SYLVIANE AGACINSKI



CİNSİYETLER SİYASETİ

DOST
kitabevi

CİNSİYETLER SİYASETİ
Sylviane Agacinski

Cinsiyetler Siyaseti

Sylviane Agacinski

Çok yönlü felsefe çalışmalarıyla çağdaş Fransız düşüncesi içinde önemli bir yere sahip olan Sylviane Agacinski'nin ilk kitabı Kierkegaard düşüncesi üzerineydi (*Aparté*, Aubier-Flammarion, 1977). 1992 yılında yayımlanan *Volume* adlı kitabında mimarlığı felsefi ve siyasal açıdan ele aldı (Galilée, 1992). Başkalık sorununun insan düşüncesindeki yeri ve bencillik üzerine olan kitabı, adının da belirttiği gibi "Benmerkezciliğin Eleştirisi" idi (*Critique de l'égocentrisme*, Galilée, 1996). *Cinsiyetler Siyaseti* ise dördüncü kitabıdır (Seuil, 1998).
Sylviane Agacinski halen Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de sanat felsefesi dersleri vermektedir.

D

Agacinski, Sylviane
Cinsiyetler Siyaseti
ISBN 975-7501-43-3 / Türkçesi, İsmail Yerguz / Dost Kitabevi Yayınları
Ekim 1998, Ankara, 152 sayfa.
Felsefe-Siyaset-Cinsiyet

CİNSİYETLER SİYASETİ

Sylviane Agacinski

DOST
kitabevi

ISBN 975-7501-43-3

Politique des Sexes
SYLVIANE AGACINSKI

© Seuil, 1998

Bu kitabın tüm yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Ekim 1998, Ankara

Fransızcadan çeviren, İsmail Yerguz

Yayına Hazırlayan, Levent Yılmaz
Kapak Tasarımı, Raul Mansur
Ofset Hazırlık, Ferhat Babacan - Dost İTB
Baskı ve Cilt, Pelin Ofset

Dost Kitabevi Yayınları
Karanfil Sokak, 29/4, Kızılay 06650, Ankara
Tel: (0312) 418 87 72 Fax: (0312) 418 03 55
raulman@domi.net.tr

Bu kitabın orijinalinde dizin yer almamaktadır.

İçindekiler

Giriş 7

I
Ayrımlar 13

Bölünmüş İnsan 15
Ayrımın Versiyonları 29
Özgürlük ve Doğurganlık 46
Evrensel Erkek 62

II
Soy Zincirleri 77

Kimlik ve Eşcinsellik 79
Çifte Köken 93
Aristoteles Platon'a Karşı 102

III
Siyasetler 109

Savaş ya da Siyaset 111
Çapkın ve Arkaik Fransa 118
Eşitlik 125
Tam Denklik 137

Giriş

Bir kitap yazmak için hiç bu kadar istekli olmamıştım. En küçük bir ön hazırlık yapmadan, adeta kişisel bir gerekliliğin zorlamasıyla, elimdeki işleri bırakarak çalışmaya koyuldum.

Ama koşullar göz önüne alındığında böyle bir istek duymam nedensiz değildi: 1996 haziranında kadın siyasetçiler, aralarındaki bilinen çatışmaları bir yana bırakarak, karar verme süreçlerinde kadınların ve erkeklerin gerçek anlamda eşitliklerinin sağlanması için kesin önlemler alınmasını isteyerek, tam denklik için bir bildiri yayınlıyorlardı. Tam denklik nicel bir denge anlamına da geliyordu, çünkü o sırada kadınların Meclis'teki oranı %5,5, Senato'daki oranı ise %5,6 idi. Kamuoyunda birden bire yoğunluk kazanan tam denklik tartışmaları derin bir uykudan uyandırdı beni: Bu dönemde "kadın sorunları"ndan ve en azından bizim ülkemizde, büyük ölçüde amacına ulaşmış gibi gözüken feminist mücadelelerden bıkmıştım biraz. Kütüphanemde feminizm tarihi üstüne bir kitap –koşullar gereği– ararken "kadın sorunları"yla ilgili kitapların çoğunun çok yüksek bir yerde, neredeyse

ulaşamayacağım bir rafta bulunduğunu fark ettim. Bu kitapların üstündeki kalın toz tabakası yaklaşık on beş yıldır benimle bu sorun arasında birikmiş ilgisizlik konusunda bilinçlendirdi beni ansızın.

Şimdi aniden harekete geçmenin nedeni neydi peki? Şuydu neden: Tam denklik fikri büyük bir çoğunluk tarafından destekleniyordu ama bu fikir kadınlar arasında da büyük bölünmelere yol açıyordu. Bilindiği gibi, sağ ve sol muhafazakârlar arasında gönüllü yandaşlar bulmasına rağmen, tam denklik fikrine en acımasız eleştiriler feminist çevrelerden gelmiştir.

Gelişen polemik sonucunda, kadınların siyasal iktidarı erkeklerle *paylaşma* konusundaki çok yeni isteklerine eşlik eden tam denklik idealinin, Fransa'da cinsiyetlerin eşitliği ve genel anlamda feminist mücadelelerin gerekliliği üstüne varmış gibi gözüken belli belirsiz konsensüsü birden bire patlattığı görülmüştür.

Bense, kimi öncülerin daha önce cesaretle ortaya atmış olduğu denklik isteklerinin özgünlüğüne inanmıştım.

Tam denklik kavramı adeta iki düşünceyi tek bir düşüncede toplamasıyla daha ilginç geliyordu bana: Bu kavram, hem *cinsiyet ayrımı*'na siyasal bir anlam kazandıran yeni bir yaklaşımdı hem de *demokrasi*'ye, cinsiyetlerin eşitliğini yalnızca *daha iyi* değil, *farklı bir biçimde* gerçekleştirme işlevi yükleyerek yeni bir yaklaşım getiriyordu.

Bu düşüncenin haklı olarak genel bir tartışma konusu olması gerekiyordu ve ben de, hem tartışmalara katkıda bulunmak hem de kendi konumumu saptamak amacıyla kadın sorununu ya da en azından karmalık sorununu yeniden gözden geçirmek amacıyla yola çıktım. Çünkü insan çifttir ve basit değildir, bölünmüştür ve *tek* değildir, ve düşünülmesi gereken de bu bölünmedir.

Bu sürekli anlaşmazlık konusunun –tam denklik– siyasetçi kadınların düşünce konusunu oluşturan bir etkinliğin meyvesi olması bir rastlantı değildir, çünkü demokrasinin erkek ve kadın eşitliği temelinde daha epey gelişme kaydetmesi gerektiği ve bu konuda olup bitenlerin pek de iç açıcı olmadığı inancı siyasal yaşam içinde doğmuştu. Tam denklik isteğinin radikalliği de buradan gelir. Ama bu da bir rastlantı değildir, çünkü feminizm bugüne kadar özgül isteklerini ve dar anlamda siyasal mücadelelerini ayrı tutmuştu.

Kuşkusuz kadınların özgürlüklerine kavuşmaları kuşkusuz siyasal bir mücadeleydi, ama amaçlanan, özellikle hukuksal ya da toplumsal

alanlarla ilgiliydi. Öte yandan, cinsiyet ayrımı üstüne düşünce çalışması, felsefe, insan bilimleri ya da edebiyat alanında çok verimli bir şekilde sürdürülüyordu. Ama iktidar ve siyasal kurumlarla hiç kimse ilgilenmiyor gibiydi.

Kadınlar, İkinci Dünya Savaşı sonundan doksanlı yıllara kadar iktidara ya da doğrudan siyasal girişimlere mesafeli kaldılar, veya ayrı bir feminist eylemin gerekliliğine inanmadılar. Marksist ya da sosyalist çözümlemelere göre, her türlü yabancılaşma biçimine son vermek için devrimci mücadelelere güvenen solcu kadınların tavrıydı bu. O dönemde Simone de Beauvoir bile bu düşünceler içindeydi. 1968 sonrasının feminizmi de, kimi zaman aynı nedenlerden, daha çok da yürürlükteki siyasal (ve erkeklere ait) düzene karşı radikal bir direnişle karşı çıkmak istediğinden, siyasal gücü varolduğu şekliyle kabul etmiyordu. Kadınların Meclisler'de gerektiği gibi temsil edilmediklerini mesele yapmaktan uzak olan Kadın Özgürlüğü Hareketi'nin bazı akımlarının, kadınların "temsil edilebilir" olmadıklarını ileri sürdükleri bir dönemdi bu dönem.

Dolayısıyla kadınların siyasal iktidar karşısındaki kayıtsızlıkları çifte bir konjonktürün sonucu olmuştur: İktidarın yadsındığı ve demokrasinin hor görüldüğü genel bir siyasal konjonktür ve kadınlar için gebeliği önleme ve çocuk aldırma özgürlüğü için mücadele gibi başka öncelikleri kabul eden ahlaki ve kültürel, tarihsel bir konjonktür. Hiç kuşkusuz bu özgürlüklerin bir an önce kazanılması gerekiyordu.

Berlin duvarının çökmesi, sınıf mücadelesi ideolojisinin aşınması ve devletin etkisinin zayıflaması, totaliter kâbuslardan sonra hukuk felsefesinin ve insan haklarının canlanması: Bütün bunlar demokrasinin eski saygınlığına kavuşmasına, ilkeleri ve işlevi üstünde düşünceler geliştirilmesine katkıda bulunmuştur. Dolayısıyla kadınların siyaset ve siyasete eşlik eden yepyeni istekler konusundaki yeni ilgilerini bu bağlama oturtmak gerekir.

Ama tam denklik hedefinin feminizmin gizli çelişkilerini ortaya çıkarması, cinsiyet ayrımını siyasallaştırmasındandır. Bu, ayrımı *yeniden düşünme*'ye zorlar, oysa Simone de Beauvoir'ın *Kadın* (*Le Deuxième Sexe*) adlı yapıtındaki çözümlemelere bağlı olan ilk feminizm, özellikle hakların ve koşulların eşitleştirilmesine dayanır ve bireylerin cinsel kimliklerinin *dikkate alınmaması* hakkını ister. Bugün bu "dikkate alınmasıncı" tavrı hâlâ destekleyen kadınlar oldukça soyutlanmış durum-

dadırlar. Kadın haklarını genişletmek isteyenlerin çoğu cinsiyet ayrımını göz önünde bulundurmuşlardır ve –siyasal bölünmeleri aşarak– birleşmişlerdir: Eskiden, gebeliğe isteğe bağlı olarak son verilmesinin yasallaşması, bugün de tam denkliğin gerekliliği temeli üstünde[1].

Tam denklik düşüncesi, temsili meclislerin pratik açıdan erkek tekelleri olarak kalacaklarına, gerçekten karma olmaları gerekliğini savunurken, evrenselci tarafsızlık öğretisinden ya da cinsiyet ayrımı gözetilmemesi düşüncesinden kopar; halkı ve temsilcilerini, erkek ya da dişi, cinsiyetli bireyler gibi görür ve böyle oluşlarıyla, aynı zamanda da ülke sorunlarıyla ilgilenmeleri gerektiğini düşünür.

Ama acele etmeyelim: Bu sorunu ilerki sayfalarda aydınlatmaya çalışacağız.

Yalnızca şunu söyleyelim: İktidarın erkekler ve kadınlar arasında paylaşılması isteği, ancak, cinsiyetin, toplumsal ya da kültürel, dahası etnik bir *özellik* olmadığı, herhangi bir "birliğin" –dil, din ya da bölge gibi– belirgin özelliği olmadığı, ama *evrensel* ayırıcı bir özellik olduğu, yani insan türünün, erkek ya da dişi, bu ikili biçim dışında var olmadığı kabul edildiği takdirde doğru ve yerindedir.

Dolayısıyla bir cinsiyetler siyaseti ve günümüzde de bir kadınlar siyasetinin ne olabileceğini irdelemek amacıyla önce bu çok zor ve kesin yanıtı olamayacak soru üstünde durmam gerekiyordu; bir tür ayrımı yaratan, ve hiçbir kültürde erkekle dişinin, adamlarla kadınların karıştırılmasına izin vermeyen bu cinsiyet ayrımı nedir?

Bu ayrımın bütün sırlarını ele vereceği beklenmemelidir, çünkü bunu dayatan, kesinlikle, erkek *ve* dişi bir köken arasında her zaman bölünmüş olan bir dölleme yasasını ortaya koyan doğadır, ancak ona anlam verense toplumlar ve uygarlıklardır. Dolayısıyla cinsiyet ayrımının gerçekliği söz konusu değildir, ve insanlık buna bir anlam verme, onu yorumlama, işleme konusunda bitmez tükenmez bir gayret göstermektedir. Eğer biz bunun bilincindeysek, sorun aynı zamanda siyasal bir boyut kazanır: Günümüzde karmalığı nasıl görüyoruz ya da ne anlam veriyoruz buna?

1) Özellikle Simone Veil ve Gisèle Halimi, ama aynı zamanda Monique Pelletier, Yvette Roudy, Véronique Neiertz... ve daha birçoğu.

Bunu açıklama konusunda yansız gözlemciler olabiliriz biz ancak: Bir kültürdeki, özellikle de bizim kültürümüzdeki ayrım kuramlarını ve erkeklerle kadınların yerinin ne olduğunu tutkuyla gözlemliyoruz. Aynı biçimde, cinsiyetler hiyerarşisini ve erkek modellerinin değerlendirilmesini de radikal bir biçimde tartışma konusu yapmalıyız. Ama aynı zamanda cinsiyet ayrımını da üstlenmeli, bu ayrımda insani farklılığın kökenini tanımalı ve yeni paylaşımların gerekliliğini de bunun üzerinde kurmalıyız.

Bu nedenle ben, hem kanıtlamalarıyla felsefi düşünce, hem de yaptığı tercihlerle bir tavır alış olan bir kitap yazmak istedim. İnsanın bölünmüş olduğu olgusunu ne pahasına olursa olsun görmezden gelmeyi ya da inkâr etmeyi istemenin, belki de o kadar gerekli olmadığını göstermek istedim. Bu durumun sonucu olarak ortaya çıkan farklılık, bakışımsızlık ve hatta çatışma durumları, hem insanlar hem de toplumlar için birer felaket değil, fırsattır. Cinsiyetlerin aralarındaki olası çatışmaların ötesinde, hiç değilse bu temel ve belki de bilinmeyen değer üzerinde anlaşmaları önemlidir: Bu değer her iki cinsi de çok genel anlamda birbirlerini tanımaya götürecek olan insanlığın evrensel birlikteliğidir.

Öteki cins herkes için *yabancı*'nın en yakın, en bildik yüzü değil midir? Dolayısıyla cinsiyet ayrımının siyasal açıdan nasıl kabul edilmiş ya da tersine nasıl inkâr edilmiş olduğunu bilmek çok önemlidir. Çünkü *öteki cinsiyet*'i düşünme biçimimiz genel olarak *öteki*'ni nasıl düşündüğümüzü gösterir.

I

Ayrımlar

Bölünmüş İnsan

Toplumun olabilmesi için kesinlikle birden ikiye geçmek gerekir ve "iki" birçoğa, binlerceye, milyonlarcaya açılan yoldur. İki, çoğul olanın bir'i de demektir, açılmadır, doğumdur.

Jean-Christophe Bailly[2]

Kız ya da oğlan doğulur, kadın ya da erkek olunur.

İnsan türü öteki türlerin çoğu gibi ikiye, yalnızca ikiye ayrılır. İnsani varlıkların kesin biçimde tümünü kapsayan bu ayrım, ikiye bölme yöntemiyle yapılan bir çözümleme yöntemidir o halde. Bir başka deyişle, kadın olmayan her birey erkektir, erkek olmayan her birey kadındır. Üçüncü bir olasılık yoktur.

Bu ikiliğin belirgin basitliği, bilindiği gibi, doğa kimi zaman kararsız kaldığı ölçüde, sorunludur. Ama sorunu –çok özeldir bu– ortaya çıkaran genel olarak cinsel kimlik olmadığı gibi, erdişilik de değildir pek. Çünkü sorun yalnızca anatomik bir programa bağlı olmaktan uzaktır, bilinçli ve bilinçsiz psişik tercihler içerir ve toplumsal modellere bağlıdır. Herkesin kendi kimliğini algılama ya da arzularını yaşama biçimi, sözsanatlarıyla ya da basit alternatiflerle ifade edilemez. Türün

2) *Le Propre du langage*, Editions du Seuil, Paris, 1997, s. 37.

bölünmesi her bireyde belli olur ve bereket versin, erkek ya da kadın, herkes biraz karışıktır cinsiyet açısından. Dolayısıyla insanın bölünmüş olduğunu söylemek, yalnızca insan türünün bölünmüşlüğünden söz etmek değil, "birey"lerin her birinin de bölünmüş olduğunu söylemektir (bu durum *birey* sözcüğünden çıkarsanamaz elbet). İnsan türünün bu bölünmüşlüğünün bilincinde olan herkes şunu bilir ya da bilmelidir ki, kişinin kendisi de öteki cins nezdinde bir *öteki*'dir.

Ayrım her iki cinsten tüm bireylere sızarken onlara belli ölçüde iki cinslilik (biseksüalite) verir. Özellikle Freud'un savı olan bu ikiliğin tanınması, ikili yapının özünü bozmaz: Yalnızca her bireyde, erkek ve dişiyi, bilinçli ya da bilinçsiz biçimde bağlayan –karşıtların basit birlikteliğinden tutun, almaşma (kimi zaman/kimi zaman), çelişki (ya da/ya da) veya her çeşit uzlaşmaya kadar– sonsuz oyun olasılıkları yaratır.

Burada ele aldığım konu her ne kadar cinsiyetlerin bölünmesi sorunu ise de, herkesin, her şeyden önce benzersiz olduğunu ve cinsel ya da başka türden hiçbir özelliğin, bir kimseyi tıpatıp benzer bireylerden oluşan bir yığın içine dahil edemeyeceği gerçeğini unutmuyorum. Ama her bireyin mutlak benzersizliği türler sorununu da ortadan kaldırmaz.

Biyolojik kimlikle psikolojik kimlik, anatomik cinsiyetle sosyal-cinsel *tür* arasında zorunlu bağıntı olmaması, ayrım ilkesini kesinlikle ortadan kaldırmaz. Biyolojik ayrım sözgelimi bazı bireylerde cinsiyet değiştirme isteği uyandırmak ve günümüzün cerrahi yöntemleriyle bu amaca ulaşmakla da yok edilemez. Geleneksel erkek ya da dişi davranış modellerinin bilinçli yer değiştirmesi de –anne rolü oynayan baba, ya da tersi– kültürel biçimler olarak modellerin ikilik ilkesini yok etmez. Hiç kuşkusuz bunlar, değiştirilebilir ama kültürler için büyük bir olasılıkla vazgeçilemez olan ayrımın kanıtlarıdır.

Bu sözde yer değiştirmeler ayrımın kaçınılmazlığını doğrulamaktan başka bir şeye yaramaz. "Cinsiyet değiştirmek isteyen", yani bir cerrah tarafından, doğarken sahip olduğu cinsiyetin yerine "*gerçek* cinsiyetine" uygun bir fiziksel organla donatılmak isteyen erkek –ya da dişi– fiziksel cinsel ayrımı ruhunun en derin yerine taşımış olur. Derin cinsel kimliğinin buyurgan ve doğuştan gelen özelliğini hisseder: Erkek, "ruhu"nun erkek bir bedendeki bir kadın ruhu olduğunu söyler –ya da tersi. Bu durumda ruhların cinsiyet özelliklerinin bedenlerinkinden

daha buyurgan olduğu izlenimi edinilir. Ama transseksüeller, fiziksel değişim istekleriyle, çoğu zaman patetik biçimde, ruhsal olduğu kadar anatomik ve sosyal bir cinsellik tanımına da gereksinim duyarlar: Sahip olmak istedikleri... ya da daha doğrusu *olmak* istedikleri *cins*'in tüm gerçek ya da simgesel özelliklerini taşımak isterler, öyle ki tek bir cinsel kimliğin gerekliliğini kabul etmiş gibidirler[3]. Aynı biçimde, transseksüellik, bir kadının, "kendisini kadın hissedemeyince", üçüncü bir sözcüğün bulunmayışına hayıflanarak, ben erkeğim demesi de dahil olmak üzere, cinsel karşıtlığı kendine özgü bir biçime uyarlar[4]. Transseksüelliğin çağımızın bir özelliği olan "travesti bir biçim"le ilgisi yoktur[5]. Çünkü transseksüel kılık değiştirmelerle tatmin olmaz, doğaya ve cinsiyetle cinsel organı birbirlerine bağlayan zorbaca bağa yürekten inanır. Giysi ve kendisine ekletebileceğine inandığı organ, bir protez değildir onun için, çünkü görüntülere inanmış olsa, cerraha ihtiyaç duymazdı.

Buna karşılık cinsel kimliğin üstünde sürekli oynanmasıyla, "olunan"ın olunması için sürekli "abartılması" gerekmiş olduğunu, tersine hemen farkederiz. Yüksek topuklu bir ayakkabı giyen ve dudaklarına ruj süren bir kadın *kadın kılığında olduğunun* bütünüyle bilincindedir. Peki ama cüppeyle papaz olunmuyorsa eğer, giysiyle kadın ya da erkek olunabilir mi? Artık doğanın olmadığı kabul edileli beri çok söylenmeye başlamıştır bu. Çoğu zaman da haklı olarak söylenmiştir. Şuna inanılıyordu: Bütün eşitsizliklerin ve haksızlıkların sorumluluğu ona yüklenerek çok konuşturulmuştu doğa ve artık susturulması gerekiyordu. Doğa yok, cinsiyetler de yok: Ayrım bir tarih, kültür, ve giysi sorunu oluyordu.

Tekrar gözleri açmanın vaktidir: Doğanın hiçbir önemi olmamasının ya da ona hiçbir borcumuzun olmamasının nedeni, cinsiyet ayrımının her zaman temsil edilen, oynanan, simgeleştirilen bir şey olması değildir. Bir kadın her zaman biraz kadın "kılığındadır" (günümüzde giderek daha az belki) ama erkek kılığına girmesi zordur, ve tersi de geçerlidir

3) Burada transseksüellerin doğrudan doğruya söylemlerine dayanıyorum, bu söylemler üzerine yapılabilecek psikanalitik yoruma değil.

4) Bkz. Catherine Millot, *Horsexe. Essai sur le transsexualisme*, XI. bölüm, "Gabriel ou le sexe des anges", Point Hors Ligne, Paris, s. 128.

5) Jean Baudrillard'ın inanır gibi gözüktüğünün tersine (Bkz. *Ecran total*, Galilée, Paris, 1997, s. 19.

bunun. Colette şöyle konuşturuyordu Amalial'i: "Kadın olarak kalan bir kadın tam bir yaratıktır. Hiçbir eksiği yoktur, 'kadın dostu'nun yanında bile. Ama erkek olmayı kafasına koyarsa, gülünç olur"[6].

Bununla birlikte travestilerin çekicilikleri yok değildir, ama bu çekicilik göze çarpan bir belirsizlikte yatar. Sürekli sıkıntı ve endişe doğururlar çünkü her iki cinsel kimliğin belirtilerini birlikte gösterirler: Ne birinde ne ötekinde durabilen bakışın baş dönmesi içindedirler sürekli. Ama burada, böylelikle onaylanmış bir ikilemle oynanır.

Cinsiyetleri yalnızca karaktere indirgemek kadar, ayrımlar da keyfi tarihsel bir yapının basit etkisidir demek, saflıktır. Cinsiyet ayrımı gerçektir, doğal fiziksel verilere bağlıdır; yalnızca, doğallığı içinde, *anlamsız*'dır. Yalnızca kültür içinde bir anlamı vardır. Yani daha önceden yorumlanmış, daha önceden kılık değiştirmiştir.

Denebilir ki kültür, giysileri ve protezleriyle doğal ayrımları işleme sanatıdır. Bu nedenle cinsiyet ayrımı sorunu, gerçeğin her zaman açığa çıkarılabileceğine inanan bilim adamları ya da filozoflardan çok, sanatçılar tarafından daha iyi işlenmiştir.

Ama insan doğal olarak kılık değiştirmiş bir hayvandır. Doğaya uygun *kıvrımlar* kazandıran giysiler ve alışkanlıklar yoksa, o da yoktur. Dolayısıyla doğada kıvrımlara elverişlilik, belli bir esneklik, belli bir *plastiklik** olması gerekir. (Aynı biçimde cinsiyet ayrımı sorunu her zaman moda sorunlarıyla kesişir. Buna karşılık moda sanatları da temel olarak cinsiyet ayrımıyla ilgilenirler).

Çünkü plastik farklılaşmaların, hatların belirginleşmesinin, biçimlerle oynamanın zevki, erkek ve dişi bedenler üreten türün bu doğal çeşitlenişi dışında nerede bulunabilir? İnsan plastikliğinin doğal ikiliği, sanatın biçimsel çeşitlemelerinin icat edildiği başlangıç teması gibidir.

Kendisini ortaya çıkaran değişikliklerin çeşitliliği ne olursa olsun, cinsel ikilikten kurtulabilmenin garantisi yoktur. Françoise Héritier'nin kitabından çıkan derslerden biri de budur: *Masculin/Féminin. La Pensée de la différence*[7] (*Erkek/Dişi. Ayrımın düşüncesi*). Gerçekten de antropo-

6) *Le Pur et l'Impur*, Le livre de poche, Paris, 1992, s. 112.

* "Plastik sanatlar"daki anlamıyla *plastiklik* (y.n.).

7) Odile Jacob, Paris, 1996.

log, doğal biyolojik veri olarak cinsiyet ayrımının, bütün kültürlerin, kendilerine özgü bir biçimde dile getirecekleri genel bir yapı oluşturduğunu göstermeye katkıda bulunur. Doğa ayrımı verir, ve bu ayrımın okunması, her kültürün "tümceler oluşturduğu" erkek/dişi çifti olan evrensel simgesel alfabeyi üretir. Bir başka deyişle, her toplum erkek ve dişiyi farklı biçimde birleştiren kültürel yapılar ve toplumsal örgütlenmeler icat eder. Bu alanda ancak Françoise Héritier'yi izleyebilirim: Erkek/dişi ayrımı, biyolojik "saptanışı"ndan başlayarak, bu ayrıma verilmiş olan değerler ve içerikler kültür açısından değişken de olsa, toplumları evrensel olarak oluşturan bir model meydana getirir.

Ama şunu da kabul etmeliyiz ki cinsiyet ayrımı şimdiye kadar her zaman ve her yerde *hiyerarşik* anlamda kabul edilmiştir: Bu kategorilerin uygulamaları ne olursa olsun, erkek her zaman dişiden üstündür. Françoise Héritier buna "cinsiyetlerin farklılık geçerliliği" diyor: Cinsiyet ayrımı her yerde yapı kurucu bir rol oynamakla kalmıyor, üstelik her iki cinsiyetin değerleri de hiçbir zaman eşit değil. Erkek dişiden her zaman üstün.

Bu hiyerarşinin olumlamaları en beklenmedik alanlarda ortaya çıkıyor. Sözgelimi, XIX. yüzyıldaki eski resim ve renk tartışmasında yeniden taraf olan bir kuramcı şunları yazmıştı: "Desen, sanatın erkek cinsiyetidir; renkse dişi cinsiyetidir sanatın. [...] desenin renk üstündeki üstünlüğünü koruması gerekir[8]." Renk resmin özü olarak kabul edildiğinde ise, Matisse, renk resmin erkek unsuru, desen de dişisidir diyecektir...

Bu hiyerarşinin varlığı, erkekmerkezci sistemlerde, yani insanı merkeze, ya da hiyerarşilerin tepesine oturtan sistemlerde belirgindir. Erkekmerkezcilik toplumsal bir örgütü olduğu kadar, bir tasarımlar ve kavramlar sistemini de belirleyebilir. Göreceğimiz gibi, cinsiyetlerin ikiliğini silmenin ve onu dişi bir "evrensellik" altında gizlemenin bir biçimi olabilir. Bununla birlikte cinsiyet ayrımı ve yapıcı rolü, özellikle akrabalık sistemleri içinde yok edilemiyorsa ve Batı geleneği erkekmerkezciliğin büyük ölçüde etkisi altında kalmışsa, eski hiyerarşileri değiş-

8) Charles Blanc, *Grammaire des Arts du dessin, architecture, sculpture, peinture, jardins, gravure...* (1867), 3. basım, Paris, 1876, s. 21.

tirmek, cinsiyet ayrımına başka değerler, erkeklere ve kadınlara da başka roller verme olasılıkları üstüne sorular sorulabilir. Tarihçi Arlette Farge'ın sorduğu sorudur bu: Tarih biliminin, "cinsiyetler arasındaki güç ilişkilerinin öncekinden farklı bir biçimde tartışıldığı ve oluştuğu tarih dönemlerini çözmeye[9]" yaramasını diler.

Cinsiyetler arasındaki ilişkileri değiştirme olanağının bulunduğu çok iyi bilinmektedir, ama bu durum zorunlu olarak *felsefi* ve *siyasal*'dır. Felsefenin düşünme biçimimizi değiştirmeye katkıda bulunabileceği ve bulunması gerektiğine inanılırsa eğer, felsefidir. Siyasal güç ve eylemlerin toplumlar örgütlenişini, özellikle cinsiyetler arasındaki ilişkileri değiştirebileceği ve değiştirmesi gerektiğine inanılırsa siyasaldır. Felsefe ve siyasete, içlerinde bir yorumlama gücü ve dolayısıyla da gerçeği değiştirme gücü barındıran sanatları ekleyelim. Erkek ve kadın konusunda mitoloji, edebiyat, şiir, resim, tiyatro, opera, sinema ve dans hiçbir doğa biliminin veremeyeceği bilgiler verir bize.

İnsan bilimleri, ruhsal olgular da dahil olmak üzere olguları irdeledikleri, gerçeği betimledikleri ve onu kavranabilir kılan kavramlar ürettiklerini iddia ettikleri ölçüde, insan gerçekliğinin doğrudan doğruya sanata, yani değişikliklere elverişli, işlenmiş bir doğaya bağlı olduğunu unutur zaman zaman. Olduğu gibi olanın bilgisi, olguların direnişi ya da bir yapının değişmezliği, mutlak ve değişmez bir gerekliliğin sonucu gibi algılandığı takdirde, her zaman tutucu sonuçlar üretme tehlikesi taşır.

Psikanaliz ve antropoloji, erkekmerkezciliği bu biçimde kavramsallaştırmıştır, çünkü bu yapı kesinlikle bilinçdışı oluşumların incelenmesinden ya da akrabalık yapılarından çıkar. Jacques Lacan sessizce Claude Lévi-Strauss'a dayanarak şöyle der: "Simgesel düzen, işleyişinin başlarında erkekmerkezcidir. Bu bir olgudur[10]". Lacan, soplar arasındaki birleşme sistemlerinde kadınların yerine bağlı bu "olgu"nun, tarihin akışı içinde birçok kez düzeltilmiş olduğunu çok iyi bilir, ama erkekmerkezciliğin "temel" olma niteliğini koruduğu, ve "kadının aşk ilişkilerindeki bakışımsız konumunu anlamayı" sağladığı düşüncesini desteklemeyi sürdürür.

9) *Des lieux pour l'histoire* adlı yapıtta "De la différence des sexes" başlıklı bölüm (Editions du Seuil, Paris, 1997, s. 133).

10) *Le Séminaire*, II. Kitap, Editions du Seuil, Paris, 1978, s. 303 (altını ben çiziyorum).

Oysa karmalığı düşünmek, ortaya koyduğu farklılık ve bakışımsızlıkları düşünmekse eğer, bu, erkekmerkezciliği, tarihten ve tarihin gerçekleştirebileceği dönüşümlerden kaçan temel bir veri gibi görmeyi de gerektirmez. Bugünkü bakışımsızlıklar dünkü bakışımsızlıklar değildir: Yalnızca doğurganlıklarını kullanmasını bilen kadınları düşünelim. Bu yeni gücün hiç kuşkusuz simgesel düzende sonuçları ve bilinçdışı üstünde etkileri olacaktır, ama öte yandan bunların bugünden kestirilebilmesi zordur.

Lacan'da, simgesel düzende "phallus'un (erkeklik organı) üstünlüğü"yle açıklanan erkekmerkezcilik, daha önce Freud'da yalnızca tek bir libido bulunduğu ve onun da itkisel etkinlik olarak temelde erkek olduğu düşüncesiyle vardı. Bu durum Freud'u dişi cinselliği için *edilgen amaçlı itki* kavramını bulmak zorunda bırakmıştır ve bu da bulanık bir kavram olmaktan çok, etkinlik, edilgenlik kategorileri oluşturması nedeniyle, kullanımla ilgili belli sorular sorulmasına yol açmıştır. Bir tatmin amacına yönelik hareket etmeye zorladığından, itkisel enerjinin neden etkin olabileceği az çok anlaşılır, ama bir *amaç*'ın kendisinin nasıl etken ya da edilgen olabileceği kolay anlaşılamaz. Freud da birçok öteki Batılı gibi bu kavramsal hiyerarşinin kökenini ya da anlamını sorgulamadan, körü körüne *etkin*'i erkeğe, *edilgen*'i dişiye bağlar.

Erkekmerkezciliğin sürekliliği, yalnızca erkeklerin baskın eğilimlerine ve kuramsal açıdan erkeklerin büyük kavramsal yapıların yaratıcıları olmalarına mı bağlıdır?

Emin değilim bundan. Erkekmermezcilik belki de *metafizik* bir bölünme korkusuna daha derinlemesine boyun eğer. *Genel olarak* düşünce, özellikle de Batı düşüncesi *bir*'in nostaljisi içindedir. Bir, düşüncenin huzurudur, orada konaklanır. Bir, bütünün –düşüncenin bütünü, ya da dünyanın bütünü– kapanmasını sağlayan hareketsiz bir fon gibi arzu edilir. Bir, kendi üstüne *kapanır*.

Bölünme, kökensel bir birliğe götürülemediği takdirde, tersine, *açan* bir yapıdır: İki ise sapma ve çatlak, iki şeyin ve oyunun arasının kaçınılmazlığıdır. Bu nedenle bir şeyin ya da bir yaratığın kökeninin bölünmüş olduğunu kavramak zordur, çünkü kökende mutlak bir başlangıcın bütünlüğü aranır. Genel olarak nedenin, kökenin ya da bir şeyin ilkesinin aranması tek, basit bir cevap doğurur. Türün bölün-

mesi bu basitlik gerekliliğini bozar ve insan her zaman ikiyi bire götürme isteğine kapılır. Bu şekilde Adem'den Havva çıkartılmış, yaşamın tohumunu yalnızca erkeğin aktarabileceği düşünülmüş ya da sonuç olarak tek bir *cinsel organ*'ın, phallus'un var olduğu düşünülmüştür. Etkileri siyasal yaşamda fark edilen bölünme sıkıntısı, kesinlikle ne yalnızca cinsiyet ayrımı deneyimine ne de onun bilinçdışı yorumuna bağlıdır. Genel olarak ayrımla yüzyüze gelen düşüncenin karşısına çıkan güçlüğe bağlıdır. Dolayısıyla yalnızca Leibniz'in sormuş olduğu metafizik soru (niçin hiçbir şey yok da bir şey var?) değil, "niçin bir değil de birçok gerçeklik var?" sorusu da vardır.

Bölünme, cinsiyetle ilgili olduğundan bizi seçme yapmaya zorlar. Erkek ya da kadın olmayı seçmek ya da üstlenmek, bir erkek ya da kadını sevmeyi seçmek. Cinsiyetlerin bölünmesinin her zaman *hem* doğal *ve* kültürel, gerçek *ve* simgesel, biyolojik *ve* ruhsal olduğu düşünülürse, bu seçimler ister istemez karmaşıktır. Her özel yaşam için karmaşık biçimler ve çelişkiler ortaya çıkarır. Ama gene de ilk karşıtlıktan ve yarattığı ikilemlerden kurtulmak mümkün olmaz.

Aslında türün bölünmesini erken öğreniriz. "İkincil" cinsel niteliklerin algılanışıyla, cinsel organların ya da toplumlardaki bireylerin cinslerini ayıran özelliklerin gözlenmesiyle bunun bilgisine sahip oluruz. Ve bu bölünme düzeni içinde yer alırız, bir tarafta ya da öteki tarafta bulunuruz. Aynı zamanda ait olduğumuz insan doğasının "ikilik"inin belirginliği, bizim neredeyse *öteki taraf*'ta olabileceğimizi düşündürür –ve *öteki* cinsin kılık değiştirmesini ya da ötekini taklit etmesini düşünce yoluyla hayal etmekten zevk alırız. Aynı biçimde *öteki* mutlak bir öteki değildir ve gücül olarak benim kendi insanlığıma aittir, benim olanaklarımın bir parçasıdır.

Cinsiyet ayrımı her zaman ve zorunlu olarak bir kültür içinde olduğundan, kazandığı anlam da erkekler ve kadınlar arasındaki gerçek ilişkilere bağlıdır. Dolayısıyla bu ayrımın *gerçek* doğasının da, cinsiyetler arasındaki *sonsuz yasa*'nın da günün birinde keşfedileceği beklenmemelidir. Hem doğal, hem yapay, hem de siyasal olan bu ayrım kesinlikle yansız bir biçimde düşünülemez. Bu kitapta hiç düşünülemez. Ama onu düşünme ve üstlenmeyi denemeyi sağlayan bu engelin bilinci, bölünmenin aşılmayacağı olgusunun bilincidir.

Aynı biçimde her toplum, her çağda evrensel cinsiyet ayrımının kendine has versiyonunu verir. Değişmez tek değer, ayrımın kendisinin ilkesidir. Hiyerarşiye gelince, yüz yıldır öylesine kötüleştirildi ki onu değişmez bir yasa olarak tutmak mümkün değildir. Batılı kadınları geleneksel bir bağımlılıktan kurtaran "devrim", modern çağı sarsan devrimlerin en derin ve en kalıcı olanıdır hiç kuşkusuz. Bu devrim kesinlikle bitmemiştir, sonuçlarının değerlendirilmesi de sürmektedir.

Tarih de, cinsiyetler arasındaki siyasal ilişkinin tarihi gibi *sadece başladığı için*, onun temelini unutmak (insanlığın doğası karmadır), ayıp olurdu. İnsanlar şimdiye kadar tarihi yaptılar, ve kadınların tarihi uçlarda gelişti. Tarih ancak bugün ürkek bir tavırla karma olma yolundadır.

Ama karmalığın doğasının kendisine gelelim.

Cinsel bölünme, *tek bir model*'den hareketle düşünülmüş eski bir insanlık düşünden ve onu hem benzer hem farklı iki ayrı insan tipinde oluşmuş gibi ele almaktan vazgeçmeye zorlamaktadır.

"Ademoğlu"nun karmalığı –buradan da, Fransız dilinin kadını dikkate almak istemediği doğrulanır–*, mekân ve zamanda yer almış her topluma özgüdür. Paleontologlar da, yaklaşık üç milyon yıl önce yaşamış olan o küçük Afrika insansı yaratığının kadın olduğunu saptadılar ve hoş bir şekilde Lucy[11] adını verdiler ona.

Bu durum, cinsiyet ayrımının evrensel olduğunu, bugün tanıdığımız biçimiyle türün –ve onun da ötesinde türediğimiz türlerin– temelini oluşturduğunu, çeşitli insani fizik tipleri radikal biçimde aştığını, deri rengi, yüz çizgileri ya da beden morfolojisiyle belirginleştiğini yeterince göstermektedir. İnsanların tümünün aynı çehreye sahip olmadığını ve her grubun kendi görünüşünü ötekilerden üstün gördüğünü gösteren bu özellikler, temelde oynaktırlar. İnsanların yüzleri kuşaklar boyunca az ya da çok değişir. İnsanları hiyerarşik açıdan daha iyi *sınıflandırmak* için bazı özelliklere bağlı olarak sınıflandırmak istediler: XIX. yüzyıldan bu yana bilinen ideolojik kullanımıyla ırk kavramı özellikle bu hiyerarşik düzen isteğini karşılar. Ne olursa olsun etnik

* Çünkü, Fransız dilinde erkek ve insan için aynı sözcük, l'*homme*, kullanılır (y.n.).

11) Öyle anlaşılıyor ki günümüzde bazı uzmanların Lucy'nin kimliği konusunda kuşkuları var. Ama bu durum bizim genel düşünme düzenimizi değiştirmez.

özellikler, cinsiyet ayrımıyla karşılaştırıldıklarında bütünüyle yüzeysel ve rastlantısaldır. İnsanların günün birinde, bugün bildiklerimizden az ya da çok farklı özellikler gösterebilecekleri düşünülebilir, ama çok büyük bir olasılıkla kadınlar ve erkekler gene olacaktır. Bu nedenle cinsiyet ayrımı her zaman bütün ötekilere model oluşturur ve erkek/dişi hiyerarşisi tüm etnik hiyerarşilerin eğretilemesi gibi kabul edilmiştir.

Bu ön saptama ne kadar açık ve belirgin olursa olsun, kolayca unutulmaktadır. Gerçekten de kadınlardan söz ederken, dinsel bir cemaat ya da bölgesel bir toplulukla karşılaştırıldıklarında, özel gruplar, "ırksal" ya da "etnik" tipte bütünler oluşturulduğu çok sık görülür! Nedendir bilinmez Korsikalılar ve Brötonlar, kadın sorununun sanki bölgesel ya da azınlıklarla ilgili sorunlarla ortak bir yanı varmış gibi bu karşılaştırmaya yem olurlar sık sık.

Dolayısıyla Lucy konusunda samimi bir düşünceyle, gelmiş geçmiş ve var olmuş ve olan tüm ülkelerde yaşamış ve yaşayan kadınların, erkeklerin ve kadınların mutlaka aynı olmaları gerekmeden, erkeklerle aynı düzeyde yalnızca *insanlığı* temsil ettiklerini yinelemek yararsız olmayacaktır. Kadınların tanınmak istenmeyen özellikleri de budur zaten: Eşit ve farklı *insanlıkları*.

Bu özelliğin tanınmaması insani olanı *yalnızca* erkeğin temsil etmek istemiş olmasından kaynaklanır; kadın cins bağlamında erkeğe göre biraz *kenarda* bir yere konmuştur. Bunun nedeni erkeğe göre kesinlikle *başka* bir yaratık olması değildir, hayır: Neden, erkekten *daha az* "insan", dolayısıyla da daha az *insani* olmasıdır. Kadın her zaman *daha az* konumunda olmuştur: *Toplumsal olarak*, *doğal olarak* ve hatta *varlıkbilimsel olarak*. İnsanlığı erkeklerle özdeşleştiren ve kadınları ve çocukları, erkeklerin yarısı, ergin olmayan varlıklar biçiminde gören bu erkekmerkezci tutum çok eskidir; antik Yunan kültürü, göreceğimiz gibi çok çarpıcı örneklerini verir bu tutumun.

Cinsiyet ayrımı, daha önce söylediğim gibi dışlanan üçüncü kişi ilkesine uyar. Nasıl altıncı duyu yoksa, üçüncü cins de yoktur. Anatomik düzlemlerde olduğu gibi *insani figür* basit bir figür değil, *bir çiftin figürü olmalıdır*. Bu nedenle insan varlığına *yalnızca tek bir yüz* ya da *tek bir ad* verilmek istenirse, erkek ve kadın arasında tercih yapma durumunda kalınır. Genel olarak bir *erkek*'e insan denmiş olduğundan ve ilk ya da örnek insan *erkek bir varlık* olarak düşünüldüğünden,

kadını yeniden yaratmak ve niçin bir insan *olmadığını* açıklamak için çok güçlü bir hayal gücü gerekmiştir.

Soyut evrenselciliğin en zayıf yanlarından biri, özellikle farklılaşmış insani varlıkların yerine farklılaşmamış evrensel bir insan anlayışı kavramını getirmiş olmasıdır. Bu görüş belli bir feminist akım tarafından ilkel bir biçimde benimsenmiş, doğal farklılıkların aşılması ve kültürel farklılıkların yansızlaştırılması gerektiği gibi düşüncelerin doğmasına yol açmıştır. Ancak insanın evrenselliğini, farklı kültürlerdeki varoluş biçimleriyle cinsiyetlerin yapay toplumsal "yapıları"yla karşıtlaştırmak yanlıştır.

Bununla birlikte gelecekteki erkek ya da kadın konumlarının ve baba ya da anne rollerinin kızlık ya da erkeklik durumlarını belirleyeceği gerekçesiyle, "kızlar"dan ve "erkekler"den oluşmuş insan bireylerinin "toplumsal olarak inşası"ndan söz edilir çoğu zaman. Erkek/kadın ayrımı, yer ve konumla ilgili olmaya başlar başlamaz *her zaman* ve *bir ölçüde* toplumsal olarak oluşturulmuştur kesinlikle. Oğlanın ve kızın konumları kaçınılmaz biçimde, bir toplumun onlara ayırdığı gelecekle belirlenmiştir kesinlikle. Ama bu geleceğin kendisi, toplumsal olarak hiçlikten hareket edilerek oluşturulamaz: Doğa da kendi açısından oğlanları ve kızları, ergenlik çağında oldukça şaşırtıcı bir biçimde erkek ya da kadın varlıklara dönüştürür. Toplumsal yapılar mutlak keyfi ve bağımsız bir biçimde oluşmazlar.

Cinsiyet ayrımını tanımlamayı zorlaştıran, onu insan toplumlarında zorunlu olarak aldığı tarihsel biçimlerden soyutlamanın kesin olarak olanaksızlığıdır. Doğayı araştırmaya girişen Rousseau'yu anımsatan bu soyutlama çabası[12] bizi de kesinlikle onun gibi varsayımlara götürürdü. Niçin olmasın? Varsayım bu alanda ve başka alanlarda bilinene ve bilinecek olana *anlam veren* yorumlara bağlıdır.

Ama doğa ve kültür ayrımı kavramsal olarak ne kadar yararlı olursa olsun, cinsiyet ayrımı konusunda büyük bir yardım sağlamaz, çünkü her zaman simgesel, toplumsal, kültürel ve siyasal bir yeniden yapılanmaya konu olan doğa, kendini gizler. Cinsiyetlerin kültürel maskesini çıkarırsak, altında kimse gerçek erkek ve kadın yüzleri bulamaz, ayrımın başka bir yerde görülebilecek ya da imgesel başka bir yüzünü

12) Alain Etchegoyen, *Eloge de la féminité* (Arléa, Paris, 1997) adlı yapıtında bu doğal ayrımı araştırır. Ancak yazar bu araştırmada ölçüyü kaçıracak kadar Jean-Jacques Rousseau'nun etkisi altında kalmıştır.

bulur. Türün aldatıcılıkları altında, yansız ya da cinsiyetsiz bir birey de bulunamaz.

Dolayısıyla ayrımın kesin anlamının ne olduğunu soracak değiliz biz; her anlamın, karmalığın kesinlikle başlıca modelini oluşturduğu ayrımsal sistemlerde yattığını anlamaya çalışacağız.

Ademoğlunun karmalığını –bu tuhaf formülasyonu bilerek kullanıyorum– yeniden düşünmek, "insan"ın özü tasarımımızı ikiye bölmeye götürür bizi, öyle ki kadın artık ikincil bir varlık olmayacak, eksiksiz bir insan gibi görünmek için erkekle özdeşleşmeye gereksinim duymadan *–kadın–* oluşuyla gurur duyacaktır. Ve nihayet tüm insani varlıkların evrensel sonluluğu dışında *hiçbir şeyinin eksik olmadığını* bilerek kadın olacaktır.

Çünkü bizim sonluluğumuz hepimizin ölümlü ve cinsiyetli olan varlıklar olduğumuz olgusuyla kendisini gösterir, yoksa kadın olduğumuz olgusuyla ortaya çıkmaz...

Karmalığı düşünmek, aynı zamanda doğal ayrımın –her ne kadar ne olduğu bilinmiyorsa da– kültürel açıdan farklılaşmasını da düşünmektir. Cins ayrımı denen ayrımlar, cinsiyetlerin doğal ayrımıyla çelişen biçimler değil, bu ayrımın olası versiyonlarını oluştururlar. Aristoteles insan varlığında alışkanlığın temel rolünü ve nasıl ikinci bir mizaç olabileceğini çok güzel açıklıyordu, ama davranış biçimleri alışkanlıkla (ve dolayısıyla kültür ve kurumlarla) değişebilir, sapabilir ve yeniden düzenlenebilirse alışkanlık kesinlikle mizaca karşı olamayacaktır: Bir taşı attıktan sonra onu yere düşmemeye alıştıramazsınız. Öyle sanıyorum ki insanları da cinsiyetli varlıklar olduklarını unutmaya, genel olarak birbirlerini arzulamamaya ya da kendilerinden sonra yaşayacak varlıklar bırakmalarını istememeye alıştıramazsınız. Cinsiyet ayrımı bütün toplumsal örgütlenmelerde temel bir rol oynamadan önce bile, aşkın, ölümün ve doğumun ilkesidir. Evlenmeler, cenaze törenleri ve soy zinciri kuralları her kültürün temel özelliklerini oluşturur. Bunların değişken özellikleri, insanın seçmediği ve insanı sevmeye, çocuk yapmaya ve ölmeye yönelten bir koşulu düşünmeyi ve yaşamaya yönelten durumlar olduğunu unutturmamalıdır. Bu üç yazgı birbirlerinden ayrılamaz ve tümü bizim cinsiyetli özelliğimize bağımlıdır[13].

13) Cinsellik yoluyla değil, bölünme yoluyla çoğalan tekhücreli varlıklar ölümlü değildir (en azından ilke olarak).

Dolayısıyla cins ayrımı yalnızca keyfi kültürel yapıların bir sonucu değildir: Biz ölümlülerin varolouşunda temel bir yeri olan cinsiyet ayrımına anlam kazandırır.

Toplumlar cinsiyet ayrımını bitki ve çiçek yetiştirir gibi geliştirirler. Biçim ve üslubu çeşitlendirerek, sanatla. Geliştirmek her zaman doğal özelliği yapay yollarla büyütmek ve güzelleştirmek, abartmak, süslemek anlamına gelir, tıpkı yüze makyaj yapılması ya da bir bedenin giysilerle süslenmesi gibi. Etnologlar sık sık şu ya da bu toplulukta erkeklerin süslendiğini, başka bir toplulukta ise kadınların süslendiklerini dile getirirler, ama tercihlerle belirtilenin, ayrımın kendisi olduğunu da bilirler. Belirtilen, süslenen ya da donatılan birinin ya da ötekinin özelliklerinden çok, ayrımdır. Bir cins ayrımı sanatı vardır ve bu sanat bin türlü biçim alır ve bir topluma kendi görünümünü verir.

Tersine *cinslerin karışması* idealinde her zaman bu sanatın sonunun geldiği düşü ve aynı zamanda –çelişkili değildir bu– esinlendiği doğal farklılığa karşı bir körlük yatar.

Bereket versin ayrım, doğanın ve sanatın etkisiyle, bir tür türdeşlik, özellik, karakter ve davranış ikiliği gerçekleştirmek isteyen topluluklar içinde olmasına rağmen, yeniden yapılanır. Cins ayrımını göstermek, erkekler ve kadınlar arasındaki bölünme de dahil olmak üzere, birin ikiye bölünmesini taklit etmek için, her zaman kılık değiştirmeden yararlanılmıştır. Her toplum cinsiyetleri ayırmayı oynar ve ayrım belirsizse ya da hiç yoksa –sözgelimi karma olmayan topluluklarda– yeniden sokulur topluluğa ya da karikatürize edilir.

Ancak ikili ve uyumsuzluk taşımayan yerine, kendi içinde uyumlu, tekbiçimli bir insanlık hayal etmeye kalkışmak mümkün müdür? Hayır, ve eğer böyle bir topluma ulaşılacağı sanılıyorsa, birbirlerini hemen anlayabilen son derece benzer insanların varlığını düşünme korku ve sıkıntısı, dehşete düşürecektir bizi. Öyle gözüküyor ki cinsiyet ayrımı olmaksızın, bireyler arasındaki ayrımlar bireyleri birbirleri için saydam kılmaya yetmeyecektir: Bu durumda bireyler kesinlikle çok iyi anlaşacaklardı ve *ötekilerin* eksikliği bir cehennem olacaktı. Bu nedenle ben ayrımların silinmesini, erkeklerin ve kadınların yaşam biçimlerinin tekbiçime indirgenmesini ve eğer bundan davranışlardaki bütün bakışımsızlıkların yok edilmesi anlaşılıyorsa, erkeklerin ve kadınların

koşullarının mutlaka eşitleştirilmesi gerektiğini düşleyenlerden değilim. Hiç kuşkusuz son çözümlemede önemli olan, bireylerin yeri doldurulmaz farklılığıdır ama bu farklılık da, içinde cinsiyet ve cinsin gösterenlerinin bulunduğu belli özelliklerle oluşur.

Ayrımın Versiyonları

Cézanne'ın "nesneler *karşısında* güçlü bir imgelemi olduğu"[14] söylenmiştir. Öyle sanıyorum ki genel olarak insan imgelemi için de geçerlidir bu: İmgelenen, gerçekliktir. En azından yukarda dile getirdiğim kültürel *kıvrımları* kavramanın olası bir biçimidir.

Dolayısıyla doğal cinsiyet ayrımı, toplumsal yaşamın bütün görünümlerinde *cinslerin* ayrımının kazandığı anlamın sonsuz açılımının muammalı bir "kalkış noktası"ndan başka bir şey değildir. *İki*'yi veren doğadır: Kültürler bu ikiliğin olası sapmalarının çokluğunu yaratırlar. Bu *ayrımın versiyonları*'nın çokluğu bunların özgün yaratımların meyvesi olduğunu gösterir.

Dolayısıyla cinsiyetlerin doğal gerçekliğine *referans*'ı doğal bir düzene *boyun eğme* ile karıştırmamak gerekir. Doğa bize esin verir, ama cinslerin ikiliğinin simgesel biçimleri ve toplumsal yapılanmalarının çokluğu bir ifade çeşitliliğinin göstergesidir ve bunların özgür oldukla-

14) André Masson, *Le Rebelle du surréalisme. Ecrits*, Hermann, Paris, 1976, s. 135.

rının kesinlikle belirtilmesi gerekir, çünkü biri daha doğru değildir. Ayrımın versiyonları, özgün bir versiyon olmaksızın vardır ancak. Versiyonlar, çeviriler, yorumlar: Bu sözcüklerin tümü anlam ve değer veren eylemi dile getirirler ve bu eylem olmasaydı cinsiyet ayrımı anlamsız kalırdı.

Ayrımın çok sayıda versiyonu ya da *ifadesi* vardır: İktidarın dağılımıyla ilgili siyasal ifadeler; cinsiyetler *figürasyonu*, erkek *ve* dişinin biçimleri ve temsil edilmeleriyle ilgili estetik ifadeler; görevlerin cinsel bölünmesini içeren ekonomik ifadeler. Ve daha başkaları. Bu ifadelerin çokluğu, mekân ve zamanda çeşitliliği, ayrımın kendisini, doğum ve ölümle ilişkisi dışında, değişmez olan hiçbir şey açıklamadıklarını düşündürtüyor bize. İnsan bireyi de, cinsiyeti olan her varlık gibi ölecektir sonunda ve tür olarak ancak "yeniden üreyerek" (bireyler özdeş olmadıklarına göre yanlışlıkla böyle deniyor) var olur. Cinsiyet ayrımı psikolojik, toplumsal ve siyasal soruların ötesinde tek bir soruya götürür: Doğum ve ölümü bağlayan nedir sorusuna. Burada ölümden, biyolojistlerin cinsel üremeye bağladıkları ölümden, biyolojik yazgı olarak söz ediyorum; kaldı ki doğum ve ölüm aynı "canlı mantığı" içinde yer alır... Bu nedenle cinsiyet ayrımının anlam ve değerini üreme sorunundan ayıramayacağız; ayrım ifadeleri, bizi üreme alanının çok ötesine, siyasete doğru sürüklese de yapamayız bunu.

Doğal ayrım, doğumla ilgili temel ilişkisinde, erkek ve kadın ilişkilerinin somut düzenlenme biçimi konusunda hiçbir şey söylemez bize. Çünkü bu ilişkiler saymacadır; hem güç hem de uzlaşma ilişkilerinin sonucudur, dolayısıyla siyasaldır. Doğal ayrımlar, gerçek olmalarına rağmen hiçbir zaman doğrudan doğruya toplumsal ya da kültürel normlardan doğmazlar. Norm her zaman ahlaki, siyasal ve estetik özelliklidir.

Dolayısıyla her zaman bir *cinsiyetler siyaseti* vardır, yani herkes için bilinçli ya da bilinçsiz bir siyaset yürütme zorunluğu vardır; çünkü *cinsiyetlerin gerçeği* diye bir şey yoktur, cinsiyet ayrımının mutlak bilgisi yoktur ve dolayısıyla da ona kesin bir konum verebilmek için doğru ve açık bir yol yoktur. Olsa olsa bir *oyun* ve *amaçlar* vardır, hiç kimsenin kendisini soyutlayamayacağı ve iktidar bağlantılarına götüren, ayarlanması zor bir ilişki vardır. Ne belli bir açıdan bakmak ne de

hakemlik mümkündür. Dolayısıyla erkek-kadın herkes, her strateji gibi ötekinin hesaplarını, isteklerini ve çıkarlarını göz önünde bulunduran stratejilere bağlamıştır kendisini.

Yalnızca iki cinsiyetten biri, öbürü olmadan yaşamak istese ve bunu başarabilseydi –klonaj yoluyla mümkün olabilirdi belki bu– oyun kaçınılmaz biçimde programlanırdı. Her birimiz ancak kendi güçlerimizi değerlendirebiliriz, sürekli olarak ancak kendi konumumuzu tartışırız ve elimizden geldiğince kendi siyasetimizi belirleyebiliriz.

Yine de bu ilişkinin siyasal niteliği gerçek anlamda çok geç ortaya çıkmıştır, çünkü doğal veriler ve güç ilişkileri, bugüne kadar daha çok Kate Millett'in *Erkeğin Siyaseti*[15] dediği şeyi ön plana çıkarmıştı.

Cinsiyet değil de cinsiyetler siyasetinden söz etmek, daha çok her iki cins için de erkek/kadın ilişkilerinin oynandığı sahnenin belli bir ölçüde kapalı olduğu bilincini verme ve bu oyunun sonunun gözükmediği olgusundan kaynaklanmaktadır.

Erkek/kadın ilişkisinin siyasal niteliği kesin bir özgürlük ya da barış için bir ufuk açmamaktadır: Daha çok, *sonu gelmeyecek bir anlaşmazlığın kaçınılmazlığını* vurgulamaktadır. Bu kökensel anlaşmazlık olmasaydı, insani ilişkiler ilk gizlerinden, ötekinin kimliğinden duydukları kuşkudan ve erkek ya da dişiyle birlikte yaşamanın sürekli yarattığı sorulardan yoksun kalacaklardı. Belirsizlik ve anlaşmazlık, cinsiyetler arasında ilişkilerin güç kaynaklarıdır: İlk insanabenzer canlılar için olduğu kadar, Marivaux'nun kahramanları için de geçerlidir bu. Kurallar, hileler, uzlaşmalar icat etmek için, bir değişiklik, bir *oyun* gerekliydi.

Oysa oyun yalnızca bir yaradılış ayrımından değil, çıkar çatışmalarından ve karşılıklı bağımlılıktan doğar; kadınlar ve erkekler arzularının tatmini ve dölleme için birbirlerine bağımlıdırlar. Bunun arkasından uyuşmazlıklar ve anlaşmazlıklar gelir. Büyük olasılıkla da hiçbir zaman aşılamayacaktır bunlar, ve şikâyet etmemek gerekir bu durumdan.

Kimi açılardan bakıldığında, ayrımın ya da söylenmiş olduğu gibi "cinslerin ortadan kaldırılması"nın hafifletilmesi idealinin, bireylerin tekbiçime indirgenmesini hedefleyerek totaliter bir fantasma oluştura-

15) Amerikalı Kate Millett'in 1971'de Stock'ta yayınlanan kitabı Fransızcaya *La Politique du mâle* başlığıyla çevrilmiştir. Kitabın özgün adı *Sexual Politics*'ti (Doubleday and Company Inc., New York, 1969). Fransızca çevirinin başlığından anlaşılacağı gibi söz konusu olan aslında ataerkil egemenliği sergilemekti [Türkeçesi: *Cinsel Politika*, Çev. Seçkin Selvi, Payel, 1973].

bileceği düşünülebilirdi. Bu benzeşmenin doğurduğu çatışmalarla özgürleşmiş benzer bireylerden oluşan bir toplumun düşlenmesinden daha kötü bir şey olamaz. Çoğu zaman "ideolojilerin sonu" diye adlandırılan –ve kesinlikle *sonun* ideolojilerinin sonundan başka bir şey olmayan– şey mücadelelerin ve çatışmaların –hatta savaşların– bir sonlarının olabileceği ya da olması gerektiğine ve günün birinde bu sona ulaşıldığında bunların son bulacağına inanmaktan artık vazgeçtiğimizin belirtisidir. Sürekli bir barış, adaletin gerçekleştirilmiş olması, kesin özgürlük gibi şeyleri umut etmeyi bıraktık artık. Erkeklerin ya da kadınların kesin kurtuluşlarına da, aralarındaki çatışmalara kalıcı bir çözüm getirilebileceğine de inanmıyoruz artık. Bu anlamda özgürlüğün modern mantıklarında yerini almış olan *feminizmden çıkıyoruz*. Ama hiç değilse Batı uygarlığında, kadınlar kendi kaderlerinden kendilerinin sorumlu olduklarının, bu kaderi düşünmek ve gerçekleştirmek gerektiğinin bilincine vardıkları için; feminizm, esasında her şeyin ötesinde, kazanmış olduğu için çıkabiliyoruz oradan.

Ayrımları da, anlaşmazlıkları da aşamayacağının bilincine varan bizler, günümüzde, şu ya da bu görüşe ağırlık vermeyen ama insanlığı karmalığı ve dolayısıyla da kendi iç farklılığı içinde bırakan bir evrensellik düşüncesi geliştirmeye çalışıyoruz.

Ayrımın versiyonlarından, ben, yalnızca cinsiyetler arasındaki ilişkilerin tarihte almış olduğu kurumsal biçimleri değil, cinsiyet ayrımının yansımalarında ya da kavramsal sistemler içinde farklı yorumlara yolaçmış olan mitolojik ve kuramsal biçimleri de anlıyorum.

Ayrım kuramları –tıpkı mitler gibi– her zaman siyasal kuramlara dönüşmüş, duruma göre tutucu ya da dönüştürücü bir siyasetin aracı olmuştur.

John Stuart Mill'in formülasyonuna göre "kadınların bağımlı hale getirilmeleri"[16] cinsiyet ayrımından daha evrensel olmuştur hiç kuşkusuz. Cinsiyetler arasındaki ilişkiler, değişken biçimlere göre, her yerde çok güçlü bir hiyerarşik düzen içinde ortaya çıkar, erkekler iktidarlarını

16) *The Subjection of Women* (1869). Marie-Françoise Cachin tarafından "Asservissement des femmes" (Kadınların kulluğu) adıyla çevrilmiştir Fransızcaya (Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1975), ama bence burada önemli olan bağımlılık fikridir.

kurarlar ve aynı zamanda bu iktidarı mitolojik, dinsel, ideolojik, felsefi ya da bilimsel temellerle meşrulaştırırlar. İktidarın temelleri genel olarak Aydınlanma çağından önce pek gündeme getirilmemiştir, erkek iktidarının temelleri için de aynı şey söz konusudur. Dolayısıyla kadınların kendi yer ve konumlarını kendilerinin belirlemesi konusunda pek fazla çaba harcamamış olmaları şaşırtıcı değildir. Kadınlar, iktidar tekelini ellerinde tutanlarca kurulmuş ailevi, ekonomik, siyasal ve dinsel düzene boyun eğmişlerdir. Ataerkil bir düzen, erkeklerin gerçek iktidarını, kadınların sözde *doğal* olan bir bağımlılık düşüncesine dayandırmıştır sürekli olarak. Doğalcı kuramlar siyasal düzenin kurulmasına ve yerleştirilmesine her zaman katkıda bulunmuştur. Ama, "doğal" düzenin, istediğimiz gibi yönlendirdiğimiz bir *siyasal kullanım* içine sokulduğu da iyi bilinir. Bildiğimiz ve bir işe yarayan şey, hemen yorumlanır ve değerlendirilir.

Aristoteles böylelikle, bu ayrımın ifade edildiği bütün alanları kat eden, *hiyerarşik* bir doğal cinsel ayrım kuramı geliştirmiştir: Özellikle üremede erkek ve dişinin rolüyle "biyolojik" alan, sitedeyse erkeklerin ve kadınların yeriyle siyasal alan. Ona göre, örneğin, üremede yalnızca erkek etken rol oynar, çünkü tohumu veren yalnızca odur yani o üretici ilkedir, oysa dişi, yalnızca geleceğin embriyosunun maddesini sağlar[17]. Aristoteles *Politika* adlı yapıtında aile kurumunu başat unsur erkeğin doğal üstünlüğüne ve bağımlı unsur kadının aşağılığına dayandırır ve "her aile monarşik biçimde en yaşlı erkek tarafından yönetilir[18]...", der. Aileyle ilgili olarak "monarşik" biçimden söz etmek eğretilemeli gözüküyor, çünkü Aristoteles normalde bu terimi sözcüğün gerçek anlamında bir siyasal yapı tipini betimlemek için kullanıyor. Bununla birlikte ve Aristoteles'in metninin başındaki, ailenin yeriyle ilgili bölümden de anlaşılacağı gibi, Aristotelesçi siyaset, ailede otorite ve yasa geçerli olduğu ölçüde, ne aileyi ne de çocukları dışlamaktadır. Aile, babanın tek başına yönettiği küçük bir monarşik topluluktur. Aristoteles'te çok sık görüldüğü gibi, şairin sözleri tarihin karanlığında kaybolan gerçeği gösterir, ve burada ilke Homeros'tan alınmıştır: "Herkes yasayı çocuklara ve kadınlara söyler[19]"

17) Bu Aristotelesçi üreme kuramını "Le tout premier écart" (*Les Fins de l'Homme*, Colloque de Cerisy, Galilée, Paris, 1981) adlı yazımda açıkladım.

18) Aristoteles, *Politika*, I, 5, 1252, b.

19) *Odysseia*, IX, 114.

Doğal olanı siyasal olana bağlayan düğüm budur kesinlikle: Erkeğin "doğal" üstünlüğü ona "yasayı yazdırma" görevini yükler, yani siyasal bir düzen kurma görevi verir. Aristoteles'in "insan doğal olarak siyasal bir hayvandır" diye yazdığı ünlü sayfaları okumaya devam edersek, siyasal yaşamla ilgili yetenek insana *sözle* kazandırılmıştır. Gerçekten de insanlar, hayvanlardan farklı olarak "yararlı ve zararlı", "doğru ve yanlış" diyebildikleri için iyilik ve kötülük duygusunu paylaşırlar, aileler ve siteler kurarlar[20]. Siyasetin olabilirlik koşulu olan sözle ilgili bu hoş gözlem, erkek okuyucuda ve daha çok da kadın okuyucuda kuşku uyandırır; kendi kendine insanın dişi versiyonun da konuşma yeteneği olup olmadığını sorar. Çünkü dişide gerçekten varsa bu yetenek, o da doğruyu ve yanlışı dile getirebilir, ve niçin yalnızca erkeğin kadınlara "yasa dayatacağı" anlaşılır bir şey değildir.

Dolayısıyla belli bir açıdan bakıldığında, kadının *konuşamayacağı* kabul edilmelidir. Yaratılışı ya da erkeklerin belirledikleri kurallar yüzünden herhangi bir kuralı dile getirmek için konuşması doğru değildir. Aristoteles kadın ve çocukları, kuralların ilk muhatapları gibi görerek aile hiyerarşisini doğal hiyerarşiye dayandırmak ister gibidir. Ama, kadın eksiksiz biçimde konuşma yeteneğine sahip olduğundan ve öte yandan Aristoteles de erkeğin ve kadının özgür olduğunu söylediğinden, kadının suskunluğunun doğal olmaktan çok siyasal olduğu kuşkusu uyanmaktadır.

Gerçekten de erkek iktidarı doğal bir gereklilikten çok siyasal bir gerekliliğe cevap vermektedir. "Yaratılışı yönetmek olan ile yönetilmek olan" arasındaki bir ayrıma açıkça gönderme yapan efendi/köle ilişkisidir bu[21]. Aile topluluğunun çıkarı, onun tek kişi tarafından yönetilmesini gerektirir. Ve Aristoteles erkek otoritesinin cinsiyet ayrımından daha kesin ve daha doğal bir hiyerarşik ilkeye baş vurmasının kendiliğinden oluşmadığını çok iyi bilmektedir: Yaş farkıdır bu ilke. Erkek dişiye rehber olabiliyorsa, bunun nedeni aynı zamanda kocanın geleneklere göre kadından daha yaşlı oluşudur: "Daha yaşlı olan ve gelişmesini tamamlamış olan, daha genç ve gelişmesini tamamlamamış olanı yönet-

20) *Politika*, I, 5, 1253, a.
21) *A.g.y.*, I, 1, 1252, a.

meye adaydır[22]." Birliktelikteki "sürekli eşitsizlik", dolayısıyla, kadının temel bir eksikliğinden çok, yetişkin ve olgun bir erkeği deneyimsiz bir kadınla birleştiren aile kurumunun kendisinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Aristoteles mantıksal olarak, erkeğin karısı üzerindeki otoritesinin, bütünüyle doğadan temellendiğini ileri sürdüğü efendi/köle ilişkisinden farklı olarak, siyasal bir iktidar olduğunu düşünmektedir.

Cinsiyet ayrımının kuramsallaştırılmasının tarihine bakıldığında, ailenin, hemen her zaman, içinde kadının bağımlılığının yer aldığı bir yapı olduğu görülür. Aristoteles'in önemi, böyle bir yapının siyasal niteliğini anlamış ve göstermiş olmasıdır. Kurumsal düzen, doğadan yararlanır (oradan kaynaklanmaktan çok) ve erkeğin karısı üzerindeki otoritesini, aradaki yaş farkına bağlar. Erkeklerin ve kadınların rolü, doğal olarak değil herkesin ailenin geçimi ve soyun sürmesi için yerine getirmesi gereken işlevlere uygun olarak kurumsallaştırılmıştır. Dolayısıyla Aristoteles sanıldığından çok daha az doğalcı ve çok daha fazla siyasaldır.

"İnsanın doğal olarak siyasal bir varlık olduğu" tanımını yalnızca *anthropos*'un (insan) erkek versiyonu gibi mi anlamak gerekir acaba diye düşünmek nazik bir sorun gibi gözükmektedir. Bu durumda erkek, doğal olarak sözün ve iktidarın gücü olacak, ve kadın da, gene doğal olarak ona itaat edecektir. Ama genel olarak her insan siyasal bir hayvansa ve Aristoteles'in anımsattığı gibi erkek de kadın da özgür yaratıklarsa eğer, evlilikte kadının suskunluğu ve itaati, kendi açısından siyasal bir boyun eğmenin sonucu olabilir. Ben, kuralın ve kurulmuş iktidar ilişkilerinin çıkış yeri olan ilk siyasal topluluk gibi görülen bir aile düşüncesine uygun bu ikinci yoruma katılıyorum.

Bu Aristotelesçi aile kavramı, büyük ölçüde kamışmerkezli niteliğine rağmen, evlilikte erkek/kadın ilişkisinin siyasal niteliğini kabul ettiği ölçüde, sanıldığından daha açıktır, çünkü kurumdaki olası dönüşümlerin düşünülmesini sağlar. Eğer kadın doğal olarak özgürse, aynı zamanda da siyasal bir hayvansa, günün birinde onun da, kendisine dayatılan kuralı dinleyeceği yerde "doğru ve yanlışı söylemek" için söz alabileceğini düşünmemizi engelleyen bir durum yoktur ortada.

Bunu da yapmıştır: Ve kuralları belirlemek artık yalnızca erkeğe bakan bir iş değildir. Gelecekte sitenin sorunlarını erkeklerin ve kadınların birlikte ele alacakları umut edilebilir.

22) *A.g.y.*, I, 13, 1259, b.

Bu aile çözümlemesinden çıkarmamız gereken sonuç şudur: Siyasal düzeni oluşturan doğa değildir ve siyasal bir strateji "sürekli biçimde bir doğa kuramı üstünde çalışır" Bu strateji yalnızca siyasal kuram alanında geçerli değil, doğa bilimleri ya da insan bilimleri alanında da geçerlidir. Her iki cinsiyeti de hiyerarşize etme kaygısı Aristoteles'in *Hayvanların Tarihi* ve *Hayvanların Üremesi*[23] adlı yapıtlarında da görülmüştür. Gene bu hiyerarşi, benzer bir biçimde filozofun "nasıl öz, bir Biçim isterse, dişi de erkeği arzular..." ifadesiyle metafiziğin temel kavramlarına da uygulanır.

Dolayısıyla cinsiyet ayrımı, hiçbir zaman doğrudan doğruya, deyim yerindeyse işlenmemiş bir halde ortaya çıkmaz; her zaman bir hiyerarşi içinde erkek/dişi çiftini önceden içine alan bir yorumla ortaya çıkar. Bu durum cinsiyet ayrımının Aristotelesçi versiyonuyla, sözgelimi onunkinden çok uzak Freud versiyonunun –zaman açısından uzak olduğu kadar bakış olarak da farklıdır bu versiyon, çünkü bir yanda doğa bilimi öbür yanda ise psikoloji söz konusudur– karşılaştırılmasıyla çok daha iyi anlaşılabilir.

Bu arada beni çok daha fazla ilgilendiren bir sonuç çıkıyor ortaya: Bütünüyle farklı "olgular"a dayanan *bu iki versiyon aynı mantıktan hareket ederler*; 1'i 0'la, varlığı yoklukla, erkek cinsi yoksunluğuyla, dişilik hadımlığıyla karşıtlaştıran ikili mantık. Her iki durumda da kadının, erkeğin sahip olduğu bir şeyden *yoksun olduğu* çok açıktır, ve her iki durumda da, kuramcı, bu eksiklik basit, görgül bir tespite dayanıyormuş gibi yapmaktadır.

Oysa bir değerlendirelim durumu. Aristoteles'e göre, kadın (ve genel olarak dişi) kendisine doğurma yeteneği verecek olan bir etkinlikten yoksundur: Tohum üretemez ve bir tür pişirme yoluyla bu tohuma "Biçim veremez". Yalnızca erkek doğurgan olarak kabul edilebilir çünkü embriyoya türün özünü aktaracak tohumu üretir. Şöyle demişti Aiskhylos: "Çocuğu denilen şeyi doğuran anne değildir: O yalnızca içinde ekilmiş tohumun besleyicisidir. Doğuran, onu dölleyen erkektir[24]." Görülüyor

23) *Histoire des animaux*, Les Belles Lettres, Paris, 1968; *De la génération des animaux*, Les Belles Lettres, Paris, 1961.

24) Eschyle, *Les Euménides*, 658-661, *Mythe et Pensée chez les Grecs* (François Maspero, Paris, 1980, cilt 1, s. 133) adlı yapıtta Jean-Pierre Vernant tarafından alıntılanmıştır.

ki Jean-Pierre Vernant "bütünüyle babalığın egemen olduğu bir soyaçekim düşü, Yunan imgelemini sürekli meşgu etmiştir"[25] derken yorumu zorlamıyordu. Bu düş, Platon'un doğumu küçümsemesinden daha derindir ve daha çok olasılık içerir.

Aristotelesçi cinsiyet ayrımı kuramı yalnızca her iki cinsin üremedeki rollerine dayanarak ve erkeğin doğurtma gücünü, kadının bu güçten yoksun olmasıyla karşıtlaştırarak, dişiliği *yoksunluk* gibi düşünme ve dişiyi de genel olarak *sakat bir erkek* gibi görme eğilimindedir.

Freudçu cinsiyet ayrımı kuramıyla yapılacak bir karşılaştırma, bir mantık benzeşmesini ortaya çıkarmaktadır: Aristotelesçi kadının sakatlığı görüşü, bir etkinlik yokluğundan, dolayısıyla da tohum yokluğundan kaynaklanıyordu, Freudçu hadımlık karmaşası, onu keşfeden çocuk için kızlardaki penis yokluğundan kaynaklanmaktadır. Bütünüyle farklı ölçütlerden (bir durumda tohum atılması, öteki durumda da cinsel organların anatomisi) yola çıkıldığında, *varlık/yokluk* karşıtlığında da ayrımın aynı biçimde yapılandığını ortaya çıkar. Şu özelliğin altını çizmek gerekir: Kesinlikle aynı nitelikte olmayan ayırıcı unsurların seçimi her iki durumda da doğal gibi gözükür, oysa göğüsler ya da çocukları taşımak gibi başka ölçütler de göz önünde bulundurulabilir pekâlâ. Çocukların, cinsiyet ayrımını, sanki yetişkinlerdeki fark çok daha doğrudan, gözle görülür değilmiş gibi (özellikle kadınlarda göğüs) ya da bu farkı çocuğun gözlerinin önüne serebilecek bir yığın başka özellik yokmuş gibi, öteki çocukların anatomilerine bakarak keşfettiklerini düşünmek son derece tuhaftır. Çocukların cinsiyet ayrımıyla ilgili olarak ilk başta algılayabilecekleri şeyi cinsel organların görülmesine indirgemek son derece keyfi bir tutumdur. Sıradan bir deneyim açısından cinsiyetlerin –erkek ya da dişi– ve erkek/kadın ayrımının algılanması çocuklar için de, yetişkinler için de her zaman sözcüğün tam anlamıyla anatomik cinsiyet düşüncesinden önce gelir. "İkincil" cinsel özellikler, genel morfoloji ve hatta sesin tınısı, cinsel organların keşfinden çok önce "cinsiyet" ayrımının göstericileri olarak algılanmıştır.

İki kuram arasında karşılaştırma yapmaya devam edildiğinde görülecektir ki, ikisi de, ayırıcı unsurların seçimini sorgulamaz: Sanki her şey bilinmektedir ve son derece açıktır. Şu bir gerçek ki, psikanaliz,

25) *Mythe et Pensée chez les Grecs*, a.g.y.

anatomik farklılık konusunda görünür unsurlara dayanır, oysa Aristoteles daha gizli bir şeylerden söz eder. Gerçekten de penis görülür, hatta Freud'a göre penis, çocuğun bakışı (küçük kızlarda *cinsel organ yerinde* hiçbir şey görmeyen) açısından, özellikle "görünür"dür. Yunanlı filozofsa, o, karmaşık bir kanıtlama geliştirmek zorundadır ve nedeni de, kadındaki eksikliğin tam yerini göstermek niyeti taşımasıdır. Ama her iki "betimleme"nin de sonucu aynıdır: Türün iki cinsiyette farklılaşmasının yerine kimi zaman kadının uzak kaldığı ve hiçbir zaman ulaşamadığı bir erkek modeli, kimi zamansa tek bir görünür cinsiyet ve tek bir cinsel gösteren, kamış getirilmiştir. Bu anatomik gözlemlerin erkekmerkezci özelliklere göre oldukça ikincil kaldığını çok iyi bilen Lacan, yine de kamışın seçilmesinin ayrıcalıklı bir gösteren olduğunu doğrular, çünkü ona göre "cinsel birleşme gerçekliğinde yakalanabilecek en göze çarpıcı özelliktir bu". Lacan kamışın üstünlüğünü doğrulamak için, birleşme sırasında erkeklik organının kalkmasını da "yaşamsal kabarma imajı" gibi anarak[26] Freudçu sahneden de uzaklaşmış olur bir anlamda.

Çocuğun görünür olarak kabul edilen tek cinsel organa yöneltilmiş bakışından itibaren, oğlan ve kız, Freud'a göre biri bunaltıcı hadımlık karmaşası olasılığıyla, öbürü de kendi hadımlığının "keşfi"yle yüz yüze gelecektir.

Alanları ve nesneleri bir olmadığına göre, Aristotelesçi kuramla Freudçu kuramı özdeşleştirmek söz konusu değildir tabii ki. *Hayvanların Üremesi*'nde dölleme, biyolojik açıdan ele alınmıştır, oysa ünlü "Cinsiyetler arasındaki anatomik ayrımın bazı psişik sonuçları"[27] adlı makalede, psişizmin anatomiyle bağlantısı söz konusudur. Birbirlerinden çok farklı tarihsel ve bilimsel bağlamlardan itibaren erkek/dişi ayrımının yapısının, bir şeyin varlığıyla yokluğu arasındaki karşıtlıktan hareket ederek yorumlanması, geçerliğini korumaktadır. Ayırıcı özelliklerin seçimi, ayrıma verilmiş genel anlama göre nispeten ikincil gibi gözükür. Aslolan, her zaman erkeğin üstünlüğüdür ve dişinin tanımının eksiklik, yoksunluk, güçsüzlük kavramlarıyla yapılmasıdır.

Bu yapının sürekliliğinde, evrenselliğinin kanıtı görülemez mi? Ve cinsiyet ayrımı temel bir bakışımsızlık olarak anlaşılamaz mı? Ama ayrım da bakışımsızlık da, zorunlu olarak eksikliğin mantığı gibi

26) Jacques Lacan, *Ecrits*, Editions du Seuil, Paris, 1966, s. 692.

27) Freud'un makalesi 1925 tarihlidir. Fransızcaya *La Vie sexuelle* (PUF, Paris, 1973, s. 123 ve devamı) adlı yapıtta çevrilmiştir.

yorumlanamaz. *Bir*'in yerine *iki* geçtiğinde bu mantık metafiziktir. Erkek merkeze konduğunda ise siyasaldır.

Çünkü ayrımın hiyerarşize edilmesi, onun ikili bir sistem içinde yer almasının basit bir sonucu değildir. Cinsel almaşma bizi kesinlikle *ikili* (erkek ya da dişi) bir mantık içine yerleştirirse de bu, zorunlu olarak, bir terimi yokluğuyla karşıtlaştıran bir *eksiklik mantığı* değildir. *A* ya da *a olmayan* veya *1* ya da *0* ayrımıyla formüle edilen ikili yapı, pozitif ve negatif, varlık ve yokluk arasında bir ayrım getirir. "Kamış-merkezcilik", kamışı eksikliğiyle, fallik erkekliği kısırlaşmış dişilikle karşıtlaştırarak, bu yapıya bağlanır. Bu eksiklik mantığının yerine bir ayrım mantığı getirilmelidir, ama karmalığın *mantığı* adını vereceğim hiyerarşisiz bir ayrımdır bu.

Karma yapı da bir seçenek getirir ama hiyerarşize etmez onu. Cinsiyet ayrımı kesinlikle bir karşıtlıktır ve mantıksal olarak ayrımla yakınlaşma gösterir, çünkü her birey erkek *ya da* dişidir: ***a* ya da *b***. Ama bu ayrım ***ya a***'nın ***ya da b***'nin gerçek olduğunu gösterir, dolayısıyla ***a* ve *b*** ikisi birden aynı zamanda gerçek olamazlar. Bu, unsurlardan birinin pozitif, öbürünün negatif, birinin öbürünün basit bir olumsuzlaması olduğu anlamına gelmez. Daha doğrusu, mantıksal olarak kesinlikle bir çift olumsuzlama vardır: Dişi erkek değildir, ve erkek de dişi değildir. Ama yalnızca iki olumsuzlamadan biri ön plana çıkarılırsa almaşma iki unsurdan biri üstünde odaklanır, sözgelimi: Kadın erkek değildir. Erkekmerkezci mantık böyle çalışır. Kadın insanlığın merkezine ya da tepesine yerleştirilseydi şöyle denecekti: İnsan, erkekliği bir eksiklik gibi gösteren bir kadın değildir.

Karmalığın mantığı, insanın zorunlu olarak erkek *ya da* dişi olduğu, "insan"ın iki versiyonu olduğu (bu versiyonlardan biri öbürünün negatifi olmaksızın) düşüncesini getirir. Bir kadının *erkek olmadığı* (her zaman söylenmiş olan şey), ama aynı zamanda insanın *kadın olmayan* (daha az söylenmiş olan) bir birey olduğu düşüncesini getirir. Böylelikle cinsel almaşma, hiç değilse eksikliğin çifte olması anlamında, *var olan* ya da *eksik olan* arasında geçmez: Her biri ötekinin sahip olduğu ya da kendisini oluşturan şeyden yoksundur.

Bu açıdan bakıldığında, deyim yerindeyse tek yanlı bir hadımlık karmaşası söz konusu değildir. Cinsiyet ayrımı bir anlamda eksiklik

mantığından çıkar; bir başka anlamda da bir çifte hadımlık karmaşası düşüncesini çağrıştırır. Erkek de kadın da "bütünüyle insan" değildir.

Yine de cinsel almaşmanın bütün için geçerli olduğu göz önünde bulundurulduğunda, eksikliği, almaşmayı yok sayan metafizik bir bireyin tarafına koymak mümkündür. Bir tür melek, cinsiyetler dışında bir yaratık, günah öncesi bir varlık olan bu *yansız birey* hem felsefi hem dinsel bir "saflık" düşünü simgeler. İnsani bölünmeyi aşabilmek mümkün olmadığından, bu düş –bir başka deyişle, bu karmalık karabasanı– sonuç olarak her zaman çift değil basit bir insanlık fantasması üstünde yoğunlaşır. Ama bu basitlik düşü, bir modeli olmadığından, ancak *iki cinsiyetten biri*'yle canlandırılabilir. Karmalık tanınmayınca, her zaman ikisinin yerine ikisinden *bir*'i konur.

Freud'un kuramsal üstünlüğü, eksikliği nesnel bir gerçeklik gibi sunmaması, onu, anatomik farklılığın bilinçdışı bir yorumunun sonucu olarak düşünmesindedir. Freud insanın kaçınılmaz biçimde her zaman yorum yaptığını çok iyi bilir. Bununla birlikte, bu yorum genel geçer olarak gösterilmeye başlandığı anda bir kural, hatta Freud'un dikkate almadığı ilke niteliği kazanabilir: Kadınlar farklılıklarını kabul etmeli ve kendilerinde eksik olan bu penise sahip olma isteğinden vazgeçmelidirler.

Oysa, kuram, siyasal kozunu burada açmaktadır, Freud'a göre, "penise sahip olma isteği" kadınlarda *erkekler gibi* davranma ve onlarla aynı toplumsal tutkulara sahip olma isteğiyle kendini gösterir. Tutkunun yerini cinsel organın alması, cinsiyet ayrımıyla bireylerin mesleki ve toplumsal görevleri arasında zorunlu ve doğal bir ilişki bulunduğunu akla getirmektedir. Psikanalizin kadınlarda erkek olma, dahası sadece bir penise sahip olma isteği uyandıran şeyin, erkeklerin toplumsal ve kültürel düzendeki yerleri ve konumları olup olmadığı sorusunu sorabilmesi için Karen Horney[28] ve Melanie Klein'ın gelmesi gerekti. Freud temelde, bazı toplumsal görevlerin yerine getirilebilmesi için erkek olmak, dolayısıyla da bir penise sahip olmak gerektiğini kabul

28) Karen Horney daha 1926'da, çocuğun dölyolu cehaletini reddetmiş, penisin toplumsal değeri sorununu ve erkeklerde analık arzusunun bastırımı varsayımını gündeme getirmiştir. Bkz. *La Psychologie de la femme*, New York, 1967, ve Payot, Paris, 1969.

eder ve tutkunun da erkek nitelikli olmasını normal bulur. Bu noktada çok tutucudur, çünkü kadınların değişmez bir toplumsal yazgıları olduğuna dair inancını korur. Bir kadında tutku, ona göre erkek olma –dolayısıyla da "penise sahip olma"– isteğinin ifadesidir ancak, ama, tersine, bir kadının tutkusunun, içinde yaşadığı (özellikle de XX. yüzyıl başlarındaki) toplumda, onda erkek olma isteği uyandırabileceğini düşünemez. Bu tutku deyim yerindeyse *aksesuar olarak*, bir penise sahip olma isteği doğurmuştur... Bu noktada Simone de Beauvoir çok yerinde bir eleştiri getirmiştir: "Küçük kızda görülen doyumsuzluk, erkekliğin vazgeçilmez bir değer kazanmış olmasının bir sonucudur: Freud, dikkate alması gereken bu durumu olağan buluyor[29]."

Ama Freud kuramının *siyasal* boyutu, ne toplumsal yaşamda rollerin dağılımı konusundaki gelenekçiliği, hatta ne de anatomik farklılığın psişik yorumuyla sınırlıdır. Biraz önce görüldüğü gibi anatomik tanımlamanın kendisiyle başlar: *Cinsiyetin tek göstereni* olan penis seçimiyle. Bu kuram, oyunun başında ayrımı "göstermek" için *kadında eksik olan özelliği* seçer. Gerisi gelir: Hadımlık karmaşası, penise sahip olma isteği, penisin *yerini tutan* çocuk vb.

Yine de penise sahip olma isteği düşüncesini yadsımak ve dişi cinsel organın çocukluktan itibaren ön planda olduğunu vurgulamak için dölyoluna üstün bir değer atfetmeye soyunmuş olan kamışmerkezciliğe karşıt görüş de yanlış bir yola sapmıştır. Çünkü bu bakış açısı penisin "bir eşdeğerlisi"ni arayarak yani cinsel organların anatomisinin cinsiyetlerin tanımlanmasının birinci ölçütü (bilinçli ya da bilinçsiz sonuçlarıyla) olduğu görüşünü kabul ederek, reddettiği mantığın içine yerleşmiştir. Penisin görünebilirliğiyle dölyolunun görünmezliğini karşı karşıya getiren tartışma daha baştan tuzaklarla doluydu. Daha o dönemde *cinsiyetin yeri* penisle saptanmış, dişi *eksiklik* programlanmıştır. Farklılığın, dolayısıyla bakışımsızlığın tanınması konusunda çok daha ileri gidilmesi gerekir. *Öteki*'ni *birinden hareketle* tanımlamamak gerekir, böyle yapıldığı takdirde iki unsurdan birine ayrıcalık tanınır, farklılık hiyerarşize edilir ve eksikliğin mantığı içinde kalınmış olur. Tersine, cinsiyetlerin ve bilinçli ya da bilinçsiz psişik sonuçlarının tanımlanması için anatomiden daha az önemli olmayan doğurganlığı

29) *Le deuxième Sexe*, "Idées", Paris, 1978 (Birinci baskı 1949), [Türkçesi: *Kadın*, Payel Yayınları]

ve döllemedeki işlevini de içeren bilimsel bir ayırıcı unsurlar bütününün saptanması gerekir. Küçük kızların *genellikle* çok sevdiği ve kim ne derse desin, bebeklerden ve çocuklardan çok penisin yerini tutan eşyalar gibi gözüken oyuncak bebekler türünden önermeler, incelenmesi gereken ve psikanalitik düzenin erkekmerkezciliğine tanıklık eden kuramsal akrobasi örnekleridir.

Burada da söz konusu edilmesi gereken, yalnızca kuramcının cinsiyeti değildir, göz önünde bulundurulması gereken felsefi bir güçlük vardır ve farklılığın olduğu gibi tanımlanması gerekir. Çünkü bir farklılık hiçbir zaman *ikisinden biri*'nde görülmez, *kendini göstermez*: İkisi *arasında*'yla bir sapma arasında belirtir. Farklılık için özel bir yerleşme, bir *yer* yoktur, sadece, sözgelimi iki cinsiyetten biri için öbüründen *başka* olmanın bir biçimi vardır. Farklılık, eğer bir yerde değilse, onu, bir unsurdan hareket ederek düşünmek mümkün değildir; unsurlar arasındaki oyunu, ilişkileri tasarlayarak düşünebilirsiniz.

Erkekmerkezci ya da kamışmerkezci yapı, her zaman erkek/dişi karşıtlığını niteleyen ve güçlendiren hiyerarşize olmuş başka kavramsal çiftlerle ilişki içindedir. Sözgelimi etkin/edilgen çifti: Cinsiyet ayrımını göstermek için alınan ayırıcı özellikler hangileri olursa olsun erkek her zaman "etkin"dir ve "edilgen" dişiyi niteler –en azında Batı geleneğinde. Aristoteles'de de erkek üretici ilke *etkin*, besleyici madde *edilgen*'dir. Freudçu alanda etkin olan itkisel cinsel enerjidir çünkü itkileri doyurmak için davranmaya iten odur. Libido nitelik olarak erkektir ve bu durum dişi arzuyu çok daha fazla gizemli kılar.

Çocuk arzusunu ve dişi doğurganlığını cinselliğin belirleyici unsuru gibi düşünmek, ve dolayısıyla da erkek acaba doğurma yeteneksizliğiyle de tanımlanamaz mı diye düşünmek daha mı az anlamlı olurdu? Böyle bir güçsüzlük ona, cinsiyetine aşırı değer verme gibi bir yetenek yükleyemez miydi ve onda taşıyamadığı çocuğunun yerini alan penisinin kültünü oluşturmaz mıydı? Eksiklik kuramı her zaman tersine dönebilir ve geleneksel hiyerarşiyi bozmanın ilk biçimlerinden biri, olumlu ve olumsuz tanımların yer değiştirmelerini işlemekten geçer: "İnsan doğmak, kendini büyük ölçüde doğurabilmenin dışında hissetmektir[30]" diyen Antoinette Fouque'un tutumudur bu.

30) "Il y a 2 sexes", *Le Débat*, Gallimard, Paris, 1995, s. 175.

Böylece kamışmerkezciliğin karşısına dişi doğurganlığının mutlak değeri çıkarılabilir ve geleneksel karşıtlıklar tümüyle ters yüz edilebilir. Yunan'a özgü "tümüyle babaya ilişkin" bir kalıtım hayalinin, erkek doğurganlık *isteği*'nin bir belirtisi olduğunu düşünmek de ilginçtir. Sözgelimi Atina yurttaşlarını vatan (*auto-chtôn*) toprağından doğurtan Yunan yerlilik (*autochtonie*) mitlerinin, Nicole Loraux'nun işaret ettiği gibi ana-baba çiftini bertaraf etmek ve Toprak Ana'yı silip yerine *babalar toprağını* getirmek[31] gibi bir sonuca ulaştığı görülür.

Farklılık sorunu ve erkekmerkezci yanıt bizi her zaman doğum gizemine götürür. Hıristiyan tecessüm mitinde, Tanrı Baba ve Oğlu arasında bütünüyle babalığa özgü, doğrudan ve gizemli bir ilişki kurma biçimi görülebilir. Ama Bakire Meryem'in rolü bu ilişkiye hem izin verir hem de engeller onu. İzin verir çünkü bakire olarak, her türlü cinsel ilişki dışında, dolayısıyla bir baba olmadan doğurmuştur. Meryem'e bir oğul gönderen Baba da kadın olmadan doğurur. Dolayısıyla tecessüm iki cinsiyet arasında ilişki olmadan gerçekleşmiştir: Bir yanda kadınsız bir baba/oğul ilişkisi; öte yanda erkeksiz bir ana/oğul ilişkisi. Meryem'in analığıyla birlikte, Hıristiyan tecessüm miti tuhaf bir durum da ortaya çıkarır: İsa kesinlikle bir baba ve bir anadan doğmuştur ama aralarında ilişki olmadan. İlişkinin, doğumun gizemi, cinsiyetler arasındaki ilişkinin –ya da ilişkisizliğin– gizemiyle uyuşur. Hubert Damisch'in şahane ve gizemli hamile Bakire resmi *Madonna del Parto*'yla ilgili olarak söylemiş olduğu gibi, Meryem figürü, "kutsal tarihin ve bireysel deneyimin[32]" buluşma noktasıdır.

Ama bakış açılarının ters yüz olması, "kadınmerkezci" –yabancı bir sözcük– bir konuma yani insanlığın *merkezini* kadının tarafına götürecek olan bir konuma sürüklememelidir. O zaman aynı metafizik mantıkta kalırdık –aynı olanın mantığıdır bu: *İki*'nin *bir* lehine silinmesi; farklılığın varlık/yokluk, etkinlik/edilgenlik, görülür/görünmez v.b. karşıtlıkları lehine yadsınması; karma yapının bir hiyerarşi lehine unutulması. Hiyerarşiyi alt üst etmek, kadını övmek ve eksikliğin öbür tarafta da bulunduğunu göstermek: Sürekli yönlendirilmesi gereken kuramsal ve siyasal yararı olan etkinlikler. Ama burada kalmak mümkün değildir.

31) Bkz. Nicole Loraux, *Les Enfants d'Athéna* (François Maspero, Paris, 1981, s. 66, ve Editions du Seuil, "Points Essais", Paris, 1990) ve *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes*, Editions du Seuil, Paris, 1996.

32) *Un souvenir d'enfance par Piero della Francesca*, Editions du Seuil, Paris, 1997.

Felsefi açıdan ne yeterli ne de doyurucudur. İkili mantık ve getirdiği hiyerarşiler, genel olarak merkezden, bir merkez arzusundan, *iki*'den önce *bir*, çiftten önce tek olması isteğinden vazgeçildiğinde gerçekten aşılabilir ancak. Cinsel ikiliği düşünmek farklılıkta, yani ikisi arasında kalmayı, aynılığa ve basit bir kimliğe indirgemeden başkalığı düşünmeyi gerektirir. Dolayısıyla: Merkezin mantığından ve varolmanın metafiziğinden vazgeçip, karmalığın esinlediği yok edilemeyen farklılıkla yüz yüze gelmeye cesaret etmek[33].

Karmalık, aslında bütünüyle ayrımsal bir yapıyı gösterir ve bu yapı içindeki iki unsurdan hiçbiri ötekinin türevi değildir. *Bir*'den hiçbir zaman *iki* türemez, ama yaratıcılarının *iki*'sinden türeyen "birey"in *bir*'i türer her zaman. Bununla birlikte bu bireyin kendisi hiçbir aşama kaydetmez, ilksel cinsel farklılıkta hiçbir "değişiklik" yapmaz, ikisinin birleşmesi değil, yalnızca *ikiden biri* (*erkek ya da dişi*) olarak bu farklılığı sürdürür. Farklılık, basit birlik eğilimlerini sürekli engelleyerek kendisini de aşmıştır.

Yine de bizde *bir* nostaljisi olduğunu düşündürtecek çok neden var ve ben bu nostaljinin biyolojik ya da metafizik türden olup olmadığı konusunda bir karar vermeksizin, onun kendisini bir bölünme karabasanı, dolayısıyla da *karmalık karabasanı* içinde ifade ettiğini söyleyeceğim. Çünkü eğer insanlık karmaysa ve basit değilse, herkes kendi yetersizliğiyle yüz yüzedir ve tam anlamıyla insani varlık olduğunu iddia edemez.

Dolayısıyla her cins "sakat"tır, her cins, öteki cins olmamaktan kaynaklanan bir hadımlık karmaşası yaşar. *Her insani varlıkta temel bir eksiklik* vardır kesinlikle ve bu eksiklik bir penis ya da erkeğin ya da dişinin herhangi bir özelliğinin eksikliği değil, sadece bir erkek ya da sadece bir kadın olmaktan gelen bir eksikliktir. Bu kökene ilişkin yoksunluk bilincinin –herkes başlangıçta tam ve eksiksiz bir varlığın yarısı olduğundan– hiçbir biçimde yitirilmiş bir eksiksizlikle ilgisi yoktur, çünkü bu mitin kendisi de farklılaşmamış bir ilk kimliğe gönderir bizi: Tersine, bir ilksel bölünmenin tanınmasını ister o.

33) Bu nedenle cinsiyet ayrımı konusunda en verimli araştırmalar "mevcudiyetin metafiziği"nin felsefi "söküm"ünden hareketle gerçekleştirilmiştir. Jacques Derrida'nın *De la Grammatologie* (Editions de Minuit, Paris, 1967) ve *L'Ecriture et la Différence* (Editions du Seuil, Paris, 1967) adlı yapıtlarından özellikle *Glas*'a (Galilée, Paris, 1974) kadar işlemiş olduğu konu budur.

Cinsiyet ayrımı kuramlarının büyük bölümü, karmalığı, ötekini birine bağımlı kılarak, *iki* sersemliğini tek bir merkezi referans alıp ortadan kaldırarak hafifletmeye çalıştılar. Ayrımın yeni bir kuramsal versiyonunu önermekten daha fazla bir şey yapılamaz: Ayrım, *bir* nostaljisinden kopmaya çalışma bağlamında hem felsefi hem siyasaldır.

Özgürlük ve Doğurganlık

Doğal özellik olarak cinsiyet farkının ve farklılığı yorumlama ve cinsiyetler arasındaki ilişkileri düzenleme özgürlüğü olarak da cinsiyetler siyasetinin, bizi, doğayla yararsız ve yanıltıcı bir çatışmaya sokmaması gerektiğini anlamış olmalıyız. Çok eski bir erkek söylemi imparatorluğunu meşrulaştırmak için doğaya başvurdu diye, şimdi gene ona öfke duymak ve kadınların koşullarını tarihsel açıdan inceleyip daha başlangıçta etkili bir doğal "elverişsizlik" vardı diye düşünmek yanlış olur.

Bu açıdan, kadınların özgürleşmelerini, farklılığın silineceği bir evrensel cinsel kimlik ideali yararına, olumsallık düzeyine indirgenen cinsel kimliğin yadsınmasından hareket ederek tasarlayan *Deuxième Sexe*'in mantığından kopmanın vakti gelmiştir. En azından, kitabın, kendisini feminizmin en önemli kuramcısı durumuna getirdiği –ve ellili yılların başından günümüze kadar kadınlar kuşağı için önemini hep korumuştur– dönemden ve Simone de Beauvoir'ın mantığından kopmanın zamanı.

Burada "kopmak"tan söz ediyorsam, nedeni, *Le Deuxième Sexe* adlı yapıtı kendileri için gerçek bir özgürlük ufku olarak görenlerin yanında yer almış olmamdır. Ben daha sonraları bu ufkun sınırlarından ve çıkmazlarından, özellikle de felsefenin coşturduğu özgürlüğün bedelinin, doğanın, anneliğin, ve genellikle, hem erotizmde hem annelikte güçlü bir biçimde hissedilen "cinsel yabancılaşma"nın değişmez kaynağı kadın bedeninin anlamsız bir biçimde inkâr edilmesiyle ödendiğini anladığımda, çok daha fazla etkilendim.

Deuxième Sexe'in özgürleştirici etkileri, özellikle ekonomik bağımsızlığın gerekliliğinin vurgulanması nedeniyle oldukça önemli olmuş ve yapıt cinsel yaşam ve cinsel yaşamın toplum yaşamıyla ilişkilerinden inanılmaz bir cüretle açık ve içten bir üslupla söz edişiyle, özgür anlatımıyla yazarının kazandığı saygınlığın günümüzde bile sürmesini sağlamıştır. Yayımlandığı dönemde büyük bir skandal yaratan bu kitabın gerekli açık saçıklığı, yazarını bir entellektüel cesaret simgesi haline getirmiştir; bu kitap birçok kuşaktan kadını özgürleştirmiştir ve gelecekte de sürdürecektir bu işlevini.

Ama bu durum, onun feminizminin temel boyutlarından birinin radikal biçimde ön plana çıkarılmasına engel değildir: *Kadınların farklılığını*[34] erkek değerlerin özel bir biçimde ön plana çıkarılması ve erkek modellerin benimsenmesiyle silme arzusu. Farklılığın silinmesi, annelik değerlerinin gözden düşmesine bağlı olarak dişiliğin yeni bir değer yitirmesi bedeli ödenerek gerçekleşmiştir. İlerde göreceğimiz gibi dişilik utancı feminizmle özdeşleşti.

Simone de Beauvoir'a göre kadınlar köle oldukları durumlarda uygarlığın desteğini aldılar, çünkü temelde kendilerini türün üremesine adamaya mahkûmdular. Erkek tarafından alet haline getirilmiş "nesne" olan kadın, ancak erkek gibi özgür bir "birey" yaşamına sahip olarak, toplum içinde özgürce hareket etme yeteneğine sahip olacak ve kendi amaçlarını kendisi tayin ederek özgürlüğüne kavuşabilecekti. Koşulların yarattığı farklılıkları silmenin yolu doğal farklılıkları ortadan

34) Bu ifadeyi, "kadınların farklılığı", XVIII. yüzyılda renk sanatının desen ya da heykele göre özgünlüğünü belirtmek için "resmin farklılığı"ndan söz edilmesini örnek alarak kullanıyorum. Bkz. Roger de Piles, *Cours de peinture par principes* (1709, ve Gallimard, Paris, 1989).

kaldırmaktan geçiyordu. Her şeyden önce, cinsiyet ayrımının ötesinde, tüm insan bireylerinin kimliğinin onaylanması söz konusuydu.

Bununla birlikte, kırklı yılların sonunda, Simone de Beauvoir, kadınların içinde yaşadıkları koşullardaki tüm tuzakları, ve özellikle de ekonomik yabancılaşmayı herkesten daha iyi kavradığı bir dönemde, kendi durumunu yani felsefi yabancılaşmasını göremedi. Bu felsefi yabancılaşma, özellikle, olduğu gibi, ilişkide olduğu karşıtlıklarla (özne ve nesne, etkinlik ve edilgenlik) erkek/dişi hiyerarşisini sürdürür.

Gerçekten de, *Deuxième Sexe*'in yazarı, cinsel ayrımın klasik tanımına hiçbir eleştiri getirmemekle kalmaz, onu *olduğu gibi*, sanki kadın sonuçta mantıksal olarak bedenine ve "biyolojik işlevi"ne[35] bağlı doğal bir eksiklik yüzünden acı çekmiş gibi, yeniden ele alır. Dişi bedeni sürekli, kadını erotik ya da doğurma edilgenliği içine hapseden, ve onu bir nesne, erkeğin arzularının ve etkinliklerinin aracı durumuna getiren bir et yığını olarak gösterilmiştir. Öpüşme, okşama olsun, tam bir cinsel ilişki olsun, kadın, aşk ilişkisinde edilgen bir konumdadır: "Kendisini bir araç gibi görür, bütün özgürlük ötekindedir[36]." Ama yazar etkin/edilgen karşıtlığının ne anlama geldiğini sormadığı gibi, etkinliğin mutlaka özgürlükle eş anlamlı olup olmadığını da sorgulamaz. Özellikle de dişi doğurganlığını kadınların özgürlüklerinin önündeki büyük bir engel olarak görmüştür, oysa bu tema, en klasik kamışmerkezciliğin tartışma alanına girer.

Aslında kadınları erkeklerden ayıran temel özellik olan kadın doğurganlığının bir eksiklik belirtmesi ve kadınların baskıcı yapılar içinde kenarda kalmış olmalarını "doğrulaması" için *hiçbir neden* yoktur. Neden yoktur ama öbür cins tarafından uygulanan ve *bir olayın egemenliğine* bağlı *açıklayıcı bir şiddetin* etkisi vardır. Bu ikisi her zaman at başı gider. Doğal dişi doğurganlığı *a priori* ve genel olarak, erkek bireylere göre *dezavantaj* olanak nitelendirilemez, çünkü kadınlara her iki cins için de büyük bir soy sürdürme gücü verir. Bu güç onlara büyük bir değer de kazandırmıştır aynı zamanda.

Kadınların kaçırmış olabileceklerinin üstünde durmadan önce, yalnızca erkeklerin iradesiyle değil, kesinlikle kendi özlemleriyle de hangi temel misyonları üstlenmiş olduklarını anlamaya çalışmak gere-

35) *Le Deuxième Sexe*, *a.g.y.*, 1. cilt, ikinci bölüm.
36) *A.g.y.*, 1. cilt, s. 455.

kir. Bir ailenin, bir kabilenin, bir halkın geleceğini taşıma isteği kadınlara kesinlikle yabancı bir duygu değildi. Çocuk doğurmanın önemli gösterilmesi, erkeklerin kadınları eve hapsetmek için yaptıkları bir hesabın sonucu olabilirdi ancak.

Bir kadının ancak en güzel ve en fazla ödüle layık olanaklarından birini reddederek özgür olabileceğini kanıtlayan hiçbir şey yoktur. Dinsel geleneklerin "matriarches" diye adlandırdığı o kutsal dişi figürleri düşünelim: Bunlar yalnızca ana değil, "İsrail anaları"dır, ve bu özellikleriyle özel bir konuma sahiptirler[37]. Eski Ahit'te cinsiyetler arasında barış hüküm sürmez hiç kuşkusuz, ama meşru ya da gayrımeşru, evlilik içinde ya da evlilik dışı cinsel ilişkinin amacının her zaman çocuk olduğuna ilişkin eski gerçek görülür burada. Burada kadınlar erkek gibi, açık bir karşılıklı bağımlılık içinde görülürler ve en büyük kaygılarıyla yüz yüzedirler: Soyun sürmesi.

Kadının, anne olarak erkek tarafından kullanılan bir alet durumuna getirildiği düşünülür çoğu zaman. Ama soy kaygısının yalnızca erkeklere özgü bir şey olmadığı unutuluyor: Bu açıdan bakıldığında "alet olma durumu" kaçınılmaz biçimde karşılıklıdır ve kimin kimi kullandığı, kimin kimi bir alet ya da araç durumuna getirdiğini bilmek, bu konuda bir karar vermek, o kadar kolay değildir. Gebeliğin önlenmesi ve dölleme teknikleri, kadınlara doğurganlıklarını denetleme olanağı verdiğinden, bugün doğrulanabilmektedir bu. Her zaman şaşırtıcı olan Nietzsche, *Şen Bilim*'de, kadın için "erkek, araçtan başka bir şey değildir: Amaç her zaman çocuktur" diyor. Kadınlar hangi erkekten ve ne zaman çocuk sahibi olacaklarına kendileri karar verdiklerinden, bu kışkırtıcı bildiri gerçek olmaktadır artık. Kadınlar geçmişte de anne olabilme ve annelik güçlerini her zaman kullanmışlardır. Ama bu egemenlik ve bu güçler sınırlı kalıyordu, oysa erkeğin, gebelik sürecini belirleme konusunda elinden hiçbir şey gelmemesi ve babalığıyla ilgili belirsizlik kendisi için bir özürlülük oluşturuyordu ve bu özürlülük, onu, bir soy edinmek (ve mümkünse bu soyun kesinlikle kendisine ait olduğundan emin olmak) için bir ya da birçok kadına sahip olma isteğine itmiştir.

37) Bu konuyla ilgili olarak Catherine Chalier'nin önemli kitabına bakınız; Emmanuel Lévinas bir önsöz yazmıştır yapıta: *Les Matriarches*, Editions du Cerf, Paris, 1985.

Geleneksel cinsiyetler hiyerarşisinde, erkeklerin üremeyi denetleme iradesinin bir sonucunu gören Françoise Héritier'nin varsayımıdır bu. Bu varsayım, doğurganlığın doğal bir aşağılık ve özürlülük oluşturduğu görüşünü benimseyen Simone de Beauvoir'ınkine göre daha doğru –ve erkek bir tarih görüşünden daha az etkilenmiş– gözüküyor bana. Bu görüş, tahakkümcü bir erkek ideolojisinin içselleştirmesine denk düşmektedir. Dişi doğurganlığı, tersine, erkek ve dişi stratejilerin sahip olmaya çalıştıkları doğal bir güçtür.

Çağımız bu açıdan, tam bir kadın özgürlüğü evresini temsil etmektedir, çünkü kadınlar ilk kez, geleneksel erkekmerkezli hukuksal düzeni alt üst ederek o olağanüstü yaşam verme gücünün sorumluluğunu tam anlamıyla üstlenmişlerdir. Fransa'da çok yakın zamanlara kadar evli bir kadından doğan her çocuk, kocasına mal edilirdi. Şimdi hem doğumları hem soyu kadınlar denetlemektedir. Kırklı yıllarda kestirilmesi zor olan bu devrim, o zaman, doğanın niçin özgürlüğün önündeki en büyük engel gibi gözüktüğünü *kısmen* açıklamaktadır. Doğurganlık zaten bir güçtü, ve birçok kadın da öyle hissediyordu onu, ama iyi denetlenemeyen bu güç, başka özgürlük biçimleriyle çelişkiye düşüyordu. Bu anlamda doğadan kopma isteği belli ölçüde doğrulanıyordu.

Ama ne yazık ki, Simone de Beauvoir *Deuxième Sexe*'in daha ilk sayfalarından başlayarak dile getirdiği gibi Sartreçı özgürlük anlayışına bağımlı kalmış ve "varoluşçu ahlak açısına[38]" yerleşmiştir. Çünkü bu ahlak doğa ve özgürlük arasındaki karşıtlıktan hem yararlanır hem de istismar eder onu.

Varoluşçu felsefe aslında, Platon'dan beri *ruhla bedeni, kavranabilirle duyulur olanı* ve daha modern olarak da *kültürle doğayı* karşıtlaştıran *ikici* bir metafiziğin mirasçısıdır. Oysa bu zıtlıklar, cinsiyet ayrımı ve onun hiyerarşize edilmesi arasında temel bir ilişki kurarlar. Burada işler çok karmaşıktır ve öyle hemen çözümlenmeleri de kolay değildir; ancak klasik kavramsal hiyerarşilerin erkek/dişi ayrımına her zaman bir anlam verdiği ve buna karşılık da, bu ayrımın metafizik zıtlıkları (Aristoteles'in, "nasıl dişi erkeği arzu ederse madde de Biçim ister" demesi gibi) eğretilemeli biçimde açıkladığı söylenebilir. Bu gelenekte,

38) *Le Deuxième Sexe*, a.g.y., 1. cilt, s. 34.

her zaman bedene, duyarlığa, doğaya bağlı olan dişilik metafizik açıdan değer yitirmiştir. Ama bu mantıktan çıkmak için bu basitleştirici karşıtlıklar ilkesinin kendisini reddetmek gerekir. Sartreçı özgürlük çözümlemelerinde çok önemli bir rol oynayan, bu konudaki en katı etkinlik-edilgenlik, özne-nesne zıtlıklarını da bir kez daha zikredelim.

Varoluşçuluğun yüklemiş olduğu anlamla özgürlük, esas olarak bir bireyin koşullarını ve öncelikle de *doğal* koşullarını aşarak davranma olanağıdır. Bu fikir epey klasiktir ve bütün Kantçılarda ve Yeni Kantçılarda görülür. Ama felsefi kökenlerini özgür irade düşüncesinden alan ve çağımızda da nedensiz edim (gerekçesiz ve nedensiz oldukça da, daha özgür) adını alacak olan bu özgürlük, kısmi bir özgürlük anlayışından başka bir şey değildir: Bu özgürlük esas olarak olumsuzluktur, hayır deme gücüdür ve bu *hayır* her biçimi alabilir. Gereklilik ve özgürlük, içkinlik ve aşkınlık, ve Sartreçı sözdağarında *kendinde* ve *kendi için* (bir başka deyişle, basit bir nesne olarak olduğundan başka bir şey olmayan varlık ve kendisini özgürce gerçek birey olarak seçen bilinç) arasında şaşmaz bir karşıtlık bulunduğunu varsayar.

Görüldüğü gibi, felsefi hiyerarşiler ve erkek/dişi farklılığı arasındaki genel benzerlik bir kez saptandığında, varoluşçuluk, cinsiyetlerle ilgili olarak kavramların yeni bir dağılımını yapar: Erkeklere özgürlük, doğuştan, sürekli kendi kendini aşma gücü; kadınlara doğal içkinlik içinde kalma ve erkekler tarafından eşya muamelesine tabi tutulma eğilimi. Bu durumdan, kadınların özgürlüklerini ele geçirme konusunda karşılaştıkları özel güçlükler anlaşılmaktadır.

Gerçekten de ne kadar çelişken gözükürse gözüksün, Simone de Beauvoir'a göre erkekler ve kadınlar insan özgürlüğü açısından tam anlamıyla eşit değildirler. *Özne* kavramının açık seçik evrenselliğine karşın, kadın doğal olarak erkekten daha az *özne*'dir (bu kavramın nesnenin karşıtı olarak daha değerli olması anlamında). Simone de Beauvoir'ı okurken erkeklerin ve kadınların eşit biçimde etkin olmadıklarını anlıyoruz. Erkek, birey ve etkin (aynı şeydir bu) olarak doğmuş gibidir, verilmiş gerçekliği kendiliğinden aşar, oysa kadının biyolojik yazgısı edilgenliğe adamıştır onu: Ancak ilksel edilgenliğini silerek gerçekten etkin ve özgür bir birey olabilecektir. Yaratıcı etkinlik biçimi doğal olarak ne kadar erkek insana –*homo faber*'den (imal eden insan) beri kendisini tasarıları içinde varmış gibi gerçekleştiren– özgü bir şey gibiyse, "kadının anlamsız doğurganlığı", onun, en azından başlan-

gıçta, "zenginliklerin artmasına etkin biçimde katılmasını"[39] o kadar engeller. Varoluşçu özgürlük ideali burada emeğin değerlendirilmesi ve modern üretimci ideolojiyle birleşir. Özellikle etkinliği temsil ettiğinde, gerçeği dönüştürdüğünde, bir başka deyişle gerçeği aştığında ve inkâr ettiğinde, emek, özgürlüğün ayrıcalıklı bir anlatımıdır. Bir projeye bağlı olarak nesneler ürettiğinde gene dolaysız gerçekliği aşar ve bireyin etkinliğini toplum içinde nesnel biçimde açığa çıkarır.

Doğurganlık bu modern değerler sisteminde gerçek yerini bulamamıştır. Mal üretmez ve zenginlikleri artırmaz. Daha da kötüsü: "Etkinlik" içinde değildir, ve dolayısıyla kadınlara hiçbir özgürlük deneyimi vermez; "Doğurmak, beslemek etkinlik sayılmaz, doğal görevlerdir bunlar; hiçbir tasarı gerektirmez; bu yüzden kadın bu işlerde yaşamını gururlu bir tavır içinde olumlama gerekçesi bulamaz; biyolojik yazgısına edilgen biçimde boyun eğer"[40]. Burada her şey sorunludur: Tasarı olmaması, etkinlik olmaması, edilgenlik, "gururlu" olumlama konusunda da söyleyecek bir şey yok...

Çocuk doğurmada *tasarı* olamaması gene de tuhaf. Eğer kadınlar özgür insan bireyleriyseler, niçin doğurganlıklarına anlam veremeyeceklermiş ve istedikleri gibi anne olamayacaklarmış? Kimi zaman anneliği reddetme de dahildir buna. Bu her zaman mümkün ya da kolay olmamıştır, ama kadınlar her zaman doğurganlıklarına egemen olmak için ellerindeki tüm olanakları kullanmışlardır. Bugün bu egemenliğe sahip olmuşlardır, çünkü doğurma isteği tüm gücüyle ortaya konabilmiştir. Gebeliği önleyici teknikler ve çocuk düşürme yoluyla *gebe kalmama* özgürlüğü geldikten sonra, kadınlar ve erkekler şimdi her yoldan gebe kalma özgürlüklerini kullanmak istiyorlar. Annelik ve babalık temel insani olasılıklardır, ve bunlardan yoksun kalmak da çoğu zaman acı verir. Edilgen biçimde katlanılan yazgıyla, etkin biçimde kararlaştırılan tasarı arasındaki karşıtlık, hem eskiden içgüdü denen doğal bir buyruğun sonucu hem de bir tercih içeren özgür bir tasarının sonucu olan yaşam verme eylemine pek uygun düşmez.

Bu anlamda üstlenilen doğurganlık bir tasarıdan çok daha fazla önem kazanır. Yaşam verme olgusu bir ölçüde, iki cinsin aşkla birleşmesinin sonucu, doğal bir olaydır, ama bunun sorumluluğunu üstlenmek,

39) A.g.y., s. 81.
40) A.g.y., s. 83.

ona anlam ve değer vermek de gerekir. Doğal bir olaydır, çünkü arzulasak da, karar da versek, kışkırtsak da, elbet bizim yardımımızla doğa karar verir buna, türün ve yaşamın programındadır bu; sorumluluğa bir çağrıdır aynı zamanda, çünkü bu olayla birlikte "gelen", fiziksel ve ahlaki açıdan kendi kendisine yeterli olmayan bir yaşamdır ve ona "kendi yüce gerçeğini"[41] değil, bir yön vermek gerekir. Bu yön, hiçbir zaman önceden oluşmuş ya da içkin değildir, bir bireyin bağımsız olarak ve tek başına verdiği bir karara da bağlı değildir: Bir paylaşma çabası içinde aranır, insanın bir başkasıyla birlikte yaşama, başkasını araç değil amaç haline getirme arzusunun sonucudur. Yaşam vermek, kadın için de erkek için de, "kendi kendisini üretmeye" adamış ve bu amacı büyük ölçüde kadına yükleyen bir türün yazgısına iyi kötü dayanma olgusuna indirgenemez. Çocuk doğurmayı en ileri noktalarda biyolojik özelliklerine indirgeyebilmek için hiç annelik deneyimi geçirmemiş olmak ve en küçük bir imgeleme yetisine sahip olmamak gerekir. Olabildiğince genç yaşlarda çocuk doğurmak ve bu çocuğu büyütmek, insan varlıkları için her zaman o yüce yaşamın anlamı sorusunu gündeme getirir.

Sorumluluk sorununun bu kadar ağır olmasının nedeni, bizim, faniler olarak yaşamımızın *sonlu* olduğunun bilincinde olmamız, hiçbir biçimde karar verme yetkisine sahip olmadan ölmeye ve yaşam vermeye yazgılı olmamızdır: Başınıza gelenlerin, genel olarak insanlığın başına gelenlerin sorumluluğu nasıl üstlenilecektir? Ölüm sorunu kadar derin olan doğum sorunu, her şeye kendisi karar verecek bir düşüncenin sorunu değil, onun seçmediği –yaşamak, yaşam vermek, ölmek– bir yazgının *kavradığı* düşüncenin sorunudur. Eğer içkinliği ve aşkınlığı zıt olarak görürsek, ne varoluş içinde olup bitenlerin düşünceyi (ve eylemi) nasıl *kavradığını*, ne de düşüncenin görevinin olup biteni *kavramak* olduğunu anlayamayız.

Düşünmek ve eylemek özgürlüğü, tüm gereklilikleri yadsımak değildir, yazgıyı ele geçirmeyi de kapsar. Dolayısıyla ille de yazgının karşıtı değildir. Bu anlamda "biyolojik yazgı"nın kendisinin *sorumluluğunu üstlenmek* kadınlara düşmektedir. Doğurganlık temel bir insani olasılıktır (yalnızca kadınlar için değil tabii ki) ve gebelik gibi doğum da (özellikle kadınlar için) Sartre'ın deyimiyle yeni bir *durum*'un gelişidir.

41) Bkz. ilerde, Simone de Beauvoir'ın anneyle çocuğu arasındaki ilişki üstüne metni: "karnında biçimlenen bu varlığın yüce gerçeği ondan kaçıyor..."

Bu nedenle özgürlük de kendini orada, hatta, salt olumsuzluk olmamak koşuluyla her yerden *daha fazla* orada gerçekleşmiş bulur.

Özgürlüğün olumsuzluk olarak gerçekleşebileceği doğrudur: Bu anlayış, aldatıcı tanrıya karşı kartezyen direniş ve bilincin ona karşı çıkardığı radikal kuşkuda Sartre'ın özgürlüğün ayrıcalıklı ifadesini bulduğu, ve kendisine "hiçbir zaman işgal altındaki kadar özgür olmadık..." cümlesini yazdıran esas direnme olasılığına kadar, felsefeyi sürekli meşgul etmiştir. Ama özgürlüğün bir başka içeriği vardır: Özgürlük aynı zamanda gerekliliğin bilinci olarak da düşünülmelidir. Spinoza "ne kadar kararlı olursam o kadar özgür olurum" sözünü bu anlamda söylemiştir. Belirsiz seçim ya da keyfi karar ona kesinlikle özgürlüğün en alt derecesi gibi geliyordu. Nietzsche gerekliliğin bir başka büyük düşünürüdür: Onu yakından tanımak dahası sevmek gerekir. Nietzsche *amor fati*, yazgının aşkı, gerekliliğin aşkı der buna. Kadınların özgürlüğü sorunu, genel olarak özgürlüğün felsefi sorunundan, ve de dolayısıyla bir gereklilik düşüncesinden ayrılamaz.

Bir çocuğun dünyaya gelişinin zamanla, gelecekle yeni bir ilişki kurma olduğunu düşünmek de yasak değildir elbet, ve bu durum bizi tüm insani tasarıların ilişkide olduğu zamansallığa bağlar. Bir çocuğun doğması, herkesin kendi küçük bireyselliğini aşması, kendi yaşam süresinin ötesinde gelecek kaygısı taşıması konusunda tüm tasarılardan daha fazla etkilidir kesinlikle. Birazcık Platoncu olan bazıları, gelecekle bu ilişkinin basit insanlar için iyi olduğunu ve gelecekten çok, sonsuzluk kaygısı taşıyan gelişmiş beyinlerin dünyaya çocuk getirmekten daha önemli işleri olduğunu söyleyeceklerdir. Ama çağımızın bilinci, uygarlıklar konusunda olduğu kadar, gerçeklerin geçiciliği konusunda da keskindir. Zamansallık her şeyi ve her yaşamı etkiliyormuş gibi geliyor bize. Gelecekle ilişkimizi, ne boş sonsuzluk düşüncesi ne de nesnelerin sınırlılığı konusundaki basit deneyimimiz sağlayabilir.

Zamanı düşünmenin alışılmış biçimi, o kesin sonlu ve sonsuz karşıtlığından çok, doğumları ve ölümleri peş peşe getiren, başlangıçların ve sonların deneyimi olan yaşam ritmine çok şey borçludur. Zaman duygusu, yinelenme deneyine, doğanın ritmine, mevsimlerin ya da günlerin ve gecelerin almaşmasına bağlıymış gibi gözükür. Sonsuzlukla (Platon'un, zaman sonsuzluğun "hareketli resmidir" demesi gibi) karşıtlaşmasından ya da karşılaştırılmasından çok, zamansallık deneyimi, farklılaşan *ve* yinelenen şeyde hissedilir, ya da *farklılaşarak* yinelenende.

Böylece insan yaşamı bireysel bir yaşam süresinin ötesinde, kuşaktan kuşağa *farklılaşarak* sürüyormuş gibi gözükür. Kuşakların deneyimi cinsiyet farklılığına bağlı ama başka nitelikte temel bir fark deneyi oluşturur. Burada, *insan varlığı* hem tür, hem birey (baba ya da ana) olarak tuhaf bir başkalık deneyimi oluşturur: Çocuk hem kendisini doğuranların aynısı hem de bir ötekidir. Özgünlüğüyle bütün erkeklerden ve kadınlardan farklıdır. Bu nedenle her doğum mutlak bir olaydır[42]. Cinsiyet farklılığı da kuşak farklılığı gibi benzerlik içinde değişikliği, aynı içinde başka olanı ve zamanı düşündürür.

Ama biz şimdi erkeklerin ve kadınların özgürlük ve eylem karşısında eşitsizliğine gelelim, ve Simone de Beauvoir'ın bunu nasıl tanımladığına bakalım. Kadın başlangıçta "biyolojik yazgı"sını yüklenmişken, erkek "radikal biçimde" farklı, özgür ve yaratıcı gözükür: "Toplumu işçi arılar gibi basit bir yaşamsal süreçle değil, hayvanlık durumunu aşan eylemlerle besler. *Homo faber* daha yaşamın başlangıcında bir yaratıcıdır: Ağaçlardan meyve silkelemek ve hayvanlara vurmak amacıyla elinde taşıdığı sopa, dünyaya hakimiyetini artıran aletidir."

Erkek insan, sopasının açık bir biçimde gösterdiği gibi, her zaman, hayvanlık durumunu "aşarak" eylemiştir, oysa kadın, biyolojik yazgısının kendisini kapattığı "doğal işlevlerle" sınırlı olarak, bütünüyle hayvansal içkinliğine batmış durumdadır. Erkeğin "yaşamın başlangıcından beri bir yaratıcı" olduğunu söylemek, onun *doğal* ve *insan olarak* etkin ve özgür olduğunu, dünyayla kendiliğinden bütünleştiğini ve gücünü denediğini düşünmektir. Kadınsa, tersine, doğal olarak, en azından *kadın olarak* başlangıçta yalnızca doğal görevlere adanmıştır. Bu durumda *homo faber*'in değerli buluşlarına katılamaz. Dolayısıyla iki cinsiyet arasında daha başlangıçta bir farklılaşma olmuştur, buna göre erkek normal ve doğal olarak özgür ve etkenken, kadın, doğası gereği anneliğe, "dolayısıyla" edilgenliğe mahkumdur.

Bu çıkış noktası, meşhur teşhisin, genellikle gizlenen arka planını ortaya çıkarır: "Kadın doğulmaz, kadın olunur[43]" Bu yargıya göre kadın tarihsel koşulları dolayısıyla yabancılaşmıştır, ama gene bu yargıya göre, doğası gereği yabancılaşmış doğmamıştır. Toplumun kendisi

42) Daha önceki yapıtlarımdan birinde öteki sorununa olay konusundan hareketle değinmiştim: bkz. *Critique de l'égocentrisme. L'événement de l'autre*, Galilée, Paris, 1996.

43) *Le Deuxième Sexe*, *a.g.y.*, 1. cilt, s. 285.

için uygun gördüğü *koşullarda yabancılaşmış* olur. Bu durumda "kadın" sözcüğü bile doğal bir cinsel kimliği değil, bir kültüre özgü ölçütlerle ve zorlamalarla tanımlanmış bir *cinsi* (*genre*) [İng.: *gender*] belirtir. "Olunan" kadın, burada, toplum tarafından özgürlükten mahrum edilmiş bireydir. Ama kadın, yabancılaştırıcı ve kurumsallaştırılmış toplumsal dişilik anlamında, "kadın" olarak doğulmuyorsa, toplumsal olarak aşağı ve edilgen olmadan *önce* böyle bir varlık olmuşsa eğer, nedir kadın?

Simone de Beauvoir'ın yanıtı basit değil. Bir yandan kadınlar doğal gerçeklikler olarak yaşamıyorlar: Temelde erkeklere benziyorlar, tıpkı, küçük kızların, kendilerine bir nesne konumu dayatılmadan önce erkek çocuklara benzemeleri gibi. Öte yandan, Simone de Beauvoir, kadınların yabancılaşmalarının tarihini açıklamak için, onların oluşturdukları koşulların beri yanına kadar giderek, kadınların kendi doğaları nedeniyle bir *özürlülük*'ten sıkıntı çektiklerini düşünüyor: Biyolojik yazgıları onları daha başlangıçta, erkeğin bir anda ve kendiliğinden aştığı hayvanlık durumu içine hapsediyor.

Bu doğal özürlülük teması bana göre Beauvoir'ın temalarının tartışmaya en fazla açık olanıdır. Kadınların tutsaklığı her zaman bu kanıtlamayla açıklanmıştır: Döllemedeki işlevleri doğal bir aşağılık durumunu belirtmekteydi. Gene bu klasik kanıtlama, genel olarak kadınların, en azından geçmişte, avcılığa ya da savaşa elverişli olmadıklarını, dolayısıyla rollerdeki ve amaçlardaki bölünmenin de bu yüzden ortaya çıkmış olduğunu söyler. Filozof daha da ileri gider: Anneliğin, kadınları doğal olarak *edilgen* kıldığını, ve doğal bir yabancılaşma meydana getirdiğini iddia eder. Hamile, hatta emziren kadın "bedenine yabancılaşmış"tır. Çocuk, bireyin fiziksel ve ahlaki özerkliğine el atar: Önce anne karnında "hiçbir karşılığı olmayan bir üreme", sonra da özgür bir kadının özlemini çekebileceği gerçek etkinliklere engel oluşturarak.

Dolayısıyla Simone de Beauvoir kadınlarda bir değil iki yabancılaşma biçimini sergiler ve bunların her biri "kadın" sözcüğünün olası bir anlamına denk düşer. Bunlardan, tarihsel yabancılaşmayla ilgili olan ilki –ünlü "kadın doğulmaz, kadın olunur" yargısıyla ifade edilmiş olan– anılır: Kadın burada yapay bir üründür. Tarih tarafından üretilmiş, üzerinde anlaşmaya varılmış bir rolün içine hapsedilmiş, nesne konumuna ve toplumun kendisine dayattığı edilgenliğe katlanmak

zorunda kalmıştır. Ama bu üretilmiş kadının arkasında, doğal, *zaten yabancılaşmış* ikinci bir kadın vardır. *Biyolojik olarak tuzağa düşmüş*, belli türe –kendisini doğurganlığa ve üremeye adayan– ait olmanın kurbandır ve dolayısıyla da yazgısı edilgenliktir. Bu yüzden kadınlar basit bir biçimde toplum tarafından, erkeklerin keyfi bir kararıyla edilgenliğe mahkum edilmiş değillerdir: Onlar daha çok doğanın daha başlangıçta kendilerini mahkum ettiği eylemsizlik içinde *tutulmuşlardır*. Bir başka deyişle üretilmiş ve yabancılaşmış kadın, *doğal* yabancılaşması içinde kalan kadındır. Dolayısıyla Simone de Beauvoir kadınların bu korkunç biyolojik yazgılarını düşünerek şöyle de diyebilirdi: *Kadın olunmaz, kadın kalınır*.

Annelik –kadınların tek ödevi, dayatılmış bir görev olamasa da ve hatta annelerin sabır ve sadakatleri uzun süre istismar edilmiş olsa da– bu kaba yergiyi hak etmiyordu. Hiç kuşkusuz anneleri kamu görevlerinden ve işlerinden daha etkili biçimde soyutlamak için düzülmüş olan anneliğin rolü konusundaki geleneksel ve kandırıcı övgüler, reddedilmeyi hakkederler ve çok tutkulu bir duygusallığın boğazını sıkma isteğini uyandırırlar. Ama Simone de Beauvoir annelerin fiziksel yabancılaşmalarını ifşa ederken, çocuk doğurmanın kadınlardaki değişmenin ilk deneyimini ortaya çıkarabileceğini göremeyerek, annelik konusundaki bilgisizliğini ve hatta bu deneyimle ilgili her şeyden tiksindiğini belli ediyor. Ve bu tavrın en kötü yanı felsefi yanı değil: Konumu, azıcık da olsa özgürlük kavramını sorgulamaktan aciz olduğunu da gösteriyor. Özgürlüğün kavranması yalnızca başkalarıyla ilişkiyi bir yana bırakarak, özerklik ve kendi kendine yeterlikle kavranabilir. Simone de Beauvoir'ın düştüğü tuzak, modern metafiziğin çıkış noktası yani özerk bireydir. Bu birey bir başkasını her zaman ya bir nesne ya da kendisini nesnelleştiren bir birey olarak görür. Başkası beni sınırlıyor, engelliyor, kendi bakışlarının ve tasarılarının içine kapatıyor.

Başka yerlerde de açıklamaya çalıştığım bu düşünce biçimi birey için temel bir deneyim ve paylaşma deneyimi oluşturan aşk deneyimini hiçbir zaman dikkate alamaz. Aşkın bütün biçimlerinde birey hiçbir zaman özerk değildir. Özgürlüğü başka bir düzlemdedir: Kendi öznelliğini bir başkasına doğru aşma özgürlüğüdür bu. Bana göre özgürlük bireyin mağrur egemenliği biçiminde algılanamaz: Yalnızca olaylar üstünde etkili olmak ve başkalarına hakim olmak özgürlüğü yoktur, verme özgürlüğü, başkalarının isteklerini kabul etme özgürlüğü de

vardır. Verme güdüsünü ve gönderme yaptığı eylemleri sorgulamak çok uzaklara götürür bizi, ancak bu güçlüğü tanımlamak etkinlik ve edilgenlik gibi kategorilerin yardımıyla mümkün olabilirdi: Nedir kendini vermek? Etkin midir edilgen midir? Başkası için kendine zarar vermek ne demektir sözgelimi? Aşkta bir erkek kadına göre daha mı az feda eder kendini? Yaşamını vermek, etken midir edilgen mi? Emzirmede olduğu gibi, annelikle ilgili bazı davranışlar kararlaştırılamaz şekilde etkin ya da edilgen değil midir? Bütün bu tavırlar aslında içinden çıkılmaz bir şekilde *etkinlik* ya da *edilgenlik*'tir. Bu nedenle cinsiyetlerin bu kategorilere göre sınıflandırılabileceğine inanmak o kadar kolay değildir.

Bununla birlikte, anneliğin edilgenliği *Deuxième Sexe*'in anneye ayrılmış ikinci bölümünde daha belirgindir. Çocuk doğurmada kesinlikte her şey anlamsızdır sanki: "Bedeninde ve toplumsal saygınlığı içinde yabancılaşmış olan anne, kendisini bir kendinde varlık, hazır bir değer hissetme gibi edilgenleştirici bir hayale kapılır. Ama bir hayalden başka bir şey değildir bu. Çünkü aslında çocuk yapmaz o: Çocuk onda olur; etinden et doğar yalnızca: Kendi kendini yaratabilecek bir yaşam oluşturma yeteneği yoktur onda; [...] karnında biçimlenen bu varlığın yüce gerçeği kaçar ondan. [...] çocuk ana rahminde doğrulanmış değildir, nedensiz bir üremedir henüz o [...][44]."

Kuşkusuz... Temel sorunsal, *varoluş nedeni* sorunsalının yerine, düşünülmesi çok zor doğuş sorunsalını koymak yine de tuhaftır. Varoluşçu felsefe haklı olarak eski neden ilkesinden, yani rasyonel bir dünyada her şeyin kendi nedeni vardır, her şey bir neden için var olur düşüncesinden kopmuştur. Ama temelde yaşam nedensizse, Angelus Silesius'n dediği gibi "gülün bir nedeni yoksa[45]", canlı ve cansız varlıklar rastlantısal ve nedensiz bir biçimde, her türlü son erek dışında yaşıyorlarsa, olmayan bir oluşa, her varlığın kendi kendisini oluşturduğu iddiasıyla çare bulmaya çalışmak boştur. Yaşamın "kendi kendini oluşturabileceği" ve sonunda nedensizliğinden çıkabileceği görüşü kuşkuludur. Bireyin özerkliğine inanmak ve bu özerklikte özgürlüğün ayrıcalıklı bir

44) *A.g.y.*, 2. cilt, s. 157-158.

45) Angelus Silesius bir XVII. yüzyıl mistik şairidir. *Pélerin chérubinique*'te şöyle der: "Gülün nedeni yoktur, açtığı için açar, derdi kendisi değildir, görülmeyi arzu etmez". Heidegger (*Le Principe de raison*, V. bölüm, Gallimard, Paris, 1962) bu dizeleri yorumlamıştır.

biçimini görmek, varoluşçuluğun ve modern düşüncenin önemli bir kısmının boş gururundan başka bir şey değildir. Ve annenin bir yaşam "oluşturmak" iradesini bu yaşamın kendi kendine oluşması gerekliliğiyle karşıtlaştırmak, iyi silahlanmamış bir felsefi düşüncenin tutsağı olarak kalmaktır; bu sözdağarı biraz komik: Bir çocuk, "oluşturulmaz" Ve kimse de kendi kendisini "oluşturmaz": Olsa olsa yazgısını eline alabilir birey. Felsefenin doğuşla arası her zaman açık olmuştur. Bu konuda aralarında Kierkegaard'ın da bulunduğu birkaç istisna vardır; salt düşünceye inanır Kierkegaard –hiç doğmamıştır sanki. Simone de Beauvoir, filozof olarak Platon'un torunudur: Zihinle bedeni birbirine karıştırmaz o.

Ama anne için, çocuk, dahası gelecek olan çocuk, o an, etin fazla büyümesinden başka bir şeydir: Çocuk anneye gerçekten kaygı veren bir varlıktır, karşısında sonsuz bir sorumluluk hissettiği bir varlıktır. Bu nedenle geleneksel olarak "annelik" diye nitelenen tutum, ne olduğu belli olmayan içkinliğe kapanmaktan uzak, genel olarak evrensel bir *öteki olma durumu*'na açılış modeli oluşturabilir.

Ana karnında gelişen "doğrulanmamış" çocuk, doğrulanmaya benzer bir şeyi, bakımını üstlenen ötekinden alamazsa kimden alabilecektir? İnsanların, çocukluklarında, daha sonra da yetişkinliklerinde kendilerini bütünüyle doğrulanmamış hissetmemelerinin nedeni, küçüklüklerinde bakımlarını üstlenmiş olan kişinin yaşamlarında önemli bir yer tutmasıdır. Hem psikanalitik, hem de basit, sıradan deneyler her gün örnekler verirler bu konuda. Anne sevgisi ya da yerini tutan şey, bir canlının kendine yer bulabileceği ve yaşamının nedensizliğine rağmen kendisini doğrulanmış hissedeceği insanlık dünyasına girişin temel faktörünü oluşturur.

Dolayısıyla feminist bir kadın filozofta, kadınlara yalnızca bedenler üretme işlevi veren ve en üste beden değil ruh doğurganlığıyla ilgili olduğu bahanesiyle oğlan sevgisini yerleştiren Platon'un *Şölen*'indeki metafizikle tekrar karşılaşmak şaşırtıcı geliyor. Batı metafiziğinin Yunan eşcinselliğine neler borçlu olduğunu ve erkekmerkezciliğin karmalık korkusunun ne olduğunu bir gün irdelemek gerekir.

Erkek insanlık kendi gücünü –bilmek ya da yapabilmek, düşünmek ya da davranmak– hep aynı eylemle olumlar ve dişi doğurganlığını maddiliğin ve bedenin güçsüzlüğüne ve edilgenliğine iter. Simone de Beauvoir, dişiliği, daha başlangıçta bedene gömülmüş olarak yeniden

tasvir ettiğinde, anneyi de yaşamın edilgen bir aracı olarak tanımlarken, metafizik ve atalara has erkekmerkezci bir görüş açısını benimser. Bu erkek kavrayışın etkisi altında olduğundan, bunu sorgulamaz.

Anneyi, temelde yalnızca bedensel özellikli, hayvansı, edilgen bir varlıkla özdeşleştirmek aslında, kadınların benimseyemeyecekleri çok eski, yoruma dayanan bir güç gösterisidir. Anneliğin duygu dünyasından böylesine koparılmış olduğunu doğrulayan hiçbir şey yoktur. Ne de yaratma ve diğer özgürlük ifadelerine karşıt olduğunu. Tersine, bir kadın filozoftan, döllemeye yüklenen duygudan yoksunluğa karşı çıkmaya cesaret etmesi ve basit bir biyolojik yazgı gibi gösterdiği çocuk doğurma düşüncesine yüklenmemesi beklenirdi; aşkınlık-içkinlik, özgürlük-doğa, özne-nesne, etkin-edilgen türünden varoluşçu karşıtlıkları benimseyip, bunları *bir kez daha* erkek/kadın farklılığına uygulayacağına, bu hiyerarşik kavramsal çiftleri eleştirel biçimde sorgulayabilirdi.

Cinsellik aslında etkinlik ve edilgenliğin, aynı sürecin bölünmez yüzleri olarak görüldüğü alan değil midir? Özneyle nesnenin yerlerini değiştirebildiği, daha çok iki farklı kişiye yüklenebilen bir alan değil midir?

Bu düşüncelerin içinde kesinlikle kadınları cinsel doğurganlıkları içine hapsetmek diye bir şey yoktur: Kadınların doğaları gereği başka varolma biçimleri vardır. Bir kadın, her zaman, her koşulda, yaşamının her hangi bir döneminde anne olmaya hazır değildir; uygun koşullar, davranış ve tutumlar dönemden döneme değişir. Dişiliğe özgü bu olasılığın gerçekleşmesi ve bir özgürlük ifadesi olabilmesi için bazı koşullar gerekir. Ama gerçekleştiğinde de üstlenilen annelikte, hiçbir şeyle karşılaştırılamayacak kadar tuhaf bir "tutku" vardır. Hiçbir edilgenliği olmayan ve tersine kadınların büyük ölçüde güç aldığı bir tutkudur bu.

Ne olursa olsun, annenin daha gebelik döneminde çocukları için kaygılanması, bir kendi kendine yeterlik duygusunun ya da "hazır bir değer"e sahip olma hayalinin[46] tam zıddı bir yerde bulunur. Bir anne kendisi için değil, *öteki* için kaygılanmaktadır, ama bir fedakârlıkta

46) "Anne yatıştırıcı bir kendinde varlık, hazır bir değer olduğu hayali içindedir", *Le Deuxième Sexe*, a.g.y., 2. cilt, s. 157-158.

bulunduğu duygusundan uzakta, çocuğunun sorumluluğunu *üstlenmesi*, özgürlüğünün biçimlerinden birisidir. Bu benimsediği çocuk için de geçerlidir, ya da daha doğrusu aynı şeydir. Analık sorumluluğu karında büyütülen çocuğun benimsenmesine dayanır. Bu demek değildir ki bir kadın, bir anneden başka bir şey değildir, anne olduğunda sakatlanmaz, bir parçasını tutkuyla bütünler.

Kadınların gerçek anlamda özgürleşmeleri, tersine, Simone de Beauvoir ve kendisinden sonraki bir çok kadına göre analık görevlerini reddedip, etkin, çalışan ve üreten bireyler durumuna gelmelerinden geçiyordu. Özgür olmanın doğru yolu, her şeyden önce "erkekler gibi" olmaktı. Kadınlar gerçek yabancılaşmadan ve doğal yabancılaşmadan *dişilikleriyle* değil, dişiliklerine *karşı çıkarak* kurtulmak istediler.

Günümüzde kadınlar bu yadsımayı ve bu alternatifi kabul etmiyorlar artık. Dişiliklerini üstlenme özgürlüğü de dahil, mümkün olan her şekilde özgür olmak istiyorlar.

Niçin yaratıcılık en iyi biçimde yalnızca doğurganlık eğretilemesiyle ifade edilir? Analık bir egemenlik olarak yeniden yorumlanmalı ve bir güç olarak arzu edilmelidir. Kadınların özgürlüklerini ifade etmek isteyecekleri tüm öteki yaratıcılık ve ifade biçimleriyle çelişmeksizin, bir yaratma modelidir.

Evrensel Erkek

Toplumda kendilerine yalnızca felsefi ve dürüst yurttaş konumlarında "evrensellik" sunulurken, verilen yeri kabul etmeyen ve "kadın olarak" bazı haklar isteyen kadınlar, genellikle "ayrıcalık" ya da "farklılık" peşinde koşmakla suçlanırlar. Aslında felsefeyle hiç ilgisi olmayan bu terim, insanın din, dil, deri rengi ya da... cinsiyet gibi hiçbir "özel" belirleme içermemesi gereken bir tanımını anımsatır sürekli olarak. Bu anlayış, daha önce belirttiğimiz gibi, deri rengi gibi insan açısından rastlantısal özellikle, cinsiyet gibi evrensel özelliği karıştırdığından, belli bir mantık açısından genel olarak sakattır. Mantıksal anlamda evrensel olan, yani bir bütünün tamamını ilgilendiren erkek ya da kadın olmak değil ("bütün insanlar kadındır" diye bir şey söylenemez kesinlikle) cinsiyetli olmaktır: *Bütün* insanlar "ya erkek ya kadın"dırlar. Cinsiyet ayrımını kuramsal ya da pratik açıdan dikkate almak, hiçbir biçimde evrensel olandan vazgeçmek anlamına gelmez, tersine evrensel olanın somut ve farklılaşmış içeriğini öğrenmemizi sağlar. Her bir cinsiyetin, evrensel insanlığa tüm içeriğini birlikte vermeleri

anlamında "özel" olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla felsefi anlamda sorun, "evrenselden yana" ya da "evrensele karşı" olmak değil, ona somut anlamını vermektir, oysa soyut evrenselcilik insanlıktan yalnızca çok genel ve çok kesin olanı almıştır.

Soyut evrenselcilik *cinsiyet ayrımını yansızlaştırdığı* ölçüde, cinsiyet ilişkilerini kendi içlerinde değiştirmek isteyen bir siyasetle olduğu kadar, kadınların toplumsal yaşamdaki yerini yeniden tanımlamak iddiasındaki bir stratejiyle de pek bağdaşmaz. Oysa, yasalar önünde eşitlik isteyebilir; bu da önemlidir, ama kadınların siyasal yaşamdaki gerçek yerine bakıldığında çoğu zaman yetersiz kalır.

Bu soyut düşünme biçimi, Platon'dan Kant'a ve Kant'ın da ötesine kadar, deney dünyasıyla içerdiklerini soyut düşünce ve biçim dünyasıyla karşıtlaştıran metafizik bir gelenekle ilişkilidir.

Soyut felsefi bakış açısı, bireyi, görgül ve somut yaşamından bağımsız olarak düşünen saf bir özne gibi görür. Dolayısıyla cinsiyetsizdir birey. Bu soyut görüş, hukuk ve siyaset dünyasına uygulandığında herkesi, tüm cinsel belirlemelerden bağımsız olarak yansız bir özne gibi görmeye götürür. Kimi alanlarda (aile hukuku, iş hukuku, tıp etiği) savunulur bir yanı olamayan soyut eşitlikçilik, cinsiyet ayrımının hem hukuk hem de siyaset alanındaki *yetersizliğini* söyler.

Hiç kuşkusuz, kesinlikle özel bir yaşamı belirtmeyen her şey belli ölçüde soyuttur: Genellikle kadınlardan söz etmek soyut bir kategori (tüm kategoriler gibi) kullanmaktır. Cinsiyeti (insan varlığı) dışlayan bir insanın özü tanımıyla, onu içine alan (erkek ve kadın) bir tanım arasındaki fark yukarda dile getirildiği anlamda basit bir soyut/somut farkı değildir. Ama biz genel kategorilerle konuşmak ve düşünmek zorundaysak, sorun, bir kategorinin *hangi soyutlama düzeyinde* kuramsal ya da pratik, dolayısıyla da siyasal açıdan iş görür olduğunu bilmektir.

Bu nedenle, insanlık kavramının ya da cinsel açıdan *belirlenmemiş* özne kavramının soyut olduğunu söylüyorsak eğer, bu kavramların belli bir gerçekliği çözümleme ya da üzerlerinde etkili olma olanağı vermediklerini söylemek istiyoruz.

Birey ve yurttaş *a priori* cinsel açıdan belirsiz kalmak zorundaysalar, kadınlar kendi deneyimlerini nasıl adlandırabilir, somut koşullarını nasıl tanımlayabilir ve de isteklerini nasıl ileri sürebilirlerdi?

Kadınlar kategorisi hukuksal ve siyasal olarak meşru değilse eğer, sözgelimi dışlanma ve ekonomik eşitsizlik kurbanı olduklarında özel-

likle kadınları etkileyen bir adaletsizlik nasıl ifşa edilecek ve buna karşı nasıl mücadele edilecektir? Yasalar karşısında erkek ya da kadın olmanın bir önemi olmadığı görüşü ileri sürüldüğü andan itibaren, kadınlar *kadın olarak* toplumsal konumlarını değiştirmek hatta özel haklarını korumak ve kullanmak konusunda kendilerini ifade edemezler artık. "Kadın olarak" mı konuşmaları gerekir, yoksa "insan" olarak mı? Bütün sorun bunu bilmekte yatıyor.

Çünkü soyut bakış açısı aynı zamanda iyi bir *statüko* bekçisidir ve, günümüzde yurttaş *ne erkek ne de kadındır* gibi bir söz sürekli yinelenirken, cinsiyet ayrımına bağlı eski adaletsizlikler ailelerin ekonomik, toplumsal ve siyasal yaşamlarında sürüp gitmektedir. Eski bağımlı kılma, dışlama biçimleri sürmektedir ve bunlarla mücadele edebilmenin tek yolu "insani varlıklar"ın kuramsal eşitsizliğiyle erkeklerin ve kadınların durumlarının eşitsizliği arasındaki çelişkiyi şaşmaz bir biçimde ifşa etmektir. Haklardaki eşitlikle gerçek eşitsizlikler arasındaki çelişki.

Yine de, erkek/kadın ayrımının görülmediği ve anlamsız olduğu bir toplum düşlemedikçe –"cinsiyet farklılığını ortadan kaldırmak"[47] isteyen Amerikalı kadın gibi–, insani birey olmanın her iki biçiminin de süreceğini kabul etmek gerekir. Her türden, kaçınılmaz toplumsal ve kültürel farklılıklar üretir bunlar –öte yandan da mücadele edilmesi gereken eşitsizliklere yol açarlar. Adaleti eşitlikçilik ya da koşulların şaşmaz bir biçimde eşitleştirilmesiyle karıştırmamak için, adaletsizlikler demek daha doğru olurdu buna. Ne olursa olsun, sorun, cinsleri, bireylerin ya da yurttaşların sözde farksızlıkları kisvesi altında "yok etmek" değil, toplum içindeki cinsiyet ilişkilerini *değiştirmektir*. Onun ortadan kaldırılabilceğine inanmak yerine, *cinsiyet ayrımını* her alanda *farklı bir biçimde işletmeye çalışmak* gerekir.

Feminizmi her şeyden daha çok çeken, ayrımın ortadan kaldırılması isteği olmuştur. Ama insani anlamda "*erkeğin*" bölünmesini yok etmek, her zaman kadını yok etmeye götürmüştür. Soyut evrenselcilik,

47) Suzan Möller Okin, *La Place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales* adlı yapıtta, "Sur la question des différences", La Découverte, Paris, 1995, s. 63.

üçüncü şıkkın olmazlığı ilkesine göre, insan varlığını ya da özneyi, bilmediğini iddia ettiği ayrımın *iki unsurundan biriyle* özdeşleştirme eğilimindedir her zaman. Böylece "ne erkek ne kadın" olan birey, sonunda erkek bir modele göre düşünülmüştür, tıpkı, insan haklarındaki "insan"ın erkek cinsin yurttaşı olması gibi. "Evrenselci" feministler çoğu zaman bu erkekmerkezciliğin tuzağına düşmüşlerdir.

Feministler kadınların özgürlüğünü her şeyden önce hakların ve koşulların eşitlenmesi olarak algılarken, aslında, tartışmasızca evrensel olarak kabul edilen *erkek değerlerini ve modellerini hiç eleştirmeden* uygulamayı benimsemişlerdir. Ve bu durum, sözgelimi hadımlık karmaşası ya da analık kuramlarının doğal bir özürlülük gibi görülmesiyle, savaş sonrası dönemde birçok solcu kadının Marksist iktisadi ve siyasal çözümlemeleri benimsemesiyle doğrulanır.

Eski eksiklik mantığının mirasçıları olan kadınlar, kendilerinde eksik olanı yok etmeyi (bir tür eksikliklerinden mahrum olma) ve dolayısıyla da insani yani erkek evrenselliğe kavuşmayı görev edindiler. "Ötekiler gibi" insani varlıklar olmaya karar veren bu kadınlar, tüm özgüllük referanslarından –yeniden icat edilecek bir dişilik de dahil olmak üzere– büyük bir keyif içinde vazgeçmeye ve eski bir aşağılık durumu gibi kabul edilen farklılıklarını reddetmeye hazırdılar. Körü körüne yeniden ele alınan bu amacın keyif veren mantığının üstünde yeterince durulmuyor; kadınlar bu amaç doğrultusunda "ötekiler gibi" insani varlıklar olmak istiyorlar çünkü *ötekiler*, kadınlara göre, erkeklerden başkaları olamazlar... Kadınlar, eski erkekmerkezci şemaya göre, insani normdan ayrı düşenler sanki kendileriymiş gibi, cinsiyet ayrımını değil yalnızca kadın özgünlüğünü sorgulayarak, cinsli ya da "genel" insanlığa kavuşmayı umuyorlardı. Ama kesinlikle böyle bir şey yoktur ve bir cinsiyetin ortadan kalkması kesinlikle yansızlığa değil, öteki cinsin hakimiyetine yol açar. Bunun gözden kaçmasının tek nedeni, evrenselin yerine erkek ve modellerinin konmuş olmasıdır.

Her insan kavram ya da figürasyonu, erkek ya da dişi, bir belirleme gerektirir. Bu belirleme dil, deri ya da saç rengi gibi basit görgül bir değişke değildir. Çünkü bir insani varlığı derisinin rengini dikkate almadan tasarlayabiliyorsak da, onu erkek ya da dişi yapan özellikleri olmadan, hatta şematik bir biçimde bile, onu düşünmek ya da tasarla-

mak zordur. Cinsiyetsiz bir insan ilkörneği yoktur. İki temel tip –erkek ve dişi–ve bunlara bağlı değişken özellikler vardır. Bölünme gözardı edilebilir diye düşünüldüğünde, iki modelden birine başvurulmuş ve genel olarak da erkek olan seçilmiştir. *İki*'nin tanınmaması *ikisinden biri*'nin tanınmasına götürdüğünden "evrenselci" mantık geleneksel erkekmerkezciliği alt edememiştir. Ve daha çok erkekmerkezciliğin modern biçimi olmuştur.

Yalnızca tek bir insanlık modelini korumak, temelde, kendilerini aşağı ve baskı altındaki bir kategoride tutmuş olan ayrımı reddetmek ve *erkeklerle özdeşleşmek* bazı feministlerin dileğiydi. Kadınlar, erkek/dişi karşıtlığını ve erkekler-kadınlar ilişkisini kuramsal ya da pratik açıdan yeniden düşünmeye gerek duymadan, içinde bulundukları koşullardan bir an önce kurtulmak istediklerinde, erkeklerle özdeşleşmekten başka bir şey düşünmediklerinde ve kendilerini erkeklere benzediklerine inandırdıklarında erkekmerkezciliğin onlardan daha güçlü savunucuları olmamıştır.

Bu "erkek" feminizm, sözgelimi yeteneklerini sergileyen bir kadının, "erkek gibi" olduğunu gösterdiğini düşünerek, erkekle özdeşleşmeyi ön plana çıkardı. Dolayısıyla bu feminizm, değerin esas olarak erkek özellikli olduğunu ve bu değerin özellikle de, aşağı durumdaki kız kardeşlerinden farklı kadınlarda bulunduğunu ileri sürüyordu. Çelişken olarak (kadınlar aleyhine) cinsiyet ayrımcılığı, feminizmin bu biçiminde eksik değildi. Yararlı ama sert eleştirilerde, içinde bulundukları koşullardan ve edilgenliklerinden hoşlanan kadınların bazı hafiflikleri ve komiklikleri dikkat çekiyordu. Özgür kadınların, öteki kadınlar arasında sivrilerek ayrıcalıklı bir konuma sahip olmaktan nefret etmiyor gibi bir halleri vardı. Ellili ya da altmışlı yıllarda parlak kariyer yapan kadınların önemli görevler almış ender kadınlar arasına girmeleri yararlıydı. Sıradan kadınlık konumundan çıktıkça ve kendi alanlarında en ünlü erkeklerle eşit duruma geldikçe bireysel olarak çok daha ayrıcalıklı hissediyorlardı kendilerini. Aynı zamanda "erkek" niteliklerin (istisna olarak tabii ki) ve kadınların (kadın olarak) eskiden beri gördüğü saygının sağladığı prestijden de yararlanabiliyorlardı. Temelde toplumsal durumları uygun olmasına rağmen, toplumsal düzeni geliştirme kaygısı taşımayan üçüncü tip varlıklar gibi görülmekten de nefret

etmiyorlardı kesinlikle ve kadın arkadaşlarının yükselmelerine iyi bir gözle bakmıyorlardı her zaman.

Kadınların toplumda hızla ilerlemeleri öncü kadınların başarılarını basitleştiriyordu sanki ve bu ilerlemeye elverişli koşulların oluşturulmasına karşı gösterilen dirençte, kimilerinin *ayrıcalıklı* konumlarına karşı duydukları özlem bugün bile görülmektedir.

Bu kadınların tutkusu, çoğu zaman hemcinslerini eski durumlarında bırakmak pahasına *erkekler dünyasına girmek* olmuştur.

Erkek modeli ve değerleri felsefi ve siyasal düşünceye egemen olduysa da, bu modellerin benimsenmesi kadınların aile yapısı içinde ekonomik açıdan sömürülmesinin eleştirilmesini gözden düşürdü. Medeni ve siyasal hakların elde edilmesi ve her mesleğe girebilme hakkı için mücadele, ekonomik dışlanmanın eleştirilmesini belli ölçüde sakatlamıştır.

Ekonomik dışlanma deyince, yalnızca kadınların –en azından küçük, orta ve büyük burjuva kadınların– maddi açıdan kendi ailelerine ya da kocalarına bağımlı olarak evde tutulmaları anlaşılmamalıdır. Tersine, *kadının yaptığı ev işlerinin* ekonomik alandan *dışlanması* da anlaşılmalıdır.

İşlerin cinsel bölünmesinin modern sonucu olan ve kadınların sorumluluğuna bırakılan özel aile alanı, esas ekonomik alana yabancı kalmıştır. Dolayısıyla bu alanda yapılan iş, iş olarak tanınmaz. Kadınların ekonomik özgürlüklerini kazanmak için yaşamlarını "dışarda" kazanma gerekliliğinin önemi gitgide gerçek anlamda ön plana çıkarıldıysa da, çoğu zaman evin modern ekonomi yoluyla dışlanması, kendiliğinden öyle sürüp gitmiş gibi, evde yapılan işin bedavaya getirilmesi rezaletinin üstünde çok az durulmuştur.

Aslında bu soru daha 1878'deki ilk feminist kongrede sorulmuştur[48]: Kadınlar ev işlerinin, gerçekleştirenin bütün haklara sahip olacağı bir iş gibi kabul edilmesini istediler. Onuncu feministler kongresinde gene aynı anlayışla "bir ya da birçok çocuk yetiştiren" ve "evinde her

48) Uluslararası kadın hakları kongresi (29 temmuz - 9 ağustos 1878). Bkz. Maïté Albistur ve Daniel Armogathe'nin *Histoire du féminisme français* adlı yapıtı, Editions Des femmes, Paris, 1977, s. 350 ve devamı.

zaman her işi yapan" ev kadını için emeklilik hakkı istediler[49]. Ama ev işleri sorunu, hiçbir çözüme kavuşturulmadan dönem dönem sürekli gündeme gelmesine rağmen, bu isteklerden hiçbir sonuç alınamadı.

Aslında ekonomik sistem, kadının evde yaptığı işi baba iktidarına ayrılmış yer olan özel alana tecavüz etmemek için, tanımadı. Bu ev işleri sömürüsü çok iyi bilinir. Sık sık dile getirilmiştir ama onunla mücadele etmeye pek vermemiştir kendilerini insanlar.

Ekonomik özgürlüğü düşünmenin tek yolu, kadınları, varolan biçimiyle ekonomik dünyaya (kapitalist ya da sosyalist) sokmak olmuştur. Kadınların ev alanında sömürülmelerinin önüne geçilmesi için evden çıkmaları gerektiği düşünüldü. Kesinlikle hak verildi bu düşünceyi dile getirenlere. Ama bu olay gerçekleşirken özel alan olduğu gibi kalmıştı, oysa belki değiştirilebilecek ve sözgelimi global ekonomik alana entegre edilebilecekti. Ama özel ya da genel iki alanın karşıtlaşmasını ve ev işlerine bir bedel ödemeyi gündeme getirmek gerekiyordu. Bunun yerine ev işlerinin anlamsızlığı gündeme getirildi.

Ev kadınlarının karşı karşıya kaldıkları sömürüyü eleştirmek yerine emek ve konumlarının değerinin düşmesinin niçin bu kadar kolaylıkla kabul edildiğinin sorgulanması gerekirdi. Bu, biraz da işçilerin emeklerinin sömürülmesini kınamak yerine, çalışmanın aptallık ve sefil bir şey olduğunu ve işçilerin çalıştıkları fabrikayı bir an önce terk etmeleri ve etkinlik alanlarını değiştirmeleri gerektiğini söylemek gibi bir şeydi...

Ev kadınlarının temel rolleri öylesine hor görüldü ki, bu işlere ilgi duymadı kimse. Ayrıca özellikle sol çevrelerde bu konuyu sorgulamak siyaset açısından da yakışık almaz, çünkü insanın ev işleri hatta çocuklarla ilgilenerek vakit kaybetmesi onur kırıcıdır. Ev işlerinin kaçınılmaz bir biçimde onur kırıcı ve küçümsenecek olduğu görüşünde olan bazı feministler ne derlerse desinler, bunlar, piyasadaki ücretli işlerin çoğundan daha az önemli ya da daha az mı yararlıdır? Bazı işlerle karşılaştırıldıklarında büyük bir çeşitlenme gösterdikleri görülür. Gerçek-

49) Kadınlara medeni haklar ve oy hakkı kongresi (haziran 1908). Bkz. *Histoire du féminisme français* (a.g.y.) *ve* Mme Zylberberg-Hoquart, *Féminisme et Syndicalisme en France avant 1914* (doktora tezi, Tours, 1973).

ten de, bu işin özel önemi hatta yararı, piyasada bir değeri olmaması nedeniyle reddedilmiştir.

Simone de Beauvoir kadınlara "kendilerini kanıtlama" fırsatı vermeyen işlerin sürdürülmesinin boşunalığını, saçmalığını anlatma konusunda yeteri kadar sert ifadeler kullanmaz. Ama *evin dışında* yapılan bütün işler, *kadınların ve erkeklerin* kendi kendilerini özel bir biçimde olumlamalarını kesinlikle sağlayabilir mi? Nasıl bir çalışmayı idealize etmedir bu! Nasıl bir "dışardalık" mitidir! Aslında söz konusu olan "evde" olma değil, evde olmanın ekonomik ve simgesel düzendeki yeridir. Şu bir gerçek ki Simone de Beauvoir için dekor ve süs kaygısı da, *evde olma* kaygısı da tam bir saçmalıktır; yalnızca gerçek bir içsellik yokluğunu, bir içe dalmadan yoksunluğu gösterir. Sanatçılar gibi kendi dünyalarını yaratanların da "ev" diye bir kaygısı yoktur. "Birçokları gibi, dünyalarını bir maddeden yeniden yaratma yeteneğine sahip –heykeltraşlar ve ressamlar– sanatçılar da içinde yaşadıkları çevreye pek aldırmazlar[50]." Ne doğru ne yanlış olan bu gözlem (böyle genelleştirilebilir mi?) oldukça şaşırtıcıdır, çünkü Simone de Beauvoir çoğu zaman, bir yanda, yapıtlarında "kendi kendini aşan" ya da eylemlerinde gerçekleşen yaratıcı deha ile öte yanda da evini hüzünlü bir biçimde en iyi şekilde düzenlemeye ve "hapishanesini krallığa dönüştürmeye" çalışan zavallı sadomazoşist ev kadını arasında başka bir ara evre görmez...

Ev kadınlarının rolü ve işi konusunda kabul edilmez olan kesinlikle işlerinin niteliği değil, kadınların bedava çalışmak zorunda kalmaları ve "üretici" olduğu kabul edilen işin dışında bırakılmalarıdır.

Gerçekten de kadınlar bağımsızlıklarını ve saygınlıklarını *evin dışında* çalışarak yani ücretli bir iş yaparak kazanmışlardır, ama geleneksel iş bölümünde ve ev işlerindeki sorumluluklarda bir değişiklik gerçekleştirmemişlerdir. Yoksul ya da orta halli kadınların çoğu için (ötekiler ev işlerinin büyük bölümünü hizmetçilere devretmişlerdir) *çift iş günü* diye adlandırılan şey böyle ortaya çıkmıştır. İlk dönemlerdeki feminizm, kadınların özgür olmak için erkek konumlarını ve yerlerini alabilmelerinin yeterli olduğunu sandı, oysa bu özgürlük olsa olsa hali vakti yerinde burjuvazinin bir bölümünü kapsıyordu. Kadınların çoğu geleneksel rolleri içindeydiler, ya iş yükleniyorlar veya özgürlüklerinden ancak aileden vazgeçip bekâr kalarak yararlanabiliyorlardı.

50) *Le Deuxième Sexe*, *a.g.y.*, 2. cilt, s. 55.

Kadınların çalışmasının özel alanda sürmesi, beraberinde, en fazla kayırılan ve en kültürlü kadınların bu soruna belli bir ilgisizlik göstermesini getirdi; bu kadınlar, bu sorunla en az karşılaşan kadınlardı ve eğitimleri, meslekleri gereği ev işlerini gerçekten küçümsüyorlardı. Bu kadınların erkeklere ve burjuvalara özgü başarıdan başka modelleri yoktu.

Erkek etkinliği modeline özellikle ayrıcalık tanırken, bir mesleği icra eden, hatta bir kariyeri tutkuyla sürdüren kadın nasıl gerçekten erkek gibi yaşayabilir sorusu unutuluyordu. Çünkü erkeklerin çoğunun evde akşam yemeğini hazırlayacak, gündüzleri ev işleriyle ve çocuklarla ilgilenecek bir karıları vardı. Ama kadınların çoğunun "evde kadınları" yoktu. En az kısmetsiz olanlar da dahil olmak üzere, çalışan tüm kadınların karşılaştığı tam bir bakışımsızlık.

Bu sorunun çözümlerinden biri kesinlikle ev işlerinin paylaşılmasıydı, öyle ki kadınlar da erkekler gibi çalışacaklar ve erkekler de kadınlar gibi işe koyulacaklar, sonuç olarak da ev, mutfak işlerini ve çocukların eğitimiyle uğraşmayı aralarında paylaşacaklardı. Aile içindeki bu eşitlik ve görevlerde bakışım niçin mümkün olamadı, niçin bu kadar kötü yürüyor hâlâ? Maddi yaşamın kadınlar tarafından üstlenilmesi aslında bir çok beraberlikte ve ailede bugün de hiçbir değişikliğe uğramadan sürmektedir. İşlerin ve evin sorumluluklarının paylaşılmaması feminizmin en çok yürek sızlatan başarısızlığıdır. Bunun nedenlerinden biri, hiç kuşkusuz erkeklerin acımasız bir direnişiyle karşılaşılmasıdır, ama bir başka neden ise, bu alanda her şeyin zihniyet değişikliğinden, iyi niyetten beklenip, hukuktan hiçbir şey beklenmemiş olmasıdır. Aile ekonomisi olası tüm reformlara kapalı özel bir alan ve alışkanlıkların yinelenişinin seçim alanı olarak sürüp gidiyordu. Kadınlar az-çok zor koşullarda çalışsınlar veya çalışmasınlar, esas sorumlulukları üstlenmeye boyun eğdiler.

Ev kadınlarının sömürülmesiyle daha güçlü bir biçimde mücadele edilmesi, etkinliklerinin ve yaptıkları işlerin paha biçilmez kültürel ve ekonomik değerinin teslim edilmesi gerekmez miydi? Zor soru. Bunun için yaptıkları işlerin ekonomik alanının tanınmasının gerektiği, onlara bir ücret ödenmesi, dolayısıyla ev işlerinin genel mübadele sisteminin içine sokulmasının gerektiği düşünülürse, daha bir zorlaşır durum. Bu girişim bütün ekonomik sistemin derinlemesine yeniden elden geçirilmesini, ev içinde ve ev dışında özgün çözümlerin bulun-

masını (erkekler ve kadınlar için çalışma süresinin kısaltılması, çocukların sorumluluklarının üstlenilmesinin geliştirilmesi, hatta işi yapan kim olursa olsun ev işlerinin ücretlendirilmesi) gerektirecekti. Böyle bir yaklaşım tutuculuk gibi gözükecek ve "kadınları evde tutmak istemek" niyeti olarak kuşkulara yol açacaktı. Ama çoğu kadının bir tercihi yoktu ve gerçekten de evde kalıyorlardı. Dolayısıyla ev işleri sömürüsü, özellikle küçük burjuvazi içinde ve halk çevrelerinde, olduğu gibi sürdü.

Oysa erkek ya da kadın hizmetçi tarafından gerçekleştirilen ev işinin herhangi bir hizmet gibi ücretlendirilmesi gerektiğini, buna karşılık bu işin, aile içinde bir kadın tarafından yapıldığında hiç bir maddi karşılığı olamayacağını düşünmek tam bir çelişkidir. Profesyonel erkek ve kadın temizleyicilerin, aşçıların, erkek ve kadın garsonların, halıları temizleyen şirketin ve de hiç kuşkusuz çocuk bakıcılarının verdikleri hizmetin karşılığının ödenmesi normal karşılanıyor. Ama ailenin annesi bu işi bedava yapmak zorundadır.

Ailedeki ev işlerinin bedava yapılması, bunların modern ekonomik sistemden *a priori* dışlanması, aslında özgün ve pratik açıdan gizli bir sömürü oluşturur. Kültürümüzde özel alan ve modern kamu alanı (ekonomik ve siyasal) birbirlerine yabancı kaldıkça daha da artar bu. Eski Yunan dünyasında kadınlar ev içinde ayrı bir yerde toplanırlardı, toplumsal yaşama katılamazlardı, ama ev (*oïkos*) temel üretim alanıydı ve *ekonomi*'ye adını veriyordu (*oïkos*'un, evin işlerini düzenleme biçimi). Modern çağda, kültürümüzde, ev alanı bir dışlama yeridir: "Ev kadını" ailenin günlük yaşamını düzenlemek için bütün gün çalışsa da "ekonomik olarak" yoktur. Bu yüzden kadınların tüm enerjilerini evden çıkmaya, toplumsal bir yaşama sahip olmak ve bağımsız kalmak için yaşamlarını kazanmaya adamaları anlaşılır bir şeydir. Ama bu girişim beraberinde ekonominin radikal bir biçimde eleştirilmesini de getirmeliydi. Kadınlara ağır ev işleri sorumluluğu getiren, aynı zamanda da kadınların evde *çalışmadıklarını* rahatça belirtme olanağı sağlayan bir sistemin tartışmaya açılması gerekirdi.

Kadınlar, ellili yıllardan bu yana önce *dışarda* çalışmayı ve sonra da ev işleriyle ilgilenmeyi yeğliyorlar. Toplumsal hakların tümünden, her türlü konumdan, gelirden yoksun olarak (mütevazı gelirli çiftlerin ekonomik zorlukları kadınları çoğu zaman "ikinci bir gelir" sağlamak zorunda bıraktıkça) ev yaşamının doğal koşullarında kalmaktan daha

kötü bir şey olamazdı hiç kuşkusuz. Kültürlü burjuva kadınları ya da eğitimleriyle bunların arasına girmiş olanlar, ilginç işler peşinde koşabilir ve evde kendilerine "yardımcılar tutabilirlerdi". Bu kadınlar, hizmetçiler tarafından yapıldığında, ev işlerinin ve çocuklarla ilgilenmenin gerçek bir iş olduğunu ve karşılığında ücret ödenmesi gerektiğini kabul ediyorlardı. Ötekilere göre daha fazla yabancılaşmış işçi çevrelerinin ya da mütevazı çevrelerin kadınlarına gelince, bunlar, ister durumlarıyla ilgili olarak hiçbir seçim yapmamış olsunlar ve çok az bilinçli olsunlar, ister dayanışma içinde olsunlar, özellikle sınıf çatışmalarına karşı hassastılar. Marksistler kadınların sömürülmesinin özel biçiminin bilincinde olduklarını söylüyorlardı: Hatta Engels ailede erkeğin burjuva, kadının proleter olduğunu bile yazmıştı... Ama hem proleterlerin, hem kadınların yabancılaşmalarına ancak devrimin son verebileceğini düşünüyorlardı. Sosyalistlerin en feministi Bebel'e[51] göre kadınları özgürleştirecek olan, komün yaşamı ve eski özel alanın ortadan kalkmasıdır.

Ellili yılların söylemiyle, "ev sanatları"nın gelişmesi, gerekli ev işlerinin niceliğini ve zorluğunu nesnel olarak azaltarak sorunun hafifletilmesine yardımcı oldu. Ev aletleri ve hijyen konusundaki yenilikler çoğalmadan, kadınların, genellikle yapmış oldukları gibi yalnızca ev işlerini üstlenmeyi sürdürmeleri mümkün olmazdı: Temizlik ya da mutfak gibi günlük yaşamın bazı gerekliliklerinin dışardan üstlenilmesini isteyebileceklerdi, tıpkı küçük yaştaki çocukların bakımı için kreşe başvurmak gibi.

Geleneksel ev işlerinin *dışlaştırılması* olgusu her şeye rağmen gerçekleşmiştir zaten. Bu olgu özel alanın bir ortak yaşam lehine terk edilmesiyle değil, birçok hizmetin sanayileşmesi ve ticarileşmesiyle gerçekleşmiştir. Evde yapılan işler, özellikle de mutfakta yapılan işler çok azalmıştır; ama dışarda yapılan her şey pahalıdır ve mütevazı çevrelerin kadınlarını zorlamaktadır. Çift çalışma gününü üstlenenler de bu çevrenin kadınlarıdır.

Ama en önemli sorun çocukların eğitimi sorunudur ve bu sorun insanlık için en soylu ve en gerekli işlerden biridir. Burada da son derece temel işlevlerin karalanmasına girişildi, çünkü bu işlevler özel alanın o *no mans's land*'inde ev kadınları tarafından yerine getirili-

51) *La Femme et le Socialisme* (1879) adlı yapıtın yazarı.

yordu, oysa bunların ekonomik ve kültürel gerekliliklerinin tanıtılması gerekirdi.

Yine de çocuk kaygısı kadınların evlerine bağlanmalarına katkıda bulunmuştur. Bu kaygı dile getirilmek istendiği kadar yapay ve dayatılmış bir kaygı mıdır? Bu alandaki isteklerini dile getirmekten utanmayacakları ve temelinde erkek bir ideoloji tarafından hor görülmüş değerlerin tanınmasını hatta paylaştırılmasını sağlayacak araçları ve gücü bulduklarında, kadınlar verecektir bu sorunun cevabını. Genelde kadınların, çocuk derdini başkalarının sırtına yüklemekten başka bir şey düşlemedikleri kanıtlanabilir mi? Eski özgürlük modellerinin bizi bu sorunlarda da biraz körleştirmiş olmasından ve kadınların geleneksel rolünün küçümsenmesini körüklemiş olmasından korkarım.

Gene de başka türlü hareket etmek zordu. Kadınları, ortak alana girişi kapayan geleneksel "ev kadını" rolünde tutmaya devam etmek söz konusu olamazdı: Manevra alanı çok dardı. Ev ve dışarısı arasındaki yeni ilişkinin nasıl işleyeceği düşünülmeden, bütün kozları *dışarısı* ve erkek modelleri üstüne oynamak o kadar gerekli miydi? Ekonomik yaşamı özel yaşamla bağdaşır hale getirmek ve ev ekonomisini global ekonomik sistemle uzlaştırmak amacıyla, hem *dışarda* çalışma biçimlerini hem de ev yaşamını değiştirmek gerekiyordu belki.

Özel yaşamda işlerin cinsiyetlere göre ayrılması sorunu çözülmemiştir. Toplumun, çocukların bakımı ve eğitimi için kadınların ve ev yaşamının yapısının yerini dolduracak olanakları sağlaması gerekir kesinlikle. Bugün çok uzağız bu durumdan. Bu güçsüzlüğün en çok sıkıntısını çekenlerse en mütevazı kategorilerin çocuklarıdır.

Toplumun ekonomik gelişmesi ne durumda olursa olsun, kadının doğal bir hizmetçi sayıldığı aile ekonomisi düzeninin ortadan kalkması ve her tür çalışmanın genel ekonomik düzen içine kabul edilmesi şarttır. Bu durum *ev içi* ve *dışı* karşıtlığının değiştirilmesini, yani özellikle hem kadınlar hem de erkekler için çalışma saatlerinin kısaltılıp evdeki ve dışarıdaki çalışma biçimlerinin genel olarak değiştirilmesini gerektirir.

Üretim için gerekli insan emeğinin niceliğinin, yeni tekniklerin ve makine kullanımının da dikkate alınmasıyla gitgide azalacağını önceden kestirebilmek mümkündür. Bir yandan işsizlik yüzünden

bulunması gitgide zorlaşan ücretli iş daha fazla değer kazanmakta, öte yandan da teknolojik gelişmeler ve insan emeğinin, özellikle de el emeğinin giderek gereksiz hale gelmesiyle eski üretici emek değer yitirmektedir. Yarın üretim için artık emeğe gerek kalmadığında milyonlarca insanın nasıl yaşayacağı sorusunu soruyor herkes. Zenginliklerin başka bir biçimde bölüştürülmesi gerekecektir hiç kuşkusuz, ama aynı zamanda yaşamın da biçimi değişecektir. Ev ve özel yaşam alanları yeni bir bakışla ele alınacaktır.

Erkekmerkezci feminizm, 1968'den sonra yerini genellikle bu adlandırmayı reddeden ve erkek modelleriyle bağları koparmak isteyen yeni bir feminizme bıraktı. Ancak kimi araştırmalar Simone de Beauvoir'ın çizdiği sınırların içinde kalmıştır[52]. Ama kadınların özgünlüğü feminist araştırmaların ayrıcalıklı nesnesi olmuş ve erkek değerlerin yerine dişi değerler konmuştur. "Evrenselciliğe" bu ihanet erkekmerkezci tuzaktan kurtulmak için gerekliydi, ama bu durumda da "ayrılıkçı" ve "toplulukçu" diyebileceğimiz bir başka tuzağa düşülüyordu. Amerikalılar bu akıma "radikal feminizm" dediler.

Dişiliği ayrı olarak, kendi kendisinden hareketle, kimi zaman bedeni ve kadın arzularını çok narsistçe bir biçimde yücelterek düşünme gayreti içine girildi. Kadınlar zevk ve gurur içinde, erkek bakışından ya da arzusundan bağımsız olarak, kendi kendilerine yeterli olmayı dileyerek, kendilerini kendilerine bıraktılar. Bu uç durumun güzel, ilginç ve gerekli olduğu düşüncesini koruyorum, çünkü kadınlar birbirleriyle yeni bir ilişki içine girdiler. Bu dönemde dayanışma ve dostluğun yepyeni bir biçimi doğdu. Bu hareket çeşitli özgün yazınsal ve kuramsal yapıtların ortaya çıkmasına aracı oldu (Hélène Cixous, Catherine Clément ya da Luce Irigaray'in yapıtları sözgelimi).

Ama bu şahane yalıtılmışlık içinde kalmak zordu. Bu alanda, erkek tahakkümünü kesinlikle iki cinsiyet arasındaki ilişkilerin zorluk nedeni olarak kabul edenler ve eşcinsellik tercihini yabancılaşmaya son vermenin tek biçimi gibi görenler istisna oluşturuyordu yalnızca.

52) Sözgelimi Elisabeth Badinter'in yapıtları. Bununla birlikte ayrımın yansızlaştırılması her iki cinsiyette de ikicinsli özelliklerin bulunmasının ön plana çıkarılmasıyla özgün bir biçim almıştır. Özellikle bkz. *XY. De l'identité masculine*, Odile Jacob, Paris, 1992.

Bu tutum, en radikal formülasyonu içinde, cinsiyetleri tanımlamanın gerekliliğine bile karşı çıkıyordu. Cinsel kimlik ancak kadınlara yönelik baskıcı heteroseksüel ilişkiler içinde anlam kazandığından, özellikle bir erkekle her türlü özel ilişkiyi kesen kadınların gözünde erkek ve kadın kategorilerinin ortadan kalkması gerekiyordu. Şöyle düşünülüyordu: *Erkekler* ve *kadınlar* sözcükleri içinde ifade edilen cinsiyet ayrımı, doğal bir gerçekliği açıklamaktan uzaktır ve aslında zalimlerle ve mazlumlar arasındaki bir sınıf farkını belirtir. Bir başka deyişle "heteroseksüel kültür" kadınlara yönelik zulmün nedeniydi ve cinsel "sınıflar" oluşturuyordu. Aynı dönemdeki bazı Amerikan hareketlerinin[53] de savunmuş olduğu gibi eşcinsel tercih siyasal bir tercihle eşdeğerliydi ve kadınlar için bağımsızlığa kavuşmanın tek yolu "lezbiyen yaşam biçimi"ni benimsemekti. Monique Wittig'in dediği gibi, bu düşünceler uç noktalarına götürülürse "lezbiyenler kadın değildir[54]": "Lezbiyenler bir kadın nedir sorusunu asla sormazlar kendi kendilerine. Lezbiyenlerin kadınlarla yaşadıklarını, beraber olduklarını, seviştiklerini söylemek uygun düşmez, çünkü 'kadın' sözcüğü ancak düşünce ve heteroseksüel ekonomi sistemlerinde anlam kazanır. Bu tutum, tüm radikalliğine rağmen, bir kısım gerçeği de ifade eder: Cinsiyetler aslında farklılıklarından başlayarak ve birbirleriyle ilişkileri içinde anlam ve değer kazanır. Bu anlamda, eşcinsellik tercihi, belki de kavramın geleneksel anlamında *cinsel* kimliğin bir tür silinişidir.

Ayrılıkçılık ve evrenselciliğin her biri, karşılıklı radikallikleri içinde, bizi karmalığın gizlendiği biçimlere götürürebilirler: Ayrılıkçılık, ayrımı yücelterek, cinsiyetlerin ayrımı hatta eşcinsel bir kültür düşüne kadar giderek; evrenselcilik ise cinsiyet ayrımını reddederek ya da kişilerin sözde yansızlığı kisvesi altında erkek modeli ayrıcalığını gizleyerek.

Soruyu farklı biçimde sormak, *bir*'den değil *iki*'den hareket etmek daha yerinde olurdu. Çünkü çokluk ve farklılık zorunlu olarak bu ilksel ayrımdan kaynaklanır. Kadınların kimliklerini ve özgürlüklerini düşünmek yeterli olmaz artık, erkek-kadın herkesin kendisini sorumlu hissetmek zorunda kalacağı, gerçekten karma bir toplumun ne anlama geldiğini yeniden düşünmek gerekir.

53) Radicalesbians ve Gay Liberation Front Women gibi.

54) "La pensée straight", *Questions féministes*, no. 7, Editions Tierce, Paris, şubat 1980.

Bu nedenle, kadınlar, bugün hem evrenselci siyaset dışı kalma hem de ayrılıkçı geri çekilme düşünceleriyle ilişkilerini kesiyor ve cinsiyetler arasındaki ilişkinin siyasal boyutu gibi, siyasetin de cinsel boyutunu tanıyorlar.

Modern bir "feminizm"in artık ne bir kuram ne de kadın siyaseti olması gerekir; bir karmalık felsefesine dayanmalıdır. Bir başka deyişle *her iki cinsin karmalığı düşüncesi, post-feminist olacaktır*. Erkek modellerinden olduğu kadar, tek yanlı olarak düşünülen saf dişi modellerinden de vazgeçmek zorunda kalacak, bir yandan da topluma kadın varlığını ve bakışını aşılayacaktır.

Evrenselci eğilim, cinsiyet ayrımını öznenin evrenselliği yararına etkisizleştirmek istemiştir: Bugün, tersine, söz konusu olan *cinsiyet ayrımını siyasallaştırmak*, yani durmaksızın bu ayrımın anlamını yeniden icat etmeye çalışmaktır.

Karmalığı düşünmek, insanın iki versiyonu olduğunu düşünmek ve insanlığı bir çift gibi tasarlamaktır. Ayrımı siyasallaştırmak, karmalığın değerini siyasete tercüme etmek anlamına gelir.

II

Soy Zincirleri

Kimlik ve Eşcinsellik

Doğal cinsel özellikleri de, simgesel farklılaşmaları da belirtebilen erkek ve dişi, edinilmesi gerektiği farz edilen cinsel kimliği, dolayısıyla da bireyleri adamlar ya da kadınlar olarak tanımlamada yeterli değildir. Gerçekten de bu kategoriler toplumlara göre anlam kazanırlar ve az ya da çok kapsamlı pratik sonuçlar verirler.

Oğlan ya da kız doğulur ama nasıl *erkek* ya da *kadın* olunur?

Geleneksel toplumlarda genellikle evlilik konumu ve çocuk sahibi olma olgusuyla. Erkek ve kadın, yalnızca doğuştan gelen özelliklerle değil, baba ya da anne olabilmeleri ya da olmaları olgusuyla da tanımlanmıştır. Bu ilke günümüzde şaşırtıcı geliyor bize, ama, çağdaş Batı toplumlarında bile, çocuk sahibi olmak ya da olmamak bir cinsiyete ait olma duygusu içinde önemli bir rol oynar. Nasıl "sınıf bilinci"nden söz ediliyorsa, dölleme deneyine, dahası "cinsellik" deneyine eşlik eden öyle bir "cinsiyet bilinci" de vardır. Ama belki de dişi özgüllüğü müdür bu? Kimi zaman bir kuşku kaplar içimi: Ya cinsiyet ayrımı, aynı nitelikleri taşıyan iki şey arasındaki farkı yansıtma yerine, erkeğin ve kadının, cinsiyetten söz ettiklerinde aynı şeyi dile getirmediklerini

keşfetmeye götürseydi bizi? Ya erkek ve dişi, sadece insanın bir çifte biçimi değilse; bakışımların ve bakışımsızlıkların ötesinde, birleştirici cinsiyet kategorisi altında, birbirlerinden son derece farklı, tam ortak ölçüleri olmayan iki insani gerçeklik söz konusuysa? Zaten, tek bir cinsiyetin değişkesinden değil de iki cinsiyetten söz edilebilmesi ancak bu şekilde mümkün değil midir? Annelik belki de erkek eşdeğeri olmayan dişi özgüllüğünü ortaya çıkaran özelliktir... Türün heterojenliğini eksiksiz kabul etmek insanın başını döndürür.

Geleneksel toplum modellerine dönersek, birey evlilik ilişkisine girmedikçe ve soyunu devam ettirmedikçe cinsel kimliğin belirsiz ya da toplumsal açıdan çok az anlamlı olduğu düşünülemez mi? Claude Lévi-Strauss "birçok toplumun bekârlığa karşı duyduğu gerçek tiksintiyi" böyle belirtiyor. Şu olguya dikkat çekiyor: Hemen hemen bütün toplumlar "evlilik konumunu en üste" koymuştur ve "erkekleri" yalnızca doğal cinsiyetlerine ya da yaşlarına göre değil, aynı zamanda bekârlık, ya da çocuksuz koca, nihayet aile babası konumlarına göre de sınıflandırır. Erkek, ancak ilk çocuğunun doğumundan sonra, bütün haklardan yararlanan, olgun biri olabilir. Bororolar'da olduğu gibi, uç durumlarda, maddi yaşam koşulları öylesine evliliğe bağlıdır ki, bekâr biri "gerçekte, insan varlığının yarısından başka bir şey değildir[55]"! İyi ki modern toplumlar bireyi ve özgürlüğünü ön plana çıkardılar ve bekâr erkek ya da kadını tam bir insani varlık düzeyine yükselttiler. Bu geleneksel aile ve toplum yapıları bugün arkaik gözükmektedir, ve olgular açısından her zaman olmasa bile, ilkesel olarak, bireyin kendi kendisine yeterli olduğu, hatta bir erkeğin ya da kadının bağımlılığına girmek istemiyorsa, buna mecbur olduğu kabul edilir. Simone de Beauvoir da bu konu üstünde haklı olarak ısrarla durmuştur.

Yine de, bireyin öteki cins karşısındaki eski ekonomik bağımlılığı bize ne kadar şaşırtıcı gelirse gelsin, Aristoteles, erkek ve kadının "biri ya da öteki olmadan yaşayamayan iki varlık[56]" olduğunu söylerken, kesinlikle bunu düşünüyordu.

55) *Claude Lévi-Strauss* adlı kitap içinde, "Aile", Raymond Bellour ve Catherine Clément'ın derlediği metinler, Gallimard, Paris, 1979, s. 105.

56) *Politika*, I, 2, 1252, a.

Erkeğin ve kadının "biri ya da öteki olmadan yaşayamaması" için başka nedenler, başka bağımlılıklar da vardır: Zevk için erotik bağımlılık; dölleme için biyolojik bağımlılık; ve tüm ötekilerle özdeşleşen, duygusal bağımlılık. Daha önce de işaret etmeye çalıştığım gibi, dölleme arzusu *sadece* biyolojik özellikler taşımaz, zorunlu olarak biyolojik bağımlılığı da içine alır. Bununla birlikte, Aristoteles gibi, erkeğin ve kadının biri ya da öbürü olmadan yaşayamayacağını söylediğimizde, iki cinsiyetin karşılıklı bağımlılığını gerektiren genel şık içinde yer almış oluruz.

Burada, bu karşılıklı bağımlılığı *doğal* bulduğum, dolayısıyla da üstü örtülü biçimde insanlığın *doğal olarak* "heteroseksüel" olduğunu kabul ettiğim eleştirisini getireceklerdir kesinlikle. Oldukça açık ve kesin olduğundan, bu kalkış noktasını üstleniyorum. Evrensel olarak cinsiyetli olan insanlar, *genel olarak* ötekini arzularlar ve döllemek için aynı zamanda *genel olarak* arzuladıkları bu ötekine bağımlıdırlar. Aynı cinse karşı özel ilgi rastlantısal bir olaydır, –çok görülse de– kuralı bozmayan bir tür istisnadır. Bu formülasyon klasik Aristotelesçi seçimlere dayanır: *Gerekli* olan istisnasızdır (bir matematik teoremindeki gibi, *her zaman* aynı durum denir), *genel* olan düzenli bir biçimde gerçekleşir ama istisnaları da kabul eder (doğanın bir ürünü gibi *çok sık rastlanan* durum denir), nihayet *rastlantısal* olan *ara sıra* gerçekleşir.

Birbirlerine bağımlılıkları son bulduğunda, birbirlerinden ayrıldıklarında, öteki cinsi arzulayacakları yerde, bugün *eşcinsellik* diye adlandırılan, kendi cinsini arzulama olgusu ortaya çıktığında cinsiyet ayrımı nasıl düşünülecektir? Bu eşcinsellik sözcüğünü tırnak içinde yazmam gerekirdi, çünkü bu yeni kategori, heteroseksüellik gibi birçok soruyu gerektiriyor, ama bu iki sözcük öylesine yaygın bir biçimde kullanılıyor ki bu önlem biraz yapay kaçabilirdi.

Burada cevaplanması gereken ilk soru, "eşcinsel" ya da "heteroseksüel" aşk nesnesi tercihlerinin cinsiyet ayrımıyla ilgili olup olmadığı, ilgiliyse hangi biçimde ilgili olduğu ve bireylerin "cinsel" kimliğini tanımlamaya katkıları olup olmadığıdır. Herkesin toplumsal olarak "*homo*" ya da "*hetero*" olarak mı tanımlanması gerekir, ve cinsiyetle yeni bir biçimde ilişki içinde olan bu kimlik nedir?

Bu soruların sorulabilmesi *cinsellik* kavramının bütünüyle yer değiştirmiş gibi gözükmesi olgusuyla ilişkilidir: Bu kavram genel olarak cinsiyet ayrımıyla, bir üreme ilişkisi dahilinde ilgiliydi. Biyolojik cinselliğe, evlilikler ve soy zinciri gibi kurumlarla dile getirilmiş bir toplumsal "cinsellik" denk düşüyordu. Erkek/dişi ayrımının koca/karı ya da baba/anne ayrımlarıyla üstü üste getirilebileceğine inanılıyordu. Cinsiyet ayrımı –ve de dolayısıyla ürettiği *kimlik sorunları*– esas olarak birçok yoruma konu olan üremedeki rol ayrımına bağlıydı. Ayrımın bu temelini, cinsiyet ayrımını –ve buna bağlı hesapları– kesinlikle anatomik cinsiyet düzeyinde değil, üreme cinsiyeti, dolayısıyla da kadınların doğurganlığı düzeyine yerleştiren François Héritier, esas temel olarak görmektedir.

Bununla birlikte aşk yalnızca doğurganlığıyla tanımlanamaz. Bu sözcük, bütün meyvelerden bağımsız olarak, erotik ilişkileri de belirtir; ve Platon'u taklit ederek, iki aşk tanrıçası ya da iki seks tanrıçasından söz edilebilir: Doğurgan Aphrodite ve Şehvetli Aphrodite –biri yaşam, biri erotizm tanrıçası. Bereket versin bu tanrıçalar kız kardeştirler ve biraraya gelebilirler.

Yine de, ikinci Aphrodite'mizin, şehvetli olanın, cinsiyet ayrımına, kardeşi doğurgan Aphrodite kadar sıkı bağımlı olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü zevklerin cinsiyet ayrımını az da olsa bulanıklaştırmaması için çok önemli bir neden yoktur. Şehvet, bu ayrımdan vazgeçebilir.

Ama, aynı cinsiyetten iki insan arasındaki erotik ilişkilerde zevk tanrıçası hiçbir zaman doğurganlık tanrıçasıyla karşılaşmaz. Onun yasasıdır bu.

Erkek eşcinsel arzunun yapılanması, bazı edebi tanıklıklarda rastlandığı biçimiyle, genel olmayan ama çok sık rastlanabilen bir ayrımı daha, seks ve aşk arasındaki ayrımı gösterir bize: Bir yanda *katıksız seks* zevki, yani erotizm, öte yanda da katıksız *sekssizlik* zevki. Burada her şey, bedenin ve ruhun ya da tenin ve kafanın karışmamaları gerektiği ama ayrı ayrı birlikte varolabilecekleri biçiminde olup biter.

Bu biçimler aynı saflık arzusunun iki özelliğidir belki de: Bir yanda yalnızca *seks* ve yalnızca *bir* cinsiyet, katışıksız, karmalık olmaksızın zevk; öte yanda da ne cinsellik, ne seks, bedenle karışmanın getirdiği pislik olmaksızın yalnızca ruhun aşkı.

André Gide, Colette, Julien Green ve Mişima gibi yazarların bu çifte saflık arzusunu göstermek amacıyla sergiledikleri örneklere bakılabilir: Aynı zamanda katışıksız seks zevki, bedenleri ateşli bir biçimde tutsak alan eşcinsel arzu ile bedensiz saflığın metafizik ve mistik zevki. Catherine Millot, Gide, Genet ve Mishima'dan söz ederken şöyle yazar: "Onlardaki ortak tiksintiyi oluşturan, karışımdır, saf olmayıştır. [...] bunlar tüm saflığı içinde hem iyiyi hem kötüyü isteyen Katharlardır: Etten kemikten sıyrılmış ruh, dilsiz beden, arzusuz aşk, aşksız arzu, tüm unsurların katışıksız olma yetkinliğine kavuşturulması. Onların reddettikleri Tecessüm'dür, ete kemiğe bürünen Kelam'dır[57]." Karma unsurun eşcinsel bunalımıyla metafiziğin suç ortaklığı, *Bir Maskenin İtirafları*'nda şöyle açıklanır: "Bende ruh ve beden arasında saf ve basit bir bölünme vardı" Öyle anlaşılıyor ki eşcinsel arzuda, en azından sık görülen erkek tipinde, üreteci işlevinden ayrılmış bir erkeklik organı fetişizmi vardır. Genet, her iki cinsin karmalığının, karışmasının reddinin, döllemenin reddedilmesiyle bir ilintisi olduğunu kabul ederek, buna tanıklık eder.

Bu yazarların tümü, eski Platoncu ruh ve beden ayrımını kendilerine göre yeniden ele alırlar. Yalnızca belli bir biçimde yaparlar bunu; tabii ki, çünkü Platon, *Şölen*'de erkeklerin kadınlara duyduğu aşkı, oğlanlara karşı duydukları aşkla karşıtlaştırır ama, onların bedenlerine değil ruhlarına yönelir. Ne var ki, bu diyalogda Popüler Aphrodite doğurgan aşkı, kadın bedenlerinin döllenmesiyle sonsuzluğu hedefleyen doğurgan aşkı canlandırırken, Göksel Aphrodite, "ruhların döllenmesiyle" –kız çocukların değil erkek çocukların ruhları– sonsuz gerçeklerin aşkını canlandırır.

Kadınlara karşı duyulan sevgi, çocukları sayesinde yaşamaya devam etmek isteyenler (halka özgü bir istek) için iyidir, oysa oğlanlara karşı duyulan yüceltilmiş sevgi, sonsuz düşüncelere dalmak isteyenler içindir. Kesinlikle yüceltilmiş bir sevgidir bu, çünkü Sokrates Alkibiades'in işvelerini kabul etmez. Ama, biraz önce anılan yazarların yakınlıkları buradadır işte: Saf olmayış tamamen kadın bedeni ve doğum tarafındadır, oğlanların güzelliği daha katışıksızdır, ve düşüncelerin güzelliği ise daha bir katışıksızdır.

57) *Gide, Genet, Mishima. Intelligence de la perversion*, Gallimard, Paris, 1987, s. 15.

Hâlâ Platoncu mu olacaktık? Çağımızın belirgin özelliklerinden biri, cinsel yaşamı gitgide zevkin tanımlamasıdır, oysa dölleme, açıkça bir kenara bırakılmamışsa eğer, sadece rastlantısal olarak onunla bitişir. Freudçu yaklaşımın bazı özellikleri (hepsi değil ama) sayesinde, cinsel yaşamı döllemeden bağımsız bir biçimde ele alma noktasına kısmen böyle gelinmiştir. Bu nedenle Freud'un, "organlı" cinselliğe ayrıcalık tanımaya devam etmesine rağmen, zevkin farklı biçimleri, arzu ve "nesneleri"yle gitgide daha fazla ilgilenildi. Aşkın yöneldiği her şey *libido*'nun nesnesi olmaktadır. Yüzyılın başında, tercih ettikleri "aşk nesnesi" *öteki* cinsten (*hetero*) değil aynı cinsten (Yunanca *homo*, aynı) olan insanları tanımlamak için, eşcinsellikten söz edilmeye başlandı. Nesnelerin (zevkin ya da aşkın) sınıflandırılmasından öznelerin sınıflandırılmasına geçilir ve arzu *özneleri* iki kategoriye ayrılır: *Eşcinseller* ve *heteroseksüeller*.

Bu yeni ad dizini, bir tür değer yargısız bir arzu tanımlamasıyla yetinmek ve iki sözcüğün bakışımlı yapısıyla iki tür cinsel "nesne seçimi"ni bir anlamda eşit kılmak avantajı getirir.

Ama gene aynı nedenlerle sakıncalar da içerir: Çünkü Freud eşcinsellerin dışlanmasının önüne geçilmesine olanak sağladıysa da ister ortak ahlaki değerlerden kaynaklanmış olsun ister (eşcinselliği bir tür akıl hastalığı olarak kabul eden) psikiyatriden, cinselliği her türlü "norm"un dışında görmeye kadar götürmüyordu işi. Bütünlüğü içinde kişilik üstüne hiçbir yargı getirmeden, eşcinsellik, psikanalizin babası için temelde libidonun "normal" gelişmesine göre bir tür istisnadır, bu "normalliğin" kendisi temellerini doğanınkilerden çok uygarlığın gerekliliklerinde bulsa bile...

Freud özellikle her bireyin biseksüel eğilimlerini ortaya koyar; libidonun buna göre üstünde yoğunlaşacağı "nesne seçimi" karmaşık ve belirsiz bir maceranın sonucudur. Daha sonraki cinsel yaşam konusundaki belirleyiciliği kesin olan Oidipus kompleksi de çifttir ve Freud bunun pozitif ve negatif (ya da tersine çevrilmiş) iki biçimini gösterir. Dolayısıyla eşcinsellik doğayla mutlak bir çelişki içinde olmaktan çok, insani bir olasılığı yansıtmaktadır. Bununla birlikte çocukluğa özgü biseksüellik konumlarından ve kısmi itkilerden sonra bir sentez gelir ve bu sentez, ilke olarak cinsel kimliğin bulunuşunu ve libidonun sabitlenişini, –genellikle– özneden başka bir cinsiyet taşıyan bir nesne tipine bağlar. Uygarlığın ilgi alanlarıyla biyolojik ve ruhsal yaşamınkiler belli ölçüde kesişirler ve başlangıç dönemindeki biseksüelliğin sundu-

ğu iki olasılıktan birinin bastırılmasına katkıda bulunurlar. Bu iki olasılık bütünüyle eşdeğerli değildir: Freud, babanın karşısına, aşık ve dişi konumdaki erkek çocuğu, öteki cinsiyetini ortaya koyarak çıkartan Oidipus biçimini "tersine çevrilmiş" diye adlandırıyorsa, erkek çocuğun konumuna uygun olan kesinlikle "pozitif" biçimdir. Freud bu durumu, tekrar ötekinin yerini alan bu tersine çevrilmiş biçime göre "erkek çocuk aynı zamanda bir kız gibi davranır[58]" diyerek izah eder. Dolayısıyla kompleksin "pozitif" biçimi kesinlikle çocuğun biyolojik cinsiyetine dayanır. Üstelik Oidipus kompleksinin çift olmasının nedeni, her çocuğun başlangıç "durumları"nın ötesinde, karma, gerçek ve simgesel bir ana-baba çiftinden doğmasıdır. Bu yapı, en başından, taşıdığı çelişkilerle kişinin kendisi için bir kimlik seçimini ve cinsiyetli nesnelerin seçiminin gerekliliğini programlar.

Freud böylelikle cinsel ikiliğin her "özne"ye çeşitli sorunlar yüklediğini gösterir: Bir yandan, dişi ya da erkek, cinsel kimlik kabulü, öte yandan da arzunun yapılanması ve nesnelerin seçimi. Bu iki sorun birbirlerine bağlıysalar da, tam anlamıyla özdeş değillerdir.

İnsanın kendisini erkek ya da dişi olarak tanımlaması olgusu bireyin cinsel kimliğini ilgilendirir, oysa eşcinsellik bir "nesne seçimi", arzunun yapılanması sorunudur. Eşcinsel seçim ne gibi sorunlar getirirse getirsin psikanalitik bakış açısından cinsiyet ayrımını da, bu ayrımın üreme etkinliği içinde kök salmasını da söz konusu etmez. Tersine ABD'deki *gay studies* ve *lesbian studies*, yetmişli yılların ortalarından başlayarak, "eşcinsellik" ve "heteroseksüellik" arasındaki farkı çok fazla göreceleştirerek cinsiyetlerin aslında bir kültürel yapının sonucu olduğunu kanıtlamaya çalıştılar.

Ne olursa olsun, bizi arzu *nesneleri* sınıflamasından genel *özneler* sınıflamasına geçiren ve bugün bireysel, hatta topluluklara ilişkin kimlik sorunları ortaya çıkaran, bu anlam kaymasına gerektiği kadar dikkat edilmiyor. Bu kaymanın sonuçlarından biri, bireylerin yeni bir cinsel sınıflamasını yapmak olmuştur; bu sınıflama, bireylerin cinsiyetleriyle değil, zevkleriyle ilgilenir, ve bireyi değişmeyen ve kesin bir belirleme içine hapseder.

58) *Essais de Psychanalyse* (Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1963, s. 202.) adlı yapıtta "Le Moi et le Ça".

Eşcinsellik ve heteroseksüellik arasındaki yeni ikilik, cinsiyetlerin bölünmesi kadar karmaşık sınır sorunları yaratır. Terimlerin bakışımıyla aşkın ve arzunun "eksantrik" biçimlerinin konumunda köklü değişiklikler gerçekleştirir: Eşcinsellik gittikçe cinselliğin genel biçimle eşdeğerli biçimlerinden biri olarak görülmekte ve genel kuralın bir istisnası ya da ihlali gibi görülmemektedir. Kimilerine göre "çoğunluğu oluşturan" –az ya da çok baskıcı– heteroseksüel bir grubun karşısındaki bir "azınlık kültürü"nün özelliğidir. Eşcinselliğin en azından "politically correct" bakışı böyledir.

Böylece eşcinsellik, kimliğin yeni bir belirleyici özelliği olmaktadır ve eşcinseller/heteroseksüeller karşıtlığı neredeyse erkek/dişi karşıtlığıyla yer değiştirecektir. Aynı biçimde eşcinsel siyasetler, farklı seçim ve stratejileri içlerine alarak gelişmektedirler. Bu kuramların ve siyasetlerin kendilerine özgü gereklilikleri ve meşruiyetleri vardır. Şimdiye kadar ortaya koymuş olduklarımızın dışında, başka türden sorular sorar bunlar.

Fransa'da ve ABD'de bazı feminist akımlar tarafından çok sık uygulanmış olan yaklaşımların tersine, genel anlamda kadınların davası, aslında sadece kadınların kendilerini azınlıklar olarak tanımlayamamaları nedeniyle eşcinsellerinkinden farklıdır. Eşcinsellik kavramı, ayrıca, kadınların kendi aralarındaki cinsellikle erkeklerin kendi aralarındaki cinselliği ayıran derin farkı da gizler. Bu yüzden gaylerin ve lezbiyenlerin çıkarlarının zorunlu olarak aynı olduklarının düşünülmesine katkıda bulunur. Durum böyle değildir belki de. Daha ileri gidilirse "eşcinsellik" kategorisinin cinsel yaşama ilişkin daha derin yaklaşımlara karşı kalkan görevi yapıp yapmadığı sorulabilir.

Özellikle hareketlerle ve tavırlarla açıklanan "eşcinsel siyaset"ten söz edilebileceği ölçüde *olası birçok siyaset* olduğu ortaya çıkar: Kendisine saygı gösterilmesini isteyen ama genelleştirilebilir bir model oluşturduğu iddiasında olmayan, özel, bireysel bir tercihin özgünlüğüne ayrıcalık tanıyan siyaset; ve bir azınlık grubuna özgü, hatta genel heteroseksüel modelin eşdeğerlisi bir ortak yaşam modeli geliştirmek isteyen siyaset. Kimileri, bu ikinci siyaset çerçevesinde, evlilik ve doğurma konuları da dahil olmak üzere "heteroseksüeller"inkilerle tıpatıp özdeş hak talebinde bulunuyorlar. (Çifte bir genel eğilimdir bu: Var olan bütün tavırları ilgilendirdiği iddia edilemez).

Bu iki yönelime, her ikisi de siyasal olan ve eşcinsellerin yurttaşlar arasındaki yeri ve haklarıyla ilgili iki strateji denk düşer. Birincisi, her iki cinsin *cinsel özgürlüğü için*, suç kapsamına girmedikçe özel yaşama mutlak biçimde saygı gösterilmesi için *amansız bir mücadele* sürdürmeyi içerir. Genel olarak cinsel zevklere ve uygulamalara, insanların adetlerinden kaynaklanan her türlü ayrımcılığa karşı kararlı bir hoşgörü siyaseti uygulanmasını ister. Belli ölçüde sapmayı hatta aykırılığı ön plana çıkarabilir, ve ayrıca genel bir düzene katılma isteği göstermeyen özgünlük hakkını da savunur. (Bu tavra toplumlarımızın hâlâ belirli ölçüde sinsice alaya almayı sürdürdüğü, kadın ya da erkeklere ilişkin yeni bir bekârlık konumu eşlik edebilir). Bekârlık, grup yaşamından çok daha fazla bozguncu ve yıkıcı bir yaşam biçimini temsil eder, çünkü özel yaşama ayrı ve gizli niteliğini o verir.

Böyle bir hoşgörü stratejisinin evrenselleştirilebilme avantajı vardır: Bireylerin cinsel sınıflandırmasından bağımsız olarak herkes isteyebilir bunu. Tüm aşk ya da seks zevklerini "heteroseksüeller"inkiler de (evli olmaları şart olmayan) dahil olmak üzere, mahrem alana havale eder.

İkinci strateji daha çok *yeni yaşam modelleri oluşturma*'ya, başka bir kültür geliştirmeye ve geleneksel toplum içinde farklı değer ve tutumları ortaya koyarak *yeni topluluklar*'ın varlığını tanıtmaya yöneliktir. Amerikan kökenli bu akım kendi sözdağarını da dayatır ve şimdilerde bir gay kültüründen söz edilmektedir. Yeni yaşam biçimleri bulunmasını ön plana çıkaran 1968 özgürlük hareketi içinde yer alır.

"Eşcinsel çift" modelinin bu akım içine sokulup sokulamayacağını bilemiyorum. Bir yandan, gerçekten yeni bir yaşama biçimini ve eşcinselliği sahiplenmiştir; öte yandan da heteroseksüellik modeli ve karma çift figürü üzerine kurulmuş resmi bir eşcinsellik ifadesini temsil eder. Bu figürün stratejik bir işlevi olabilir, çünkü doğurma konusu da dahil olmak üzere, eşcinsel çiftlerin de heteroseksüel çiftlerle aynı haklara sahip olmasını ister.

Yine de, her ne kadar eşcinsel çift çağdaş toplumda gitgide daha fazla kabul görüyorsa ve bu durumdan hoşnut olması gerekiyorsa da, ana-baba çifti anlamında karma çiftle eşdeğerli olup olamayacağının sorgulanması gerekir. Biz, burada tabii ki, tıbbi müdahaleyle çocuk doğurma etkinliğine girişen aynı cinsten iki insanın, iki erkeğin ya

da iki kadının oğlu ya da kızı olarak meşru bir biçimde tanınacak bir çocuk sahibi olma isteğinde bulunulacak durumu söz konusu ediyoruz. İki erkeği ya da iki kadını, dahası ilişkilerinin türü ne olursa olsun, birlikte bir çocuk *yetiştirmeye* götüren özel durumlardan söz etmiyoruz. Şartlar bir çocuğu ana-babasından mahrum etmişse, bu durumlar her zaman mümkündür ve genellikle hayırlı sonuçlar verir. Çocuğun kökeni ya da soyu söz konusu değilse, bir ilke sorunu çıkmaz ortaya. Sorun hukuk, dolayısıyla da normlar ve kurumlar sorunudur, yoksa somut durumlarla ilgili bir sorun yoktur.

Bir "çiftler siyaseti" seçimi, görüş birliği olmaksızın, yavaş yavaş kabul ettirdi kendini bu kitapta, çünkü eşcinsel ilişkiyi, aynı cinsten iki insanın ilişkisini, "heteroseksüel" çiftin ilişkisinin bir kopyası gibi tanımlamanın *avantaj ve sakıncasını* gösterir.

Şu bakımdan avantajdır: Her tip çift ("homo" ya da "hetero") için hak eşitliği istenirken, birlikte yaşayan erkekler ya da kadınlar arasında toplumsal birliktelik sözleşmesi gibi hukuksal ilişkiler getirme olasılığı yaratılır. Böyle bir olasılığın insanın çıkarına olduğu açıktır, ve yalnızca aids salgınının getirdiği yıkımlar bile, bu tip yeni bir sözleşme yapılmasının gerekliliğini doğrular. Bu tercih aynı zamanda bir yaşam biçiminin toplumsal olarak tanınmasını sağlar ve meşruiyet kazandırır ona. Ayrıca bu şema, orada bildik psikolojik, duygusal ve toplumsal bir yapılanma bulan ve temelde kurulu düzene uygun düşünceler taşıyan kimseleri rahatlatır.

Ama kimilerinin sorguladıkları bu tür bir modelin sakıncası, karma çifti taklit ederken bu yapının arkasındaki yaşam biçiminin özgünlüğünü ve arzunun değişken biçimlerini gölgede bırakan bu çiftin, bir nebze "çatılmış" özelliğidir. Bu model öte yandan her iki cinse de uygulanabileceği iddiasındadır, oysa kadınların kendi aralarındaki erotik ilişkiler ya da aşk ilişkileri erkeklerin kendi aralarındaki ilişkilerle aynı türden değildir. Bir erkeğin ve bir kadının cinsel davranışları arasında da ne benzerlik ne bakışım vardır, basit bir biçimde *iki "eşcinsellik"* gibi tanımlanmak istenen şeyler arasında bakışım yoktur.

Bu evlilik modelinin bütün gaylar tarafından istenmemesinin nedeni özellikle erkek çocukların cinselliklerini yaşama biçimine denk düşmemesidir.

Sinema sık sık, örnek "eşcinsel çift" tasarımları önerir; sözgelimi *Philadelphia* adlı Amerikan filmiyle kitlelere, özgünlüğü konusunda bir şey söylenmeyen hatta aykırı yanı kesinlikle gizlenen bir cinsel yaşamın duygusal ve temiz bir imajı sunulmak istenmiştir. Tersine Bruce LaBruce ve Rick Castro'nun *Hustler White* gibi bir filmi Kaliforniya'daki Santa Monica gay çevrelerinin ateşli semtlerini, fahişelik, sadomazoşist ve fetişist uygulamalar, dehşet verici ve toplu tatmin olma biçimleriyle sert ve kırıcı bir tarzda gösterir. Birçok başka imajın tersine bu imajlar özel cinsel uygulamaları bayağılaştırmayı da, normalleştirmeyi de hedeflemez. Tersine, Rick Castro gaylerin "hetero" cinsellik modellerinden kopya çekmesine kesinlikle karşıdır; kendisiyle yapılan bir röportajda şunları söylemiştir: "Gay çevrelerde kimileri hetero seks ve aşk değerlerini eşcinsellere aktarmak istiyorlar ve şöyle diyorlar: 'Aynıyız. Aşık oluyoruz ve herkes gibi cinsel ilişki içine giriyoruz'. Ama kesinlikle doğru değildir bu [...] birçok eşcinsel mükemmel erkek arıyor. Kendilerini cinsel açıdan dürten şeyler konusunda *çok özgül ölçütleri* var[59]." Rick Castro arzuyu şartlandıran bu kesin ölçütlere dayanarak eşcinsel arzuların, sözcüğün psikanalitik anlamıyla "sapkın" yapılanmasını ister.

Partnerlerin çoğalması çok önemli bir rol oynar burada, çünkü özgül ölçüt beğenisi bir kişinin tercih edilmesinden daha önemlidir. Bruce LaBruce'e gelince, o "eşcinselliğin çok marazi olduğunu" ve "karanlık bir yanı" olduğunu belirtiyor.

Erkek cinselliğine bütün cinsellikler içinde "karanlık" bir yer ya da arzunun sapkın boyutunu ayırmak saflık olurdu. Ama arzunun özel biçimleri niçin çok farklı geleneksel yapılarla özdeşleştirilmek istenmektedir?

Arzunun biçimlerini bayağılaştırmak istediğinden çok az kuşku duyulan Michel Foucault bile eşcinselliğin kışkırtıcı ve yatıştırıcı imajlarının kullanılması konusunda arada kalmıştır. Erkek eşcinselliğinin sıradan yansıması konusunda şöyle der: "Sokakta karşılaşan, bakışarak birbirlerini ayartan, ellerini birbirlerinin kıçına koyan ve on beş dakika içinde birbirlerini yere seren oğlanlar[60]". Bu betimleme Foucault için yanlış değildir, ama bunu yüzeysel ve daha çok da sağlamcı bulur.

59) *Libération*'da çıkan söyleşi, 3 eylül 1997.
60) *Dits et Ecrits*, Gallimard, Paris, 1994, cilt IV, s. 164.

Bu, ona göre "eşcinselliğin akça pakça bir imajıdır" ve kimseyi kaygılandırmaz. Gerçekten mi? Bu filozofa göre eşcinsellikte rahatsız edici olan "yasaya ya da doğaya uygun olmayan bir cinsel etkinliği düşünmek değildir, insanları kaygılandıran bu değildir. Bireylerin birbirlerini sevmeye başlamalarıdır sorun" Görüş açısının yön değiştirmesi çok incelikli hiç kuşkusuz, ama yanlış. Kamuoyu, aşk ve dostluktan söz edildiğinde anında uzlaşır eşcinsellikle. Heyecanlanır, onaylar. Onu kaygılandıran, Foucault ne derse desin, kesinlikle yasanın ihlali, oğlancılık ve partnerlerin çoğalmasıdır. Cinselliğin özel biçimlerini silmek için bir sebep midir bu, yoksa bunları, genel normlar dışında farklı biçimler olarak kabul etmek mi gerekir? Burada bir tercih söz konusudur. Özellikle de çok yakın dönemlere kadar hüküm süren eşcinsellere karşı toplumun hoşgörüsüzlük ve inanılmaz sertliği ortadan kalktığı için. O zaman yasanın çiğnenmesi suçla özdeşleştiriliyordu. Şimdi böyle değildir durum. Ama bir şey suç değil diye norm haline gelmesi de gerekmez.

Birçok eşcinselde ihlal edici ve "eksentrik" bir konum –özgürce ifade edilmiş tam bir cinsel özgürlük eğilimidir bu– ve aynı zamanda da dışlanma korkusu, normal bir aile yaşamıyla bütünleşme arzusu hatta nostaljisi arasında belki de çözülemeyecek bir çelişki vardır. Gay Pride* bu çelişkiyi, kışkırtıcı teşhirle kabul edilme talebini birbirine karıştırarak sunar.

Eşcinsellik, evliliğe en yakın versiyonuyla, tutumları ve bireyleri "normalleştirmeyi" hedefleyen modern bir kategoridir. Foucault oğlanlar arasındaki dostluğun ya da sevginin değerini okuyucuları yatıştırmaktan çok ayartmak için gözler önüne serse bile, kesinlikle çiftin yapısına değil, henüz ortaya çıkmamış ilişkilerin bulunmasına gönderme yapar. Cinselliğin, cinselliği düşünme ve değerlendirme konusunda geliştirilen kavramların tarihsel boyutuna özel bir dikkat göstererek, özellikle aynı cinsten bir partner seçimi üstünde duran ve sözgelimi Yunan Antikçağında geçerli kategorilerden çok farklı olan "eşcinsellik" sözdağarının modern özelliğini belirtmeyi ihmal etmez. *Histoire de la sexualité*'nin (*Cinselliğin Tarihi*) yazarı, cinsel yaşamı tanımlamaya yarayan kavramların tarihsel dönüşümü üstüne çalışmasıyla bir modern kategoriler eleştirisi yapıyordu. "Pozitif itiraf"ı (eşcinselliğini kabul

* Paris'te her yıl gerçekleşen eşcinseller resm-i geçidi (y.n.).

etmek ve herkese ifşa etmek olan *coming out*) özgürlüğe doğru kaçınılmaz bir yol olarak görmemiş olmasının nedeni, çok genel bir eşcinsellik kavramının, dolayısıyla bir eşcinsel kimliğinin kabulünün, arzunun kavranması ya da yeni yaşam biçimlerinin kanıtlanması için gerekli olduğuna inanmamasıydı. Bir özgürleşme mantığı içinde mi yer alıyordu o? Bu konuyla ilgili olarak kendisine oynatılmak istenen rol ne olursa olsun hiç kesin değildir bu. Sözleşmesiyle, ailesiyle, bütünüyle klasik bir evlilik modeline göre taklit edilmiş bir eşcinsellik modeli oluşturmaya ve tanıtmaya yönelik eğilime gelince, sanıyorum gülmekten kırar geçirirdi bu onu.

Foucault sözgelimi K. J. Dover'ı[61] okurken eski Yunan etiğinde önemli olanın kişilerin ve cinsiyetlerinin seçimi değil, *etkinlik* ve *edilgenlik* arasındaki fark olduğunu belirtir; bir başka deyişle, "cinsel ilişkinin, girme ve girilme olgusu arasındaki iki olasılığın" arasındaki farktır bu. Şöyle diyor Foucault: "Yunanlılar için, büyük ahlaki sınırı belirleyen, öznenin (etkin ya da edilgen) konumudur: Partnerlerin (oğlanlar, kadınlar, köleler) seçimi, temelde erkek bir etiğin oluşturucu unsuruna göre fazla önemli değildir." Dolayısıyla oğlan meraklısı, zorunlu olarak kadınlarla tüm ilişkiyi dışlamaz ve seçimleri "özel bir duygusal yapı"nın ifadesi değildir.

Bu antik yaklaşım Foucault'nun belirttiği gibi "esas olarak erkek" bir etik içinde yer alır, çünkü etkinlik değeri erkekliğe özgüdür, oysa edilgenlik dişiliğe bağlıdır. Bu nedenle bu "edilgenlik" burada kadın için değil, erkek için utanç vericidir. Erkek ve dişi özelliklerin tanımlayıcıları olarak bu kategorilerin (etkinlik ve edilgenlik) eşcinsel kullanımı, eşcinsel ilişkide rollerin yer değiştirmesi olgusunu içerir: En azından ikisinden biri, olduğundan vazgeçmek zorundadır, ve bu nedenle bu Yunan etiğinde edilgenlik erkek için utanç vericidir.

Erkek partnerlerden birinin kendi cinsiyetine özgü konumdan, yani etkinlikten vazgeçmesi, bu biçimde tanımlanan eşcinsel ilişkinin sadomazoşist bir boyut içerdiğini belirtir. Temel bakışımsızlık, partnerler (etkin ya da edilgen) arasındaki farkta gerçekten bir karşıtlık oluşturur ve bu karşıtlık eğer cinsiyet ayrımına bağlı değilse iki erkek

61) K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, La Pensée sauvage, Grenoble, 1982. Foucault bu yapıtla ilgili olarak *Libération*'da 1 Haziran 1982'de bir makale yazmıştır (Bkz. *Dits et Ecrits*, *a.g.y.*, cilt IV, s. 315).

arasındaki (hatta iki kadın arasındaki) bir güç ilişkisiyle belirlenmiş gibidir. Bu açıdan, genellikle psikanaliz yoluyla kadınlara atfedilen mazoşizmin, erkeğe özgü bir bakışın sonucu olup olmadığı sorulabilir. Bu, kadına, onun yerinde olsa duyacağı utancı yansıtan, dolayısıyla kendisini onun yerine koyan bir erkeğin bakışıdır. Böylece Lacan'ın dişi mazoşizmde bir erkek fantasması görmesinde bir yanlışlık olmadığı düşünülebilir.

Bu hızlı gözlemler, sürekli karşımıza çıkan etkinlik/edilgenlik karşıtlığının sorgulanmasına katkıda bulunmasaydı burada söz konusu edilmezlerdi. Bu karşıtlığın kullanımının ve ona atfedilen anlamın niçin çoğu zaman bir erkek bakışına bağlı olmadığı sorgulanabilir. Çünkü kadın, arzusuna uygun hareket ve tavırları son derece etkin bir durumda algılar, ve etkinlikle erkekliği özdeşleştirmesi için bir neden yoktur. Anneliğin tanımı bu etkinlik, edilgenlik kavramlarının kullanımının ve bunları hem erkek hem de dişiyle özdeşleştirme girişiminin eleştirilmesi gerekliliğini göstermiştir.

Dolayısıyla cinsiyetlerin ikiliğinden de, erkek ve dişi karşıtlığından da kopmak kolay değildir. Foucaultcu eşcinsellik yaklaşımı ne kadar ilginç olursa olsun, erkekmerkezciliğin dışına çıkmaz. Ama "heteroseksüel" bir kimliğin bakışımlısı gibi kabul edilen "eşcinsel" bir kimliğin temelleri ve gerekliliğini sorgulamaya katkıda bulunur.

Eşcinselliği yalnızca nesnesi değişen cinsel arzunun evrensel bir biçimi gibi düşünmek mümkün ya da dilenen bir şey midir, yoksa ihlal edici boyutunu ortadan kaldırmayan özel bir yapı mı dikkate alınmalıdır? Sorun belki kuramsal olduğu kadar siyasaldır da. Her halükârda, doğurganlık konusunda eşcinsel ve heteroseksüel modellerin kesin bir eşdeğerliliğini düşünmek zordur. Ama günümüzde bu sorun göründüğünden daha karmaşıktır.

Çifte Köken

Düşüncemizi sürekli besleyen *karmalık* sorunu, öncelikle insan türünün doğal olarak bölünmüş olduğunun kabul edilmesi düşüncesini getirmiştir. Bu sorun bizi, öte yandan, toplumların ele aldığı biçimiyle –hatta yeniden yorumlanmak istendiği biçimiyle– cinsel kimliği sorgulamaya ve nihayet karmalığın cinsiyetler arasındaki ilişkileri düzenleyen kurumlar içinde, özellikle de ailede toplumsal yaşamı nasıl yapılandırdığını incelemeye götürür.

Bazı erkeklerin ve kadınların öteki cinsten değil de aynı cinsten insanlarla cinsel ilişkileri tercih etmesi olgusu, cinsiyetler arasındaki karşılıklı bağımlılık ilkesini belirgin biçimde değiştirir. Ama bu durum, bugüne kadar, en önemlisi, bir çocuğun ancak bir babadan ve bir anneden yani bir erkekten ve bir kadından doğabileceği olan bazı akrabalık ve soy zinciri kurallarına dayalı aileyi değiştirmiyordu. Oysa bugün eşcinsellerin istekleri arasında ikisi dikkat çekiyor: Evlilik sözleşmesinden farklı, ama bazı hakları ve ödevleri de içeren farklı bir sözleşmeye göre iki insanı hukuksal olarak birbirine bağlayan toplum-

sal birliktelik sözleşmesi yapılması ve eşcinsel çiftlerin evlat edinmeleri ya da hücre nakli veya "taşıyıcı anneler" sayesinde çocuk sahibi olmaları. Bu ikinci istek yepyeni sorunlar getirir. Tıbbi yöntemler gitgide daha yapay bir biçimde, ana-baba olma arzusunu doğumun biyolojik koşullarından ayırarak çocuk yapma olanağı veriyorsa, herkese kayıtsız şartsız bir "çocuk sahibi olma hakkı" tanınmalı mıdır? Bir çocuğun aynı cinsten iki kişiden *doğmuş olması* yasal olarak kabul edilebilir mi? Yetiştirilmiş değil *doğmuş* diyoruz, çünkü eğitim, hukuk açısından kesin hiçbir şey ifade etmez ve çocuğun kimliğiyle ilgili değildir.

Bu benzersiz durumun, olabildiğince tabulardan arınılmış olarak düşünülmesi gerekir.

Söz konusu durum, önce çocuk isteği, bunun gücü, yasallığı, evrenselliği üstünde düşünmeye götürür. Kimilerinin erotik tercihler ile soya sahip olma isteği arasında yapmak istedikleri ayrım üzerinde düşünmeye götürür. Belki de, "aile" yaşamı üstünde olabildiğinden daha derin düşünmeye. Genel olarak bazı çelişkileri kabul etmeye hazır değiliz ve öznel bir bakışla, uyuşabilirliklerini sorgulama yerine arzularımızı ardarda sıralamayı yeğliyoruz. "Bilinçdışı asla hiçbir şeyden vazgeçmez", derdi Freud. Teknik olarak cinsellikten bağımsızsa, niçin vazgeçilsin çocuk doğurmaktan?

Ama, öznelliğin ötesinde normları, ilkeleri, ister etik ve kişisel yaşamda etkili olsun ister yasa koyucuyu esinlesin, özgürlükten daha değerli olabilecek değerler de dahil olmak üzere, tüm ortak değerleri sorgulama cesaretinin gösterilmesi gerekir. Gerçekten de, bütün etik, hukuksal ve siyasal sorunlar bireysel tercihlerin göreciliğine havale edilebilir mi? Genellikle tıbbi müdaheleyle gerçekleştirilen yeni doğurma tekniklerinin sorduğu soru budur.

Bu teknikler herkese, sperm ya da yumurta nakli yardımıyla, kuramsal olarak gebe kalmayı sağladığı ölçüde, istisnasız herkes bu tekniklerden yararlanabilmeli midir yoksa bu işi kurallara bağlamak mı gerekir ve bu nasıl yapılmalıdır sorusu gündeme gelmiştir. Yine gündeme gelen, bireysel tercihler sorusunun ötesinde, aile yapısı ve soy zincirinin anlamı sorusudur. Robert Badinter'in 1985'te Avrupa Konseyi'nde bir konferans sırasında verdiği yanıtı hatırlamak ilginç olur[62].

62) *Le Débat*, 36, 1985, "Les droits de l'homme face aux progrès de la médecine, de la biologie et de la biochimie".

Eski adalet bakanının benimsemiş olduğu ilkeye göre, herkese "yaşam verme hakkı" ve "yaşam verebileceği olanakları seçme özgürlüğü" verilmelidir. Dolayısıyla yapay döllemenin, ona göre hiçbir yasal sakıncası olamaz – "başkasının bedeninden yarar ya da çıkar sağlama" yasağı dışında. Yalnızca bu istisna dışında hiçbir ölçüt gerekli değilmiş gibi gözüküyor; ve burada ne yaş, ne cinsiyet, ne de karma bir ana-baba çiftinin varlığı söz konusu edilmiştir. Bu yanıt, özellikle, hem "bizim insan anlayışımız" hem de uygarlığımızın ilkelerinin ifadesi gibi kabul edilen insan hakları üstüne temellenir.

Robert Badinter aslında önce hiçbir kanıtlama gereği olmaksızın "yaşam verme hakkı"na kadar yayabileceğine inandığı herkesin "*yaşam hakkı*"na[63] gönderme yapıyor: "Yaşam hakkı her insanın yaşam verme hakkını içerebilir *gibi gözüküyor kesinlikle*..." (altını ben çizdim) ve de bu hak "yaşam verebileceği olanakları seçme özgürlüğünü" de içerir. Badinter daha sonra bu konuda "özel yaşam hakkı"nın da "tüm kapsamı"nı belirleyerek herkesin "*kendisi için* bazı *temel* kararları alma" özgürlüğünü garanti eden Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 8. maddesine dayanıyor (altını ben çizdim). Dolayısıyla bu yanıtın genel anlamı dölleme özgürlüğünün koşulsuz savunulmasıdır, ve bu, herkese "özel yaşamının sınırlı alanı" içinde tanınmış karar verme özgürlüğünün korunması gerekliliği düşüncesinden kaynaklanır.

Françoise Héritier bu bütünüyle bireyci özgürlük ve hak anlayışına, haklı olarak bireyin yalıtılmış bir monad olmayıp toplumsal bir varlık olduğunun ve "toplumun, her bireyinin haklarından oluşan basit bir yığın"[64] olmadığının unutulduğunu ileri sürerek karşılık veriyor. Héritier aynı zamanda çocuk yapma hakkının yanı sıra, kayıtsız şartsız çocuğun haklarının, özellikle de soy hakkının da düşünülmesi gerekliliğini hatırlatıyor.

Gerçekten de her insanın yaşam verme hakkını, özellikle *kendisi için* temel bir karar vermekle bir tutmak, yalnızca hukuksal açıdan değil aynı zamanda etik açıdan da çok yetersizdir.

Yaşam vermek, sonra da bir çocuk yetiştirmek kararı, etik açıdan yalnızca *ben için* esas olmayan, olağanüstü bir sorumluluğa götürür. Tersine, böyle bir karar, arzu ve özgürlüğümü aşmak, kendimi sorumlu

63) Avrupa himaye sözleşmesinin ikinci maddesine gönderme.
64) *Masculin/Féminin*, *a.g.y.*, s. 277 ve devamı.

tuttuğum bu ötekinin özgürlük ve hakları konusunda soru sormak zorunda bırakır beni. Dölleme, yapay yollardan çocuk doğurmak ya da evlat edinmek kararı özellikle *benim* öznel özgürlüğüm, *benim* özerkliğim, hatta benim *özel yaşamım*'la ilgili değildir; bunlar, tersine, beni, başkasına borçlu olduğum şeyler konusunda kendi kendime sorular sormak zorunda bırakan meselelerdir. En azından etik soru sorulmuşsa, ve eğer çocuk basit bir arzu nesnesi olarak düşünülmemişse.

Ama biz burada kişisel etikten söz ediyoruz, ve, bu etik beni bir başkasının sorumluluğunu almak zorunda bıraksa bile, yasa koyucunun benim kararımla ilgilenmesini gerektirecek bir durum yoktur. Bu tür bir kararın, benim sorumluluk alanıma girmesi ve benim en özel ahlaki seçimlerimle ilgili olması, gene de yasayı ilgilendirmemesi gerektiği anlamına gelmez.

Etik boyutun kesinlikle bireysel olduğu ve toplumu ilgilendirmediği düşünülse bile. Ama etik yalnızca kişisel olsaydı etik komiteleri kurmaya ne gerek vardı ve yasa koyucu onların kararlarından niçin etkilenecekti? Hukukun bütün sorunu da, bir yandan yasaların esinleneceği bazı etik "çerçeveler", öte yandan da her bireye eylemlerinde ve yaşamında tercihler yapabileceği olası en geniş özgürlük alanları verebilecek ortak temel değerler arasında kabul edilebilir bir uzlaşma yolu bulmaktır. Bu bakımdan, bereket versin ki, yalnızca özel yaşam alanında kalındığı sürece özgür olunduğu düşüncesiyle, cinsel yaşamla ilgili olarak, bazı istisnalar dışında, kurallar koymaktan vazgeçilmiş, bireylere özerklikleri tanınmıştır.

Ama yaşam verme olayını etikten ve hukuktan ayırmak o kadar kolay değildir, çünkü nitelikleri gereği onayları alınamayan gelecekteki varlıkları ilgilendirir ve de son tahlilde bütün grupların temellendiği ilişkilerle, yani soy zinciri ilişkileriyle ilgilidir. Dolayısıyla yaşamın hareket etme ve dönüşüme uğrama biçimi, etik bir bakış içerir ve uygarlığımızın, hatta bütün uygarlığın temel yapılarını bağlar. Antropologların bu konuya duyarlı olmaları ve bu konuyla ilgili fikirler geliştirmeleri rastlantı değildir. Hukuk nasıl ilgisiz kalabilir bu konuya?

Oysa sorun çok önemlidir. Bir toplumun, bilimsel bilgiler ve teknik yenilikler nedeniyle kendi geleneklerini ve kurumlarını, kültürünün temellerine kadar gözden geçirmek durumunda olması, şimdiye kadar görülmemiş bir şeydir. Birden bire, eskiden mirasçısı olduğu bir düzenin sorumlusu oluverir. Yarın çocuklara kalacak dünyanın her

noktasına yayılan sorumluluğunun sınırsız alanını neredeyse her yerde keşfetmek, kesinlikle çağımızın özelliğidir. Ama çelişken biçimde, bu sorumluluğu tanımlamak da gitgide güçleşmektedir. Özgürlüklerimize hizmet etmeleri gereken teknikler gelişirken amaçlarını aşmaktadırlar; eskiden doğal gerekliliğin ya da rastlantının payını *biraz* sınırlamak söz konusuydu: Ölümü geriletmek, doğumları daha iyi denetlemek. Bugün, bir insanı yapay olarak yaşatma ya da daha yapay biçimde çocuk doğurtma olanakları, kendi gücümüzün sınırlarını nasıl belirleyeceğimizi artık bilmediğimiz bir noktaya getirmiştir.

Bununla birlikte yaşam verme hakkıyla ilgili olduğundan, ve etik görüşü ve kültürümüzün değerlerini dikkate almak zorunda olduğundan, çocuğun haklarını çocuk yapma hakkıyla ilgili tartışma olmadan düşünmek mümkün değildir.

Robert Badinter'in söyleminin ortaya çıkardığı zorluk, bu hukuk sorununu, sorunun *etik-hukuksal* boyutuna hiç girmeden, yalnızca bireysel özgürlüklerin savunulması açısından ele almasıdır. Yalnızca insan haklarına ("yaşam verme" hakkı ve "özel yaşam" hakkı) dayanması onu bütünüyle bireyci bir açıya hapsetmektedir. Bu görüş açısı, yasa koyucunun dikkate aldığı tek görüş açısıdır. Hukukun kesinlikle kuralcı bir eğilimi vardır, değerlerden esinlenir ve bu değerlere uyulmasını ister. Oysa burada sorun, uygarlığımızın, bu ve başka alanlardaki parçalanma durumundan, öznelliğin görülmemiş biçimde önemli kılınmasından ve doğayı hor görmekten kurtulabilecek yeteneğe sahip olup olmadığını bilmektir.

Dolayısıyla tartışmayı özellikle çocuğun, onu bir insani düzene sokan, ve basit bir laboratuvar ürünü durumunda bırakmayan bir soy zinciri hatta bir nesil hakkı üzerinde sürdürmek gerekmektedir. Aynı biçimde, eğer insanın bedeninden yararlanmasında sınır yoksa ve Robert Badinter tarafından basit bir "*önceleyerek evlat edinme*" (altını çizen o) gibi düşünülen "taşıyıcı anneler"den yararlanmaya olanak tanınıyorsa, yoksul kadınların yakında başlaması olası bir karın trafiğinden (Badinter'in açıkça mahkum ettiği) nasıl korunacağının sorgulanması gerekir. Yasaların, üretimine izin verdiği malların dolaşımını engellediği ender görülür: Eğer çocuk basit bir laboratuvar nesnesi ve yaşamıyla ilgilenen çeşitli insanlar arasında özel bir uzlaşma aracıysa, kendisinin de bir mal olmasını engelleyebilecek olan nedir? Sözcüğün eski anlamıyla insanların özel yaşamının bir sonucu olan

çocuk *sahibi olma* özgürlüğüyle bugün yapılmak istendiği gibi çocuk *üretmek* özgürlüğünün aynı düzeye konulabileceği kuşkuludur. Teknik gelişmeler düşünceden daha hızlı ilerleyince hukukun çok geride kalma tehlikesi çıkmaktadır ortaya.

Oysa yeni teknik olanakların kullanımının, kesin ve basit alın yazısıyla ilgisi yoktur – bu nedenle insan klonlaması engellenmeye çalışılır. Yaşam verme konusunda hukuk her teknik olanağın kullanımına körü körüne izin vermek zorunda değildir.

Hiç kuşkusuz, soy zincirinin zorunlu olarak üreme koşullarına uygun olmaması eski bir hikâyedir. Bununla birlikte soy zincirinin simgesel ya da meşru düzeninin, üremenin doğal düzeniyle belli bir ilişkisi varmış gibi gözüküyor. Bu iki düzen arasında, hiç değilse benzeşik bir ilişki vardır. Aileyi oluşturan evrensel meşru bir soy zinciri olsa da hukukumuz soy zincirini genetik düzenle çakıştırmak istemiştir sürekli olarak. Bu nedenle bir çocuğun soy zinciri, isteği üzerine, kökenine ilişkin delillerden başlayarak (sözgelimi genetik testler yardımıyla) meşru bir biçimde oluşturulabilir: Babanın iradesine rağmen bunu isteyebilir, annenin, bu gibi yöntemlere gereksinimi yoktur. Ancak, her şey, sanki soy zinciri son kertede genetik kökene dayalıymış gibi gerçekleşmektedir.

Gerçekte, genetik kökenin her türlü anlamından soyutlanarak, tıbbi müdahele yoluyla dölleme tekniklerinin gelişmesini sağlamış olduğu bilinirse, çağımızın hukuksal ve ahlaki sorunlarının karmaşıklığı anlaşılır. Bu gibi durumlarda "gerçek ana-baba"nın bir çocuk isteyen kişiler olduğu ve çocuğun doğumu içi gerekli olan ve yararlanılan genetik gerecin, hatta "annelik" nesnesinin soy zinciri bakımından hiçbir önemi olmadığı kabul edilir. Böylelikle vericilerin kimliklerinin gizliliği titizlikle korunur.

Aslında söz konusu olan, yalnızca doğuşa "yardımcı olduğu" ve gücü tükenmiş doğanın işini kolaylaştırdığı varsayılan bir tıp imajıyla gizlenen yepyeni bir şey yaratmaktır. Doğal doğumdan yapay doğuma geçmek, sonuç olarak zanaatsal ya da endüstriyel bir modele göre bebekler *üretmek* olanağını ortaya çıkarmaktadır. Bu yenilik hiç kuşkusuz "kısır çiftler"in çocuk sahibi olma arzularının tatmin edilmesini sağlar. Ama bu üretim ilkesi kabul edildiğinde başka insanların da bu olasılıktan yararlanmak istemeleri şaşırtıcı gelmemelidir.

Bu açıdan bakıldığında çocuğun, *genetik kökenlerinden hareketle* oluşturulmuş bir soy zinciri hakkı, ister istemez terk edilmiştir. Aksi takdirde bütün evlatlıklar ya da hücre aktarımıyla doğmuş çocuklar biyolojik ana-babalarını arayabilirlerdi.

Dolayısıyla görülmektedir ki soy zincirinin temelleri konusunda hukuk, çelişkili ilkeler kabul etmektedir. Kimi zaman bir çocuğun ortada olmayan bir babayı arama hakkı, onu genetik kökenine götürür, kimi zaman ana-babanın evlat edinmek ya da çocuk üretmek hakkı, genleri *a priori* soy zincirine yabancı, basit bir üretim gereci olarak görmeye götürür. ABD'de bazı hüzün verici olaylar laboratuvarda ısmarlama çocuk sahibi olma haklarının ve "ana-baba"nın ödevlerinin içinden çıkılmaz sorunlar getirdiğini göstermiştir.

Bu nedenle çocuğun haklarını, özellikle de soy zinciri hakkını yeniden sorgulayarak ilkeleri birleştirmek gerekir; bazı çelişkileri çözümlemeye çalışmak ve tıbbi uygulamaların hangi noktaya kadar hukukun doğal modellerinden uzaklaşabileceğini sorgulamak. Babalık ve analık ne ölçüde tıbbi tekniklerin ve hukuksal yapıların basit bir sonucu olabilir?

Ama tekniklerin insan iradesine oldukça etkin gerçekleşme olanakları sağladığı bir yerde, gerçek etik sınırlar koyma olasılığına sahip olduğumuzdan hâlâ emin miyiz?

Bugünkü tıbbi teknikler, özellikle çiftlerin çocuk sahibi olmak için bir üçüncü kişiye başvurmaları yeni değildir. Françoise Héritier'nin dediği gibi kocaları kısır olduğunda, kadınlar her zaman bir "dış" doğurucuya baş vurmuşlardır; aynı biçimde, kendi karıları onlara bir çocuk veremediğinde erkekler de son derece meşru bir biçimde evlerine yabancı bir kadın almışlardır –İbrahim'in, Sara'nın kendisini kısır sandığı dönemde hizmetçisi Agar'la kurduğu ilişki gibi. Kaldı ki bu uygulamaların soy zinciri ve meşruiyet sorunları çıkarmasının kanıtladığı gibi, hikâye pek iyi bitmemiştir. Ama başka bir erkeğin ya da başka bir kadının biyolojik açıdan eksikliği çekilen babanın ya da annenin yerini alması, temelde Françoise Héritier'ye göre sorunsuzca terk edilemez olan ana-baba çiftinin karma yapısını etkilemez.

Gerçekte, bu uyarıyı temellendirmek o kadar kolay değildir, çünkü Françoise Héritier'nin de dediği gibi, gerçek soy zinciri kurumsaldır ve her zaman doğal kökenden önce gelir. Bu koşullarda, bireylere, teknik olanakları varsa eğer, tam bir dölleme özgürlüğü veren yeni aile biçim-

lerinin kurumsallaşmasını engelleyen bir şey olabilir miydi? Üç "baba" ve iki "anne" içeren aileler ya da istenildiği kadar başka biçimler niçin düşünülmesin? Doğal doğuş modelinden kopulsa da, iki ebeveynde ısrar etmek için hiçbir neden yoktur. Varsayımsal olarak ana-baba aynı cinsiyetten olabilirlerse, çiftin yapısının önemi yoktur artık.

Bu varsayımlar sağduyuya meydan okuyorlarsa eğer, nedeni, kurumun doğayla *desteklendiğini* düşünmemenin zor olmasıdır. Aile her zaman karma ana-baba çiftine ayrıcalık tanımıştır, çünkü doğal ana-baba çiftinden esinlenmiştir.

Kültürler doğa karşısında birçok özgürlük kazandılar, ama insanların erkek ve dişi olan çifte kökenini ortadan kaldıramadılar ya da kaldırmak istemediler –kadınlar, erkeklerin doğumdaki işlevlerinin farkına vardıklarında tabii ki. Claude Lévi-Strauss'un gerçek bir aile bulunmadığını, bunun yerine basit bir ekonomik topluluğun olduğunu söylediği ender rastlanan toplumlardan biri, doğumda erkeklerin işlevini bilmeyen bir halkın oluşturduğu topluluktur. Gerçekten Wunamballer, karılarını kolaylıkla başkalarına ödünç verirler, ama erkeklerle çocuklar arasında fizyolojik ve meşru hiçbir bağ kurmazlar. Bu, durumu açıklar. Bu örnek şu durumu doğrular: Aile, doğal bir yasaya itaat etmiyorsa da, her kültürün doğadan edindiği *tasavvurlara* yabancı değildir.

Buna göre şöyle düşünmek mümkündür: Aile karma ana-baba çiftini kurumsallaştırırken, kökenin simgesel bir tasarımını sunar. Bu köken *tasavvuru*, soy zincirinin yalnızca bir hücreler sorunu olamayacağını, ama öte yandan, keyfi bir yapı da olamayacağını göstermektedir.

Bir insan dünyasının dölü, küçük çocuk, erkeklerden ve kadınlardan oluşan bir soydan yani bilinmeyen hücrelerden ya da bir klon tesbihinden değil, erkek ve dişiden oluşan kültürlü bir insanlığın iki somut figüründen geldiğini bilmek zorundadır.

Gerçekten de doğumda bu model terkedilemez: Kaçınılmaz bir biçimde hücre vericilere başvurmanın gösterdiği gibi, klonlama dışında, bir çocuğun biyolojik kökeni her zaman çifttir. Soy zincirinin oluşmasında karma ana-baba çifti modelinin terk edilmesi doğru mudur? İlke olarak, çifte doğal kökene dayanmalıdır.

Üremede cinsiyetlerin rol dağılımıyla ilgili olan insanlığın karmalığı bizim bakış açımıza göre, yalnızca fiziksel antropolojinin bir verisi

değildir: Aynı zamanda yapıcı bir kültürel ikilik ve bir değerdir, çünkü tekilliğin ve ayrışıklığın yaratıcısıdır. Gerçekten de her birey benzersizliğini ana babasının genlerinin birleşmesiyle alır.

İki ananın ya da iki babanın oğlu ya da kızı olan bir çocuk, psikolojik ve kültürel düzeyde kendi cinsel kimliğini nasıl tanımlayacaktır? Türün gittikçe artan belirsizliğinin koşullarını yaratmak arzu edilir gibi gözüküyorduysa da, bu nokta ihmal edilebilirdi: Ama sorun bu mudur? Çocuk için insanın bölünmesi ve dolayısıyla sınırlılığının ve insani yazgısının biçimlenmesi, gerçek olduğu kadar simgesel de olan ana-baba çiftiyle ortaya çıkar. İnsanlar hem farklılıklarını hem karşılıklı bağımlılıklarını, ailenin gerekli tamamlayıcılığıyla tanırlar. *Aynı zamanda hem baba hem anne olmanın* olanaksızlığı içinde, her birey kendi sınırlarını görür, kendi kendine yeterlik arzusuna çarpar ve kendi cinsel kimliğini üstlenmek zorunda kalır.

Karmalık, temel, evrensel, biyolojik olduğu kadar etik bir değerdir. Hiç kuşkusuz bir çok ötekilik figürü vardır, ama öteki cins ötekinin temel bir figürüdür. İnsanın çifte kökeni ilkesini yansızlaştırmayı istemek, beraberinde önemli etik ve kültürel sorunlar getirir.

Aristoteles Platon'a Karşı

Platon'un *Devlet*'inin bugün bize "totaliter" bir rejim gibi gözükmesi ve aynı zamanda karma olmayan bir insanlık kavramı sunması bir rastlantı değildir. Sitenin muhafızlarının yaşamını örgütleme biçimiyle bu Devlet, erkek/kadın çiftini değil baba/anne çiftini ortadan kaldırarak, cinsel açıdan farklılaşmamış bir topluluk meydana getirme çabası içinde olmuştur. Oysa geleneksel olarak toplumları yapılandıran çiftte, baba erkek ve anne de kadındır.

Platon'un aileyi, yerini bir "kadınlar topluluğu"na bırakarak –hiçbir erkeğin tek bir kadınla kalıcı ilişkiye girememesi anlamında– ortadan kaldırması, zaman içinde sayısız yorumlara yol açmıştır. Burada Platon düşüncesinin, her iki cinsin koşullarının eşitlenmesine elverişli çok "modern" bir özelliği görülmüştür. Bana öyle geliyor ki bu düşünce, daha çok Platon'un doğumu küçümseyişine ve *Şölen*'deki oğlan sevgisine bitiştirilen, kadınlara ve rollerine karşı kayıtsız kalarak sunduğu cinsiyet aynmını, olabildiğince anlaşılır kılma çabasını dile getirmektedir.

Bu nedenle Platon'a karşı Aristoteles'i yeğlerken, Platoncu ütopyanın, filozofun oğlancılık övgüsüne yabancı olmayan arı bir toplum

düşünü ortaya koyduğunu anımsatmak istiyorum. Platon karmalık düşüncesini yadsır ve bunu *Şölen*'deki sevgi anlayışıyla, *Devlet*'teki siyaset düşüncesiyle ve tüm yapıtlarındaki metafizik görüşle, duyulur ve kavranabilir olanın idealist ayrımıyla açıklar. *Devlet* eşcinsel bir ütopya mı olacaktı, ve metafiziğin karma olan karşısında duyulan korkuyla bir ilişkisi var mıydı?

Aristoteles genel olarak kadın düşmanlarının en azılılarından biri olarak kabul edilir, çünkü onda cinsiyetler her zaman çok güçlü bir biçimde hiyerarşize edilmiştir. Gerçekte, Aristoteles düşüncesi üstadınınki kadar korkunç değildir, çünkü Lise'nin kurucusu, karmalığı düşünen kişidir ve erkekle kadının birleşmesi ona göre siyasetin temelini oluşturur; oysa Platon siteyi otoriter bir biçimde birleştirir ve insanların hayvansı yanlarıyla (ırkı iyileştirmek amacıyla çiftleşen ve doğuran) siyasal yanları (siteye daha iyi hizmet etmeye yönelten) arasındaki arayı derinleştirerek, cinsiyetlerin toplumsal ve kültürel farklılaşmasını ortadan kaldırır.

Gerçekten de, hatırlanacağı gibi Aristoteles, çift gerekliliğini doğal üreme eğilimi üstüne oturtuyordu: "Gerekli ilk birleşme, diğeri olmadan yaşayamayacak iki varlığın birleşmesidir, çocuk amacı güden erkek ve kadın için şarttır bu...". "Diğeri olmadan birinin yaşayamaması", genel olarak insanları, köyü ya da tam adıyla siteyi ilgilendirmeden önce, erkeği ve kadını ilgilendirir, çünkü her ikisi de kendilerinden sonra kendilerine benzer bir varlık bırakmak isterler. Öteki her türlü ilişkiden önce, temel insani birliğin karmalığını, ekonomik, duygusal ve siyasal ilişkileri yaratan ortak soy kaygısını gerektiren, cinsiyetlerin karşılıklı bağımlılığıdır.

Dolayısıyla Aristoteles'in *Politika*'sı bir cinsiyetler siyasetiyle *başlar*. Erkeklerin ve kadınların karşılıklı bağımlılığı, birlikte yaşama gerekliliği, siyasetin hem ilkesi hem kökenidir. Daha sonra bu birlikteliği düzenlemek için aileyi tanımlayan bir hiyerarşik yapı gerekliliği gelir: Aile birliği "en yaşlı erkeğin" gücüyle kurulur, ve "bütün aile monarşik biçimde yönetilir"[65]. Aristotelesçi ailenin niçin ilk siyasal birlik olduğunu yukarıda gösterdik.

65) *Politika*, I, 5, 1252, b.

Erkeklere tam anlamıyla yurttaşlık hakkı tanıyan bu siyaset ne kadar erkekmerkezci ve eşitsizlikçi olursa olsun, Platoncu ütopyaya tercih edilir, çünkü kadınları bir yere koyma çabası içindedir, oysa Platon sitede cinsler arasındaki ilişkiye önem vermez: *Devlet*'in yazarı, Aristoteles'in çok gerekli gördüğü iki cins arasındaki birliğe, oldukça az değer verir.

İki Yunan filozofu arasındaki yaklaşım farkı, esas olarak üremeye verdikleri değer ve önemde yatmaktadır. Aristoteles'e göre bir soy oluşturma olgusu, insanlarda yaygın olarak görülen çok güçlü bir arzuya denk düşer ve bu olgu, aynı zamanda sitenin yaşamını sürdürebilmesinin de kaçınılmaz şartıdır. Platon içinse tersine, üreme, site için bir gerekliliktir ve bireyleri çok fazla ilgilendirmez. Onu ilgilendiren, daha yüce bir ruha sahip olmalarıdır.

Dolayısıyla çocuk sorunu Devlet görevlilerince tam anlamıyla siyasal bir sorun olarak ele alınmıştır: Sabit bir yurttaş sayısını korumak amacıyla nicelik açısından, yeni doğan çocukları seçmek amacıyla da nitelik açısından işlerler bu sorunu. "İnsan ırkı"nın güzelliği ve niteliğiyle ilgili bir siyaset gereği ve "köpeklerin, kuşların ya da atların yetiştirilmesinde" olduğu gibi, siteyi yönetenler doğumları da yönetmelidir. Dolayısıyla Devlet'in yöneticileri, site muhafızları arasında, *hile karıştırdıkları* bir kura yoluyla, *gizlice*, seçkin erkeklerin ve kadınların birlikteliklerini sağlayacaklardır, öyle ki yalnızca bu seçkinlerin çocukları yetiştirilecek ve "kalıntıların" çocuklarıyla ilgilenilmeyecektir. Bu işleri gizlice ve hileyle gerçekleştirme gerekliliği –gerekli idiyse böyle bir şey–, bireylerin, kendiliklerinden, yöneticilerin belirledikleri ölçütlere göre birleşemeyeceklerini kanıtlamaktadır. Platon'un, muhafızların, kura yoluyla birliktelik yöntemine razı olduklarını varsayması, burada bireylerin nasıl edilgen bir sürü gibi görüldüklerini göstermekte ve rejimin aşırı otoriter niteliğini doğrulamaktadır.

Böylelikle doğacak olan çocuklar sitede özel görevliler tarafından yetiştirilecek ve kendilerini dünyaya getirenleri tanımayacaklar, daha sonra onlar da kendi çocuklarını tanımayacaklardır[66]. Öte yandan çocukları yetiştirmeyi üstlenmiş görevliler, çocukları emzirmeye gelen kadınların "kendi çocuklarını tanımalarını" engellemek için "bütün maharetlerini" ortaya koyacaklardır. Platon, bir erkekle bir kadını birleştiren aile yapısı yerine, kadınlardan ve çocuklardan oluşan bir

66) *Devlet*, V.

ortak yapı getiriyor ve soy zincirini de, evliliği de yasaklıyor, çünkü ona göre hiçbir erkek özel bir kadına bağlanamaz.

Ailenin bu şekilde ortadan kaldırılmasına, kadınların erkek egemenliğinden radikal bir biçimde kurtarılması gibi bakılabilir, çünkü erkeğin kadın üstündeki baskısı geleneksel olarak aile içinde gerçekleşmektedir. Böylelikle Platon kadın davasına hizmet ediyormuş gibi gözükebilir, özellikle *Devlet*'in V. bölümünde işlerin cinsel açıdan bölünmesinin meşruiyetine karşı çıkması, bu kanıyı daha bir güçlendirir. İster müzik alanında bir etkinlikte bulunmakla ilgili olsun, ister savaş yapmakla, sorun cinsiyet sorunu değil, kişisel yetenek sorunudur. Bir filozofun, kadınlara yeteneklerini kişisel olarak gösterme şansının verilmesi gerektiğini söylemeye yeniden cesaret edebilmesi için John Stuart Mill'in gelmesi gerekti. Platon vaktinden önce gelmiş bir feminist miydi? Bu tür anakronizmlere hiçbir zaman çok fazla inanmamak gerekir.

Genel olarak mesleklerin ve toplumsal görevlerin dağılımı konusunda cinsiyete karşı Platoncu kayıtsızlık, sorgulanması gereken bir cinsiyet ayrımının *anlamsızlığı* pahasına gerçekleşmektedir aslında.

Platon aslında, siyasal açıdan cinsiyet ayrımının, kellerle, başında saçı olanlar arasındaki ayrımdan daha önemli olmadığını düşünür. Dolayısıyla kunduracılığı başında saçı olanların mesleği gibi görüp, kellere yasaklamak, ya da tersine, eskiden beri bir erkek mesleği olarak görülen bir alanı kadınlara yasaklamak için bir neden yoktur. Keller ve başlarında saçı olanlar arasındaki ayrım gibi erkek ve kadın ayrımı da aslında sadece *göreceli* bir ayrımdır ve mutlak bir ayrım değildir. Kellerle başında saçı olanlar arasındaki ayrım nasıl saçla ilgili bir ayrımsa, cinsiyet ayrımı da üreme konusuyla ilgili bir ayrımdır. Önce, bu akıl yürütmenin mantığının kabul edilmesi için bir çaba harcandıysa da, sonra cinsiyet ayrımının bu katıksız göreceliğinin geçerli olup olmadığı ve sonuçlarını değerlendirmenin gerekip gerekmediği sorusu akla geldi. Platon, bu ayrımla ilgili olarak, kadınların "doğurduğunu", erkeklerinse "doğurttuğunu" söylemekle yetinir –daha öce Aiskhylos tarafından da dile getirilen bu Yunan bakış açısına göre çocuğun gerçek üreticisi, çocuk kadın bedeninden doğsa da, erkektir. Her halükarda, Platon, sitedeki kadınların ve erkeklerin rolü konusundaki düşünceleri doğrulayabilecek bu ayrımda hiçbir şey görmez. Üreme biçimi düşüncesi dikkate alındığında şaşırtıcı değildir bu. Bununla birlikte cinsiyetin saçla karşılaştırılmasının geçerliliğine karşı çıkılabilir: Çün-

kü (tüm bilinçdışı bağıntılar dışında) kellerle başında saç olanlar arasına istediğiniz kadar ara kategori koyabilirsiniz. Saçın eksilmesi ya da kaybolması olayında, bütün dereceler mevcuttur. Bu nedenle bu ayrım bir renk ayrımıyla –bu alanda da tüm nüanslar mümkündür– karşılaştırılmaya çok uygundur, oysa dişi ve erkek arasında ara yoktur.

Bu cinsiyet ayrımı Platon'un Devlet'inde ne kadar modern gözükürse gözüksün, ve günümüz cumhuriyetçilerinden bazıları ne kadar çok arzularlarsa arzulasınlar, onu, yerini ayrıma bırakan iki cinsin konum eşitliği düşüncesiyle karıştırmamak, ayrıca Devlet'te öngörülen koşulların tümünden yani ana-baba çiftinin ortadan kalkması ve çocuklarla analık ve babalık bağlarının silinmesi olgusundan ayırmamak gerekir.

Cinsiyet eşitliği düşüncesini desteklemek için cinsiyet ayrımının iş bölümünde belirleyici bir rolü olduğunu inkâr etmek yararlı gibi gözükebilir. Ama evlilik ve soy zinciri bağlarının kurulması yasaklanırken, cinsiyet ayrımının kendisi ve dışlanan ana-babalık üstünde temellenen toplumsal yapılanma tüm anlamını yitirmektedir. Site, karma ana-baba çifti kurumuyla, aileyle bağlarını koparmaktadır. Çocukları dünyaya getirenlerin çocuklarını tanıma olanağı ellerinden alınarak çocukların da ana-babalarını tanımaları engellenmekte, dolayısıyla da çocukların ana-babaları aracılığıyla çifte kökenlerini, erkek ve dişi kökenlerini tanımaları da engellenmektedir.

Bu, insanlık dışı örgütlenmenin özelliklerinden yalnızca bir tanesidir hiç kuşkusuz, ama soru şudur bu durumda: Analık ve babalık işlevleri, bir başka deyişle doğal ve/ya da soy zinciriyle kurulmuş bağ dışlandığında, cinsel kimlikten geriye kalan nedir?

Bir yanda kura çekme yoluyla birleşen ve hiçbir ilişki içinde olmayacakları çocuklar doğuran insanlar basit bir sürü gibi görülmektedir. Bu insanlar üreme organlarıyla erkek ya da dişidir, ama ne karı ne koca, ne baba ne da anadırlar. Dolayısıyla bizim erkek ya da kadın diyeceğimiz kişiler değildirler kesinlikle. Daha genel olarak da topluluğun örgütlenmesi cinsiyetlerin farklılığına yabancı kalmaktadır.

Bu Platoncu Devlet'te kadınlar ve erkekler yaşamaya devam ederler miydi? Keşke, keşke. Ama ayrımın biyolojik işleve indirgenmesi, gerçek bir kadın-erkek eşitliği için ödenecek bir bedel gibi görülemez, çünkü eşitlik, ancak özgürlüğün bir anlamının olmadığı yerde anlam kazanır, burada olduğu gibi. Bireylerin arzularının ve cinsel kimliklerinin önemi olmadığını açıklayan, onların kendilerini site düzenine adamalarıdır.

Platon'un *Şölen* adlı yapıtı okunduğunda *Devlet*'teki düşüncelerin doğrulandığı ve şu görüşün ağırlık kazanmış olduğu görülecektir. Üremenin özellikle genel ve otoriter bir tutumla ele alınması gereken siyasal bir sorun olmasının nedeni şudur: Platon'a göre, bireysel bir çocuk sahibi olma arzusunun değeri yoktur; böyle bir arzu ancak çocuk sahibi olarak ölümsüzlük arzusunu kolayca tatmin ettiğini sanan "ilkel bir insan" için önemli olabilir. Böyle bir insan, arkasında bir soy bırakmayı ve "kadınlara yönelmeyi" arzu edebilir pekala. Ama gerçek bir ölümsüzlük tutkunu olan yüce ruhlar yalnızca gerçeğin aşkıyla yani bedenlerin değil, ruhların doğurganlığıyla tatmin olabilirler. Dolayısıyla gerçekten ölümsüzlük peşinde olan erkekler, yücelmeye en elverişli ruhlara, oğlanların ruhlarına yöneleceklerdir. Ve ustaçırak arasındaki aşk ilişkisi hatta erotik ilişki, bir erkekle kadın arasındaki ilişkiden daha değerli ve arzu edilmeye değerdir.

Devlet'teki cinsiyetlerarası ve çocuklarla ilişki sorununun nasıl mutlak bir kayıtsızlıkla işlendiğini anlayabilmek için, bu iki aşk biçimi arasındaki bölünmeyi akıldan çıkarmamak ve *Şölen*'de açıkça belirtilen doğumun ve kadınların küçümsenmesi olgusunu göz önünde bulundurmak gerekir. *Şölen*'deki ses, ruhun bedeni, bedenin de ruhu inkâr ettiği, bunların felsefede ya da erotizmde birbirlerinden ayrıldığı her yerde, her zaman duyulabilir.

Cinsiyet ayrımının, Platoncu bir tavırla, ailenin ortadan kaldırılması yoluyla yok edilmesi –çelişkili bir biçimde– antropologların onaylayacakları bir olguyu da aydınlığa kavuşturuyor bu arada; erkek ve kadının yalnızca anatomik ya da fizyolojik bir ayrımla tanımlanamayacakları olgusudur bu. Erkek/dişi çifti yalnızca ayrımsal değildir, iki cins arasındaki ilişkiyi ortak bir tasarıya katar: Birlikte yaşamak, ölümlülere bir gelecek vermek.

Kadın, erkeğe, olası bir arkadaş ve çocuklarının babası gibi, erkek ise kadına olası bir eş ve çocuklarının anası gibi bağlanmıştır. Kadın ve erkek özellikle ancak birlikte dünyaya getirebilecekleri bu *üçüncü kişi*'yle ilgili olduklarında cinsel açıdan farklılaşmış bireyler olarak tanımlanabilirler. Bu soy ilişkisi unutulursa, ya da bu soy ilişkisi üstüne, sözgelimi evlilik ve soy zinciri gibi, hiçbir toplumsal bağ konulmazsa, erkekler ve kadınlar arasındaki farkın ve insanların cinsel kimliklerinin pek o kadar önemi kalmaz. Ve böylece babalık ya da anneliğin belki de cinsiyet ayrımının gerçekte kesin kanıtları olduğu söylenebilir;

başka kanıtların varlığı da çok kesin değildir. Laboratuvarda oluşturulan, modern bireyci öznenin ürünü çocuğa gelince, o, Platoncu ortaklaşmacılığın yetimlerinin bir kardeşi gibidir: Soyu yoktur artık onun.

Aristotelesçi cinsiyet hiyerarşisinin, erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkiyi, sonuçta, niçin cinsiyetleri yansızlaştıran Platoncu ütopyadan daha fazla tarihsel süreçlere açık bıraktığını göstermeye çalıştım. Aile sorunu ve site sorununun ötesinde cinsiyet ayrımının etiği sorusunun gündeme getirilmesi gerekirdi burada. Emmanuel Lévinas[67] dışında bu soruna felsefi açıdan yaklaşan olmamıştır pek.

Bu filozof, erkekteki cinselliklen, onu cinsiyetsiz evrensel bir bireyin konumuyla özdeşleştirmeden, tam olarak söz etmeyi bilmiş ender kişilerden biridir. Doğurganlık sorusunu babalık deneyiminden hareket ederek sorar ve böylece düşüncesini açıkça erkek bir kimlik altında sergiler.

Lévinas'ın, bizim sorunumuzla ilgili olarak, en önemli düşüncesi, doğurganlığı bir olay olarak tanımlamasıdır. Sadece teknik açıdan yönetilen bir üretimin ürünü olmaktan uzak bir olaydır doğurma – hatta ben şunu da ekliyorum: Programlanmış hatta "müdahele sonucu gerçekleşmiş" olsa da, bir çocuğun doğumu, ona göre, sadece öznel olan tasarıları her zaman aşar.

Baba ya da anne olmak, bir arzu ya da niyet olgusu değildir, bilinçli her kararı aşan bir olayı kabullenmektir.

Doğurganlık beni aşan ve beni, gelen yaşamın (benden ve ötekinden gelen, ve kesinlikle özgür bir yaşamı başlatan yaşam) başkalığına açan bir olaydır. Dolayısıyla da ötekiyle ilişkinin ayrıcalıklı bir deneyimidir.

Bu deneyimin anlamı doğurmanın yalnızca antropolojik değil, temel bir felsefi sorun olduğu gerçeğini ortaya çıkarır, çünkü burada ötekinin aşkınlığı belirebilir. Bu nedenle sorun, (bu formülasyonun kesinlikle göz önünde bulundurulması gerekliyse de) erkeğin ve kadının biri ya da öteki olmaksızın var olamayacaklarına ilişkin sorun değildir yalnızca. Erkeğin ve kadının, birbirlerine karşı neyin sorumluluğunu üstlendikleri ve kendilerini aşan şeyin ne olduğunu bilmeleri gerekir.

Kesinlikle onları aşan bir şeydir bu, hem karşılıklı bağımlılıklarının nedeni hem de çatışmalarına yol açan olgu, yani soylarıdır bu.

67) Bkz. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff Publishers, La Haye, 1961.

III

Siyasetler

Savaş ya da Siyaset

XIX. yüzyıl başında Clausewitz'in yaptığı savaş tanımlaması çok sık anılır: "Savaş siyasetin başka araçlarla sürmesinden başka bir şey değildir."[68] Michel Foucault'ysa, tersine, bu varsayımı şöyle yorumlamıştır: Siyasal iktidar, "silahlardan ve çarpışmalardan başka araçlarla sürdürülmüş bir savaş"tır[69]. Dolayısıyla Prusyalı generalle birlikte *cinsiyetler siyaseti*'nin her zaman savaşa dönüşebileceğini düşünmek mümkündür ya da Foucault'nun düşünceleriyle yakınlık kurarak siyasetin başka araçlarla sürdürülmüş bir "cinsiyetler savaşı" olduğunu da söyleyebiliriz...

Erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkilerde bakışım yokmuşcasına, bu halleriyle, her iki varsayımı da benimsemem mümkün değil. Kabalığımdan dolayı bağışlayın ama şöyle söyleyeceğim ben: Savaş kadınların değil erkeklerin aracıdır. Dolayısıyla "cinsiyetler savaşı" yoktur.

68) *De la guerre* (çeviri D. Naville, önsöz P. Naville), Editions de Minuit, Paris, 1955.

69) "*Il faut défendre la société*", Collège de France dersleri (1979), Editions du Seuil/Gallimard, Paris, 1997.

Şöyle düşünmeyi seviyorum ben: Erkek savaşı icat ettiyse, kadın da erkeği, kendisini, bir kaleyi alır gibi zorla ele geçirme yerine, tavlaması gerektiğine ikna ettiği gün –efsanevi olduğunu kabul ediyorum bunun– siyaseti icat etti. Savaşamayan, savaşı istemeyen, şiddeti sevmeyen kadının, öteki cinsle ilişkilerinde, konuşarak ikna etme ve yönetme sanatını geliştirmiş olduğunu *hayal ediyorum*. Kadınlar aynı zamanda, hakareti, alayı, dalga geçmeyi, aşağılamayı ustalıkla yönlendirmeyi bilmeleriyle, konuşarak ta şiddet gösterirler.

Kadınlar savaşmayınca, partnerleriyle, içinde her iki tarafın da konumunu korumaya çalıştığı, gerçek ortak çıkarlara dayanmadan ayakta kalamayacak ve hiçbir zaman gerçekten sağlam olmayan bir birliktelik geliştirmeye çalıştılar. Gücün erkek tarafından kendilerini ya da öteki erkekleri hakimiyet altına almak amacıyla kullanılmasına karşı, kendi silahlarıyla mücadele etmek zorunda kaldılar. Kaldı ki erkekler aralarında siyasal ilişkiler kuramadıkça, kadınlarla ilişkilerini karşılıklı görüşme yoluyla çözümlemeye hazır olmadıkça, kesinlikle şiddete başvurdukları gösterilebilir. Tersine, bir uygarlık iki cins arasında ne kadar eşitlik kurabilirse, bireylere de o kadar saygı gösterir.

Kadınlara karşı savaşların tümü engellenmiş değildir tabii ki, ama şu sıralarda tek yanlı bir erkek şiddeti uygulanmaktadır. Eski Yugoslavya ya da Cezayir'de yakın zamanlarda görmüş olduğumuz ya da halen sürmekte olan acımasız bazı savaşlar, çok kanlı çatışmalara sahne olmuştur: Karınlarında kollektif şiddetin meyvesini taşımak zorunda kalan tecavüze uğramış kadınlar ve genç kızlar; saklanmış, toplum yaşamıyla ilişkisi kesmiş, hatta baskıya boyun eğmedikleri için boğazlanmış kadınlar ve genç kızlar. Dinci terör kadınlara karşı, düşman kadınları ya da düşmanın kadınlarını öldürmek için değil, sırf kadın oldukları için, kendilerine köle olmayı kabul etmeyen kadınları katletmek ya da yıldırmak için terör uyguluyor. Eski Yugoslavya'da özellikle Sırpların "etnik temizlik" amacıyla çıkardıkları çatışmalar çerçevesinde gerçekleşen sistemli tecavüz olayları, hem çatışmaların ırkçı niteliğini hem de kadınların bu siyasal alandaki konumunu gözler önüne sermiştir.

Kadınlar, kimi zaman düşmanları tarafından olduğu kadar aileleri tarafından da erkeklerin malı gibi görüldükçe, tecavüz gibi özel şiddet olayların daha çok nesnesi oluyorlar. Sistemli biçimde kadınlara tecavüz eden Sırp askerlerinin barbarlığına, kurbanların aile üyeleri olan bazı Boşnaklar da uymuştur: "Kimi babalar ya da kocalar tecavüz

olayını öğrendiklerinde kızlarını ya da karılarını öldürmek istemişlerdir"[70]. Bu akıl almaz tepki, bu savaştaki tecavüz olaylarının açıklanmasına katkıda bulunmaktadır: Kadın, basit bir şekilde, sadece düşman olduğu için tecavüze uğramamıştır, kesinlikle düşmanın *malı* olan kadın olduğu için tecavüze uğramıştır. Askerler, düşman erkeklerin karılarına karşı gösterdikleri saygısızlıkla onları aşağılamışlardır. Ve, cellatları ve kurbanları birbirine karıştırmaksızın, her iki tarafın erkeklerinin de kadınlarla ilişkilerinin aynı olduğu anlaşılıyor: Kadınlar sahip oldukları mallardır, ve kirletildikten sonra da, uğranılan hakaretin simgelerinden başka bir şey değillerdir. Düşman onları döllediğinde ve "kendi kanı"ndan çocuklar taşımak zorunda bıraktığında, kadınlar etnik temizliğin araçları olmuşlardır: Düşmanın istediği, bu kadınlar aracılığıyla düşmanın "ırk"ını öldürmek, yerine kendi ırkını yeşertmektir, eski bir fantasmanın tekrarı gibi, sanki "ırk"ın üremesi esas olarak erkek üreticiye bağlıymış gibi... Dolayısıyla kadınların bu şekilde kirletilmesini erkeklerin kendi aralarında yaptıkları bir savaştan ayrı tutmak mümkün değildir. Bu tecavüz olayı, kadınların, savaşta görülenlerden daha sürekli ve daha derin bir baskıya uğradıklarını gösterir, ama bu baskı zorunlu olarak savaşın son kozu değildir.

Öte yandan, savaşa özgü bu şiddet olaylarındaki bakışımsızlık "cinsiyetler savaşı"ndan söz etmemize olanak vermez. Kadınlar kendilerinin ya da halklarının özgürlüğü için direnişçi olabilirler ya da mücadele edebilirler, ama savaşçı değildirler ve karşı cinsi köleleştirmeyi düşünmemişlerdir hiç. Şiddet yanlısı kadınlar her zaman isyancı, direnişçi, devrimci, zaman zaman da terörist olmuşlardır: Şiddetleri genel olarak bir karşı-şiddettir. Bu bağlamlar dışında, kriminologlar bir kadını –genellikle *kanısını*– öldüren bir erkeğin, karşı cinsi, sevse bile, sahiplenmek için şiddet kullanma konusunda her türlü aşırılığı yapabileceğini gözlemlemişlerdir; oysa öldüren kadın, çoğu zaman bir özgürleşme sürecinin sonuna kadar gider. Kendisini baskı altına alan, bunaltan, boğan, kendisine kaba davranan kişiye karşı başkaldırır. Varsayımsal yapılar olan bu iki mantık, cinayetin gerçek nedeninin muhtemel haklılığı konusunda hiçbir açıklama getirmez, ama erkek ve kadın şiddetlerinin bakışımsızlığı konusunda düşünmeye yöneltir.

70) Véronique Nahoum-Grappe, *De la violence et des femmes* (Cécile Dauphin ve Arlette Farge yönetiminde, Albin Michel, Paris, 1997, s. 172) adlı yapıtta "Guerre et différence des sexes"

Kadınlara uygulanan şiddet, nihayet, çoğu zaman işi basitleştirmek için söylendiği gibi, genel olarak görülen vahşetin sonucudur. Savaş, bu konuyla ilgili yasa olmaması ve cezasız kalması sayesinde insandaki gizli vahşeti ve kollektif sadizmi serbest bırakarak, sık sık cinsel şiddet gösterilerine ve dolayısıyla da tecavüz olaylarına sahne olur, ama bazı dönemlerde büyük ölçüde hadımlaştırma olayları da görülmüştür. İçinde ölüm bulunan tüm mücadelelere, şu ya da bu biçimde, vahşi tutkular eşlik eder, tecavüzler ve sakatlamalarla birlikte gelir bu mücadeleler. Gerçekte, bu barbarca eylemler her iki cinsten de kurban alsa da, her zaman erkeklerin yarattığı olaylardır bunlar. Savaş tüm "uygar" insani ilişkileri –cinsiyetler arasındaki ilişkiler de dahil olmak üzere– tahrip eder ve bu ilişkileri aşağılanma ve yıkıma indirger. Sözgelimi çocuklara ve yaşlılara saygı gösterilmesi ve onların korunması gibi ilkeler de kaybolur savaş çılgınlığının etkisiyle. Dolayısıyla savaş zamanındaki cinsel şiddet olaylarını, genel olarak cinsiyetler arasındaki ilişkileri açıklayan bir unsur gibi görmemek gerekir. Bunlar gizli bir baskıcılığın işaretleri ve daha genel olarak da bazı koşullarda açığa çıkabilen bir erkek sadizminin belirtileri olabilir.

Barış zamanında kadınlara karşı işlenen suçlara gelince, bunların özel nitelikleri, hangi cinsiyet ayrımının ortadan kaldırılacağına ilişkin aldatıcı söylevleri acımasız bir biçimde çürütür. Burada kriminoloji araştırmalarına, bunların erkekler ve kadınlar arasındaki fark açısından ortaya koydukları çözümlemelere başvurmak gerekir[71].

Şiddet, erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkilerin kesin anahtarı değilse bile, erkekler ve kadınlar arasındaki farka yaklaşım için kaçınılmaz bir unsurdur. İki cinsle ilgili olarak hiçbir düşünce, bunların aralarında bir davranış ve güç farkı olduğunu bilmezlikten gelebilir. Çocuk davranışlarıyla ilgili basit bir gözlem, küçük kızların –genel olarak– erkek çocuklar kadar sert, saldırgan ve güçlü olmadıklarını göstermeye yeterlidir; bu durum kadınlar için de geçerlidir. Dolayısıyla bazı istisnalara rağmen, bir erkek *a priori* kendisini bir kadının tehditi altında hissetmez ve bu durum, normal olarak saldırganlığına ket vurma eğilimi içine sokar onu, ama aynı zamanda da cinsel itkilerini tatmin etmek ya da sadece karşı cinsi köleleştirmek için fizik üstünlü-

71) Bkz. Cécile Dauphin'in, *De la violence et des femmes*'daki (*a.g.y.*, s. 88-103) "Fragiles et puissantes, les femmes dans la société du XIXe siècle" adlı makalesinde verdiği notlardaki sınırlı ama değerli kaynakça.

günü kullanma olasılığını da verir. Bu fark, başlangıçta kadınları muhtemelen daha çekingen bir hale sokmuştur ve aynı zamanda da kadınların erkeklerle çift anlamlı ilişkilerini açıklamaktadır: Kendilerini bazen tehdit edebilen, bazen da koruyabilen kişi karşısında, korku ve güven karışımı bir ilişkidir bu. Kadınların göreceli kırılganlığı, ki hamile oldukları dönemlerde kısa bir süre için artar, modern yaşamda gitgide önemini yitirmektedir, ama gene de bunu görmezden gelemeyiz ya da pek o kadar ihmal edemeyiz.

Cinsiyetler arasındaki ilişkinin, sözcüğün çok geniş anlamıyla *siyasal* nitelikli olduğu düşüncesi, iki temel cins anlayışı düşüncesini aşmaya götürür bizi: Bunları bütünüyle doğa üstüne temellendiren anlayış ve esas olarak kültürle açıklayan anlayış. Kültürcü anlayış, kadınlara yeni bir konum vererek onları özgürleştirecek bir biçimde, geleneklerin ve kurumların değişmesine yol açma üstünlüğü gösterir. Ama nedir bu yeni konum? Tümüyle yeniden mi oluşturulacaktır ve nereden hareketle oluşturulacaktır ya da cinsler mi tümüyle ortadan kalkacaktır? Cinslerin bütünüyle yeniden oluşturulması düşüncesinde genellikle çok ileri gidilmiştir: Dişiliği bir sınıfa aidiyetle karıştıracak ve dişi kimliğini, bir egemenlik ilişkisinin basit bir sonucu gibi görecek kadar ileri gidilmiştir. Hiç kuşkusuz ayrımın toplumsal bir kültürü vardır –dolayısıyla cinsler her zaman yapay bir niteliğe sahiptir–, ama sanat doğal yeteneklere dayanır ve kadınlar da vaktiyle donatılmış oldukları ya da sahip olmak istedikleri niteliklerle, değişken biçim ve özelliklerini oluşturdukları dişiliklerinin yansımasına katkıda bulunmuşlardır.

Erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkilerin her zaman az ya da çok siyasal olduğunu söylemek, her iki cinsin ilişkilerinin tarihini kendi ellerindeki araçlarla kendi amaçlarına ulaşmak ve kendi çıkarlarını korumak için yazmış olduklarını kabul etmek demektir. Kadınlar, yüzyıllar boyunca erkeklerin edilgen kurbanları olmaya katlanmış olsalardı, büyük bir alçaklığı kabul etmiş olurlardı. Bazı özgürlükleri kazanmış olmaları ve bazı hakları ancak çok yakın zamanlarda talep etmiş olmalarının nedeni, yeterli olanaklardan yoksun olmaları ve modern anlamıyla özgürlük diye bir şeyin hiç kimse için var olmamasıydı. Geçmişte onların çıkarları, bir toplumsal düzene ya da sınıfa ait olmalarına çok sıkı bir biçimde bağlıydı. Hangi kategori için olursa olsun, hiçbir

zaman mutlak ve zamana bağlı olmayan özgürlük yoktur. Konjonktürler dikkate alındığında, değişen yalnızca araçlar değil aynı zamanda olası amaçlardır. Her strateji durum ve koşullara bağlıdır ve global bir durum içinde yer alır.

Bugün kadınlar olarak şu ya da bu özgürlük, şu ya da bu konum için mücadele etmemiz, bunlardan herhangi birinin eskiden beri bizimle bağlantılı olduğu anlamına gelmez –sanki çelişkili olarak, özgürlük biçimleri de doğa biçimleri gibi programlıymış gibi. Aslında özgürlüğün tek ve kesin bir biçimi yoktur, herkes için istedikleri ve artık istemedikleri konusunda bilinçlenmenin özel biçimleri vardır yalnızca. Sartre özgürlükten uydurma bir sözcük olarak söz ederken haklıydı ama *hiçten kalkarak* bir şey uydurulmaz, ve özgürlüğün uydurulduğu *durum*, doğal ve tarihsel verilerin de içinde bulunduğu çok büyük sayıda belirleme içerir. Böylelikle "özgürlüğün" kendisi, sürekli değişen modern bir kavram durumuna gelir.

Cinsiyetler arasındaki siyasal ilişkilerden söz etmek, bunların aynı zamanda, değişimlere sürekli olarak açık ve onlara bağlı olduklarını, birleşen stratejilerin kozları olduğunu söylemektir. Kesin ölçütler, nihai bir hakikat yoktur. Herkes kendi stratejisiyle oyunda yer alır, ve hiç kimse oradan çıkıp da, erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkinin gerçeğini bütün çıplaklığıyla gözler önüne seremez. Cinsel tarafsızlık olmadığı gibi, cinsiyetler siyasetinde de tarafsız bir konum yoktur. Yalnızca cinsiyetler siyaseti değil, genel olarak siyaset, bizi, hepimizi, olası amaç ve eylemlerin sonsuz olmadığı kapalı bir alana yerleştiren şey değil midir? Bu *kapatma* olgusu tüm mutlakçı görüş açılarını dışlar.

Herkes kendi siyasetini az ya da çok bilinçli olarak, içinde cinselliğe sahip olmayı da içeren genel bir durumdan hareketle sürdürebilir ancak. Cinsiyetler siyaseti, böylece, kadın-erkek, herkesin, tarihsel dönüşümlerin ortadan kaldırmadığı ve ötekiyle ilişkide göz önünde bulundurulması gereken doğal bir farklılığın bilincine vardığı temel bir psikolojiyle başlar. Eşitlikçilik, iki cinsin özdeşliğine dayandığını iddia eden saflıktır ve iki cins için de yalnızca eşit haklar ister: *Hakseverlik* daha doğrudur, çünkü bunlar arasındaki ayrımı bireyler arasındaki bazı ayrımlar gibi göz önünde bulundurur. Sözgelimi, çocuklara, yetişkinlere ve yaşlılara eşit muamele yapılamaz.

Her halükarda iki cinsiyet *a priori* düşman değildir. Tersine. Erkekler ve kadınlar her yerde, her zaman birleşirler: Birliğin biçimleri ka-

dınlar için ne kadar baskıcı olursa olsun, kadınlar ayrılma yoluyla kurtulmak istememişlerdir bu baskıdan.

Daha ileri gidelim. Cinsiyetler arasındaki ilişkilerin özgünlüğü, *aralarında savaşın mümkün olmayışı* olgusunda yatar belki de. Eğilimlerini tatmin etmek için birbirlerine çok fazla bağımlı olan iki cins, birleşmek zorunda kaldı, ve aralarında savaşın mümkün olmaması siyasete mahkûm etti onları. Savaş ve siyaset arasında bir süreklilik ya da bir dönüşümden çok, bir almaşma söz konusudur: *Ya* savaş *ya* siyaset. Cinslerin karşılıklı bağımlılığı, düşmanı yok etme arzusuna götüren savaş mantığıyla bağdaşmaz. Günümüzde hiçbir cins ötekini ortadan kaldırmayı istememiştir.

Erkekler ve kadınlar arasındaki eşitsizlik bugüne kadar bir kural gibi gözüktü: Ama bu demek değildir ki, kadınlar konumlarını sürekli tartışmadılar. Aynı biçimde, erkekler de, kadınları ve çocukları, *mümkün olabildiğince* onların rızalarını almadan, kendilerine mal edemediler. Cinsiyetler arasındaki ilişkiye siyasal boyutunu veren, ihtiyaçların, dayanışmanın ve farklı çıkarların karıştığı bu doğal, gerekli ve saymaca ilişkiyi tartışma zorunluluğudur.

Çapkın ve Arkaik Fransa

Bir *cinsiyetler siyaseti* –oysa ben bugünkü feminizmin yazgısını anlamaya çalışıyordum–, 1996 ilkbaharındaki güncel tartışmalar kadınların siyasetteki yerini, dolayısıyla da toplumsal yaşamdaki kadın-erkek ilişkisi sorununu belirginleştirdikçe, kendisini daha bir dayattı.

Bu açıdan bakıldığında, Fransa en modern ve en arkaik anlayışları bir araya getirmiştir. Başka yerlerde olduğunu varsaysak bile, ki kesin değildir bu, Fransa'da olmayacaktır cinsiyet savaşları: Bunun nedeni belki de Fransa'da dostluğun ve aşkın, cezbetmenin, hatta çapkınlığın çok sevilmesidir. Erkekler ve kadınlar, Fransa'da, her yerdekinden çok daha fazla, her zaman anlaşılma ve beğenilme peşinde koşmuşlar ve kendi cinslerinde bulunamayabilecek özellikleri, birbirlerinden almayı ihmal etmemişlerdir: Hiçbir çekiciliği olmayan bir erkek ya da karaktersiz bir kadın çok sıkıcı olurdu.

Ayrıca Fransa her türlü katı ilkecilikten nefret eder, bilinir bu. Fransa'da erkek-kadın ilişkisi her zaman çok önemli olmuştur ve seks

ilişkisi de oldukça serbesttir. Sanki cinsel yaşamda ve aşk yaşamında laiklik ilkesini uyguluyoruz: Din işleri gibi cinsel işler de son derece özeldir. Condorcet'yi taklit ederek, bunların "her bireyin kendi vicdanına" bırakılmış olduğunu söyleyebiliriz. Şiddet ve reşit olmayanları –ya da evlilik görevleri tanımı– içermedikçe, yasa, insanların cinsel yaşamlarıyla ilgilenmez ve özel yaşamın bu yönü hukuksal olarak korunmuştur. Fransa'da toplum da, herhangi bir alanda yetenekleri ya da değerleriyle topluma mal olmuş kişilerle ilgili yargılarını, özel yaşamlarından özellikle de cinsel yaşamları konusunda yaptıkları tercihlerden, her yerdekinden çok daha kolayca ayırır. Bu konuda meraklı olmadığından değil, ama ortada gözüken ya da ilgililerin kendileri tarafından açığa çıkarılmış bir şeyle eğlense bile, basının araştırma ve incelemelerini ya da bir kimseyi özel yaşamıyla ilgili nedenlerle kamuoyunda gözden düşürme iradesini yakışıksız bulduğundan. Burada, bir bireyin ahlakının kariyerine zarar verebileceği düşünülmez (başka ülkelerde evlilikte sadakatsizlik ya da eşcinsellik gibi). Kuşkusuz biraz idealize ediyorum durumu ama bu alanda sırların lehine bir konsensüs oluşmuştur ve şu da bir gerçektir ki kadınlar, bu durumdan erkekler kadar yararlanamamaktadırlar henüz. Oysa kadınlar da uzun zamandan beri, önce aristokratik dünyada, daha sonra da başka çevrelerde cinsel özgürlüklerinin sağlanması talebinde bulunmuşlardır. Bu noktada anglosakson ülkeler çok farklıdır. Bugün bile PC yanlısı (*Political Correctness*'den söz etmek istiyorum: Siyaseten doğru olandan) bir siyasetbilimci Fransa'da insanların çapkınlıktan söz etmekten hoşlanmalarına, ama aynı zamanda da "*date rape*"[72] kavramanın reddedilmesine şaşıyor, sanki çapkınlık tecavüze doğru bir adımmış gibi... *Date rape* nasıl çevrilmeli? "Randevuyla tecavüz" olmuyor: "Bir randevudan yararlanarak tecavüz" diyelim.

Bizim için anlaşılmaz olan, tersine, çapkınlık ve tecavüz olayı arasında bir ilişki kurulabilmesidir: Eğer çapkınlık karşı cinste bir arzu uyandırmaksa, tecavüzün zıddıdır ve tecavüze gerek yoktur. Eğer te-

72) Claire Duchen, *La Place des femmes* (*a.g.y.*, s. 355) adlı yapıtta "Féminisme français et féminismes anglo-américains: spécificité et débats actuels" Claire Duchen burada Lisa Appignanesi tarafından sorulan soruları [S. Dunant, *The War of the Words. The Political Correctness Debate*, Virago, Londra, 1994, adlı yapıttaki "Liberté, Egalité and Fraternité: Political Correctness and the French" makalesi] kendi açısından yeniden ele alıyor:

cavüz bir insanı güç kullanarak cinsel ilişkiye zorlamaksa, bu demektir ki, bu insan bu işe razı değildir ve kesinlikle ayartılmamış, tavlanmamıştır. Bu yüzden çapkınlık ve tecavüz birbirlerini dışlarlar. Dolayısıyla "bir randevudan yararlanarak tecavüz" basit bir şekilde, mazeretsiz bir tecavüzdür doğrudan doğruya; Gerçekte, bu konuyla ilgili olarak şu da söylenebilir ki, bazı durumlarda kurban yalnız kalma ve riske girme konumundan kaçınabilir, çünkü baştan çıkmamaya kararlıdır. Bu risk alma meselesi üstünde durmak kurbanı "provokasyon"la suçlamak ve kurbanı olduğu suçta bir sorumluluğu olduğunu söylemek demek değildir, ihmal edilmesi ilkelce bir tavır ve tehlikeli olabilecek bakışımsız bir durumu hatırlatmaktır. Siyaset burada başlıyor. Bir erkeğin arzularının kimi zaman taşkın, hatta şiddetli bir hal alması, büyük annelerimizin uzan zamandır bildikleri bir durumdur. Erkek ve dişinin cinsel davranışlarındaki farklılığın bilincine varma, özel ilişkilerde bir cinsiyetler siyaseti oluşturan unsurlardan biridir, soru da buna bağlıdır: Karşı cins nasıl kandırılır ya da duruma göre kandırılmaktan nasıl kaçınılabilir? Ama eşitlik ve benzerliği birbirine karıştırıp, bütün farkların reddedilebileceği ve erkeklerin kadınlar gibi, kadınların da erkekler gibi davranabilecekleri sanılırsa, düş kırıklıkları çıkar ortaya.

İngiliz siyasetbilimcimizin Fransız kadınlara sorduğu soru başka bir unsur içeriyor: Çapkınlığın kendisinin mahkûm edilmesi; kuşkusuz öyle, çünkü çapkınlık düşüncesi, insanın mutlak egemenliğini kaybetmesini, belli ölçüde kendi kendisini terk etmesini içerir ve bu kendi kendini terk etme durumu, genellikle özgürleşme, özellikle de kadınların özgürleşmesi ideolojilerini teşvik eden özerklik idealine karşıymış gibi gözükmektedir. Aşka özgü, duygusal ya da fizik terk etme olgusunda eski dişi edilgenliğine ilişkin bir özellik görerek çok aceleci davranılmıştır. Aslında erkek ya da kadın, kim baştan çıkmışsa, o insan belli ölçüde kendi arzusuyla karar veremez artık ve belli ölçüde özerkliğini yitirmiştir. Bu kayıp, aşkla ilgilidir ve Stendhal ya da aziz Augustinus'un deyişiyle aşk seviliyorsa eğer, bunu bir yabancılaşma ya da özgürlükten vazgeçme gibi görmeyip mutlak özerklikten vazgeçmeyi kabul etmek gerekir. Dahası: Bu tür bir vazgeçme bile söz konusu olsaydı, bireyselliğimizden hâlâ emin olmak için, baştan çıkma ve baştan çıkarma özgürlüğümüzü korumak istediğimizi söylerdik.

Fransızlarla ilgili olarak, belki de gözüktüğü kadar önemli olmayan bu gözlemleri bitirirken şunu söyleyeceğim: Bizim ülkemizde cinsiyet ayrımı konusunda Manici bir görüş desteklenmez ve, Mona Ozouf'un da çok doğru bir saptamayla belirttiği gibi "toplu halde suçlu erkekler ve toplu halde kurban olmuş kadınlar[73]" karşı karşıyadır iddiasında bulunulmaz.

Gerçekte, bu "Fransız istisnası"nın dikkate alınması, Mona Ozouf'un tersine, Aydınlanma'dan ve Jakobenlikten çıkmış olan ve "Fransız dehası"nı belirtiyormuş gibi gözüken ve bizim için demokrasinin ruhunu tanımladığı varsayılan soyut evrenselcilikle tatmin olmaya götürmeyecektir beni. "Bireylerin eşdeğerliği" ilkesini reddetmiyorum, kendilerini kesinlikle layık oldukları "önce özgür ve eşit bireyler gibi[74]" görmek isteyen bu eğilimdeki Fransız kadınlarına da karşı değilim, ama kendileri üstüne yaptıkları bu gözlemin, özlemini çektikleri özgürlüklerin keyfini çıkarmalarını sağlamak konusunda, dün olduğu gibi bugün de yeterli olabileceğinden kuşkuluyum.

George Sand'la birlikte "bir erkek ve bir kadın kesinlikle aynıdır" denmesi, beni çok da şaşırtmaz, ancak yeter ki bunu yalnızca kadınlar düşünüp söylemesin. Mona Ozouf, Fransız kadınlarından söz ederken şöyle diyor: "Kadınlar böyle bir düşünceye sığınarak cinsel farklılıklarını hınç duymadan yaşayabilir, bunu mutluluk içinde alaycı bir tavırla işleyebilir ve özleştirmeyi reddedebilirler[75]". Tavır cazip, ve ilkelerdeki radikallik ve davranışlardaki zerafetin verdiği çifte şüphe, bu tavrın, Ozouf'un kendi tavrı olduğu konusunda kuşkulara yol açıyor.

Ne yazık ki farklılığın bu doğru kullanımı ve hakların evrensel eşitliğiyle dingin bir farklılık kültürünün mutlu birleşmesi, erkek topluluklarının kurallarını sabitleme –özellikle siyasal yaşamda– eğilimindeki gelenek ve davranışların sürdürülmesiyle tahrif edilmiştir.

Özel yaşamda cinsiyetler arasındaki ilişkiler genel olarak hoş ve serbest gibi gözüktükçe, Fransızlar başka alanlarda o kadar tutucu ve gelenekçi oluyorlar. Bir yandan gelenekler konusunda kendimize

73) Mona Ozouf, *Les Mots des femmes. Essai sur la singularité française, l'esprit de la cité*, Fayard, Paris, 1995, s. 11.

74) *A.g.y.*, s. 383.

75) *A.g.y.*

özgü özgürlük anlayışımızla övünüyoruz, öte yandan da gerçekten arkaik bir gerçekliğe çarpıyoruz.

Eşitlikçi inançları ve haklarıyla güçlenmiş, siyaset yaşamına atılmış birçok Fransız kadını, nesnesi oldukları önyargının gücünü bu yolla keşfettiler. Hatta cinsiyetleri yüzünden ilkel muamelelerle karşı karşıya kaldıklarını gördüler. Eski Fransız nezaketi, kadınlar geleneksel rollerinin dışına çıkmaya kalkıştıklarında, durumlarını ve konumlarını gündeme getirdiklerinde sınırlarını gösteriveriyor hemen. *Birey olarak* özgürce davranabileceklerine inanan Fransız kadınları engellerle karşılaşmış, alaya alınmış, hatta *kadın olarak* hakarete uğramışlardır: "Müstehcenlik seçim kampanyasında kadınların günlük ekmeğidir[76]", diyor Elisabeth Guigou. Bugün kadınların daha cesaretle dile getirebildiği sayısız üzücü anekdot, basit olaylar değildir: Bunlar güçlü ruhsal durumların açınlayıcılarıdır ve "bireylerin eşdeğerliliği"nin cinsiyetlerden bağımsız olarak herkes tarafından tanınmasını sağlamanın, kadınlar için ne kadar zor olduğunu gösterir.

Dolayısıyla kadın, kendiliğinden cinsiyet ayrımını "içselleştirmek" düşüncesine ne kadar yabancı olursa olsun –ki bizim siyasetçi kadınlarımızın en önemli kaygıları bu değildir kesinlikle–, köyde bir toplantıda ya da Meclis sıralarında *kadın olarak* nesnesi oldukları alay konusunun sorgulanmaması zordur[77]. Bir kadın militanın ya da bir kadın milletvekili adayının yerinin, bir toplantıdan çok mutfak olduğu anıştırması, siyasetçi kadını bir "fahişe"yle özdeşleştiren ve çok sık yapılan bu hakaret, tüm çevrelerin ortak zihniyetinin bireylerin eşitliği konusunda, henüz gerçekten çok açık bir bilinçlenmeye sahip olmadığını göstermektedir. Cumhuriyetçilere özgü olan, içine evrenselcilik işlemiş ve cinsiyet ayrımına kayıtsız *Fransız dehası* kuramsal olarak çekici gelir, ama pratikte dünyanın en iyi biçimde paylaşılmış şeyi değildir...

Kaldı ki açık saçık saldırganlık, kadınları siyaset alanında etkisizleştirmenin tek yolu değildir. Daha vahimi de vardır. Sorumluluk almak isteyen kadınlar, özellikle çocukları varsa, yaşam koşullarıyla ilgili olarak çok büyük güçlüklerle ve kamu görevlerini hâlâ büyük

76) *Etre femme en politique*, Plon, Paris, 1997, s. 102.
77) Bkz. Ségolène Royal'in tanıklığı, *La Vérité d'une femme*, Stock, Paris, 1996.

ölçüde "güçlü cins"e ayrılmış bir alan gibi gören –özellikle sağ kesimde, bir sır değildir bu– siyasal partilerin güçlü direnişleriyle karşılaşmaktadırlar.

Dolayısıyla bu *Fransız arkaizmi*, kadınlara oy verme hakkının ancak 1945'te tanınmasından[78], bugün Meclis'te görülen gülünç kadın milletvekili oranına[79] kadar, biz kadın yurttaşlarına ve daha kapsamlı olarak da tüm Fransız toplumuna sorunlar çıkarmaktadır.

Bugün Fransız kadınlarının artık hukuksal eşitliğe dayanmakla yetinmemelerine neden olan, bu arkaizmin gerçek bir eşitliğe doğru gidişin önünde büyük bir engel oluşturmasıdır. Kadınlar, bu ilke eşitliğinin, kadın düşmanı geleneklerin ve gerçek eşitsizliklerin sürdürülmesi için mümkün olabilecek en iyi kılıf olduğu iddiasındalar. Bu nedenle *kadınlar olarak* iktidarın erkeklerle gerçek anlamda paylaşılmasını isteyen kadınların sayısı çok fazladır.

Dolayısıyla kadınların yeri sorununun siyasal yaşam çerçevesinde –bu çerçeve içinde sınırlı kalmadığı kesin olmakla birlikte– yeniden gündeme getirilmesi ve seçilen ya da eskiden seçilmiş olan kadınların haziran 1996'da ülkemizde tam denklik için Onlar Manifestosu'nu[80] ortaya atmış olmaları bir rastlantı değildir. Bundan bir ay önce, "kadınların ve erkeklerin toplum yaşamının tümünde iktidar, etki ve karar alanlarına erkeklerin ve kadınların eşit katılımlarını sağlamak" amacına yönelik Roma Antlaşması[81] yürürlüğe girmişti. Bu antlaşma çeşitli Avrupa ülkelerinin kadın bakanları tarafından imzalanmıştı. Bu girişim *kadınlar siyaseti*'nde yeni bir dönem olarak kabul edebileceğimiz bir gösterge olmuştur.

Avrupalı kadınlar, yükümlülüklerinin başka boyutlarını inkâr etmeden bir denklik ideali öne sürüyorlar ve karar mekanizmalarında erkeklerle kadınlar *arasında* denklik istiyorlar. Böylelikle de yepyeni bir demokrasi krizini haber veriyorlar. Durum kendi içinde yeni değil, çünkü kadınlar Cumhuriyet'te hiçbir zaman yönetime katılmamışlardır gerçek anlamda: Buna karşılık yeni olan, kadınların siyasal kurum-

78) Amerikalı kadınlar 1914'ten beri (Wyoming eyaletindeki kadınlar 1869'dan beri!), Alman kadınları 1919'dan, İngiliz kadınları ise 1928'den beri oy veriyorlardı...

79) Bu oran 1997 seçimlerinden beri hafif bir ilerleme kaydetmiştir.

80) Onlar Manifestosu 6 haziran 1996'da *Express*'de yayımlanmıştır.

81) 18 mayıs 1996'da Avrupa zirvesi vesilesiyle kabul edilen antlaşma: "Siyasetin ve toplumun yenileştirilmesinde kadınlar"

larda bu denli az temsil edilmelerinin *şimdi* kabul edilemeyecek bir skandal gibi görülmesi ve bizzat kamuoyunun bunu bir demokrasi krizi gibi algılamasıdır.

Dolayısıyla bu teşhisin doğruluğunun irdelenmesi ve bu krizin çözülmesi için düzenlemeler ya da daha köklü bir biçimde temsil ve yeni bir eşitlik ve demokrasi anlayışı gerekip gerekmediğini düşünmek gerekir.

Eşitlik

Cinsiyet ayrımının evrensel olmasının bir anlamı yok, insani ilişkilerin pratik örgütlenmesinde ne gibi bir işlevi olması gerektiği konusunda hiçbir şey söylemiyor. *Kendi içinde* hiçbir özel kurum, hiçbir ayrım, hiçbir sınıf hiyerarşisi –ekonomik, toplumsal, siyasal, dinsel v.b.– getirmiyor. Anatomik ve fizyolojik farkların *sert zemini*, gerektiğinde zevk arayışına ya da ana-babanın tutumlarına bağlı davranış biçimlerini belirler ama toplumsal, hukuksal ya da kurumsal düzenle ilgili hiçbir şey programlayamaz.

İki cinsin hiç değilse doğal olarak eşit olduklarının söylenmesi gerekmez miydi? Kesinlikle öyledir, yalnız "doğal olarak"tan ne anlaşıldığının belirtilmesi, dolayısıyla da eşitlik düşüncesinin *siyasal* niteliğinin altının çizilmesi gerekir. Bu nokta eşitliğin siyasal değerinin klasik *hakikat* düşüncesine dayanmadığını gösterme olanağı verecektir bana. Öte yandan *eşitliğin özdeşlikle* karıştırılmaması gerektiğini de belirtmek isterim. Erkeklerin ve kadınların eşit olduklarını söylemek, onların tıpatıp benzer oldukları anlamına gelmez: Eşitlik ilkesi farklılığın kabul edilmesini dışlamaz o halde.

Eşitliğin görgül ya da rasyonel kökenli evrensel bir gerçekle, bir *bilgiyle* ilgili olmadığını söyleyeceğiz, çünkü doğru ya da yanlış olduğu kanıtlanamaz. Bu gerçekten vazgeçiş ne kadar endişe verici gözükürse gözüksün, adalet doğanın basit bir sonucu olmadığından ve kurumlara bağlı olduğundan, bu kaçınılmazdır. Hannah Arendt aynı şeyi genel olarak insanların eşitliğiyle ilgili olarak söylemiştir: Ne kesindir, ne de kanıtlanabilir[82]. "İnsanlar özgür ve eşit haklarla doğarlar" diyen 1789 İnsan Hakları Bildirgesi'ndeki çelişken ifadeye rağmen *haklarda* eşitlik doğayla değil kurumla ilgilidir. Gerçekten de bir çelişki söz konusudur çünkü *doğuş* doğal hatta doğuma ilişkin bir durumu belirler, oysa *hak* eşitliği zorunlu olarak kurumsallaşmıştır. Bu haklar kurucu bir otorite tarafından ciddi bir şekilde *ilan edilip tanındıktan* sonra, insanların artık *yeni bir hukuk düzeninde* özgür ve eşit yaşayacakları anlaşılırsa ve bu eşitlik artık reddedilemezse çelişki ortadan kalkar. Bundan dolayı hak eşitliği dolaysız bir veri değildir, böyle bir şey söylenebilirse eğer, Bildirge'nin –bütün insanlığa uygulanacağı hedeflenen– etkinliğiyle "doğal" ya da evrensel olur. Eşit haklarla "doğmak" olgusu doğal bir eşitlik durumunu yansıtmaz, ama "doğum"un herkesin *toplumsal* durumunu yansıttığı ve aile kökenlerine bağlı olduğu Eski Rejim'in hukuksal düzeniyle zıtlaşır. O dönemde insanlar *az ya da çok* haklarla *doğuyorlardı*. Eşitlik kaynağını doğadan alıyor gibidir, çünkü kurulu ve adaletsiz bir düzeni yıkar: Gerçekten da yerine daha doğal olmayan ama daha adil gibi gözüken yeni bir düzen koyar.

Dolayısıyla eşitliğin kurulması kesin ve kanıtlanabilir bir hakitatin gerekli sonucu değil, siyasal bir kararın sonucudur. Ahlaki ya da hukuksal bir görüş açısıyla öne sürülen eşitlik ilkesi *bir olgunun bilinmesi*'ne değil *bir değerin tanınmasına* dayanır. İnsanların saygın varlıklar olarak eşit olduklarını söylemekle, aynı zamanda bu saygınlığa, aralarındaki her türlü ayrım dikkate alınmadan herkes tarafından saygı gösterilmesi gerektiği de söylenir. Herkesin eşit haklara sahip olması gerektiği öne sürüldüğünde, herkesin benzerliğiyle hiç ilgisi olmayan bir yasayla evrensel ilişki ilkesi getirilmiş olur. Bu açıdan bakıldığında, eşitliğin benzerlik ya da farklılık kavramlarıyla doğrudan bir ilişkisi yoktur. Eşitliğin ilke olarak nesnel bir değere sahip olması için, özellikle

82) "Bütün insanların eşit yaratıldıkları kendi içinde ne kesindir ne de kanıtlanabilir." ("Vérité et Politique", *La Crise de la culture*, Gallimard, "Idées", Paris, 1972, s. 314).

meşru "yasal" makam ya da makamlar tarafından tanınması gerekir. Cinsiyetler eşitliği (belli bir dönemde erkeklere ya da kadınlara verilmesi düşünülen konum) konusunda da aynı şey söz konusudur: Cinsiyetler siyaseti tarihinin belli bir dönemine denk düşen, ahlaki ve siyasal bir ilkedir bu. Ama bir toplumu düzenleyen ilkelerin doğruluğuna karar verecek olan kimdir?

Bizim demokrasimiz gibi modern bir demokraside, değerlerin tanınması ve ilkelerin konması, kamuoyu içinde ve demokratik siyasal düşünceler aracılığıyla gerçekleşir. Dolayısıyla siyaset sahnesinde gerçekleşir. Bunlar, eskiden olduğu gibi mutlak ya da aşkın (Tanrı ya da Doğa gibi) bir gücün değil, egemen bir iradenin dile gelmesi ya da "mevcut" güçler arasındaki ilişkiden doğan uzlaşmadır. Bir spor karşılaşmasında olduğu gibi, zafer ancak orada bulunan ekiplerden biri tarafından kazanılır, olağanüstü bir güce sahip olduğu varsayılsa bile, orada bulunmayan başka bir ekip tarafından değil... Bu demektir ki, siyasal güçler stratejilerini meşrulaştırabilecek kuramlar geliştirmek zorundadırlar; buna karşılık çok doğru gibi gözüken siyasal düşünceler de bunları taşıyabilecek, gerçekleştirebilecek güçleri bulmak ya da bir araya getirmek zorundadırlar. Günümüzde erkeklerin ve kadınların toplumdaki yerleri değişmektedir ve bu değişimi kısmen demokratik siyasal güçler ve bunlar adına etkinlik gösteren ilkeler sağlamaktadır.

Kadınlar koşullarını değiştirme gerekliliğinin bilincine vardıklarında ve bu amaçla harekete geçtiklerinde, özgürleşme hareketleri içinde ayrılıklar baş gösterdi. Böylece XIX. yüzyılda iki tür strateji zıtlaştı: Medeni hakların ele geçirilmesini ön plana çıkaran strateji ve Hubertine Auclert'in –yasalarla ilgili olarak oy hakkını her şeyin anahtarı görür– mücadelesini yaptığı yurttaşlık haklarını öne çıkaran strateji. Bütün siyasal mücadelelerde görüldüğü gibi feminist hareketler de kaçınılmaz olarak bölündü, çünkü amaçların belirlenmesi ve stratejilerin tercih edilmesi gerekiyordu. Kadınlar bugün hangi amaçlara yönelmelidir? Yalnızca eşitlik istemekle yetinmeli midirler? Böyle bir ilkeye başvurmak kaçınılmaz olarak bazı sorunlar çıkarır.

Eşitlikçi talep genellikle farklılık içinde eşitlik ilkesini desteklemekten çok, hak eşitliği insanların özdeşlik ve benzerliklerine dayanmalıymış gibi *ortak bir insan kimliği* istemiştir.

Irkçılığa karşı mücadele etmek için de aynı mantık kullanılmıştır: Eşitliği daha güçlü bir biçimde kurabilmek için özdeşlik mantığı öne sürülmüştür. Oysa şu görgül kesinliği tanımak daha önemlidir: İnsanlar birbirlerine benzemez –erkekler ve kadınlar için daha da geçerlidir bu, insanlık farklıdır ve tekbiçimli değildir, bu farklılıktaki çatışmaları anlamaya çalışmak ve düzenlemek daha önemlidir. Farklılık XIX. yüzyılda düşünüldüğü gibi ırksal özellikler taşımaz. Çünkü bir gruptaki belli ortak özellikler kesinlikle değişmez değildir. Halkların karışması ve genetik olasılıklar özdeş iki birey olamayacağı sonucunu doğurmuştur: Bireyin özü, benzersizliğidir. Halkların ortak özellikleri vardır ya da sonradan kazanmışlardır bunları ve *başkalarıyla* birlikte varolmak kolay değildir, çünkü her grup ya da birey, ötekiler için *öteki*'dir.

Ünlü "insani olan hiçbir şey bana yabancı değildir[83]", sözüyle dile getirilen "evrenselci" hümanist görüş açısı genellikle önemsenir, ama yanlıştır bu: Hoşgörüye açık olma bunun tam tersi bir ilkeye dayanmalıdır ve bu ilkeye göre insani olanın bize çoğu zaman ve çok büyük ölçüde yabancı olduğunun kabul edilmesi gerekir. İnsani olanın genellikle bize yabancı olduğu kabul edilirse ve her halükarda ona saygı gösterilirse, onunla barış içinde birlikte yaşanırsa, herkes cins ayrımcılığı ve ırkçılıkla mücadelede daha iyi silahlanmış olur. Birlikte yaşamak uzlaşmalar yapabilmeye dayanır, varsayımsal doğal bir uyuma değil kesinlikle.

Dolayısıyla *ayrım* eşitliğin değil özdeşliğin zıddıdır: Bir nesne, belli bir bakış açısından bir başka nesneyle özdeş ya da başka bir görüş açısından ya da başka bir görünüş altında ondan farklı bile olsa, iki şey ya özdeştir ya da farklıdır. Bundan dolayı erkek ve kadın bazı özellikleriyle farklı, bazı özellikleriyle benzerdir. *Eşitlik*'e gelince farklılıkla değil eşitsizlikle karşıtlaşır o.

Hukuk terimleriyle insanların eşit olduğunu söylemek, özdeş oldukları anlamına gelmez. "Özdeş" sözcüğü, özellikle eşitlik bir nicelikle ilgili olduğunda "eşit" sözcüğüyle aynı anlamda kullanıldığından, yanılgılar çıkmaktadır ortaya: Sözgelimi bir kabın hacmının başka bir kabın hacmıyla *eşit* ya da *özdeş* olduğu söylenir.

83) Latin şairi Terentius'un sözü.

Günümüzde insanların eşitliği, yurttaşlık hakları ya da siyasal haklarda eşitlik anlamı taşımaktadır, yoksa bazı insanların nitelikleri hatta koşullarıyla birbirlerinin özdeşi olmaları demek değildir.

XVIII. yüzyıl ansiklopedicileri, devrimciler gibi yurttaşların ahlaki eşitliğiyle nitelik ya da koşullara bağlı farklılıkları, durumları, zenginlik ya da yoksulluklarından kaynaklanan eşitsizlikleri birbirlerinden ayırmaya özen gösteriyorlardı. Devrimden sonra, koşullara bağlı farklılıklar ya da eşitsizlikler bazı hak eşitsizliklerini doğrulamayacaktı artık: Yeni olan yalnızca buydu. Yoksul biri haklar açısından bir zenginin *eşiti* olabilirdi, ama bu durum gelirlerinin "eşitsizliğini" değiştirmiyordu. Bu anlamda eşitlik ve farklılıklar yalnızca çelişkili olmamakla kalmazlar, sistem oluştururlar. Dahası, İnsan Hakları Bildirgesi'yle getirilmiş bazı hak eşitlikleri, *olgusal* eşitsizlikler ve koşul eşitsizlikleri getirir ve bunları korur. Çok iyi bilinir bu.

Bu nedenle yurttaşlık haklarının ve siyasal hakların, daha sonra herkese, özellikle de kadınlara verilmesi, bunların ekonomik ve somut yaşamı ilgilendiren sosyal haklarla tamamlanması, sefaletle mücadele etmesi ve koşullardaki eşitsizliği ortadan kaldırmayı hedeflemesi gerekmiştir. Bu eşitsizlikler nereye kadar kabul edilebilir? Özel yasalar gerektiren insanlık durumları yok mudur? İşi de, barınacak bir yeri de olmayan bir insan için güvenlik gibi bir hak ne ifade eder? Hiçbir eğitim almamış biri için düşünce özgürlüğü ne anlama gelir? İnsan haklarının fazla biçimsel niteliği haklı olarak eleştirilmiştir. Bunlar gerekli ve temel haklardı – ama yeterli değildir. Adalet düşüncesi eşitlik düşüncesiyle sınırlanamaz.

Bundan dolayı, cinsiyetler arasında koşullardan kaynaklanan eşitsizliklerin bütün bireyler arasındaki soyut ve biçimsel eşitliğin ötesine geçen haklar ya da önlemlerle düzeltilmesi gerekmez mi sorusunun sorulması gerekir. Ayrıca soyut hak eşitliğinin sınırları, kadınlar söz konusu olduğunda, belirlidir. İlkenin kendisi, başlangıçta kadınları kesinlikle ilgilendirmiyordu. Sözgelimi, yurttaşlık haklarıyla ilgili 1885 tarihli bir Yargıtay kararı, kadınların, başından beri, vergiye tabiyken bile, oy hakkından mahrum tutulduğunu söyler ve 1848'de oy hakkı "evrensel" olduğunda "Anayasa o zamana kadar ülke temsilcilerini seçme hakkıyla donatılmış olan erkek yurttaşlardan başkasına ver-

medi bu hakkı kesinlikle [...] ", der. Kadınların eşit yurttaşlık hakları elde edebilmek için büyük zorluklar çektikleri bilinir. Ama bu hakları elde ettikten sonra da, özellikle Fransa'da, erkek iktidarı tekeli ve alışkanlıklarında hemen hemen hiçbir şeyin değişmediği görülür.

Bu yüzden feminizmin "eşitlikçi" eğiliminin, hakların gerçekleşmesi için mücadelelerle ve başka bir takım özel taleplerle tamamlanması gerekmiştir. İş dünyasında da, siyaset dünyasında olduğu gibi, eşitliğin her zaman sağlanmamış olduğu çok iyi bilinir, eşit işe eşit ücret garantisi bile verilmemiştir. Ekonomik yaşamda kadınların büyük bölümü düşük ücret alır ve çok az kadın yöneticiliğe getirilir.

Çok fazla soyut biçimde düşünülürse, eşitliğin sınırlarının kabulü gereklidir: Katı bir hak eşitliği ve aynı yasayı, nitelikleri gereği karşılaştırılamayacak durumlarda körü körüne uygulama olgusu, adaletsizliğe götürme tehlikesi taşır. Hakkaniyet gereği olarak, adalet dağıtma biçiminde genel yasanın uygulanmasının düzeltilmesi hatta aşılması, önlemler alınması ya da kararnameler çıkarılması, hatta durumların somut gerçekliği dikkate alınarak kurallar konması sağlanmalıdır.

Eğer, ilke olarak hak eşitliği insanlar arasındaki farklılıkları bilmezlikten geliyorsa, bazı hakların herkese eşit biçimde verilmiş olması haksızlık olurdu. Bundan dolayı sayısız haktan yararlanma, yaş gibi, adli sicili ya da zihinsel özürü olmama gibi bazı koşullara bağlıdır. Aynı biçimde her iki cinsiyete de eşit olarak uygulanamasalar da, bazı önlemler adaletli ve hakkaniyete uygundur: Doğum izni, özel birtakım işlerin kesinlikle yasaklanması (makinalı delgi kullanımını gerektiren işler) gibi... Dolayısıyla hukukta ve kurumlarda cinsiyet ayrımının dikkate alınması adaletli gözükmekte ve soyut bir eşitliğin sınırları olduğunun kabulünü gerektirmektedir.

Eşitlik her türlü ayrımcılığa kesinlikle karşı olmasına rağmen hukukta bazı istisnalar kabul edilebilir. Sosyal hukukta böyledir durum. Kimi haklar özel kategorilere göre belirlenmiştir –aileler, emekliler, hastalar, çocuklar, sakatlar, işsizler. Kimileriyse kişilerin gelirlerine bağlı olarak verilmiştir. Zorunlu olarak "ayrımcıdır", çünkü eşitsizlikleri *dengelemek*, onları düzeltmek, ya da çok yoksullara yardım etmek zorundadır.

Eşitliğin sınırları, başka bir alanda, *fırsat eşitliği* alanında da denetlenebilir; bu formülasyon, kamu görevlerine kabul edilebilirlik konusundaki İnsan Hakları Bildirgesi'nin 6. maddesinde belirtilen eşitlik ilkesinin yaygın ve genelgeçer kullanımıdır: "Tüm yurttaşlar [...] tüm görevlere, kamu makamı ve işlerine, yeteneklerine göre, ahlak ve yetenekleri dışında hiçbir ayrım gözetilmeksizin, eşit haklarla kabul edilirler."

Fransa, cumhuriyetçi seçkincilikle uyuşan bu eşit "kabul edilirlik"e, ya da "fırsat eşitliği"ne özellikle bağlıdır: Eşitlik, herkese, herhangi bir işe girmek için can atma, sonra da en yeteneklileri seçen bir ayıklama yöntemine kabul edilme olasılığı verir. Sistem kendini kanıtlamıştır, yarış düşüncesine ve uygulamasına açıktır ve doğru liyakatı belirlemeyi, eski kayırma ve keyfi atamalar düzeninin yerine geçirmiştir (bu demek değildir ki özgür bir atama mutlaka bir kayırmadır: Kimi zaman hiç adı bilinmeyen birinin atanması liyakat ölçütlerine saygılı olabilir). Bugün eşitlik, kamu görevlerinin de ötesinde, kuramsal olarak bir işe, bir göreve, hatta bir daire satın almaya "aday" olanların özellikle dinleri, kökenleri ya da cinsiyetleri nedeniyle *a priori* ayrımcılığa uğramalarını yasaklar.

Her türlü ayrımcılığın reddedilmesi, kotalar eğer "pozitif bir ayrımcılık" olarak kabul edilirse, kota kullanımının ülkemizde neden olduğu çekinceyi açıklar. Gerçekten de bir grup içinde *a priori* tanımlanmış en küçük ölçüdeki bireylerin hesaplanması zorunluluğunu getirir bu durum: Sözgelimi kadınların. Basit eşitliğin ortadan kaldıramadığı bir adaletsizliği düzeltmeye yönelik kotanın, bazı durumlarda bir hakkaniyet ölçüsü gibi görüldüğü olur.

Ama *pozitif* de olsa, bir ayrımcılık –çünkü ilkesel olarak yeni bir dışlama getirmeyi değil, bir dışlamayı düzeltmeyi hedef almıştır– haklar eşitliğine de, "korusun veya cezalandırsın herkes için aynı" (İnsan Hakları Bildirgesi'nin 6. maddesi) olması gereken yasa önünde eşitlik ilkesine de karşıttır.

Dolayısıyla burada bazı nüanslar koymak yerinde olacaktır. Özellikle de, sözgelimi sınavlar ya da yarışmalarda olduğu gibi, bir yere kabul edilebilirlik durumunun denetlenebilir bir yeteneğe bağlı olduğu durumları ya da adayların bir seçim listesinde yer alması gibi yetenek ve ahlakın değerlendirilmesinin çok daha öznel olduğu durumları

ayırt edebilmek için. Bu ayrım yeterince yapılmaz, öylesine ki bazıları ve daha çok da bazı kadınlar, sadece yetenekleri nedeniyle bir seçimde aday olunabileceğine safça inanmaktadırlar.

Gerçekten de kadınların haklı bir gururla reddettikleri şey, erkek benzerlerine uygulananlar kadar titiz olmayan ölçütlere dayalı "gönül alıcı" bir seçimin nesnesi olmalarıdır. Belirlenmiş, denetlenebilir bilgi ve becerilerin seçimi söz konusu olduğunda, kota kullanımından nefret ediyorlar. Seçme ölçütlerinin iyi tanımlanmış, niceliklerinin saptanabilir olması ve öte yandan da kadın aleyhine cinsiyet ayrımı yapan ölçütler içermemesi koşuluyla haklılar. Bu çoğu zaman sağlanamamaktadır.

Ama kotaların hakkaniyete uygun olarak kullanılması, sözgelimi çocuklara, belli etmeden *a priori* ayrıcalık tanımak gibi, gizli bir ayrımı dengeleme biçiminde de gösterebilir kendisini; ya da kabul edilebilirliğe *erişme* konusundaki açık bir eşitsizliği dengeleme söz konusu olabilir. Gerektiği yerde, ya da bir seçim listesi gibi yetenek ölçütlerine göre oluşmamış gruplar içinde karma bir durum sağlamak için de yararlı olabilir ayrıca.

Birçok kadın, kadınlara yönelik ayrımcı bir önyargıyı içselleştirerek, seçim listelerine kaydedilebilecek "değerli" kadın adayların yüzde 30 ya da 50'yi bulabilmesinin gerçekten mümkün olup olamayacağını soruyorlar kendi kendilerine, ama sözgelimi belediye seçimlerinde erkek adayların yüzde 95'inin "değer"lerine göre titiz ve tarafsız bir seçimden geçip geçmediklerini sormuyorlar. Kendi kendilerinden kuşkulanarak, belli sayıda kadın aday göstermeye karar verdikleri takdirde, bunların tümünün kesinlikle yetenekli olamayacağını düşünüyorlar... Erkeklerde bu tür kaygılar görülmüyor, ve haklılar, çünkü onların değerlerini ölçecek olanlar kesinlikle seçmenlerdir. Ve çünkü eğitimcilerin yeterince doğruladıkları gibi, düşünsel yetenekler erkek ve kız çocuklar arasında tamamen eşit bir biçimde paylaşılmıştır. Siyasal sorumluluğu olan bir erkek ya da kadın adaydan beklenebilecek niteliklere gelince, bunlar deneyime ve ahlaki erdemlere bağlıdır: Cesaret, liyakat, sebat, onur, başkalarına saygı, ve bilinen seçim koşullarının pek fazla değerlendirme olanağı vermediği başka özellikler. Dolayısıyla önce "davranmak", daha sonra kendini göstermek gerekir.

Dolayısıyla adaylığa kabul, siyasal partiler açısından, hatta bir yasanın itmesiyle, iradeci önlemlerin doğrulandığı ve kadınlar için kota kullanımının meşrulaştırıldığı alanla ilgili olarak çok güzel bir örnektir.

Adaylığa kabul'de eşitlik sorunu başka yerlerde de görülür. Fırsat eşitliği, her türlü kasıtlı ayrımdan önce, her iki cinsten çocuklar, erkekler ve kadınlar arasında, bunlar öğrenim, görev, iş alanlarında aday olduklarında da işlemeyebilir...

Kadınlara kapalı bir dünyadan, kapıların yavaş yavaş her sektörde açılması evresine geçildiğinde, ne hırs ne performans konusunda hemen gerçekleşecek bir eşitlik beklenemezdi. Alışkanlıkların ve geleneklerin ağırlığı, ailelerin etkisi, acemilerin çekingenliği, bunların hepsi kızların ve kadınların hırslarını dizginlemeye katkıda bulunuyordu. Mantıksal düzeyde bir karşılaştırma yapıldığında (çünkü tüm yarışmalar piyango değildir): Bir piyango bileti satın alan herkes *eşit olarak* kazanabilir, ama herkes bir bilet almaz. Kızlar, uzun süre dışlanmış oldukları bir toplumda, gelecekleri için bileti, hemen satın almadılar.

Bu nedenle orta öğretim kadınlara açıldığında, onlara öğrenim ve sınavlara katılma hakkı verilmesiyle yetinilmedi: Yavaş yavaş, birçok dalda iki yeterlik (*agrégation*) sınavı getirildi. Biri kızlar, öbürü erkekler için –ancak, her iki tarafın da eşit derecede bilgili olmaları bekleniyordu ve jüri bu düzeyin garantisiydi. İkili sınav, altmışlı yılların sonuna kadar agreje öğretmenlerin neredeyse denk olarak işe alınmalarını sağlamak demekti. Bu, kızlar için yüzde ellilik –aşağı yukarı– bir kota anlamına geliyordu.

Sonuç olarak, kadınların dışlanmasının, başlarda, geleneksel bir biçimde erkeklerin yararlandığı "pozitif ayrımcılık"ın arka yüzü olduğu yeterince anlaşılamadı. Öylesine güçlü ve öylesine eski bir ayrımdı ki, unutturuyordu kendini. Erkekler, Batı toplumlarında yüzyıllar boyunca toplumsal etkinliklerin ve güçlerin büyük bir bölümünü tekellerine alarak, gerçek bir "kast" oluşturdular. Kadın-erkek eşitliğinin sağlanması zorunlu olarak bu kastın ortadan kalkması sonucunu getiriyordu ama öyle hemen olacak bir şey değildi bu.

Bazı meslek dallarının genç kızlara açıldığı dönemde, erkeklerin işe alınma ayrıcalığı, neredeyse açık bir biçimde sürdü. Felsefe yeterlik jürisinin, sözlü sınavlarda, "felsefe öğretmenleri grubunda çok fazla kadın bulunmaması için" daha fazla erkek öğrenci almak istediğini gizli gizli itiraf etmesi, çok yakın zamanlarda gerçekleşmiş bir olaydır. Başka bir çok alanda olduğu gibi, bu alanda da, *kadınların çoğunlukta olduğu* bir mesleğin anında *değerini yitirdiği* görüşü kabul edilmişti.

Dolayısıyla erkek öğrencilerin çoğunlukta bulunması gerektiği fikrinin desteklenmesi, bir disiplini ve bir mesleği koruma biçimlerinden biri gibi görülüyordu.

Yetenek kavramı da, sözgelimi insan bilimleri alanında bazı sorular sormaya götürür. Hiç kuşkusuz düşünsel nitelikler değerlendirilebilir ve bir işin, bir yapıtın, bir kişinin benzersizliğiyle ilgilidir. Bir insanın yalnızca cinsiyetini göz önünde tutarak değerlendirmek mümkün değildir yeteneği. Sorun başka bir biçimde doğrulanır: İnsan bilimlerinin, erkekler ve kadınlar tarafından uygulanmasının önemli olduğunun anlaşılması gerekir. Çünkü burada, cinsel açıdan yansız gözlemcinin bakışından bağımsız bilimsel bir gerçeğin bulunduğuna inanmak saflık olurdu. Cinsiyet ayrımı, antropoloji, psikanaliz ya da başka bir alanda, incelenen "konular"dan birini oluşturur, ama bu konular etten kemikten sıyrılmış düşünceler değil, somut bireylerdir. Antropoloji, tarih, psikoloji ve psikanaliz, ekonomi, siyasal bilimler, felsefe vd. yansız bireylerin değil, bakış açıları kısmen kendi cinsiyetli olma koşulları ve deneyimlerine bağlı olan erkeklerin ve kadınların çalışma alanıdır. En azından bazı konularda bakış açıları mutlak biçimde "nesnel" olamaz. Erkekmerkezcilik belki de bu yüzden bugüne kadar aile, ekonomik ve toplumsal düzen ya da bilinçdışı kuramlarının çoğunu belirlemiştir. Felsefede de hüküm sürer[84]. Bu nedenle koşullarımızdan ve onların oluşturduğu ayrımsal yapılardan kurtulmak mümkün olmadığından, bu bilimlerin her zaman "siyasal" boyutunu üstlenmek, bu *bilinçdışı cinsiyetler siyaseti*'ni dikkate almak ve insani şeylerin yorumu tekelini erkek bakışına bırakmaktan kaçınmak gerekir[85]. Kadınların bu alanlardaki kuramsal çalışmalara etkin biçimde katılmaları gerektiği anlamına gelir bu ve kadınlar, günümüzde bunu *önyargısız* ve kesinlikle militanca bir tavır içine girmeden, oldukça iyi yapıyorlar. Bilginin amacı değildir bu. Bakışın yer değiştirmesi, olabildiğince dürüstçe ve cinsiyet farklılığı dikkate alınarak, bir başka deyişle insani olguların

84) Bu konuyla ilgili olarak özellikle Geneviève Fraisse'in *La Différence des sexes* (PUF, Paris, 1996) adlı yapıtına bakınız.

85) Bkz. Monique David-Mesnard yönetiminde *L'Exercice du savoir et la différence des sexes* (Paris, L'Harmattan, 1991).

büyük bir bölümünün ayrımcı niteliği düşünülerek gerçekleşmelidir.

Sonuç olarak eşit yeteneklerin, karşılaştırılabilir becerilerin bulunduğu bir toplumda, erkeklerin ve kadınların farklılaşmış deneyimlerinin yan yana gelmesi ve görevlerin, işlerin, sorumlulukların çoğunun *tekcinsli* bir dünyaya kapanıp kalmaması iyidir. Kadınların hiyerarşinin tüm düzeylerinde yer alması, insan bilimleri dünyası kadar uygarlık dünyasını da değiştirmektedir. Ama amaç, dişi tekeller yaratmak değildir. İlköğretimin, özellikle kadınların uzmanlık alanı olması üzücü bir durum gibi görülebilir: Erkeklerin de okullarda kendilerine yer ayrılmasını istemeye hakları olabilirdi pekala. İdeal olan erkeklerin ve kadınların taleplerinin karşı karşıya gelmesi değil, karmalığa ilişkin ortak değerlerin tanınmasıdır.

Dolayısıyla kotalar gibi iradeci önlemlerin, tekellere karşı mücadele söz konusu olduğunda hakkaniyete uygun olduğu görülmektedir. Ne kadar meşru olursa olsun bir kota stratejisi tam denklik düşüncesinden biraz farklıdır gene de. Kimilerine göre bir kota, siyaseti, özellikle de toplumun ve demokrasinin işleyişini ve bir tür eşitlik ilkesinin uygulanışını düzeltmeyi hedef alır. Kimilerine göreyse tam denkliğe pragmatik bir biçimde yaklaşmayı sağlamalıdır: Sorumlulukların ya da görevlerin eşit dağılımı düşüncesidir bu.

Bundan dolayı tam denklik, siyasette, yeni bir demokrasi tanımına çağrı yapan, iktidarın erkekler ve kadınlar arasında paylaşılması gerektiğini söyleyen bir anlam kazanmıştır. Fransa'da, siyasal mercilerin çoğu zaman siyasal yaşamı kadınlara açma konusundaki gösterdikleri kötü niyet, kadınların en reformistlerini tam denklikçi radikallik yoluna atma tehlikesi taşımaktadır. Sözgelimi 1982'de kadınların siyasal yaşamdan dramatik bir biçimde dışlanması (gerçek bir dışlama, hukuksal değil) olayında, Gisèle Halimi tüm seçim listelerine yüzde 25 oranında kadın alınmasını yükümlülüğü getiren bir değişiklik önergesi getirmişti. Devamını hatırlıyoruz: İki meclis bu değişiklik önergesini oyladı, ama Anayasa Mahkemesi bu metni incelemeye alıp, seçmenleri ve seçilme hakkı olanları kategorilere ayırdığı gerekçesiyle Anayasaya aykırı buldu ve iptal etti[86]. Hukuk açısından tartışmalı olan bu karar siyasal açıdan daha da tartışmalıdır.

86) Bu kotanın başına gelen terslik Gisèle Halimi'nin *La Nouvelle Cause des femmes* (Editions du Seuil, Paris, 1997, s. 107 ve devamı) adlı yapıtında okunabilir.

"Fransa'yı sürekli olarak komşu ülkelerinkinden daha radikal siyasal çözümleri benimsemeye götüren, aklın bir kurnazlığıdır belki" diye, yerinde bir gözlemde bulunuyor Blandine Kriegel[87]. Bu siyaset felsefesi uzmanı, şunu açıkça anlamıştır: Cinsiyetler eşitliği konusunda, "küçük adımlar" ve pozitif ayrımcılıklar yöntemi Fransa'da sert bir direnişle karşılaşmaya devam ederse, gerçekten en radikal siyasal çözümden yana karar vermekten başka çare kalmayacaktır: Tam denklik.

87) *Sur le principe d'égalité*'de "Parité et principe d'égalité" (Tam denklik ve eşitlik ilkesi), genel rapor, Devlet Konseyi, La Documentation Française, "Etudes et documents", no. 48, Paris, 1997.

Tam Denklik

Tam denklik fikri ilk kez Fransız feministlerinin en cüretlilerinden biri olan Hubertine Auclert tarafından ortaya atılmıştır; Auclert 1880'de valiye bir mektup göndermiş ve oy vermediği sürece vergi de vermeyeceğini bildirmişti: "Oyladıkları ve istedikleri gibi bölüştürdükleri vergileri ödeme ayrıcalığını yönetebilme gücünü kendilerine mal eden erkeklere bırakıyorum [...] Haklarım yok, dolayısıyla yükümlülüğüm de yok, oy vermiyorum, vergi ödemiyorum"[88]. Bu güçlü tez kamuoyunu etkiledi ama Parlamento'yu da, özellikle yurttaşlık hakları peşinde koşan kadınları da harekete geçirmek için yeterli olmadı. Hubertine Auclert birkaç yıl sonra, 1884'de "evrensel" denen oy verme hakkının kadınlara da tanınmasını yeniden istedi ve aynı zamanda meclislerde "erkek sayısı kadar kadın bulunması" önerisini getirdi.

88) *Le Vote des femmes*, Giard, 1908, s. 136-137.

Ansızın yepyeni bir istek olarak çıktı ortaya bu öneri. Cumhuriyetçi ve demokrat yönetimde erkek tekeline son vermek[89], seçme ve seçilme hakkı tanıyarak kadınların yurttaşlık hakları dışında tutulmalarını sona erdirmek değildi yalnızca söz konusu olan. Yepyeni bir düşünce atılmıştı ortaya: Siyasal iktidarın erkekler ve kadınlar arasında bölüşülmesi düşüncesi. Hubertine'e göre, istediği siyasal eşitliğin, kadınların *kadın olarak*, egemen halkın diğer yarısı gibi tanınması anlamına gelmesi son derece doğaldı aslında. Dolayısıyla erkekler ve kadınlar, seçmenler ve seçilmişler topluluğunu *birlikte ve eşit bir şekilde* oluşturmalıydılar.

Bugün yeniden su yüzüne çıkan, iktidarın cinsiyete göre paylaşımını öngören ve o dönemde ütopik görülen bu görüştür. Kesinlikle aritmetik bir biçim altında değil, yönetim mekanizmalarında erkekler ve kadınlar arasında bir denge olması gerektiği biçiminde beliriyor bu görüş bugün. 1996'da Roma Antlaşması'nı ve Onlar Manifestosu'nu esinleyen bu görüş olmuştur. Mecliste ve senatoda kadın sayısının çok az olmasına –1996'da yaklaşık yüzde 5!– kamuoyu tepki gösterdiğinde, kadınların ve erkeklerin karar vermede eşit haklara sahip olmaları gerektiği düşüncesi ağır bastığında, gene bu görüş hakim olmuştur kitlelere. Birçok kamuoyu yoklaması bu düşünce akımını desteklemiştir. Dahası var: Hukukun ilke olarak getirdiği eşitlikle, yasa koyucuların neredeyse tümüyle erkek olduğunu gösteren siyasal olgu arasındaki sapma her yerde ifşa edilmektedir.

Ama bu konuda hak eşitliğiyle olguların gerçekliği karşılaştırılarak yanılgıya düşülüyor: Daha önce söylediğimiz gibi eşitlik, yalnızca, hakların kadınlar ve erkekler için *aynı* olmasını içerir (seçme ve seçilme hakkı). Erkeklerin ve kadınların *yasa önünde* bu eşitliği, 'seçmen ve seçilmişler eşit sayıda kadın ve erkekten oluşmalıdır, yani erkeklerle kadınlar *arasında niceliksel* bir eşitlik olmalıdır' anlamına gelmemiştir hiçbir zaman. Kadın seçmen sayısıyla erkek seçmen sayısının *aşağı yukarı* eşit olduğu kesindir: Erkek ve kadın nüfus aşağı yukarı eşit olduğu için –kadın seçmen sayısı biraz daha fazladır hatta. Buna karşılık, ve şaşırtıcı olan da budur, Fransa'da neredeyse seçilmiş kadın yoktur. Burada söz konusu olan, sık sık söz edildiği gibi kurumlarımızdaki rezalet hatta "demokrasinin başarısızlığı"mıdır? Hiç ilgisi yok:

89) Eski Rejim'de, kadınlar bazı durumlarda Etats Généraux'da temsil edilebiliyorlardı.

Klasik demokrasi anlayışı, kadınlara oy hakkı tanınmasından sonra bile, seçilmişler arasında belirli bir kadın oranı gerekliliğini gündemine hiç almamıştır. Hak eşitliği düşüncesi de, demokrasi düşüncesi de, ne mercilere seçilenlerin gerçek anlamda karma olması idealine, ne de yönetimin adil ve eşit bir şekilde *paylaşılmasına* gönderme yapar. Yalnızca *tam denklik* düşüncesi içerir bu paylaşım gerekliliğini: Hem ilkeler hem de demokratik yaşamın kendisi açısından, bu yönüyle özgün ve yepyeni bir görüştür bu.

Seçimle ilgili görevler konusunda tam denklik iki biçimde gerçekleştirilebilir: Ya, mümkün olduğu takdirde *eşit sayıda, seçilmiş* erkek ve kadın verecek biçimde yeni oylama biçimleri (binominal tip) örgütleyerek ya da *eşit sayıda* erkek ve kadın *aday* çıkararak. *Adayların tam denkliği* en iyi çözüm gibi geliyor bana: Ön seçimlerde, ve milletvekili seçimlerinde, partilerdeki toplam aday sayısı dikkate alınarak kolayca uygulanabilir.

Bu ikinci yöntem belki daha az kesin sonuçlar verir ve partilerde iç rekabete yol açar, ama avantajları da vardır. Sadece aritmetik kesinlik taşımayacağından, seçilecek erkeklerin ve kadınların kesin sayısı değişeceğinden, tam denkliğin yalnızca niceliksel değil daha çok niteliksel olacağı düşüncesiyle çok iyi uyuşur. Hesapların doğruluğundan çok, genel anlamda karmalık ilkesi önemlidir. Dolayısıyla birkaç milletvekilliğiyle uğraşmamak gerekir. Genel olarak, katıksız nicelik insani ilişkilere uyarlanamayan birtakım kuruluklar içerir.

Adaylıklarda tam denklik düşüncesinin pek rağbet görmeyen bir yöntem olmasının nedeni, Anayasa'nın, partilerin "etkinliklerini özgürce örgütleyeceklerini" öngören 4. maddesine aykırılığıdır, denir. Ulus tam denklik amacını demokrasiyle özdeşleştiriyor *ise* (referandum yoluyla yapabilir bunu) bu mantık geçerli değildir. Bu durumda, adayların tam denkliğiyle ilgili bir yasanın, partilerin özgürlüklerine, diğer hukuk kurallarından (sözgelimi seçilebilmek için gerekli en düşük yaş sınırı) niçin daha fazla zararlı olabileceği anlaşılamamaktadır. Parti örgütlerinin sınırsız özgürlükleri yoktur: Her şeyden önce demokrasi ilkelerine uygun olmalıdır bu özgürlükler. Dolayısıyla partilere adaylıklarda tam denklik düşüncesini kabul ettirmemek için çok geçerli bir neden yoktur. Genel kural olarak bu kadar temel bir siyasal tercihle ilgili hukuksal itirazların pek fazla önemi de yoktur. Böyle bir tartışmada karar vermek ulusun işidir.

Sorunun ne kadar yeni olduğu, ve hukuksal inceliklere takılıp kalındığı takdirde, şu ya da bu açıdan ne kadar yanlış ele alınacağı açıkça görülür. Düşüncenin özgünlüğünü zayıflatmak ve onu daha kolayca kabul ettirmek için eşitlikle tam denkliği bir tutmak istemek ilginç olabilir. Ama o kadar kesin değildir bu, dolayısıyla da savunulması daha zordur. Bu yüzden onu demokratik bir buluş olarak üstlenmek daha doğrudur.

Gerçekten de tam denklik cinsiyet farklılığının siyasal bir yorumunu oluşturur: Tam denklik bir ayrımın bahanesi olmaktan çıkarak bir *paylaşımın* meşrulaşması olur. Tam denklik devlet işleri ve bu işlerle ilgili sorumluluklarla ilgilenmenin erkeklere ve kadınlara eşit bölüştürülen bir etkinlik olmasını ister. Bu *paylaşım*, ne geleneksel şemalara göre bir hiyerarşizasyon ne de evrenselci anlayışa göre bir etkisizlik olan cinsiyet farklılığının, dikkate alınmasıdır. Farklılığın hiyerarşik programlamasından çıkmak mümkünse eğer, gerçekte bu, onun siyasal bir anlam kazanabileceğini *a priori* reddederek değil, özgün çözümler bularak gerçekleşecektir.

Bu arada, siyasal mercilerde gerçek bir karmalık idealini isteyen çok sayıda insan varsa da (tam denklik kurumunun, hatta kotaların en azgın düşmanları bile), bu karmalık düşüncesinin hangi ilkeye dayandırılacağı sorusunu çok az insan sormaktadır. Doğal bir şeymiş gibi, hiç kimse bu ideale karşı çıkmaya cesaret edemiyor ama çıkardığı sorunlar karşısında geri adım atılıyor, çünkü bu sorunlar, bizi kaçınılmaz olarak, Fransız evrenselciliğinin hiçbir biçimde anlamak istemediği cinsiyetlerin farklılığı konumuna götürüyor.

Karmalığı mevzuatlar, kurumsal olanaklarla ya da –nefreti doruğa çıkarıyor bu– anayasa değişiklikleriyle gerçekleştirmek o kadar zor geliyor ki, siyasal iktidarın erkekler ve kadınlar arasında *daha çok* paylaşılmasını isteyenler bile, bu amaca ulaşmak için *araçların* devreye sokulmasını kabul etmeye yanaşmıyorlar genellikle. Kimileri tutarsızlığı, Meclis'te "daha fazla kadın olmasını" istediklerini neredeyse haykırarak dile getirecek kadar ileri götürüyor ama öte yandan kamusal mekânda cinslerin farklılığının dikkate alınmasını kesinlikle reddediyor. Ama kamusal mekân insanların cinslerini tanımak istemiyorsa, kurumlardaki erkek ya da kadın sayısı sorusunun bir anlamı yoktur.

Aslında, araçlardan bu kadar korkanlar, amaçların meşruluğuna pek inanmamaktadırlar.

Bu nedenle, günümüzde tam denklik düşüncesinin cinsiyetler arasındaki ilişkide ortaya çıkardığı bu yeni hesabı ele almadan önce, daha önceki sayfalarda, cinsiyet ayrımının niteliği, değerini ve evrenselliğini uzun uzun irdeledim.

Eğer kadın olmak kesinlikle *insani bir varlık olmanın iki temel biçiminden biri* ise –ve bu noktada herkes hemfikirse–, o zaman herhangi bir halkın ikili bir tarzda varolduğu da kabul edilmelidir. İnsanın (cinsiyet anlamında) ancak bölünmüş olarak varolabileceği gerçeğini kabul etmek ve bir ulusun çifte yaşam biçimini reddetmek bağdaşmaz. Cinsiyetlerin eşitliğinin meşruiyetini yurttaşlık doktrininden ziyade tam denklikçi bir modele, insan hakları doktrinine göre oluşturan Blandine Kriegel'in çözümlemesine katılıyorum[90]. Burada, bütün yurttaşlık kategorilerinden daha önemli olan, erkeklerin ve kadınların eşit insan oluşlarıdır.

Bu anlamda, insanlığın evrensel karmalığı, ifadesini, halk tanımında da bulmalıdır, bunu da demokrasi kavramına ve siyasal yaşamın ilkelerine dahil etmek gerekir diyeceğim.

Bu nokta –sadece bu– kabul edilirse, hukuksal ya da anayasal engellerle ilgili tartışmalar, eskiden anayasacıların kadınlara oy hakkı tanınmasına karşı çıkmaları kadar önemsiz kalır. Ya dava haklı gözükmektedir ve bundan hukuksal sonuçlar çıkarmak gerekir, ya da haklı değildir ve esas üzerinde tartışmak gerekir.

Ayrıca bu tavrın doğruluğunu ve bu davanın doğru olup olmadığını değerlendirmesi gereken de egemen halkın ta kendisidir. Anayasa'ya göre, kongre ya da referandum aracılığıyla derdini anlatabilir halk. İşte demokrasinin gücü de burada yatar: Kendisini değiştirecek araçları bizzat kendisi düzenler. Dolayısıyla demokrasinin *yeni fikri* olarak tam denklik, kendisi de demokratik olan bir karara konu oluşturmalıdır.

Tam denklikçi düşünceye ve uygulamalarına karşı çıkarılabilecek eleştirilerin uzağında tutmayacağım kendimi, özellikle de bunlar

90) Bkz. Blandine Kriegel, "Parité et principe d'égalité", *a.g.y.*

genellikle iyi niyetli gözlemlerin sonucu olduğundan böyle davranmak gerekir.

Şu biçimde kendini gösteren temel eleştiriye bakalım o halde: Cinslerin ikiliğine önem verilmesi, ulusal egemenlik ilkesine, dolayısıyla Anayasa'ya aykırı düşmez mi? Bazıları gibi Évelyne Pisier de sorunu bu terimlerle ortaya koyuyor. Anayasa'nın 3. maddesine (bu maddeye göre milletvekili, milletvekilliğini "halkın bir zümresi"nden alamaz) dayanarak, tam denkliğe karşı, eşitlikten yana tavır alıyor[91]. Yakın zamanda basında çıkan bazı kanıtlama girişimleri tam denkliğin ulusal egemenliği tehlikeye düşüreceği görüşüne dayanarak aynı tavrı benimsediler.

Bana göre burada özellikle ilginç iki gerekçe var: "Zümreler"e ayrılmaması gereken halkın *bölünmezliği* ve milletvekilliğine yüklenen anlam içinde ulusal *temsil*. Bu durum karşısında bu iki gerekçe birleşerek kadınların *kadın olarak temsil edilebilecekleri* fikrine karşı çıkar, çünkü bu durumda halkın bir "zümresi"ni ya da bir "kategori"sini oluşturmuş olacaklardır. Ama tam denklik yalnızca milletvekili seçimleriyle ilgili değildir ve yalnızca milletvekillerinin durumu düşünülemez. Bu görüşü ne kadar çok insan kabul ederse, tam denkliğin yerel seçimler düzeyinde ve Avrupa Parlamentosu seçiminde aday listesi düzenlenişinde yapıldığı gibi, uygulanması o kadar kolay olacaktır[92].

Önce bölünebilirlik sorununa bakalım.

Eğer milletvekili, bu görevini halkın herhangi bir *zümre*'sinden almamışsa, bir yurttaşlar kategorisi tarafından seçilmemiş demektir, o zaman da, böyle bir şey söylenebilirse eğer, bu erkek ya da kadın milletvekili kadınlar tarafından seçilmemiş demektir. Bu kesin, ve gene döneceğiz bu konuya.

Tam denklikçi temsil anlayışımızı açıklamadan önce, eleştirilerin niteliğiyle ilgili bazı çekinceleri sıralayalım:

91) Evelyne Pisier, *La Place des femmes*'da (*a.g.y.*, s. 514-517) "Egalité ou parité?". 3. Madde şöyle diyor: "Ulusal egemenlik onu temsilcileriyle ve referandum yoluyla kullanan halkındır. Hiçbir halk zümresi ve hiçbir birey kendine mal edemez bunu."

92) 1994 Avrupa seçimlerinde sosyalist listelerde tam denkliğin uygulanmasını Michel Rocard'a borçluyuz; bu vesileyle Avrupa Parlamentosu'nda kadın sayısı da artmıştır.

Milletvekilliğinin *kimden* alındığını bilmek meselesi tam denklikte sorun değildir. Bu ilke, seçilmişler arasında doğru bir kadın-erkek oranı ilkesidir, ama hiçbir biçimde seçmenin bölünmesine ve *zümrelere* ayrılmasına yol açmaz. Hiç kimse, hiçbir zaman erkeklerin ve kadınların ayrı ayrı oy vermesi uygulamasına geçilmesini düşünmemiştir, temsilcileri seçme konusunda hele hiç düşünülmemiştir böyle bir şey. Burada "halkın bir zümresi"ne gönderme yapmamak gerekir, çünkü cinsiyetlerin ayrı ayrı temsili yoktur.

Önce 1791'de açıklanan ilkeye göre "halk zümreleri"nin egemenliğe sahip çıkması yasaktı ve ayrıca bu ilkenin belediye seçimleri ve özellikle de kadınlarla ilgisi yoktu. Her şey bir yana, bugün iktidarın cinsiyetler arasında paylaşımına, halkın bir bölümüne egemenlik tekelini yasaklayan 1791 yılından kalma bir formülle karşı çıkmak oldukça çelişkili bir tavırdır; kaldı ki bu metin, o dönemde, özellikle erkeklerden oluşan bir halkı ilgilendiriyordu. Bu bağlamda, kadınların Cumhuriyeti bölme tehlikesi taşımadıkları kesindi, çünkü oraya dahil değillerdi. *A posteriori* bu erkek halkı, şimdi halk dediğimizin bir "zümresi" olarak görmekten alamıyoruz kendimizi. Metinlerin anakronik bir yorumunu yapmadan, kadınların XVIII. yüzyılda siyaset alanında yer almamış oluşları, o dönemde yazılmış metinler okunurken ve dolayısıyla bunlardan bugün yararlanılırken hesaba katılması gereken bir unsurdur. Çünkü erkekler kendi aralarında bölünmeleri yasaklamakta haklıysalar –gene de tartışılabilir bu– ve *bu durumda* cinslerin ikiliğini düşünemezlerse, biz kadınlar da *bugün* bu ikiliğin seçmen kitlesine nüfuz etmiş olduğunu ve bunu yasaklamak için geriye dönmenin boş bir çaba olduğunu söylemekte, en az onlar kadar haklıyız. Her halükarda, bu ikiliğin tanınması –hatta iktidarın cinsel paylaşımı– egemenlik kullanımının sahiplenilmesi boyutuna kadar gitmez. İki cinsiyet arasında paylaşılmış egemenliğin kullanımı daha çok, şimdiye kadar olanların tersine *hiçbir cinsiyetin bu egemenliğin kullanımını* kendine mal etmediği anlamına gelir.

Bölünmezlik gerekçesine gelince, o, başka zamanlarda aynı davalarla mücadele etmede çok iş gördü. Bildik bir mantığı yeniden bulmuş gibiyiz sanki. Gerçekten de ulusal egemenlik, bölünmezlik fantasmasının tek nesnesi değil, ve kadınların talepleri, ulusu bölmeden, özellikle paylaşılmaması gereken başka bir kurumun birliğini tehdit etti: Aile kurumunu. İkinci İmparatorluk'un sonunda ve III. Cumhuriyet döne-

minde, kadınlara oy hakkı verilmesine karşı bu bölünmezlik gerekçesini çıkardılar: Tek bir ailede *bir çok* oy kabul etmek kaçınılmaz bir biçimde aileyi tahrip etmekti. Sözgelimi kadınların oy vermesine sıcak bakmayan Jules Simon 1867'de şöyle diyordu: "Ailenin bir oyu vardır, iki oyu olsaydı bölünür, yok olurdu" Gerekçe her zaman aynıdır: Bölmek bir şeyin birliğinin yerine çokluk getirmek, onu bozmak, tahrip etmektir. Çok ilginçtir ki, siyasetin evlilik çiftini böleceği korkusuyla cinsiyet ayrımının ulusu böleceği korkusu bakışımlıdır. Ama ailenin ortadan kalkmadığını biliyoruz biz: Kaybolan, bütün ailenin babayla özdeşleştirilmesi ve kadının, çiftin erkek kimliği içinde silinmesidir. Aynı biçimde tam denklikle tehdit edilen Cumhuriyet'in birliği değil, Cumhuriyet'in erkek siyasal bir toplulukla özdeşleştirilmesidir.

Ataerkil aile, siyasal açıdan bölünmeye o kadar uzun süre direndi ki temsil düşüncesi kötüye kullanılmaya başladı. XIX. yüzyılın sonlarına doğru, kadınlara siyasal yaşamın yasaklanması gitgide zorlaşmaya başlayınca, kocaların iktidarlarını ve ayrıcalıklarını ellerinden almak diye bir şey söz olmadığından, kadınların, aslında kocaları tarafından "temsil edildikleri" gerekçesiyle kişisel olarak oy vermelerine gerek olmadığı düşüncesi ileri sürüldü. Temsil kavramının bu ilginç kullanımı, kadının özgürlüğüne ve kamusal varoluşuna engel olan şeylerin erkek iktidarı ve kadının *özel* boyun eğişi olduğunu itiraf ediyordu. Dolayısıyla, kadınlara, evlenince kaybetmeleri koşuluyla yurttaşlık haklarını vermeye hazırdılar. Bu kurnazca çözüm, kadınlara, kocaları olup olmamasına göre eşitsiz bir muamele yapılması zorunluğunu getiriyordu, ama aile birliğinin korunması hiç değilse uzmanların gözünde, bu hafif karışıklığa değerdi: "Bize öyle geliyor ki yasa koyucu, seçmen karının vekili olarak kocasını atarken, ve dul, bekâr ya da boşanmış kadınlara kişisel oy hakkı verirken egemenlik ilkesinin amacını yerine getirir: Böylece bütün kadınlar temsil edilmiş olacaktır"[93]. "Yasa koyucu"nun her şeye razı olduğu çok iyi hissediliyor, yeter ki kadın eşler oy kullanmasın... İleri sürdükleri hukuksal hokkabazlıklarla bu eski gerekçelerin okunması her zaman eğiticidir, bize şunu gösterir: Eğer bir sorun siyasalsa, siyasetle, dolayısıyla demokratik yoldan çözülmelidir yoksa uzmanlara başvurarak değil.

93) Maurice Renaudot, *Le Féminisme et les droits publics des femmes*, Niort, 1902, s. 147. Françoise Gaspard, Claude Servan-Schreiber ve Anne Le Gall'in ortak yapıtı *Au pouvoir, citoyennes! Liberté, Egalité, Parité*'den (Editions du Seuil, Paris, 1992, s. 101) aktarılmıştır.

Kadınlar, konumları değişken olduğundan sadece basit doğal bir kategori oluşturmasalar da, kültürel ve tarihsel bir kategori oluştururlar: Bir buçuk yüzyıldır, *kadın olarak* yurttaşlıktan dışlanmış oluşları, daha sonra, içerilme koşullarının da tanımlanmasını gerektirirdi. Devlet işleri, *kadınlarla birlikte* ne olabileceğini yeniden tanımlamaktan vazgeçemeyecek kadar çok erkeklerin işi olmuştu. Ama bu tür bir farkına varma, kesinlikle bazı kurallar koymaya, hatta bir iktidar paylaşımı gerekliliğini düşünmeye davet yapardı. Tersine yurttaşlar, "başkaları gibi yurttaşlar" olarak yani erkek ve yansız olarak Cumhuriyet'e, *onu bölmeden* girebilirlerdi.

Tersine, tam denklik ilkesi, kadınları *kadın olarak* karar mercileri içine, özellikle de Meclis'e almaktan geçer. Ama ben, bir bütün olarak ele alındığında, Meclis'in karmalığı idealinin, yurttaşların kategorilere ya da topluluklara bölünmesine bağlı olmadığını göstermek isterim.

Tam denkliğin, ulusun insanlığının karmalığını *bütünüyle* temsil edebilmesi için, "ulusal temsil"in *bütünüyle* karma olması gerekir. Bir yurttaş grubunun, seçilmiş bir grup tarafından temsil edilmesi diye bir şey yoktur, en azından bana göre yoktur. Bu tür bir bölünme vardır ama partilerin siyasal rolünün sonucudur ve başka sorunlar çıkarır.

Hiç kimse kadın ve erkek oylarını ayırmayı düşünmediğine göre yurttaşları bölmenin söz konusu olmadığını gördük. Kimileri yanlış bir şekilde, karma bir yasamanın, ulusal temsile –dolayısıyla Meclis'e– erkekler ve kadınlar arasında yarı-yarıya eşitlik dayatarak, "yarılar"dan her birinin karşılıklı olarak erkek ve kadın yurttaşları temsil edeceğini ve böylece tek ve bölünmez kalması gereken ulusu böleceğini düşünüyor.

Tam denkliği bu şekilde anlamamak gerekir. Her halükarda benim yapmak istediğim yorum bu değildir. Yanlış anlamalardan kaçınmak için temsilin en klasik anlamına dönmek gerekir. Eğer tam denklik demokrasinin "toplulukçu" işleyişine yabancıysa, bunun nedeni milletvekillerinin "*her birinin, kendileriyle aynı cinsten olan yurttaşları temsil etmek*" zorunda olmasını içermemesindendir. Böyle bir anlayış gerçekten de temsili bir demokrasinin ilkelerine ters düşerdi.

"Kadınların temsili" denen sorunun, yani mevcudiyet ve sayı sorununun, yalnızca *temsili* bir demokrasi çerçevesinde ortaya çıktığını belirleme gerekliliği kesin gibi gözüküyor, çünkü kadınlar varsayımsal olarak yurttaş oldukları doğrudan bir demokraside, egemenliği, top-

lumdaki sayıları oranında otomatik olarak paylaşacaklardı. Ama işte bu nedenle, temsili bir düzende, kadınların siyasal konumları sorgulanmayı hak ediyor, çünkü nedense, yurttaş olmalarına rağmen, gizemli bir biçimde ulusal temsil içinde yoklar.

Temsilcilerin seçimi sırasında bir şeyler olup bitiyor ve kadınlar kayboluyor, gerçekten böyle. Bu büyülü oyunun sorumluları gibi gözükenler seçmenler olmadığına göre, olan biten adaylıkların konulması evresinde geçiyor. Bu yüzden, kadınlara adaylık yolunun tıkayan tarihsel ve kültürel nedenler, hatta kim bilir, erkek bir siyasal modelin sürüp gitmesiyse, tam denkliği adaylık evresinde örgütlemek çok daha iyi olur.

Çözümler biliniyor, bunları hatırlattık: Ya adaylığa kabulün eşit düzeye getirilmesi örgütlenebilir, bir başka deyişle adaylıklarda tam denklik sağlanabilir ve bu koşul siyasal partilere dayatılır ya da seçilmişlerin tam denkliği örgütlenebilir. Seçilmişlerin tam denkliği, sözgelimi Françoise Gaspard'ın önerdiği gibi yeni, binominal bir oylama sistemi getirebilir[94]. Bu durumda, bütün yurttaşlar tercihlerini biri kadın, biri erkek, iki aday için kullanabilirler ve milletvekili sayısını ikiyle çarpmamak için bölge sayısı ikiye bölünür. Böylece Hubertine'in isteği doğrultusunda Meclis'te "ne kadar erkek varsa o kadar da kadın olur", ya da birinci çözüm doğrultusunda kadın-erkek sayısı *aşağı yukarı* eşit olur. Niçin adaylıkların tam denkliğinin tercih edilebileceğini yukarda açıkladım. Ama soru hâlâ yanıtlanmış değil.

Bu durum bir kez daha, ve hangi yöntem benimsenmiş olursa olsun, seçilmiş kadınların, özellikle erkek yurttaşlardan çok, kadın yurttaşları temsil edeceği anlamına gelmez, bu seçilmiş kadınların yasama organında eşit olarak *bulunacakları* anlamına gelir. Bu noktada dikkatli olmak gerekir. Milletvekilleri, seçmen kitlesinin hangisi olursa olsun bir bölümünü değil, ulusun tümünü "temsil ettikleri" ölçüde, kadınlar da *ayrı olarak temsil edilmeyeceklerdir* (yani ayrı oy vererek kendilerine kadın vekil seçemeyeceklerdir). Kadınların bir bölümünü, kadın oldukları için kadın adaylara oy vermeye davet ederek bir kadın kitlesi yaratılabilseydi, böyle bir düşünceye biraz yakın durulabilirdi. O zaman siyasal çoğulculuk çerçevesinde kadınların ortak çıkarlarını (varsa) dile getirmek söz konusu olurdu ki bunu yasaklayan bir yasa yoktur. Böyle bir parti kadınları *kadın olarak* temsil ettiğini iddia edebilirdi,

94) *Au pouvoir, citoyennes!*, a.g.y.,. s. 173.

ve bu ayrılıkçı temsil, temelde, demokrasinin çoğulcu işleyişi içinde yer bulabilirdi.

Bir kadınlar partisi varsayımının tam denklik fikriyle hiçbir ilgisi olmadığı çok iyi bilinir. Bu tür uç noktalara varılırsa eğer, cinsiyetler mücadelesi çok çetin geçmiş demektir, ve yönetecek olan partilerin yapılarına uygun olarak, bir erkek ve kadın iktidarı almaşması tasarlanır... Siyasal yaşamın kadınlara yer açması gerektiğini söylemek, kadınların tutarlı ve sağlam bir grup oluşturmaları gerektiği anlamına gelmez. Cinsiyetlere bölünme insani bir olgudur ve kamusal alanda teslim edilmesi gerekir bunun: Sözcüğün geniş anlamıyla, siyasal ifadesini bulmak zorundadır, ama erkeklerin ya da kadınların yargılarına bırakılmış farklı siyasal çıkarlar ve tercihlerle özdeşleşemez. Bir başka deyişle, cinsiyetler siyaseti, geleneksel siyasal bölünmelerle özdeşleşemez, nispeten bağımsız kalarak onlara nüfuz eder – bir partinin ideolojisinin açıkça kadın karşıtı olması durumu dışında. Bu nedenle kadınlar bu konuda, siyasal bölünmelerden bağımsız olarak, aralarında anlaşabilirler.

Siyasal partilerin varlığından, biraz da Meclis'i ya da Senato'yu kimi zaman abartılı derecede bütünlüklü gören düşünceyi biraz göreceleştirmek için söz ediyorum. Sadece, nasıl farklı oylama biçimlerine göre seçilmiş bir değil iki Meclis varsa, ulusal temsil de bir parça değiştirilebilir. Ayrıca, temsilciler çoğu zaman mensup oldukları partiler dikkate alınarak seçilmekle kalmaz, partiler de meclislerde gruplar oluştururlar. Temsil, pratikte, kuramda söylendiği kadar bölünebilir değildir. Dolayısıyla cinslerin ikiliğini "ulusal egemenliği" tehdit edebilecek tek bölünme gibi görmek, sahte bir saflık taşır.

Yine de, tam tersine, ulusun *daha doğru bir biçimde* temsil edilebilirliğini (eğer bundan anlaşılan halkın tüm kategorilerinin –toplumsal, mesleki, bölgesel, dinsel, etnik–, ülkedeki gerçek sayılarıyla orantılı olarak temsil edilmeleri gerektiği ise) savunmak değildir benim niyetim.

Böyle bir anlayış, siyasal temsil kavramını, toplumsal farklılığı bütünlüğü içinde tam anlamıyla yeniden üreten bir Meclis düşüncesine doğru kaydıracaktır. Bu kaymayı açıklamak için, bu iki tip siyasal temsille plastik sanatlara özgü iki tip temsil arasında bir benzerlik kurmak aydınlatıcı olabilir. Fotografik bir resim, oluşturulmuş bir temsil değildir. Bir fotoğraf (ya da *göstergesel* bir resim) fotoğrafı çekilmiş bir konunun sadık bir izini taşır (o andaki kanıları bulmaya çalışan bir kamuoyu yoklaması gibi), oysa resim ya da tiyatroyla ilgili bir temsil

(*ikonik* denen), "temsil edilmesi" gereken şeyi daha duyulur ve daha kavranılır kılmak için bir tür *figür* icat eder ve kurar[95]

Siyasal *temsil* bize kopyadan çok figürasyona bağlıymış gibi gelmektedir, çünkü bir şeyi aynen çoğaltmak değil, onun yerine geçebilecek, onu ifade edebilecek bir *figür* icat etmek söz konusudur. Monstesquieu için siyasal temsil kavramı buydu.

Ulusun temsilcileri ulus adına müzakerelerde bulunmak ve karar vermek için ulus tarafından seçilmiştir: Temsilciler ne yurttaşların ne de seçildikleri bölgenin basit sözcüleridirler; aynı biçimde Meclisler de bunların gönderdiği elçilerin ya da delegelerin toplanma yeri değildir. Bu anlamda Millet Meclisi tam anlamıyla kendisini seçen halkı "yansıtmaz"; demokrasi, doğası gereği ulusun temsilcilerden temsil ettiklerini en iyi biçimde *ifade etmelerini* istese de, milletvekilleri, temsil mekanizmaları içinde seçmenlerinin varsayımsal iradelerini edilgen bir biçimde yineleyen insanlar değildir. Modern siyaset anlayışı gitgide Fransa'da temsili rejimi kuran ilkeleri (bu ilkelere göre, temsilciler müzakere edip, karara bağladıktan sonra, kendileri açıklamadıkça ulusal irade *yoktur*) unutma eğilimi içindedir. Siyasal temsil, ulusal iradeye bu anlamda biçim ya da anlam verir. Temsil eden kişiler ve organlar dışında siyasal irade *olmaması* kafa karıştırıcı, ama açıktır: Nerede bulacağız onu peki? Kamuoyu yoklamaları yapanların, içinde bir fikir, hatta bir irade bulmaya çalıştıkları dağınık, farklı düşünceler içinde değil herhalde. Kamuoyunun kendisini yoklamalarla ya da kaldırımlarda dolaştırılan mikrofonlarla derlenmiş öznel tercihlerin toplamında bulmak da mümkün değildir kesinlikle. Ülkenin her tarafında bir ayna dolaştırılsaydı bu aynada Fransa'nın resmini görmek mümkün olabilir miydi? Kamuoyu ancak iş işten geçtikten sonra, toplandığı ve oluştuğu söylemler içinde, dikkatli aracılar –hangisi olursa olsun– tarafından doğru formüle edilmiş düşünce ya da çözümlemelerde tanınabilir. Aynı biçimde, siyasal temsilciler meşru ulusal irade olacak olan şeyi birlikte geliştirirler. Dolayısıyla, doğrusunu söylemek gerekirse, insanların düşüncelerini günü gününe yansıtan değil,

95) Bu, iz ve figür ayrımıyla ilgili olarak bkz. Jean-Marie Schaffer, "Empreinte biographique et esthétique de la Darstellung" (René Passeron yönetimindeki *La Présentation*'da, Editions du CNRS, Paris, 1985), ve Régis Debray'nin *L'Etat séducteur* (Gallimard, Paris, 1993, s. 31 *ve* devamı). Bununla birlikte bir fotoğraf, göstergesel olmakla birlikte bir "röprodüksiyon"dan daha fazla bir şeydir her zaman.

en genel ve en meşru özlemlerin sentezini yapması gereken bu iradenin bir "temsil"ini oluştururlar (bu, siyasetlerin kamuoyuna duyarsız kalmaları gerektiği ya da kendisini ifade ettiği çevreleri küçümsemesi gerektiği anlamına gelmez, ama başka bir tartışma konusudur bu).

Kadınların temsil sorununu yitirmiş değiliz, tersine.

Şimdi, *kadınların* Meclislerde hakkaniyetli bir biçimde *temsili*'nin, onları seçen kadınların sözcüleri olmaları gerektiği anlamına gelmediği açıktır: Meseleyi böyle görmek kategorik bir bölünmeye götürürdü. Temsilin bu iki biçimde kavranışını –yansıma ya da anlam olarak–, aralarındaki fark ne kadar ince gözükürse gözüksün, desteklemek gerekir ve demokratik bir gereklilik olan bütün toplumun iyi bir şekilde "temsil edilmesi"ni, Francine Demichel'in, reddetmek amacıyla "toplumsal farklılıkların bir fotoğrafı[96]"diye adlandırdığı şeyle karıştırmamak gerekir.

Dolayısıyla tam denklik Meclislerin gerçek karma yapılarının ulusun insani karma yapısını *yansıtması* gerektiği anlamını taşır. *Erkeklerin ve kadınların* –çünkü hiçbir cinsiyet tekyanlı olarak düşünülmemeli– hakkaniyete uygun *temsili*, görgül ve tam gerçekliği içinde düşünülmüş olan halkın farklı bileşenlerinin sadık bir *yansıma*'sı değilse bile, evrensel olarak bir halkın, yani erkeklerden ve kadınlardan oluşan bir halkın *ayırıcı özelliği* olmalıdır.

Kuşkusuz, halkın, kendi yerine "istemesi" için gönderdiği temsilciler, seçmenlerin az çok onlarda kendilerini buldukları kişilerdir ve değerleri ile yapacaklarını vaadettikleri şeyler göz önüne alınarak seçilmişlerdir. Ama bütünlüğü içinde müzakere edecek ve karar verecek olan Meclis, daha genel olarak, Aristoteles'in bu sözcüğe verdiği anlamla halkın bir tür *taklit*'i olmalıdır. Taklitten çıkan resim sadık bir kopya değil, bir *kurgu*'dur, temsil ettiği şeyi daha iyi göstermek üzere oluşmuş bir resimdir ve daha iyi gösterdiğinden, yalnızca belli başlı özelliklerini taşıdığı gerçeklikten daha gerçektir.

Temsilin bu figüratif boyutu, Hobbes'ta görüldüğü biçimiyle siyasal temsil anlayışının kökeninin izlerini taşır: Egemen monark, tıpkı bir

96) *Recueil Dalloz Sirey*'de (12e cahier, 1996) "A parts égales: contribution au débat sur la parité"

aktör gibi ya da bir oyun kişisi sahnede oyunun yazarını temsil eder gibi halkı *temsil eder*. Temsili rejimlerden hâlâ uzağız, ama iktidarın gerçek sahibi olarak halk, son tahlilde, siyasal otoriteyi de tanır gibi oluyor.

Temsile bu teatral bakış ne yazık ki başka izler de bırakacaktır: Özellikle egemenin, sonra egemenliğin bölünmez oldukları ve bölünmez olmaları gerektiği düşüncesi. Çünkü, halk, endişe verici çokluk gibi düşünülüyorsa eğer, bunun nedeni *çok*'un yerine *bir*'in getirilmesi ve çokluğun yerine bölünmez bir bütünlüğün –yani bir bireyin– konmasıdır. İktidar başlangıçta, ancak tek bir kişilikte cisimleşebildiği için halkı "temsil edebilmiştir" Bundan dolayı Hobbes'ta herkes monarka boyun eğer, oysa Rousseau'da herkes herkesle bir olacaktır ve genel irade –yeni siyasal kurgu– gelip halkın bölünmesi tehlikesini önleyecektir.

Demokrasinin sorunu, her zaman, siyasal yaşamın korunmasına eşlik eden ve kamusal olarak kendini ifade eden temsil gerekliliğiyle siyasal olarak farklılıkları, ayrılıkları ve çelişkileri uzlaştırmak olacaktır.

Bu iki gerekliliği uzlaştırmak için Meclislerde insani ve siyasal çoğunluğun temsil edilmesi, yani mevcut olması gerekir. Partiler içinde siyasal bölünmelerin, tam denklik içinde ise cinsiyetlerin insani ikiliğinin gizlenmemesi gerekir.

Dolayısıyla bugün, mümkünse eğer, bize düşen, otoriter bir bütünlüğe ya da uzlaşmacı bir uyuma kanmak değil, kesinlikle çatışmaların siyasetle düzene konulması gerçeğine dayanan demokratik yaşamın bölünme korkusuyla mücadelede bize yardımcı olacağına inanmak ve bu korkudan kurtulmaktır. Siyasette en büyük tehlikeler kaçınılmaz bir biçimde bölenlerden gelmez, çoğu zaman zorlama bir birleştirmenin doğurduğu şiddetten gelir.

Bununla birlikte, evrensel cinsiyet farklılığının tanınmasında olduğu gibi tam denklikte endişe verici olan, kesinlikle *bölme* gücüdür. Gelir, başlangıçta *bir nostaljisi* ve bölünme korkusu adını vermiş olduğumuz şeyle belirlenmiş, birlik ve bütünlükçü siyasal temsil isteğine çarpar: Metafizik korku, hem de siyasal korku. Bölünmüş insan korkusu, demokratik çatışma korkusu.

Bu korkular yalnızca iktidarın kendisini ya da kuramcılarını etkilemez: Kendi bölünmelerinden korkan kitleleri de etkiler. Onlar çoğu zaman La Boétie'nin ya da bize daha yakın olan Claude Lefort'un öğrettiği gibi, özgürlüklerini, birlik ve beraberlik sunağında kurban etmeye hazırdırlar.

Bununla birlikte, Nicole Loraux'nun sitenin Yunan kaynaklarına[97] giderek düşündürttüğü gibi, *bölünme*, yalnızca korkunç bir dağılma tehlikesi, siteyi tahrip ya da yok edebilen çatlak değildir: Aynı zamanda iç savaş (*stasis*), çatışabilirlik gibi, siteyi *sarsan* ve ölümcül bir sükûnet içinde süregitmesini engelleyen şeydir. Dolayısıyla belli bir tutunum faktörüdür: Böylece bir "bölünme bağı"ndan, ayırdığı kadar da *birleştiren* bir bölünmeden söz edilebilir.

Site bir birlik değil *çokluk*'tur (*plêthos*) sözlerini sürekli yinelermiş Aristoteles (gene o!), Platon'a karşı tabii ki, ve de önceleri, siyasetle ilgili olarak bölünme bunalımına düşmüş olanlara karşı.

Eğer siyaset –cinsiyetler siyaseti de dahil olmak üzere– çatışmaları boğmaktan çok çözümlemeye dayanan bir etkinlikse, bölünmeyi, bir değer olarak isteyelim: Tekbiçimliliğe karşı farkın, hareketsizliğe karşı çatışabilirliğin değeri.

Bu çağın kadınları ve erkekleri olarak bize düşen farklılıklarımızı kabul etmek, karışımın, ayrışığın, karma olanın değerini savunmaktır. Ve demokrasinin tam denkliği doğru ilerleyişinin, siyasal topluluğun zoraki erkekçe birleşmesinden tam bir kopma oluşturacağını söylemektir.

Yarın, Meclislerin karmalığı halkın çifte figürünü temsil edebilecektir, tıpkı erkeğin ve kadının insanlığın iki yüzünü oluşturması gibi.

97) *La Cité divisée*, Payot, Paris, 1997. Burada dördüncü bölümden örnek veriyoruz: "Le lien de la division"

CİNSİYETLER SİYASETİ

Sylviane Agacinski

Türkçesi: İsmail Yerguz

Kız ya da oğlan doğarız, kadın ya da erkek oluruz. Cinsiyet ayrımı toplumların farklı farklı yorumlara tabi tuttukları doğal bir veridir. Her yerde cinsiyet ayrımı vardır, ancak, çoğu zaman bu ayrım bir hiyerarşiye yol açar: Erkek kadına hükmeder, onu sadece kendisi insanlığı temsil ediyormuşcasına siler.

Sylviane Agacinski, bu ayrımın ayrımcılığa varan boyutlarını ele almakta ve "evrenselci" söylemlerin de bu tuzağa düştüklerini öne sürmektedir. Yazar, bu kitapta erkek modellerden kopmayı öne süren bir karmalık modeli sunmakta ve uzun bir süre feminizmi de belirleyen kadınlık utancından sıyrılmayı önermektedir. Yazar, kadınların özgürlükleriyle, "biyolojik kaderleri" arasında bir çelişki olmadığını, tersine anneliğin, öteki'ne ilişkin büyük bir sorumluluk deneyimi olduğunu söyler.

Siyasette kadınların ve erkeklerin meclislerde eşit sayıda temsillerini öngören tam denklik düşüncesi de bu kitabın ana eksenlerinden birini oluşturur. Soru şudur: Sayısal açıdan yarısı kadın, yarısı erkek olan toplumlarda, temsili demokrasilerin göstergesi olan meclislerde neden kadın yüzdesi çok düşüktür? Bundan kurtulmanın yolları neler olabilir? Cinsiyet ayrımı, kadınlık, haklar, özgürlük, demokrasi ve tam denklik üzerine cesur bir düşünce...

Kapakta kullanılan simgeler cinsiyetleri gösteren runik karakterlerdir.

felsefe
siyaset, cinsiyet

ISBN 975-7501-43-3
9 757501 433004