T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KADIN SORUNU AÇISINDAN BİR FELSEFE TARİHİ OKUMASI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SEMA ÜLPER

ANABİLİM DALI: FELSEFE
PROGRAMI: FELSEFE

KOCAELİ-2007

T.C.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KADIN SORUNU AÇISINDAN BİR FELSEFE TARİHİ OKUMASI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SEMA ÜLPER

ANABİLİM DALI: FELSEFE
PROGRAMI: FELSEFE

DANIŞMAN: PROF. DR. SİNAN ÖZBEK

KOCAELİ-2007

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ÖNSÖZ

Bu çalışma iki yıla yakın bir sürede tamamlandı ve uzun soluklu çalışmaların karşı karşıya oldukları bir takım sıkıntılar bu sürece eşlik etti. Ancak bu sıkıntılar benim çalışmamda hiçbir zaman beraberinde umutsuzluk ve bıkkınlık getirmediyse bu, kendimi kötü hissettiğim her anda desteğini esirgemeyen kişiler sayesindedir. Bu anlamda teşekkür etmem gereken çok kişi var. Ancak özel olarak belirtmem gerekir ki çalışmamın en başından sonlarına kadar beni hiç yalnız bırakmayan, yük edip çantasında kitap taşıyan, eleştirileriyle tezime yeni yollar çizen, tüm çevirilerde emeği olan dostum Tanzer Yakar'a ne kadar teşekkür etsem az. Teşekkür etmemin hiçbir şey ifade etmeyeceği asıl isim ise değerli hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Sinan Özbek'tir. Tezimi satır satır okuyarak uzun saatlerini bana ayırmak zahmetine katlandı. Hem de bunu kendi çalışmalarının tüm yoğunluğu içerisinde yaptı. Sanırım gerçek anlamda hoca öğrenci ilişkisi yaşayarak ve bu ilişki içerisinde pragmatik hiçbir şeye yer vermeden keyifli bir çalışmayı birlikte yaptık. Kendisine çok teşekkür ederim.

Değirmendere, 2007.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

İÇİNDEKİLER

SAYFA

ÖZET……IV
ABSTRACT……V
GİRİŞ……1

1. BÖLÜM:

ANTİK YUNAN'DA KADININ KAVRANIŞ BİÇİMİ VE CİNSİYETE ÖZGÜ DAVRANIŞ KALIPLARININ OLUŞTURULMASI

1.1. Tragedyalarda Kadın……5
1.2. Antikçağ'da Cinsiyet Sorunu……12
1.3. Platon ve Aristoteles'te Toplumsal Cinsiyet Sorunu……13
1.4. Aristoteles ve Erkeğin Üstünlüğünün Pekiştirilmesi……27

2. BÖLÜM:

TİN VE TEN KARŞITLIĞI: CİNSEL SUÇLULUK TEMASI

2.1. Nefsin deşifre edilmesi……49
2.2. "İlk Günah" ve Cinsel Suçluluk Teması……53
2.3. Ortaçağ'da Aile ve Cinselliğin Meşrulaştırılması……66
2.4. Kötülüğün Cisimleşmesi: Kadın Bedeni……..71
2.5. İslamiyet'te "Ten" ve "Kadın" Özdeşliği……77

3. BÖLÜM:

AİLE İÇİ İLİŞKİDE ÇOCUK VE KADININ YENİ KONUMU

3.1. Paternal İktidar: Çocuk ve Kadın Üzerindeki İktidar……83
3.2. Çocuk Eğitimi ve Cinsiyete Özgü Karakter Oluşumu……118

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

3.3. Emek Mülkiyet İlişkisine Kısa Bir Giriş……128

4. BÖLÜM:

ÜRETKEN OLAN VE ÜRETKEN OLMAYAN EMEK AYRIMINDA KADIN EMEĞİNİN YERİ

4.1. Ev Emeğinin Toplumsal Niteliği……132

4.2. Üretken Emek ve Sermaye Birikimi Karşısında Kadın.....150

SONUÇ:……172

KAYNAKÇA:……173

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ÖZET

Felsefe tarihi sanılanın aksine kadın sorunu açısından çok verimli bir araştırma alanıdır. Geleneğin bu sorun eşliğinde okunması filozofların genel olarak insan görüşleri hakkında bilinenlere yeni bilgiler eklemektedir. Felsefede çoğu kez gözden kaçırılabilir olan küçük bir ayrıntı, kadına dair belirleyici bir görüşü özetleyebilir. Bu çalışmada bu küçük ayrıntılarla uğraşıldı ve bu küçük ayrıntılara iki yıl gibi büyük bir zaman ayırıldı demek mümkündür. Bu anlamda çalışmanın bazı eksiklikler taşıyor olması, araştırma alanının genişliğinden kaynaklanmaktadır.

Bunun dışında bu çalışma dört ayrı bölümden oluşmakta ve kadın sorununu filozofların görüşleri üzerinden ele alarak tartışmayı hedeflemektedir. Bu dört bölüm kadına dair görüşlerin tarihsel değişimi olarak görülebileceği gibi belirlenmiş çeşitli sorunlar ekseninde konunun tartışılmaya çalışılması olarak da ele alınabilir. Bu anlamıyla buradaki dört bölümün tamamlanmış bir çalışmanın parçaları olmadığı ve daha sonra yapılacak olan araştırmalara bir giriş niteliği taşıdığı belirtilmelidir.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ABSTRACT

Against to the common opinion, history of philosophy is a very fruitful field for the debates on the matter of the women. Re-readings of the history of philosophy through this matter add new lines to the well-known portrait of human nature drawn by philosophers. Sometimes a little detail mostly ignored within their philosophical buildings can summarize their characteristic attitudes on the matter of women. What are worked on are these kinds of details of two thousand years. At this point, because of the wideness of the extent and the range of investigation there may be somethings that are being overlooked. Moreover, this work neither have to be considered as a classical feminist work nor as a work external to the so-called pure philosophy. This would be the most injustice attitude against this work

This work consists of four distict parts. And the matter of women is tried to being discussed by the way of taking views of philosophers on it into account. These four parts can be seen as alteration point of views on this matter within history and also as the axles of determined various problems all debates on this matter go around. At this point, this four parts that are consisted in this work are determined as the main lines of the problem, and have introductory characters for the next works.

.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

GİRİŞ

Bu çalışma felsefe tarihini kadın sorunu açısından eleştirel bir gözle yeni bir okuma girişimidir. Ancak bu girişim, feminist bir duyarlılığın izlerini taşımamakla birlikte, çoğu kez feminist itirazların haklılığını sorgulama yönünde bir eğilime sahiptir. Yine de kimi zaman kadının büyük filozoflarca ele alınışı eleştiri konusu olmuşsa bu, geleneğin eril yapısından kaynaklanmıştır. İçinde yaşanılan çağ ve bu çağda kadının toplumsal statüsü, kadının ve kadına ait olanın tanımlanabilmesi için büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle bu çalışma dört ayrı bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde, Antik Yunan'da kadının kavranış biçimi ve cinsiyete özgü olan davranış kalıpları ortaya konulmayı çalışılmıştır. Antikçağ'ın kadını konu edinen ilk kaynakları olan tragedyaların önemli örnekleri üzerinden, kadının erkeğin karşısında bir olumsuzluk olarak konumlandırılışı gösterilmeye çalışılacaktır. Kadın bedeninin ve doğurma eyleminin kendisinin taşıdığı anlamın zaman içerisindeki değişimi ortaya konulmaya çalışılmış, bu nedenle de Antik Yunan verimli bir başlangıç noktası oluşturmuştur. Tragedyalar, burada gösterilmeye çalışılacağı gibi kadının ikincilleştirilmesinin olduğu gibi erkek üstünlüğünü doğallaştırma yöntemlerinin de ilk örneklerini verir. Ek olarak Platon'un cinsiyet ayrılığı konusundaki görüşleri ve Aristoteles'in cinsiyetlerin hiyerarşik düzlemini oluşturan görüşleri ayrıntılı olarak ele alınmaya çalışılacaktır. Kadının doğası, iktidarın cinsiyeti ve çocukların toplumsallaşması gibi pek çok konu üzerine çeşitli görüşler ortaya koyan Platon'dan, kadını eksik bir erkek olarak gören Aristoteles'e kadın ve erkek arasındaki cinsel farklılık sorunu birinci bölümün temel araştırma nesnesidir. Feminist eleştirmenlerin Antik Yunan'a yönelik ortaya koyduğu görüşlerden hareketle bu bölümün temel sorusu şu şekilde ifade edilebilir: Platon ve Aristoteles açık olarak kadına ait olanı kendi felsefi söylemlerinden dışlamışlar mıdır? Ve onların

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

yukarıda ortaya konulan tüm görüşlerinde ifade edilen, kadının açık bir biçimde insanlığı temsil etmeyen tür olarak ortaya konuluşu mudur?

İkinci Bölüm, Ortaçağ üzerine yapılacak olan sınırlı bir araştırmadan oluşmakta ve Antik Yunan'da varolan bir tartışmanın devamlılığını sağlayacaktır. Antik Yunan'da hem madde ile formun hem de kadının ile erkeğin karşılıklı konumlarını belirleyen düşünceye hakim olan ilke "kendi kendini yönetemeyecek olanı itaate zorlama" ilkesidir. Bu ilke Ortaçağ'da kişinin kendi nefsi üzerinde "erkek" olmasını öğütleyen bir öğretiye temel oluşturur. Augustinus'ta nefis üzerinde bir terbiye, hazların yaşanması konusundaki ölçülülük teması ele alınacak ve ahlaksal özne oluşumunda bu ilkenin işlevi tartışılmaya çalışılacaktır. "Haz sorunu"nu Augustinus'a benzer bir biçimde ölçülülük düşüncesiyle birlikte ele alan bir başka düşünür Petrus Abelardus da bu görüşleriyle birlikte ele alınacaktır. Ortaçağ'da kadına bakışının olumsuzluğunu açıklamanın temel argümanı olacak olan "düşüş hikâyesi ve ilk günah teması" bu düşünürlerden hareketle kadın sorunu açısından ele alınacaktır. Kadın bedeni ve doğurganlığının söz konusu edilmesiyle Antik Yunan'da taşıdığı anlamdan başka bir içerik kazanır. Gösterilmeye çalışılacak olan düşünce şudur: Ortaçağ'da kadın kendi bedeninde yalnızca doğumundan sorumlu olduğu çocuğunu değil; onun gelecekte üretim ilişkilerinde alacağı yeri de taşır. Bu işlevi itibariyle kadının kendisi değilse bile bedeni, salt bir taşıyıcı olmaktan daha fazla şey ifade eder.

Tezin üçüncü ve dördüncü bölümlerinde, kadın bedenini "taşıyıcı bir kap" olarak niteleyen Antik Yunan'dan, onu "kötülüğün cisimleşmesi" olarak tasvir eden Ortaçağ'a uzanan süreç tarihsel olarak bir başka dönüşüme paralel olduğuna dikkat çekilecektir. Bu dönüşüm, emeği zorunluluğun esiri olmakla özdeşleştiren düşüncenin, onu ilk günahın bedeli olarak gören düşünceye dönüşümüdür. Sermaye birikiminde emeğin rolünün keşfiyle birlikte beden, emeğin bir işlevi olarak görülen yaşamın ve toplumun yeniden üretiminin bir bileşeni olarak yeni bir konuma yükselir ve tezin son iki bölümü kadının yeni konumuyla ilgilidir. Kadının doğurma

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

etkinliği dışında etkinliğinden söz edilmese de çocuk üzerinde söz sahibi olduğu ve olması gerektiğinin ifade edilişi, yine mülkiyetin kaynağının emek olduğunu belirten Locke ile gündeme gelmiştir. Üçüncü Bölümde Hobbes, Locke ve Rousseau'nun kadına dair görüşleri mülkiyet ve aile ilişkileri ile birlikte ele alınacaktır. Son bölüm kadının sözü edilen yeni konumundan hareket ederek ev içerisindeki etkinliğin üretken emek olup olmadığı yönündeki tartışmaya bir yanıt arayışıdır. Ayrıca Marx'ın kendi görüşlerinde açıkça kadını dışladığı ve sıkça yöneltilen bir eleştiri olan "cinsiyet körü" olduğu düşüncesine Marx'tan hareket ederek yeni bir tartışma zemini oluşturma çabası oluşturulacaktır.

Bu anlamıyla birbirinden kopuk dört bölümden ibaret gibi görünen bu çalışma kendi içinde bir bağlantılı öğeler topluluğu olarak görülmelidir. Bu bağlantı tezin yazım aşamasında kendiliğinden oluşmuş ver her bölümde ortaya çıkan yeni bir sorun alanı, bir sonraki bölümün temel sorunu olarak ele alınmıştır. Ortaya çıkmış olan bütünün, tarihsel bir sıralamanın zorunlu bir sonucu değil, çalışmanın kendini sürüklediği ve oluşan soruların cevaplanmaya çalışıldığı bir araştırma alanının sınırlı bir parçası olarak görülmesi, geniş bir alan üzerine çalışmanın zorunlulukla mahkûm olduğu tamamlanmamışlığı biraz olsun affettirebilir.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

1.BÖLÜM

1. ANTİK YUNAN'DA KADININ KAVRANIŞ BİÇİMİ VE CİNSİYETE ÖZGÜ DAVRANIŞ KALIPLARININ OLUŞTURULMASI

Kadın tarih öncesinde varolduğu ileri sürülen anaerkil kültürde, kendisi gibi doğurgan olan toprakla özdeşleştirilerek tanrılaştırılır. Ataerkil düşünüş biçiminin hüküm sürdüğü Antik Yunan'da ise şaşırtıcı biçimde felsefeyi ve bilgeliği simgeleyen Tanrıça ile tasvir edilir. Bu Tanrıça Sophia'dır. Bilgeliğin, tanrısal olanın dişil biçimiyle ifade edilişi, yalnızca erkeklerin bilen özneler ve bilginin taşıyıcısı olarak konumlandırıldığı Antik Yunan'ın cinsiyet ayrımına dayalı düşünce anlayışı içerisinde entelektüel faaliyetin dişil terimlerle ifade edilişine benzetilebilir.

Entelektüel faaliyet dişil terimlerle ifade edilir. Platon doğum ile düşünce arasında, "bedeni doğurtmak" ve "zihni doğurtmak" arasında paralellik kurarken kadın ile erkek arasındaki biyolojik ayrımın son derece farkındadır. Doğurmak eylemiyle toprağa öykündüğü söylenen kadının bu özelliğini soyut bir paralellik kurarak sahiplenmek ve karşılığında kadına nesnesi olarak kaldığı bir kültür alanını simgeleme hakkı vermek, yapılan tam olarak budur. Bir başka anlatımla, tanrısal bir şey olarak görülen dişil özelliğe yani "doğurma yetisi"ne düşünsel faaliyeti simgeleme şerefi verilir. "Şölen"de bilgece sözler ederek bütün insanların bedence ve ruhça doğurgan olduklarını söyleyen Diotima'nın "bilge bir kadın" olarak tanıtılışının bu anlamda tesadüfi olmadığı düşünülebilir.

Doğurma yetisinin fiziksel bir olay olmasının ötesinde, düşüncelerin kaynağını oluşturan yaratıcı süreçle paralel görülmesinin sonucunda dişil olana tanrısallık atfedilir. Bu durum, çok önceleri anakültünde varoluşun kendisini borçlu olduğu süreci simgelediği için kadını toprakla özdeşleştirerek kutsallaştırmaya benzer. İkisi arasındaki fark, Antik Yunan'ın düşünsel ikliminde, kadının biyolojik özelliklerinin, bedensel yapısının söz konusu edilmesi yoluyla oluşur. Kadının bedensel

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

işleviyle tanımlanışı, aynı zamanda hiç de anakültünde görülmeyen bir ikincilleştirmeyi getirir.

Erkeğin üremedeki etkin rolünün farkedilişi, kadını kutsallaştıran mitsel öğeleri de yok eder. Erkeğin üstünlüğü miti ise aksine çağlar boyunca devam eder. Bu anlamda Antik Yunan'ın cinsiyete dair ve toplumsal cinsiyet kavramıyla bağdaştırılabilecek nitelikte ortaya koyduğu düşünceler, erkekten çok kadının kavranış biçiminin geçirdiği değişimi gözler önüne serer.

1.1. Tragedyalarda Kadın

Antik Yunan'ın kadın ve erkek ayrımını dile getiren ilk ürünleri, Homeros'un erkeğe ait olduğu düşünülen alanı yani kahramanlıkları betimlediği yapıtları sayılmazsa, tragedyalardır. Mitsel motiflerden oluşan tragedyalar, Tanrılar dünyasıyla insanlar dünyası arasındaki ilişkileri betimledikleri gibi, bu ilişkiler açısından kadının ait olduğu yere de işaret eder. Kadın ve tragedyanın işaret ettiği ve ortaklaştığı nokta ise insanlar dünyasındaki acı ve sıkıntılardır. Kadın, yaşanan sıkıntıların ve ardı arkası bitmez acıların temel kaynağı, tragedya ise bu acıları betimleyen yapıt olur. Hesiodos "Pandora Efsanesi"yle kadının insanlık için dertlere ve acılara yol açan yaratılışını ortaya koyduğunda, şu anlatı kalıbını yaratır: Kadınlar yaratıldıkları andan itibaren erkeğin dünyasına kusurlu bir biçim kazandırmışlardır. Bu düşünce, Tevrat'taki kadının yaratılış mitine ya da bilindiği şekliyle Adem'in günahına neden olan Havva'nın yaratılışı anlatımına kadar değişmeden varlığını korumuştur. Kadının sıkıntıların kaynağı olarak gösterildiği tüm anlatılarda, daha önce varolduğu söylenen kusursuz yaşamda erkeğin nasıl cezalandırılmayı hakeden davranışlar ortaya koyabildiği ise sorunlu bir nokta olarak görülebilir. Kadın erkeğin günahı ya da Platon'da görüleceği gibi korkaklığıysa, erkeğin bu kusurlu yanlarının sözü edilen kusursuz dünyayla ya da bir başka ifadesiyle "Altınçağ"daki değerlerle bağdaşmayacağı düşünülebilir. Sözü edilen

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

sorunlu nokta görmezden gelinirse, insanların dertlerinin başlangıç noktasını, Pandora'nın insanlara gönderilmesiyle açıklayan Hesiodos'un sözleri şöyledir:

> "Pandora açınca kutunun kapağını, / dağıttı insanlara acıları dertleri. / Bir tek umut kaldı dışarı çıkmadık / kapağı açılan dert kutusundan. / Umut tam çıkacakken Pandora kapamıştı kapağı, / böyle istemişti bulutları devşiren Zeus. / O gün bu gündür insanların başı dertte, toprak bela doludur, deniz bela dolu, / belalar başı boş dolaşır sessizce ölümlülerin çevresinde."[1]

Kadını konu eden Antikçağ'ın ilk kaynakları onu erkeğin karşısında konumlanan bir olumsuzluk olarak betimler. Tanrıçaları andıran güzelliğiyle daha doğrusu bedeniyle kadın, erkeği kandırmaya, aldatmaya yarayan bir araçtır artık. Bu anlamda Havva ve Pandora'nın, Adem ve Epimetheus'un birbirinden farkı yok gibidir. Her iki mitte de kadınsal olanın oyununa gelmek ve bedenselliğe göndermede bulunmak vardır. Kadının doğurganlığının ise günahını örtecek kadar büyük bir anlamı yoktur. Bir kahraman ya bir Tanrıça tarafından doğurulmuştur ya da tanrısal güçle döllenip insanın dişisinden varlığa gelmiştir ancak. Doğurma olayının kendisi, kendinde bir kutsallığı taşımaz artık.

Antik Yunan'ın kadını üreme olayında erkeğe bağımlı kılması beraberinde diğer alanlarda da bir bağımlılığı getirir. Kadının sahip olması gereken erdemler, bir erkeğin koruması altına girmek yoluyla kazanılabilecek değerler olarak tanımlanır. Erkeğin yeri çoğunlukla dışsal alan olurken, kadın için kazanılacak erdem bir içe kapanmayı ve toplumsal olanla ilişki koparmayı sağlayan "ev"in içerisindedir. Başlıca tragedya yazarlarından biri olan Euripides "Troyalı Kadınlar" adlı yapıtında yenik Troya'nın kadınlarının savaştan sonraki kaygılarını dile getirirken, bir

[1] Hesiodos, İşler ve Günler, "Hesiodos: Eseri ve Kaynakları" adlı kitabın içinde, Çev.: Azra Erhat, S.Eyuboğlu, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1977, s.145-146.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

yandan da bir erkeğin bir kadının yaşamındaki sonsuz iktidarını yansıtır. Euripides, Hektor'un "dul karısı" Andromakhe'nin sözleriyle kadınların toplum içerisindeki yerini ve erkek karşısındaki konumunu ifade eder:

> "Ben iyi ünün peşinden gittim, ama / elde ettiğim şansın çoğunu kaybettim. / Çünkü kadınlarda bulunması gereken erdemleri / Hektor'un çatısı altında elde ettim. / Ve özellikle doğru olsun olmasın / dışarı çıkan kadının suçlanmasını; / evde kaldım, böyle bir isteğin tutsağı olmadan, / evden ırak tuttum kadın dedikodularını, / söylentilerini, salt aklımın bilgeliğine inanaraktan. / Kocamın yanında dilim suskun, bakışlarım sakindi; / bize zafer getireceğini düşünüyordum, / zaferinde ona yakın olduğunu."[2]

Kadın hakkında sahip olunan olumsuz görüşler, yukarıda belirtildiği şekliyle kadından beklenen davranışlarla hafifletilebilirmiş gibi görünür. Kadına biçilen davranış kalıpları da kadının edilgenliğini sağlar niteliktedir. Kadından sakin olması daha da önemlisi suskun olması beklenir. Aynı zamanda çok uzun dönemler boyunca devam eden ve kadının bağımlı kılınmasının başlıca nedenlerinden biri olan şu düşünce burada ortaya konmuştur: Kadının yeri "ev"dir. Madem ki kadın insanların başlarına gelen sıkıntıların nedenidir, bu nedeni ortadan kaldırmak, en azından onu toplum yaşamından uzak tutmak gerekir. Henüz iş bölümü ya da maddi değerlerle ifade edilmeyen ama ahlaki birtakım normlarla desteklenen ve toplumda cinslerin konumunu ve yerini belirleyen bir ayrımdır bu. Bu ayrım, analık hukukunun yerini erkek egemenliğine bıraktığını bir kez daha göstermektedir.

Kadını baskı altına almak, çoğu zaman ahlaki bir gerekçeyle kolaylaştırılır. Kadından "erdem" olarak suskunluk beklemek ve bunu geleneklerin önemli bir öğesi haline getirmek, kadına boyun eğdirmenin

[2] Euripides, "Troyalı Kadınlar", Çev.: Sema Sandalcı, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2002, s.34.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

etkili biçimlerinden biridir. Kadından beklenen suskunluğun Yunan geleneğinin bir parçası olarak ortaya konuluşu Hüseyin Kılıç'ın "Antikçağ'dan Günümüze Batıda Cinsellik ve Kadın" adlı çalışmasında da ifade edilir: "Adı anılmayan ve kendinden söz ettirmeyen kadın iyi bir kadındır diyen Yunan atasözü, bir yerde bunu söyler."[3] Sözü edilen düşünce kadınların tarih yazımında yok sayılmasını da haklı çıkarmaya yarayabilecek ahlaki ve bir o kadar da ironik bir argüman sunar: Antikçağ'da kadınlarla ilgili somut, ayrıntılı bilgi yokluğu, dönemin kadınlarının iyiliğinden kaynaklanmış olmalıdır! Erdemli kadının suskunluğuyla tanımlandığı yerde kadınsı olanın nasıl kurulduğuna dair fikirler mevcuttur. Daha sonra Platon'un da bu düşünsel mirasta kadının suskun ya da her tragedyayı bütünleyen "ağlayan kadınlar korosu" ile sesini duyuran tasviri, onu erkek yaşamının lüzumsuz bir eklentisi konumuna indirger ve toplum açısından onu görünmez kılar. Bu kuralın bozulduğu sınırlı örneklerden biri Sofokles'in "Antigone"udur. "Antigone"u daha sonra feminist yazarların analizin konusu haline getiren nedenlerden biri hiç şüphe yok ki trajik kahramanın, diğer örneklerin aksine kadın oluşudur. Tragedyalar açısından ilahi yasalar ile insanların koyduğu yasalar arasında kalarak kendi için doğru olanı, yazılı yasaları çiğneyerek gerçekleştiren kahraman örneği şaşırtıcı değildir. Kahramanın dişil kimliğine göndermede bulunulmamış olsaydı "Antigone"un, Aiskhylos'un "Zincire Vurulmuş Premetheus"u karşısında hatırı sayılır bir önemi kalmazdı demek yanlış olmayacaktır.

Feminist bakış açısıyla "Antigone"u okumak, kralın yazılı kanunlarına karşılık Tanrı adaletini temsil etmekte olan ölümsüz kanunları tercih eden trajik kahramanın trajik sonundan daha fazlasını görmeyi sağlar. "Antigone"u okumanın feminist biçimi, çağdaş terimlerle, Kral Kreon'u patriyarkal düzenin somutlaştığı figür olarak görmektir. Buna göre Antigone'un meydan okuyuşu basitçe bir kardeşin düşürüldüğü duruma ya da bu cezayı veren Kreon'a karşı değildir. Kreon'un simgelediği her şeye

[3] Hüseyin Kılıç, "Batıda Kadın ve Cinsellik", Otopsi Yayınları, İstanbul, 2000, s.27.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

karşıdır. Antigone'un isyanı baskıcı bir yönetime karşı gelişen bir isyandır, aynı zamanda da bu başkaldırı patriyarkanın altında açık olarak gelişen feminist bakışı simgeler. Günümüzde "Antigone"un hâlâ feminist yazarlarca kullanılan bir malzeme oluşu bu durumun bir ifadesidir. İlginç olan nokta "Antigone"un tanrılar ve insanlar arasındaki savaşımın yanında aynı zamanda cinsiyetler arasında bir savaşıma da işaret etmesidir. Daha da çarpıcı olan bu durumu ifade edenin kahraman Antigone değil de Kreon olmasıdır. Antigone yazılı olan ve Tanrıların yasalarıyla bağdaşmayan yasalara karşı savaşır, onun bu eylemini ve suçluluğunu kadın oluşunu gündeme getirerek ortaya koyan Kreon'un kendisidir. Kreon'un sözlerinden cinsiyet ayrımcılığının sanıldığından çok daha erken dönemlerde ortaya çıktığı anlaşılabilir. Aynı zamanda iktidarın cinsiyet ayrımına yaklaşımı da "Antigone"da kendini göstermektedir. Kreon kadının verdiği geçici zevklere aldanıp akıl yolundan şaşmaması yönünde oğlu Haimon'u uyarırken iktidarın cinsiyetlerle olan ilişkisine dair şunları söylemektedir:

> "(B)u yüzden yasa ile yaşayan adamı savunmalıyız, / bir kadının bize zaferi kaybettirmesine asla izin vermeyelim. / Eğer düşeceksek, bir erkeğin elinden iktidardan düşmek daha iyidir. / Asla bir kadın tarafından basit görülmek değil, asla..."[4]

Daha sonra Kreon, kadınlığın ve erkekliğin davranışlara göre biçimlenen kategoriler oluşunun ilk işaretlerini şu sözlerle ortaya koyar: "Ben erkek değilim, bu zafer giderse ve o özgür kalırsa erkek odur."[5]

Antigone'un yasaları çiğnerken ve suçunu itiraf ederken ortaya koyduğu davranış biçimi, bir erkeğin yasayı çiğneyerek haddini aşmasının da sınırlarını aşar. Kreon'un yukarıdaki sözlerinde görüldüğü gibi bir erkek tarafından hiçe sayılmak, bir kadın tarafından basit görülmekten ve bir

[4] Sophocles, "The Three Theban Plays", Translated by Robert Fagles, Penguin Books, NewYork, 1984, p.94.
[5] Sophocles, a.g.e, s.83.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

kadını denetim altına alamamaktan daha iyidir. Ancak bir kadın için durum oldukça farklıdır. Kreon'un bir kadına yenilmek düşüncesine gösterdiği tepki yanında Antigone'un kardeşi İsmene tarafından anlaşılamamaya gösterdiği tepki görünmez kılınsa da Sofokles'in burada yaptığı gözden kaçmaz. Erkek değerlerini benimseyen İsmene, Antigone'un karşısına konur. Bir kadını bir başka kadınla karşı karşıya getirmek erkek egemenliğinin en gizli başarılarından biridir. Kate Milett "Cinsel Politika" adlı yapıtında ataerkil düzenin başlıca etkilerinden birini, bir kadını bir diğerinin karşısına koymak olarak belirlerken bu konuya bir başka çerçeveden bakar:

> "(G)eçmişte fahişelerle 'namuslu kadınlar' karşılaştırılırken, günümüzde de çalışan kadınlarla ev kadınları karşı karşıya getirilmektedir. Bunlardan birincisi ötekinin sahip olduğu güvenlik ve saygınlığa gıpta ederken, ikincisi de kendisine saygınlık kazandıran sınırlamaların ötesinde, birinci kadının yaşantısına özlem duyar."[6]

Ancak sözü edilen karşı karşıya getirilme durumu Millett'in betimlediği durumdan farklıdır. Bu karşı karşıya gelme ataerkil değerlerin hüküm sürdüğü her yerde ortaya çıkan, bu değerleri benimseyen ve benimsemeyen kadınların durumunu ortaya koyar. İsmene, erkek egemenliğini vurgulayan sözleriyle sıradan bir kadının özelliklerinin hepsini üzerinde taşıdığı gibi bu değerlerin evrenselliğini savunan karakterdir. Antigone'un cesareti ise ancak kadın olduğunu unutma gafleti ile açıklanabilir. İsmene'nin şu sözleri Antigone'u durdurmak içindir: "Hatırla, kadınız biz; erkeklerle mücadele etmek için doğmadık."[7] Böylece, "Antigone" adlı tragedyanın iki kadın figürü, kadın imgesinin geçirdiği değişimi gözler önüne serer. Toplumsal cinsiyet konusu ise bu tür

[6] Kate Millett, "Cinsel Politika", Çev.: Seçkin Selvi, Payel Yayınları, İstanbul, 2.basım, 1987, s.68.
[7] Sophocles, "The Three Theban Plays", s.62.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

imgelerin zaman içindeki değişimi çözümlenerek tarihsel olarak ortaya konulacaktır.

"Antigone" örneğinde görüldüğü gibi, erkek egemenliğinin tarihsel köklerine başka tragedyalarda da rastlanabilir. Hatta bu yapıtları, cinsiyetler arasındaki iktidar ilişkilerini betimleyen, bunun yanı sıra erkek ve kadın olma durumlarına yüklenen anlamları ifade eden yapıtlar olarak görmek mümkündür. Belki de tragedyaların da kendilerini borçlu olduğu mitler, kadının erkek karşısındaki konumuna anlam yükleyebilmek için vazgeçilmez kaynaklar olarak ele alınabilir. İktisadi nedenlerin ya da fiziksel üstünlüğün, iktidarın tamamen eril bir nitelik kazanmasını ve kadının erkek karşısında ikincil konumunun doğallığını açıklamaya yetmediği noktada mitoloji önemli bir sığınak olarak görülebilir. Ursula K. Le Guin, "Kadınlar, Rüyalar ve Ejderhalar" adlı yapıtında, mitlerin insanları tatmin etmeye yarayan özelliğini şöyle açıklar:

> "Biz rasyonel varlıklarız, ama aynı zamanda duyuları ve iştahları olan, duygusal, etik varlıklarız; gereksinim bizi harekete geçiriyor ve aklın tek başına sağlayamayacağı tatminler peşinde koşuyoruz. Bu diğer varlık tarzları geçerli olmadığı zaman akıl geçerlidir. Akıl işe yaramadığı zaman ise diğer tarzlardan biri işi devralır; eğer vücutsuz kabarcıklar değilsek, aklın geçerli olmadığı durumlar mutlaka olacaktır. Mit, mitolojik iç görü, bu tarzlardan biridir. Kendi işlev alanında o kadar etkilidir ki, yerine bir şey koymaya gerek yoktur."[8]

Bu yapısı itibariyle mitin, kadın erkek ayrımının hiyerarşik yapısını doğallaştırmanın bilinç dışı araçlarından biri olduğunu söylemek mümkündür.

[8] Ursula K. Le Guin, "Kadınlar, Rüyalar ve Ejderhalar", Hazırlayan: D.Erksan, B.Somay, M.Gürsoy, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, s.85.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

1. 2. Antikçağ'da Cinsiyet Sorunu

Cinsiyet ayrımının kuramsallaştırılmasının tarihine bakıldığında, Platon ve Aristoteles'in cinsiyete ve toplumsal cinsiyete bakışını ifade eden düşüncelerin önemli bir dönüm noktası olarak ele alınabileceği görünmektedir. Platon ve Aristoteles ile birlikte, erkeğin kadın karşısındaki üstün konumunu mitsel olandan farklı nedenlerle açıklama girişimlerinin başladığı kültür düzeyine geçilmiş olur. Bu süreç, kadının ikincil konumunun mitsel açıklamalarla değil, felsefi temellendirmelerle açıklandığı bir süreçtir.

Foucault, 1980'lerde "Cinselliğin Tarihi"ni yayınladığında Antikçağ'a uzanmaktaki amacını Antikçağ'da cinsel davranışın sorunsallaştırılmasının incelenmesi olarak belirler. Buna göre insan kendini örneğin "deli" olarak, "hasta" olarak gördüğünde de, normal yaşamını sürdüren çalışan, konuşan diğerleri gibi algılamaktadır. Foucault'un burada gördüğü sorunlu nokta ise, insanın hangi gerçeklik düzenlerinden yararlanarak kendini "arzulayan özne" olarak gördüğüdür. Bu sorunu amacı Antikçağ'da cinsiyet ve toplumsal cinsiyete dair düşüncelerin araştırılması olan bir çalışmada şu şekilde yeniden formüle etmek mümkündür: Hangi gerçeklik düzenlerinden hareketle cinsiyet ayrımının ifade edildiği hiyerarşik bir düzende erkek, kendi öz varlığını kadından üstün olarak tanımlar? Sorunun bu yeni düzenlenişi sahip olduğu ilk biçimden özsel olarak farklıdır. Foucault'un ortaya koyduğu soruyla amacı, kişileri kendilerini deşifre etmeye, birer arzu nesnesi olarak görmeye iten uygulamaları çözümlemektir. Cinsel etkinliğin nasıl, neden ve hangi biçimde ahlaksal bir alan oluşturduğu, cinsel davranışın neden ahlaksal bir kaygı konusu olduğu sorusu ise Foucault'un araştırmasının devamlılığını sağlayan sorulardır. Oysa hiyerarşik bir ayrım bağlamında bu soru ahlaksal olduğu kadar siyasi bir sorgulamanın da konusu haline gelir. Cinsler arasındaki ilişkinin nasıl ve hangi biçimde siyasi bir sorgulamanın konusu olduğu ise cinsel politika bağlamında ele alınabilecek sorulardır. Sorunun Antikçağ'a geri gidilerek araştırılmasının nedeni tıpkı Foucault'un

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

“arzulayan özne” örneğinde olduğu gibi Batılı insanın yüzyıllar boyunca erkeği kadından üstün görmesini sağlayan nedenleri ortaya çıkarmanın kaçınılmazlığıdır. Bu nedenleri, toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin yapılandırılmasında rol oynayan sosyal, siyasal ve ekonomik nedenler olarak belirlemek mümkündür. Aynı zamanda bunu daha önce belirtildiği gibi, insanın aklın tek başına sağlayamayacağı tatminler peşinde koşan tarafıyla (ki insanın bu yanı psikoloji alanının sınırları içine girer) ilişkilendirmek de olasıdır. Tragedyalar, gösterilmeye çalışıldığı gibi kadının ikincilleştirilmesinin olduğu gibi erkek üstünlüğünü doğallaştırma yöntemlerinin de ilk örneklerini verir. Antikçağ’ın ilk düşünsel ürünleri, erkeği kadın karşısında üstün bir varlık olarak konumlandırırken onun bu üstün konumunu tıpkı Foucault’un arzulayan öznesinin konumunu gibi, yaşayan, konuşan, çalışan bir varlıkmışçasına doğallaştırarak ortaya koyar. Platon ve Aristoteles’in görüşleri ise cinsiyetler arası ilişki konusunda böyle bir kalıtı içsel olarak kendinde taşır.

1.3. Platon ve Aristoteles’te Toplumsal Cinsiyet Sorunu

Batı felsefesinde tarihinin ilk yıllarından itibaren hakim olan kadının erkek karşısında daha aşağı nitelikte bir varlık olduğu düşüncesi, Platon ve Aristoteles’in çalışmalarında sistematik bir araştırmanın parçası haline gelir. Aristoteles, biyolojik farklılığı kadının erkek karşısındaki konumunu açıklayan temel ayrım noktası olarak ele alır. Buna göre biyolojik anlamdaki zayıflık, toplum yaşamındaki ikincilliğin kaynağı olarak görülmektedir. Kadın ve erkek arasında vurgulanan psikolojik farklılık da temel olarak bu görüşe dayanır. Platon ise kadının ikincil konumuna dair yaygın olan geleneksel görüşü kabul etmekle birlikte bu ikincil konumun kaynağına dair temel vurguyu bedensel olana yapmaz. Platon, kadının ya da erkeğin bedensel yapısıyla ilgilenmek yerine onların ruhsal doğasını araştırmak yoluyla kişisel yeteneklerle ilgilenir. Platon’un cinsiyet farklılığı üzerine yaptığı çalışmaları, Aristoteles’in cinsiyetler üzerine ortaya koyduğu düşünceler karşısında kadın açısından daha az aşağılayıcı

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

görülmesine sağlanan neden, onun bedensel farklılık sorunuyla ilgilenmemesi ve cinsiyeti beden üzerinden tanımlamayışına bağlanabilir. Platon, toplumsal olan ve doğal olan arasında biyolojik belirlenimi aşan farklı bir ilişki kurar. Onun bu anlamdaki görüşleri çağdaş terimlerle tanımlanan toplumsal cinsiyet kavramının yapılandırılmaya başlamasının ilk işaretlerini verir. Aynı zamanda, erkeğin kendini nasıl olup da kadından üstün bir varlık olarak görebildiğine dair ortaya konulan soru, Platon'la birlikte yeniden ele alınabilir. Kadının bedenin farklılığı ya da fiziksel anlamdaki güçsüzlüğü onun erkek karşısındaki ikincil konumunu açıklayamıyorsa bu durum hangi nedenlerden hareketle anlaşılır kılınabilir?

Platon kadının doğası, iktidarın cinsiyeti ve çocukların toplumsallaşması gibi pek çok konu üzerine çeşitli görüşler ortaya koymuştur. Platon'un ideal bir toplumun kuruluşunda cinsiyetleri özel olarak tartışması, kendinden önceki mitolojik mirasın birtakım unsurlarından izler taşır.

"Timaios" diyaloğunda Platon, metafiziksel anlamda kadının yaratılışını da içeren bir yaratılış mitini resmeder. Platon evrenin, insanoğlunun yaratılışına kadar olan durumunu kendinden önceki mitolojik unsurlarla açıklamıştır. "Timaios" diyaloğunda insandan başka canlıların nasıl meydana geldiği konusunda da açıklamalar yapar. Bu eserde Platon, cinsiyet ayrımının nasıl ortaya çıktığını, kadının bu ayrımdaki ikincil konumunu anlatır. Biçimlenen kadın imgesi, dünyaya gelişiyle beraberinde kötülükleri de getiren Pandora'yla örtüşmez. Erkek ise kadının yaratılışından önce kusursuzluğuyla tanımlanan bir canlı türü değildir. Mitsel olandan bu kopuşa rağmen daha önce belirtildiği gibi kadının ortaya çıkışı bir olumsuzluğun göstergesi olarak ortaya konur.

Platon'a göre dünyaya gelen insanlar arasında, ruhun sahip olduğu ihtiraslara hakim olamayıp eğrilik içinde yaşayan insanlar ikinci doğuşlarında kadın olmuşlardır. Buradan dünyanın başlangıcında, üzerinde yalnızca erkeklerin varolduğu sonucu çıkar. Kadın olarak

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

dünyaya gelen kişilerin kötülük içinde yaşam sürmeleri durumunda, her yeni doğuşta yaşayışlarına en çok benzeyen hayvana dönüşeceğine dair ortaya konulan düşünceler, insandan başka canlıların nasıl meydana geldikleri konusunda açıklayıcı bilgi sunmaya çalışır. Ortaçağ'da insanı Tanrı ve hayvan arasında bir yerde konumlandıran hiyerarşinin Antikçağ'daki iz düşümünde kadının yeri, erkekle hayvan arasında konumlanan ara katmandır. Erkeği kadın karşısında üstün kılan ise bedeni değil ruhudur. "Timaios"ta vücuttan sonra ele alınan ruhun üstünlüğünü onun Tanrı tarafından cisimden sonra yaratılmamasıyla ilişkilendiren Platon bu konuda şunları söyler:

> "Çünkü Tanrı onları birleştirirken daha önce yaratılanın, daha sonra yaratılana boyun eğmesine müsaade etmedi. Bizler geniş ölçüde tesadüfe bağlandığımız için rastgele konuşmamız da tabiidir, ama Tanrı vücuttan önce ruhu, yaş ve erdem bakımından da ona üstün yaratmıştır. Çünkü ruh hükmetmek, vücutta ona boyun eğmek için meydana getirilmiştir."[9]

Platon açıkça ifade etmese de onun bu görüşlerinden, kadının erkeğe boyun eğişini açıklayan şu düşünce çıkartılabilir: Erkek hükmetmek, kadın boyun eğmek için meydana getirilmiştir. Evrenin yaratılış mitinde kadının erkekten sonra meydana gelişi de bu görüşü destekler. Çünkü "Timaios"ta belirtildiği gibi Platon'a göre Tanrı, daha önce yaratılanın daha sonra yaratılana boyun eğmesine müsaade etmemiştir. Bu düşünce, "Timaios"taki bu sözlerin yanı sıra Platon'un pek çok yapıtından da çıkarılabileceği gibi özellikle "Yasalar"da bir kez daha kendini göstermektedir. Kentlerde zorunlu olarak bulunması gereken yöneticiler konusunda, yönetme ve yönetilmeye ilişkin ilkeler arasında "soylu olanların soylu olmayanları yönetmesi, efendilerin yönetmesi kölelerin boyun eğmesi" gibi ilkeler sıralanırken, tüm canlılar dünyasında en yaygın ve doğaya en uygun olduğu söylenen yönetim şu şekilde ortaya konur:

[9] Platon, "Timaios", Çev.: E.Güney - L.Ay, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2003, s.30.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

"Beşincisi de sanırım, güçlünün zayıfı yönetmesidir"[10] Bu düşünce çokça üzerinde durulan kadının doğasındaki zayıflık anlayışıyla birleştiğinde yöneten ve yönetilen arasındaki ilişki bağlamında kadının konumunu göstermektedir. Bu çerçevede düşünüldüğünde kadın ve erkek açısından erdemin birliğini ifade eden Platon için bir kadının herhangi bir erkekle, ruhsal olarak iyiliği ifade eden erdem açısından kıyaslanabilmesi mümkün olmayacaktır. Çünkü ruhça ne kadar üstün olsa da kadın, bir önceki yaşamında kötülüğü temsil eden erkeğin devamı olarak tanımlanır.

Tragedyalarda görüldüğü biçimiyle kadından ya da erkekten "erdem" adı altında birtakım davranışlar beklemek Platon'un felsefesinde de mevcuttur. "Menon" diyaloğunda herkese, her yaşa, her çeşit eyleme göre ayrı ayrı bir erdem olduğu ortaya konulmuştur. Buna ek olarak Platon, ne kadar birbirlerinden ayrı olurlarsa olsunlar, hepsinde bir olup bunların erdem olmasını sağlayan genel bir öz olduğunu söyler. Yine de kadına ait erdemi, kadının evinin işlerini iyi çevirmesi ve kocasına itaat etmesi olarak betimleyen, erkeğe ait erdemi ise onun devlet işlerini iyi çevirebilmesi biçiminde belirleyen "Menon"un sözleri hatırlanmalıdır. Kişilerden erdem olarak beklenen davranışlar bütünü, gerçekte biçimlenen toplumsal cinsiyet kalıplarına işaret eder. Toplumsal cinsiyet kavramı, kadının ve erkeğin sosyal olarak belirlenen rol ve sorumluluklarını ifade eder.

Toplumun kadını ve erkeği nasıl gördüğü, nasıl algıladığı ve nasıl davranmasını beklediği Antik Yunan'ın düşünüş biçiminde "kadına ve erkeğe ait erdemler"i belirlemek suretiyle açığa çıkmıştır. Platon, kadın ve erkek cinsleri arasında toplumsal düzlemde oluşturulmuş ve yerleşmiş olan, aynı zamanda da iki cins açısından belirlenmiş ve benimsenmiş toplumsal rollerin varlığını ortaya koyar. Platon'un bu görüşlerine ek olarak Aristoteles, erdemi, "kişinin kendi üzerine düşen görevleri iyi gerçekleştirmesi" şeklinde tanımlarken, erdem açısından da toplumsal cinsiyet kalıplarının önemine değinmiş olur. Aristoteles'in kadının ve

[10] Platon, "Yasalar" 1cilt, Çev.: C.Şentuna - S.Babür, Kabalcı Yayınları, 2.basım, İstanbul, 1998, s.85.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

kölenin erdemle olan ilişkisini araştırışı, kadının ve erkeğin erdeminin genel bir özü olduğunu söyleyen Platon'a karşıt bir düşünceyi beraberinde getirir. "Politika"nın ikinci kitabında Aristoteles, bu konudaki görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir:

> "Bir erkekle bir kadında benlik saygısı yahut cesaret, Sokrates'in sandığı gibi aynı değildir; biri yöneticinin cesaretidir, öteki hizmet edenin cesareti – öteki erdemler de böyledir."[11]

Aristoteles'in erdemler açısından yaptığı bu ayrım, gerçekte erkeğin daima hükmeden, yöneten cins oluşunu güvence altına almak içindir denilebilir. Bu ayrım tıpkı köle – efendi ilişkisinde olduğu gibi kadınla erkek ilişkisinde de söz konusu olan yönetme – yönetilme ilişkisine bir açıklama getirmeyi sağlar. Platon'un yaptığı gibi erdemlerin hepsinin değerli olmasını sağlayan genel bir öz olduğu düşüncesi hemen dikkat çekecek bir sorunun ortaya çıkışına zemin hazırlar. Bu sorun, Aristoteles'i, birinin erdeminin ötekinin erdemiyle aynı olup olmadığını araştırmaya iter. Bu araştırmayı bir tarafın üstünlüğüyle sonuçlayan düşünceyi ise böyle bir sorunun zeminini ortadan kaldırma çabası olarak yorumlamak mümkündür. Aristoteles, erdemlerin genel bir özü olup olmadığı yönündeki araştırmasında, hem kadının bu konudaki konumunu sorgulayan hem de bu konumun değişmezliğine işaret eden şu soruyu sormaktadır:

> "Çünkü diyelim ki, (erdemler, S.Ü.) aynıdır ve her ikisinden de aynı yüksek üstünlükler beklenir, o zaman niçin biri hep tümüyle yöneten, öteki ise tümüyle boyun eğen olsun ki?"[12]

Yöneten ve yönetilenin erdemleri arasındaki farklılık kimin üstün kimin ikincil konumda olduğunu "doğallık" argümanına da göndermede bulunarak açıklanmış olur. Aristoteles için köleliğin açıklanmasını sağlayan

[11] Aristoteles, "Politika", Çev.: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 6.basım, İstanbul, 2002, s.28.
[12] Aristoteles, a.g.e, s.27.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

"doğal olarak öyle oluş" yöneten ve yönetilenlerin tümünde bulunduğu düşünülen erdemler için de açıklayıcı bir unsurdur ve hatta denilebilir ki tek unsurdur. Çünkü kişilerin erdemlerden pay alışları, ruhun düşünme yetisinden pay almalarıyla ifade edilen doğal bir sürece karşılık gelir. İnsanların birbirleriyle ilişkilerinde yöneten – yönetilen konumlarında oluşları, ruhun yöneten ve yönetilen tarafı olarak ortaya konulan akıllı olan yan ile akıllı olmayan yan arasındaki doğal olduğu söylenen ayrılıkla bir paralellik kurarak açıklanır:

> "Genel olarak yöneten ile yönetilenlerin durumları da böyledir, ayrılıklar doğal olacaktır, fakat aynı olmaları gerekmez. Çünkü özgür kişinin köle, erkeğin dişi, babanın oğul üzerindeki egemenliği (yönetimi) hep doğaldır, ama bunlar aynı zamanda başkadır da; çünkü birinde ruhun bölümleri bulunmakla birlikte, dağılımları ayrı ayrıdır. Örneğin ruhun düşünme yetisi kölede hiç yoktur, kadında vardır ama işlemez, çocukta daha gelişmemiştir."[13]

Bu aşamada Aristoteles'in görüşlerinde sorunlu görülen iki nokta olduğu belirtilmelidir. Bu noktalardan birincisi Aristoteles'in bu konudaki düşüncelerini, kişilerin erdemlerden pay alışlarını ruhlarının düşünce yetisinden pay alışlarıyla kıyaslayarak devam ettirmesidir. Çünkü eğer bu böyle ise, yine Aristoteles'in bir başka düşüncesiyle tutarsızlık ortaya çıkmış olacaktır. Bu düşünce kölelerin de insan olmaları nedeniyle sahip oldukları akıl yetileri aracılığıyla erdemli olduklarını ifade eder. Diğer bir nokta ise erdemlerin akıl yetisinin etkinliğiyle olan ilişkisidir. Kadınların ve kölelerin erdemi onların akıl yetisinden pay alışlarıyla açıklanıyorsa, bu yetiye sahip olduğu halde tutkularının egemenliği altına girmesi nedeniyle bu yetiyi kullanamayan özgür bir erkeğin durumu da kadın ya da köle ile eşit olmalıdır. Çünkü Aristoteles, "Nikomakhos'a Etik"te bu konuya uyarlanabilecek, çok net ve belirleyici bir ayrım yapar. Bu ayrım, bir yetiye

[13] Aristoteles, "Politika", s.28.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

sahip olmamak veya olduğu halde kullanamamak arasında özsel olarak hiçbir fark bulunmadığını açıkça ortaya koymaktadır:

> "En iyinin, erdeme sahip olmada bulunduğunu düşünmek ile onun kullanmada bulunduğunu düşünmek, yani onun huyda bulunduğunu düşünmek ile etkinlikte bulunduğunu düşünmek arasında büyük fark vardır. Çünkü bir huy bulunduğu halde hiçbir iyiyi meydana getirmeyebilir, örneğin uyuyan ya da bir başka şekilde eylemden alıkonanlarda olduğu gibi; oysa bu olanaksızdır, çünkü kişi zorunlu olarak eylemde bulunacak ve iyi eylemde bulunacaktır."[14]

Aristoteles'in bu sözlerinden anlaşıldığı gibi erkek ve kadın arasında, köle ve efendi arasındaki ayrımın "doğallık" düşüncesiyle açıklanışı beraberinde bazı güçlükler getirmektedir. Sinan Özbek de, "Irkçılık" adlı yapıtının "Antikçağ'da Irkçılık Var mıydı?" başlığını taşıyan bölümünde bu güçlüklerden birine değinir. Özbek, Aristoteles'in köleliği açıklarken yaptığı gibi kadının ve erkeğin birbirleriyle olan konumlarını açıklarken de "doğa"yı bir ölçüt olarak kullandığına işaret eder. Aristoteles'te açığa çıkan çelişkilerden biri Özbek tarafından kölelik bağlamında şu şekilde ortaya konuyor:

> "Aristoteles köleyi canlı bir araç olarak tanımlıyor. İlginç bir yaklaşımı da dokuma tezgahlarının mekiklerinin kendiliğinden çalışmasının mümkün olması halinde köleye ihtiyaç duyulmayacağını söylemesidir. Aristoteles bu yaklaşımı bir imkânsızın dile getirilmesi olarak sunsa da, bu düşünce köleliği 'doğallık' argümanıyla temellendirmeyi aynı zamanda zaafa uğratan bir ifadedir."[15]

[14] Aristoteles, "Nikamokhas'a Etik", Çev.: Saffet Babür, Ayraç Yayınları, Ankara, 1998, s.13.
[15] Sinan Özbek, "Irkçılık", Bulut Yayınları, İstanbul, 2003, s.39.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Gerçekleşmesini çok zor olarak görse de Aristoteles'in çok uzak bir gelecekte köleliğin ortadan kalkabileceğine ihtimal verip vermediği düşünülebilir, ancak kadın erkek ilişkisindeki konumlanma herhangi bir alternatife yer vermeyecek biçimde belirgindir. "Politika"nın birinci kitabının başlarında yönetenle yönetilenin birleşmesinin zorunluluğu, üreme için kadın ve erkeğin birliğinin zorunluluğuna benzetilir. Biri olmadan diğerinin etkisiz kalacağı bu birliktelik ise yapılmış bir seçim değil, doğanın hayvanlara da bitkilere de verdiği, kendi benzerlerini çoğaltma isteğinden kaynaklanan bir seçim olarak ortaya konur. Bu demektir ki, canlılığının bir niteliği olarak soyunun devamını sağlama eğiliminde olduğu müddetçe, kadın üremedeki ve toplum yaşamındaki edilginliğinden ve ikincil konumundan kesinlikle kurtulamayacaktır. Bu da patriyarkal düşüncenin ve erkeğin üstünlüğü inanışının değişmezliğinin bir göstergesi olarak görülebilir.

Erdemlerin birbirlerine göreli olarak tanımlandığı bir değerler sistemi hiyerarşisinde, kadına ve köleye ait olabilecek erdemler erkeğe ait erdemlere göre daha aşağı değerdedir. Bu durumda kadına ait erdemin başlıca niteliği, Platon da daha yumuşak şekilde ele alındığı biçimiyle, bu aşağı konumu kabullenecek olan pasiflikle, yumuşak başlılıkla belirlenir. Antik Yunan'da toplumsal cinsiyet kalıplarının oluşturulmasının bu değerler sistemiyle yakından ilişkisi vardır. Antikçağ'da sosyal olarak yapılanan bu kalıpların cinsler arasındaki hiyerarşinin devamlılığını sağlayan değerler sistemi, hem Aristoteles hem de Platon için geçerlidir. Yine de Platon'da kadınların konumlarını iyileştirme yönünde birtakım önerilerin ortaya konmuş olması gözden kaçırılmamalıdır. Ancak kadının ruh bakımından erkekten daha aşağı olduğu görüşü sabit bir fikir olarak değişmeden kalır.

Platon, "Yasalar"ın altıncı kitabında, bir kentte düzene kavuşmuş ve yasayla belirlenmiş şeylerin sonuçlarından söz eder. Aynı yerde kadınların bu yasalardan dışlanmışlığına işaret eden görüşlerini Yunan geleneğinin erkeklere özgü olan "toplu yemek töresi" bağlamında ortaya koyar:

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> "Erkeklerin toplu yemek töresi, dediğim gibi tanrısal bir zorunlulukla güzel ve alışılmadık biçimde konmuş; buna karşılık kadınlara ilişkin töre hiç de doğru olmayan bir biçimde yasa dışında bırakılmış ve onlar için toplu yemek töresi söz konusu olmamış; ama biz insanların bu öteki cinsi, zayıf oldukları için yaratılıştan gizliliğe eğilimli, çok daha içten pazarlıklı olan kadınlar, çeki düzen verilmesi zor diye yasakoyucunun bir yana bırakması sonucu savsanmıştır. (N)itekim, kadınlarla ilgili yasal düzenlemeyi savsamak, göründüğü gibi, toplumun yarısını savsamak değildir, kadın ruhu erdem bakımından erkeklerden ne kadar aşağı ise, o kadar önemlidir, hatta iki kat önemlidir. Öyleyse bu konuyu yeniden ele almak, düzeltmek ve hem kadınlar hem erkekler için söz konusu uygulamaları ortaklaşa düzenlemek devletin mutluluğu için daha iyi olacaktır."[16]

Platon bu sözleriyle daha önce değinildiği gibi kadının toplum yaşamından dışlanmışlığına, onun eve ait sayılışının yasalar tarafından kamusal yaşamdan yok sayılmışlığıyla ilişkisi olduğuna göndermede bulunur. Eğitimde ve başka konularda kızları erkeklerle bir tutmak gerektiğini, kadınların yaşama erkeklerle birlikte katılmayacaklarsa, onlar için başka bir düzenleme getirmenin zorunlu olduğunu çeşitli eserlerinde yinelemiştir. Onun kadınlar konusundaki görüşleri, toplumun bütününün iyiliği, devlete mutlu bir yaşamın sağlanması için ortaya konmuş olmakla birlikte birkaç çekinceyi de kendinde taşır. Bu çekincelerden biri, Platon'un kadınlarda uzun süre boyun eğmenin, dışlanmanın ve yok sayılmanın yaratacağı isyanı öngörmesi olarak yorumlanabilir. "Yasalar"ın altıncı kitabında, yukarıda alıntılanan sözlerin devamında Platon, bu şöyle der:

> "(N)itekim kadın cinsinin bundan daha zor kaldıracağı başka bir şey yoktur; çünkü karanlıkta gizli yaşamaya

[16] Platon, "Yasalar" 1.cilt, s.192.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> alışmış olduklarından ışığa çıkarıldıklarında, büyük bir direnişle karşı koyup yasakoyucunun hakkından geleceklerdir."[17]

Platon'un eğitim konusundaki görüşlerine ara verip, bir benzetme yapmaya izin verilecek olursa kadının ev yaşamını simgeleyen karanlık ve ışığa çıkma durumu, ünlü mağara metaforundaki zincirlerinden kurtulup dışarı çıkan filozofun durumuna benzetilebilir. Aynı zamanda mağara metaforu feminist yazarlar tarafından da başka bir çerçevede kullanılan bir malzemedir. Platon'un Mağara metaforu, feminist yazarlar tarafından "dişil olandan kopuş"a işaret etmesi bağlamından ele alınır. Mağara metaforu iki farklı gerçeklik dünyası arasındaki süreksizliği ve kırılmayı temsil eder. Mağara metaforunun, kadını temsil eden bedenden yani daha aşağı olan bir düzenden ayrılışa işaret eden bir örnek olarak kullanılışı Val Plumwood'un "Feminizm ve Doğaya Hükmetmek" adlı yapıtında şu şekilde ifade bulur:

> "Platon'un betimlemesinde dikkate değer ölçüde döl yatağını ya da rahmi andıran Mağaradan çıkış yolculuğu o 'büyük ayrılma vazifesi'dir, erilliği oluşturan ödipal yolculuk, logos vizyonuna doğru yolculuktur, 'içteki doğa'yı arkada bırakıp gerçek benliğe yönelmek, anneyi, ilksel maddeyi, yeryüzünü ve ona ait olduğu düşünülen her şeyi barındıran aşağı düzenden ayrılıkla ve onun inkârıyla tanımlanan kültürel insan kimliğine erişmektir."[18]

Böylece Plumwood, mağara metaforunda dişil olanın üstü kapalı olarak inkâr edildiğine değinmektedir. Düşüncelerinin devamında kadınların toplumsal yaşama katılımlarının erkeklerden farklılıklarıyla değil, ancak onlarla benzerliklerinin eğitim yoluyla artması sonucu olabileceğine de

[17] Platon, "Yasalar" 1.cilt, s.192.
[18] Val Plumwood, "Feminizm ve Doğaya Hükmetmek", Çev.: Başak Ertür, Metis Kadın Araşt., İstanbul, 2004, s.130.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

işaret etmektedir.

Platon'un kadınlarla erkeklerin aynı eğitim süreçlerinden geçirilmesi konusundaki düşüncelerine geri dönülecek olursa, Plumwood'un belirttiği gibi kadınların eğitim yoluyla kazanması istenen niteliklerin erkeklere atfedilen özellikler olduğu görülür. Örneğin Platon'un görüşlerinde içerildiği söylenen çekincelerden bir diğeri de bir gün kentin korunması söz konusu olursa, erkeklerin kenti toptan terk edip tüm ordularıyla dışarıda savaşmak durumunda kalabileceği bir durumla ilişkilendirilebilir. Böyle bir durum söz konusu olduğunda kadınlar erkeğe ait bir cesaret örneği gösterip kentin geri kalanını koruyabilmelidirler. Platon bu konudaki görüşlerini şöyle ortaya koyar:

> "Yunanlı ya da barbar düşmanlar dışarıdan büyük bir orduyla gelip zorla kapıya dayandığında, devletin varlığı uğruna bir ölüm dirim savaşı söz konusu olursa, yavruları uğruna en güçlü vahşi hayvanlara karşı dövüşerek ölümü ve her türlü tehlikeyi göze alan dişi kuşlar kadar olamayıp, çabucak kutsal yerlere koşarak bütün sunak ve tapınakları dolduracak kadar kötü yetişmiş kadınların varlığı, devlet için bir yüz karasıdır; bu da insanın bu cinsinin bütün hayvanlar içinde en korkak yaratık olduğu kanısını yaygınlaştırır."[19]

Böylece cinsiyetler arasındaki ayrımın eğitimle şekillendirilir bir niteliği olduğu ifade edilmiş olur.

Aristoteles, Platon'un kadın ve çocuk ortaklığı yönündeki görüşlerine tamamen karşı çıksa da kadınların ve çocukların eğitimi konusunda hemfikirdir. Kadınların ve çocukların iyiliğinin devletin iyiliğine katkısı olacağı düşünüldüğünden her iki filozofta da, ergin özgür bireylerin yarısını meydana getiren kadınların ve geleceğin yurttaşlarını meydana

[19] Platon, "Yasalar" 2.cilt, Çev.: C.Şentuna - S.Babür, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1998, s.35-36.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

getirecek olan çocukların eğitimi, üzerine düşünülen ve gerekliliği ifade edilen konulardır. Her iki filozofta da kadınların eğitimi devlete iyilik getirecek siyasal bir amacın parçası olarak görülmektedir. Aristoteles, "Nikomakhos'a Etik"in birinci kitabında siyasetin kentler için hangi bilimlerin gerekli olduğunu, hangi bilimleri kimlerin ne kadar öğrenmesi gerektiğini belirleyen bilim olduğunu söylemektedir. Bunu söylemekle "insan için iyi" olanı amaçlayan siyasetin kadınların eğitimine karar verecek olan bilim olduğuna da değinmiş olur. Aristoteles'e göre, kadınların durumunun iyi düzenlenmediği bütün anayasalarda, bu durum şehrin yarısı için uygun olan yasamanın yapılmadığı anlamına gelir. Platon için olduğu gibi Aristoteles için de geleceğin yurttaşları olacak çocukların ilk eğitimlerini alacakları anneler, en azından devletin yararına olacak bu işte görevlerini yerine getirebilecek kadar bilgili olmalıdırlar.

Ev yönetiminde kadının değişmez görevi olan "çocuk yetiştirme" konusu Platon için önemli bir temadır. Platon "Yasalar"da Perslerin Kyros zamanında kölelikle özgürlük arasındaki dengeyi koruduklarından önce özgür olduklarını belirtir. Ancak sonra Kyros'un ardılı Kambyes zamanında yaşadıkları çöküşün nedenlerini düşünmeye başlar. Platon'a göre, bu çöküşün nedeni Kyros'un ev yönetimine hiç önem vermemiş olmasıdır. Bir imparatorluğu çöküşe sürükleyenin, ev yönetimine önem verilmemesi olarak belirlenmesinin ardındaki anlam, geleceğin yurttaşlarının yetiştirilmesine gerektiği kadar önem verilmemesi şeklinde belirlenebilir. Persleri çöküşe sürükleyen yetiştirme biçimi ise Platon tarafından şu şekilde ortaya konulur: "Erkekler savaşlarla ve sonu gelmez tehlikelerle boğuştukları için, onların yokluğunda, yeni zengin saray kadınlarının kadınca yetiştirmesi."[20] Bunun yanı sıra Platon "Devlet"in yurdu koruyacak olan kişilerin eğitiminin nasıl olması gerektiğini hatırlattığı çok bilinen bölümlerinde, annelere veya dadılara bu konuda düşecek görevleri sıralamaktadır. Bu görevler, çocukların bedenlerinden önce, güzel masallarla ruhlarının yoğrulmasını hedefler. Tanrıların ve kahramanların

[20] Platon, "Yasalar" 1.cilt, s.91.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

olduklarından daha farklı gösterildiği ve Hesiodos gibi şairlerin masalları yerine, çocuklara güzel masallar anlatmaları şeklinde sıralanır. Burada kadına düşen görevin ideolojik bir niteliği olduğu belirtilmelidir. Çocuğun ilk duyması gereken sözlerin ona iyilik yolunu gösterecek olan güzel masallar olması, onun kötülüklerin değil de yalnızca iyiliklerin Tanrılardan geldiğine inanmasını, bu yolla da Tanrılara saygılı olmasını sağlaması içindir. Bu inandırma işini yapacak olan ise ideal devlette aile ortadan kalkana kadar, annedir. Babanın çocuğun yetiştirilmesinde getirdiği kazanç dışında ne gibi bir rolü olduğu her iki filozofta da belirtilmemiştir. Buna rağmen çocuğun meydana getirilmesinde etkinliği vurgulanan babanın işlevi daha önce de belirtildiği gibi annelik ve doğurma olayının önemsiz bir fiziksel faaliyet konumuna indirgenmesini sağlar. Platon'un "Timaios"ta ifade ettiği şekliyle baba tüm doğurma eylemine egemen olan "benzerlik ilkesi", model ya da biçimdir. Annenin üremedeki işlevi ise şudur: "Anne bebeğin biçimlendiği malzemeyi verir. Ve çocuk, nihai üründür, 'metafizik döldür'."[21] Daha önce de ifade edildiği gibi, önemli olan artık toprakla özdeşleştirilmesiyle kutsallaştırılan doğurma olayının kendisi değil, çocuğun yetiştirilmesi yani geleceğin yurttaşının şekillenmesi olabilir. Buradaki geleceğin yurttaşının ailenin erkek çocuğu olduğu açıktır.

Judith Butler, "Bodies That Matter" adlı yapıtında çocuğun oluşumunda annenin yalnızca çocuğun meydana geleceği malzemeyi verecek olduğunu ve anne bedeninin çocuğa doğuncaya dek dayanak olduğu yönündeki Platoncu düşünceyi eleştirir. "Timaios"un ortaya koyduğu evrenin yaratılış mitinde, Platon'a göre açıklanması gereken, oluşumun meydana getirme sürecini, oluşumun nerede oluştuğunu ve oluşumun doğal oluşama olan benzerliğini içeren bir sorunsal alan vardır. Butler'a göre, bu sorunsal alan doğa ile insan formu arasında bir paralellik kurmak yoluyla açıklanamaz. Çünkü,

> "doğayı bilecek olan insan babadan kaynaklandığı ilkesine maruz bırakılmıştır, evlilik sonucunda olu-şan

[21] Platon, "Timaios", s.51.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> erkek evladın, erkek neslinin bir parçası olarak babasının soyunu sürdürmesi söz konusudur. Bu yüzden doğa ve insan formu arasındaki benzerlik mecazi ve anolojik bir varsayımdır."[22]

Butler'ın bu düşüncesine ek olarak denilebilir ki, Platon'un "Timaios"ta doğan her şeyin mutlaka bir neden yüzünden ortaya çıktığını söylemesinden hareketle, bir çocuğun babasıyla evrenin ortaya çıkışına neden olan ilk neden arasında da bir bağ kurulabilir. Böylece annenin bir taşıyıcı konumuna düşürülmesine karşın baba, doğurtma gücüyle tanrısallığa bağlanmış olacaktır.

Ek olarak ortaya çıkan kız çocuğun nedeni de babanın nedenselliği açısından sorunsal bir alan oluşturur. Aristoteles'te doğacak çocuğun kız oluşu, babanın yaşına ya da cinsel etkinlikte kendini yalnızca haz almaya kaptırıp ölçüsüz davranmasına bağlandığı halde Platon'da bu sorunun cevabı açık olarak belirtilmiş değildir.

Toprakla kadın ilişkisindeki mecazi anlatımın artık kadını yücelten bir yanı olmadığı belirtilmişti. Bu mecazi anlatıma Platon'un "Meneksenos" diyaloğunda, ölen kahramanların ardından söylenecek övgü sözlerinde de rastlanır. Platon'a göre, toprak övülmelidir. Çünkü toprak insanların gerçek anasıdır, onları doğurmuştur, öldükten sonra da kendi bağrında yatırmaktadır. Ayrıca bütün topraklarda hayvanların yetiştiği çağlarda, Hellenlerin topraklarının bu canlılardan uzak oluşu toprağın Hellenlerin gerçek anası olduğunun işareti olarak ortaya konulur:

> "O çağlarda, ilk olarak yalnızca insanı beslemek için, insan soyuna en iyi, en güzel besini sağlayan buğdayla arpayı yetiştirmiş ve bu varlığı gerçekten kendinin yaptığını göstermiştir. Böyle bir düşünceyi kadından ziyade toprağı göz önünde tutarak ileri sürmek uygun

[22] Judith Butler, "Bodies That Matter", Routledge, New York-London, 1993, s.40.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

olur; çünkü, rahmine çocuk düşen, çocuk yaratan kadın,
bu yolda toprağa örnek olmuyor, toprağı taklit ediyor."[23]

Bu sözler Antikçağ'da kadının doğurma eyleminin, anakültündeki gibi bir anlamı olmadığına işaret edebilir.

1.4. Aristoteles ve Erkeğin Üstünlüğünün Pekiştirilmesi

Toprağın verimliliği açısından suyun öneminin fark edilişinin karşılığı, çocuğun anne vücudunda meydana gelişinde babanın önemine yapılan vurgudur. Cinsiyet ayrımının kuramsallaşmasının tarihinde bu vurgunun en etkili biçimde ortaya konuluşu ise Aristoteles'in çalışmalarında ortaya çıkar. Matriyarkadan tanınan, anne ve toprağın bir arada anılmasını sağlayan benzeştirmeye değinen Christoph Türcke, "Cinsiyet ve Akıl: Cinsiyetler Arası Savaşımda Felsefe Tarihi" adlı yapıtında, bu matriyarkal benzeştirmenin, Aristoteles'te hâlâ, dünyayı açıklamanın "motoru" olduğunu ifade eder. Türcke, Aristoteles metafiziğinin çok bilindik öğelerinin, patriyarkanın ilk kez bilimsel olarak açıklamış bir doğa zorunluluğu halesi kazanmasını sağladığını düşünür. Aristoteles'in erkeğin forma ya da ruha, kadının edilgin olan madde ya da bedene karşılık geldiğini belirten düşüncesi, Türcke'ye göre patriyarkayı tüm doğa süreçlerinde biçim ve maddenin nasıl etkileşimde bulunduklarının modeli yapar. Madde, üreticinin kendisini içine soktuğu biçimi almaktan başka bir şey yapmaz: Çok bilinen Aristotelesçi bu önerme, Türcke'ye göre toprak ananın bitmez tükenmez tanrısal doğurma gücünü yok saymaktadır. Kadının doğurma eylemiyle zihni doğurtmak arasında paralellik kurarak, erkeğe ait olan bu doğurma biçiminin patriyarkayla ilişkilendirilmesine benzer biçimde, Türcke Aristoteles'in toprağın doğurma gücü yerine Energia'nın etkinliğini koyduğunu belirterek konuya başka bir bakış açısı

[23] Platon, "Meneksenos", çev.: İrfan Şahinbaş, M. E. B. Yayınları, İstanbul, 1997, s. 35.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

sunar. Ona göre Aristoteles'in bu görüşleri, patriyarkanın kendini aştığına, rasyonelleşmiş ve yenilmemiş bir matriyarka olduğunu anlamamıza sebep olmaktadır:

> "(…)Ve nasıl bir zamanlar toprak her şeyi kendinden yaratan ve her şeyi kendi içine alan güç olarak görüldüyse, şimdi de biçim, organizmaları oluşturan ve geliştiren, tüm şeyler yapılarını ve niteliklerini veren –ve bu arada yine de yalnızca kendine varan, kendine geri dönen, her zaman olan şey: biçim, olan- güç olarak görülmektedir. Kendine geri dönme, Aristoteles'in biçiminde toprak ananınkinden daha az önemli değildir.(…) Tüm dölleyici gücün gizemi olduğu söylenen Energia, büyük ananın Logos olmuş doğurma gücüdür yalnızca. Aristoteles, tüm metafiziğini onun üzerine kurmakla ve patriyarkayı daha önce hiç kimsenin yapmadığı denli rasyonelize etmekle, erkeklerin zaferinde, yenilenin galip geldiğini de ağzından kaçırmaktadır. Patriyarka kendini aşmış, rasyonelleşmiş ve yenilmemiş bir matriyarka olduğunu göstermektedir."[24]

Oysa Türcke'nin Aristoteles'in biçime aktardığı doğurma gücünü, topraktaki güçle benzeştirerek oluşturduğunu belirten görüşlerinin kabul edilmesi, matriyarka için bir zafer değildir. Denilebilir ki, etkin olan biçim, doğurma değil doğurtabilme gücüdür ve bu da tamamen eril olan bir unsura gönderme yapmaktadır. Aristoteles'in yönetme - yönetilme konusundaki görüşleri bağlamında kadınla erkek arasındaki konumlandırma biçimine geri dönülecek olursa, açıkça ortaya konulan, eril gücün etkinliğinin onun her alandaki üstünlüğünün açıklayıcı bir nedeni olduğunu söyleyen patriyarkal düşünüş biçimidir.

[24] Christoph,Türcke, "Cinsiyet ve Akıl", Çev.:Mustafa Tüzel, Kabalcı Yay., İstanbul, 1997, s.91-92.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Aristoteles, üreme konusunda yazarken kadının "eksik, sakat bir erkek" olduğunu öne sürer. Erkeğin toprağın suyla verimli hale gelen niteliğine benzetilebilecek bir canlandırma, oluşturma ya da başka bir anlatımla neden olma süreci içerisinde oluşuna dikkat çeker. Kadının üremedeki edilginliği ise erkeğin yerleşik bir fikir olan etkinliğine göre tanımlanır. Diğer bir deyişle Aristoteles için "dişinin bedeni, çocuğunki gibi, eksiktir ve kısır bir erkek gibi ersuyu üretmez." (Generation of Animals 737 a 27-28)[25]

Ancak bu edilginlik konumunun belirtilmesine rağmen Aristoteles, anneyle çocuk ilişkisinde açık bir biçimde görülen kuvvetli bağın, babayla çocuk ilişkisinde olmayışına bir açıklama getirmek eğilimindedir. "Eudemos'a Etik"te Aristoteles şunları söyler:

> "Anaların babalardan daha çok sevmesi de şundan: onlar yavrularının daha çok kendi eserleri, kendi işleri olduğunu düşünürler, nitekim iş, eğer güçlükle orantılı olarak belirlenir, doğumda daha çok acı çeken de ana."[26]

Aristoteles'in bu açıklaması yine de çocuğun gerçek nedeninin babası olduğu inancını ortadan kaldırmaz. Kadın daha önce anlatıldığı gibi, bir yoksunluğun anlatımı olarak betimlenir.

Sylviane Agacinski, "Cinsiyetler Siyaseti" adlı yapıtında Aristoteles'in kadını sakat bir erkek gibi görme eğilimini Freudçu cinsiyet ayrımı kuramıyla yapılan bir karşılaştırmayla ortaya koyar. Buna göre bir etkinlik yokluğundan, dolayısıyla da tohum yokluğundan kaynaklanan kadının sakatlığı görüşü, Freud'daki erkek ve kız çocuğunun bedensel özelliklerini karşılaştırılarak ortaya konan "hadımlık karmaşası"yla mantıksal olarak benzeşmektedir. Ancak alanları ve nesneleri bir olmadığından Aristotelesçi kuramla Freudçu kuramı karşılaştırmanın

[25] Aktaran: Nancy Tauna, "Women and the History of Philosophy", Paragon House, Minnesota, 1992, s.25.
[26] Aristoteles, "Eudemos'a Etik", Çev.:Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999, s.192.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

doğru olmayacağını belirten Agacinski bu konuda iki kuramda da geçerliliğini koruyan ortak noktayı şu şekilde ortaya koyar:

> "Birbirlerinden çok farklı tarihsel ve bilimsel bağlamlardan itibaren erkek / dişi ayrımının yapısının, bir şeyin varlığıyla yokluğu arasındaki karşıtlıktan hareket ederek yorumlanması, geçerliliğini korumaktadır. Ayırıcı özelliklerin seçimi, ayrıma verilmiş genel anlama göre nispeten ikincil gibi gözükür. Aslolan, her zaman erkeğin üstünlüğüdür ve dişinin tanımının eksilik, yoksunluk, güçsüzlük kavramlarıyla yapılmasıdır."[27]

Agacinski'nin Freud ve Aristoteles arasında kurduğu mantıksal benzerlik, unsurlardan birinin, diğerinin basit bir olumsuzlanması olarak ortaya konması noktasında kabul edilebilir. Ancak Antik Yunan'ın cinselliğe bakış açısıyla Freud'un bakışı arasında belirtilmesi gereken bir ayrım vardır. Daha sonra belirtilecek olan ve Foucault'un geniş bir biçimde ele aldığı "cinsel sofuluk" teması, (Antik Yunan'da hazların ve onların ölçüsüz kullanımının, kişinin kendisine egemen olmasını engelleyen ve kendi nefsini bir anlamıyla "dişileştiren" bir unsur olduğunun belirtilmesi) Freud'da kesinlikle yoktur. Freud "Cinsiyet ve Psikanaliz" adlı yapıtında cinsel belirişler açısından erkek ve dişi arasında bir ayrım yapmamaktadır. Çünkü erkekte de dişide de görülen, Antik Yunan'ın aksine bu belirişlerin erkeksi yapısıdır:

> "(…) Kız çocuğun cinselliğinin erkeksi bir karakter taşıdığı da söylenebilir. Gerçekten de, 'erkek' ve 'dişi' kavramlarına daha belirli bir anlam vermek istersek, libidonun genel olarak ve yapısı gereği, erkekçe bir öze sahip olduğunu ileri sürmemiz gerekir. İster erkekte ister

[27] Sylviane Agacinski, "Cinsiyetler Siyaseti", Çev.: İsmail Yerguz, Dost Kitabevi, Ankara, 1998, s.38.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

kadında görülsün, nesnesi ister erkek ister kadın olsun, libidonun bu özelliği aynı biçimde ortaya çıkar."[28]

"Cinsiyetler Siyaseti" adlı yapıtta belirtilmesi gereken bir başka nokta Aristoteles'in yöneten ve yönetilen arasındaki ilişki konusundaki görüşleri üzerinedir. Agasinski'nin Aristoteles'in görüşlerini bu ilişkinin dönüşebileceğine dair yorumlarının, herhangi bir yanlış anlamayı engellemek için Aristoteles'in kendi görüşleriyle karşılaştırılması yerinde olacaktır.

Agacinski, Aristotelesçi aile kavramının eril niteliğine rağmen, evlilikte erkek – kadın ilişkisinin siyasal niteliğini kabul ettiği ölçüde, kurumdaki olası dönüşümlerin düşünülmesini sağlamakta olduğunu ifade eder.[*] Buna göre Agacinski, eğer kadın doğal olarak özgürse, aynı zamanda da siyasal bir hayvansa günün birinde onunda kendisine dayatılan kuralı dinlemek yerine kural koyabileceğini söylememizi engelleyen bir durum yoktur diye düşünür. Oysa Aristoteles'in siyaset anlayışı içine kök salmış olan "doğallık" argümanı sözü edilen bu düşünüşün önündeki engeldir. Erdem konusunda tartışıldığı biçimiyle yöneten ve yönetilen arasındaki konumu belirleyen doğallık, evlilik kurumu açısından da yöneten ile yönetilecek olan arasındaki konumu belirleyecek olan temel ölçüttür. Aristoteles'in şu sözleri, devamında gelen son cümle gözardı edilirse Agacinski'nin düşüncesi için bir dayanak noktası olarak ele alınabilir. Ancak erkek ve kadın arasındaki ilişkinin sürekliliğinin kesin bir biçimde belirtilmesi bu dayanak noktasını ortadan kaldırır. Aristoteles "Politika" adlı yapıtında bu konuda şu görüşleri ortaya koymaktadır:

"Hükümetin gerçekten siyasal nitelik taşıdığı devletlerin çoğunda, yönetenlerle yönetilenlerin yer değiştirdikleri doğrudur; bunun amacı, eşitlik olması ve ayrım gözetilmemesidir; fakat birinin yönetmek, ötekinin de

[28] Freud, "Cinsiyet ve Psikanaliz", Çev.Sabahattin Hilav, Varlık Yayınları, 5.baskı, İstanbul, 1981, s.142.
[*] Bkz. Sylviyane Agacinski, "Cinsiyetler Siyaseti", s.35.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> yönetilmekte olduğu sürece, dış saygınlıkta, hitap biçimlerinde, kullanılan şeref payelerinde bu ayrılıkları belirtmek için güçlü bir eğilim vardır. (E)rkekle kadın arasındaki üstünlük aşağılık ilişkisiyse süreklidir."[29]

Başka bir anlatımla ise doğaya uygun olmak koşuluyla erkeğin hükmedici, kadının da yönetilen olduğu bir ilişki tarzı dışında aralarındaki ilişkinin tersine çevrilmesi mümkün değildir. Ancak Aristoteles'in bir başka düşünce üzerinde duruşu, onun cinsiyet ayrımı konusunda ne kadar ayrıntılı düşünmüş olduğunu ortaya koyar. Buna göre kadınların egemen olmasıyla, egemen olanlara kadınların egemen olması arasında fark yoktur. Bu düşüncenin ortaya konuluşu kadının hem bir haz nesnesi olarak görülüşüne, hem de "cinsel perhiz" konusunun gündeme gelişine işaret edebilir. Michel Foucault'un "Cinselliğin Tarihi"nde önemle üzerinde durduğu bu merkezi temalar, Platon ve Aristoteles'in görüşlerinden çıkarsanabilecek bazı ön fikirlerle, Ortaçağ'da Hıristiyanlığın hazları mahkûm eden katı ahlakçılığına uzanan çizgiyi de gözler önüne sermektedir. Ancak Foucault'a geçmeden önce yönetme ve yönetilme konusunda kadın ve erkeğin konumlandırılmasına geri dönülecek olursa, Aristoteles'in yönetim biçimleri ve ev yönetimi arasında kurduğu ilişkiyi hatırlamanın, genel olarak cinsler arası ilişkiyi nasıl biçimlendirdiğini anlamaya katkı sunacağı söylenebilir.

Daha önce belirtildiği gibi, Platon ev yönetiminin önemine değinmiş ve evlilik için genel bir kurala –herkesin kendi hoşuna giden evliliği değil, kente yararlı evliliği istemesi kuralına- dayalı yasaların çıkarılmasının devlet için yararlı olacağını belirtmiştir. Aristoteles ise bu genel çerçeveye ek olarak, bu yönetim biçiminin ayrıntılarına değinmiş ve kadın ile erkek arasındaki ilişkinin siyasal niteliğini ortaya koymuştur. Aristoteles'in çalışmalarında, iki cins arasında evlilikle kurulan yasalara dayalı ilişkinin olduğu gibi, köleyle efendisi, baba ve oğlu arasındaki ilişkinin de niteliği araştırılmıştır.

[29] Aristoteles, "Politika", s.26.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Aristoteles'e göre aralarındaki ilişkiler yasayla düzenlenenler için hukuk söz konusudur ve yasa, aralarındaki ilişkide haksızlık söz konusu olanlar için geçerlidir. Ortaya koyduğu bu düşünceye ek olarak Aristoteles, bir insanın belli bir yaşa gelene dek çocuğuyla ve ona sahip olduğu sürece kölesiyle ilişkisinin karşılıklı bir ilişki olmadığını ifade eder. Bu düşünce kölenin ve çocuğun kişinin kendi parçası, kendi malı olduğunu ve bunlar için ne toplumsal adalet ne de adaletsizlik söz konusu olamayacağını belirtmektedir. Çünkü kişinin kendine ait bir şeye karşı haksızlık yapması kendisine haksızlık yapması anlamına gelir ki bu da Aristoteles'e göre mümkün değildir. Sözü edilen ilişki türlerine karşılık gelen siyasal biçimler "Politika"da baba ile oğul arasında krallık, köle ile efendi arasında tiranlık olarak belirlenir. Köle ile efendi arasındaki ilişki tiranlıktır çünkü burada yalnızca efendiye yararlı olan yerine getirilir. Eşler arasındaki ilişkinin, sözü edilen yönetim biçimlerinden farkı ise şudur: Erkeğin kölesi ya da çocuğuyla ilişkisinde söz konusu olmayan hak, karısı ile ilişkisinde mevcuttur. Sorulacak olan soru ise, ortada hak söz konusu olsa bile, köle ve efendi ilişkisinde olduğu gibi, kocaya karşı görevlerde özgür erkeğin yararına olanı yerine getiren kadının emeği ile köle emeği arasındaki farkın ne olduğudur. Her ne kadar doyurucu bir yanıt olmasa da Aristoteles, yine doğallığa göndermede bulunan ve buna bağlı olarak ortaya konan bir değerler sistemine dayalı olan yönetme – yönetilme ilişkisinde kadın ve erkek arasındaki "dostluk" ilişkisinden söz eder. Ev yaşamının bir tür dostluk oluşunun belirtilmesi ise Platon'un özel mülkiyeti ortadan kaldırma eğilimini hatırlatan "dostların malı ortaktır, amaçları ortaktır" şeklinde özetlenebilecek olan düşünceye benzer bir biçimde kadını ve erkeği birbirine bağlar. Bu kocası için çalışan kadının, aslında kendisi için çalışmakta olduğu anlamına gelir. Zaten kadının ev içindeki emeğinin, ev işleri çocuk bakımı gibi etkinliklerin herhangi bir piyasa değeri yoktur dolayısıyla kadın ekonomik anlamda erkeğe bağımlı olarak konumlandırılır. Aralarındaki ilişkinin "dostluk ilişkisi" şeklinde tanımlanışı ise kadın emeğinin değersiz görülmesini gizleyen ideolojik anlatımdır. Evlilik ilişkisindeki bu durum şu açıklamalarla yumuşatılmaya çalışılır:

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> "İnsan yalnızca siyasal, toplumsal bir varlık değildir, aynı zamanda evcil bir varlıktır. Bu da gelişi güzel bir erkek ya da dişiyle çiftleşen sonra da kendi ininde yalnız yaşayan öteki hayvanlarınki gibi bir evcillik değildir. Dolayısıyla bir devlet olmasa bile, bir ilişki, bir ortaklık ve belli bir adalet, hak söz konusudur. Ev yaşamı bir tür dostluktur."[30]

Görüldüğü gibi Aristoteles, Platon'un ortadan kaldırmaya çabaladığı aile kurumunu önemsemekte ve aileyi devleti önceleyen bir kurum olarak görmektedir. Platon'un bireyselliği ön plana çıkarıp devlete olan bağlılığı zayıflatacağı için ortadan kaldırmaya çalıştığı aile ve özel mülkiyete dair görüşleri, Aristoteles'te yerini bunların kişiliğin normal ve doğal bir uzantısı ve iyi etkinlik fırsatı olduğu yönündeki görüşlere bırakır. David Ross, "Aristoteles"[*] adlı yapıtında Aristoteles'in aile konusundaki tavrını, "bir varlığa duyulan sevgi yoğunluğunun ancak sevgi alanının daraltılmasıyla sağlanabileceği" kanıtlamasıyla desteklemeye çalışır. Buna göre, Platon'un çocukların ailelerinden alınarak bakımevlerine verilmesi yönündeki görüşleri, insanları birarada tutacak olan sevgiyi meydana getirmeyecektir. Oysa Platon'un aile ve özel mülkiyeti kaldırma eğilimi insanların birbirlerine olan bağlılığını daha da kuvvetlendirmek, homojen bir kent meydana getirmek içindir. Platon "Devlet"te mülkiyet ve aile ortaklığı konusunda, herkesin bir başka şeye değil, her biri aynı şeye "benim" dediği zaman devletin parçalanmasına sebep olmayacak diye düşünür. Çünkü O'na göre, ayrı ayrı çocukları ve eşleri olmayan kişilerin çıkarları, amaçları ve duyguları da bir olacaktır. Hatta Platon'un bu konudaki görüşleri bir sahiplik duygusunu yok etmek eğiliminde değil, herkesi bir organizmada bütünleşmiş parçalar biçiminde birbirine

[30] Aristoteles, "Eudemos'a Etik", s.197

[*] BKZ. David Ross, "Aristoteles", Çev.: Ahmet Arslan, Kabalcı Yay., İstanbul, 2002, s.284-285.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

bağlamak amacı taşır. Platon "Yasalar"da bu görüşü destekleyecek olan şu görüşleri ortaya koyar:

> "Bu ister bugün bir yerde görülsün, ister ileride bir gün ortaya çıksın –yani kadınların, çocukların ve bütün malların ortak olması-, özel mülkiyet denen şey insan yaşamından her yolla silinecek; doğal olarak kişisel olan şeyler bile bir biçimde elden geldiğince ortak kılınmaya çalışılacak, sözgelişi gözler, kulaklar eller sanki ortak olarak görüp, işitip eyliyorlarmış duygusunu verecektir; böylece herkes aynı şeyler karşısında sevinip üzüntü duyarak bunları elden geldiğince bir ağızdan övecek ve yerecektir; olabildiğince birlikli bir kent oluşturan yasalar için, hiç kimse erdem üstünlüğü açısından daha doğru ve daha iyi bir tanım getirip koyamaz."[31]

Platon'un yaptığı gibi toplumu bir organizma olarak düşünmek, Aristoteles tarafından eleştirildiği gibi, çağdaş bir Aristotelesçi feminist olan ve Aristoteles'in feminizme yaptığı katkılardan sözeden Creven Nussbaum tarafından da eleştirilmektedir. Toplumu bir organizma olarak yapılandırmak ve bireyselliği bu yapı içerisinde silmek, birilerinin hükmettiği bir ilişkiyi eşitlik maskesi altında onaylamak sonucunu doğurur. Nussbaum bu konuda şöyle bir düşünce ortaya koyar:

> "Aristoteles'e göre her insan varlığı belli bir şeydir ve bir olandır; bu zorunlu olarak böyledir, örneğin bir bireyin kendisi; o sayılabilir bir birlik olması bakımından diğerlerinden ayrılır. Ve böyle bir bireyin kendi yaşadığı bir yaşamı ve yaşam biçimi vardır. (A)ristoteles'e göre bu gerçeğin kendisi etik ve politik sonuçları kendi içinde taşır: Özellikle, toplumu bir organizma olarak düşünmek ve yine toplumda acıların ve sevinçlerin ortak olarak

[31] Platon, "Yasalar" 1.cilt,s.1

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> paylaşıldığını (Aristoteles'e göre Platon bunu yapmaktadır) iddia etmek kötü bir sahtekârlıktır. Böyle bir sahtekârlık, toplumu çok kolay bir biçimde öyle bir sonuca ulaştırır ki, toplumun bir bölümü diğerlerinin yaşamlarının içeriğine ilişkin bazı tercihlerde bulunma hakkını kendinde bulur; aynı benim beynimin ayaklarımın bundan sonra nereye gideceğini belirlediği gibi."[32]

Aristoteles bu bağlamda, daha önce de belirtildiği gibi, kişilerin bir aile sahibi olmalarını sözü edilen birlik açısından daha uygun bulur. Denilebilir ki, aileyi ortadan kaldırmak doğal olduğu söylenen üstünlüğe dayalı yönetim biçimlerini yani ev yönetiminin kapsamına giren efendinin köle, erkeğin kadın, babanın da çocuk üzerindeki egemenliğini ortadan kaldırmak anlamına gelir. Aile kurumunun ortadan kalkışı, erkeğin üstünlüğünü kabul edecek bir kadın anlayışını içeren ataerkil yapıyı ortadan kaldırmaktır. Bu anlamda cinsiyet ayrımını kuramsallaştırmak ve kadının erkek karşısındaki ikincilliğini vurgulamak konusunda öncü olan Aristoteles'in, Platon'un ortaklık konusundaki görüşlerine karşı aileyi koruması doğal görülebilir. Aile yaşamının bir "dostluk ilişkisi"yle betimlenişi ve devleti meydana getiren unsur olan ailenin sevgi bağıyla birbirine bağlı temel bir yapı olarak sunuluşu sözü edilen yönetme – boyun eğme ilişkisini gizleyen ideolojik bir açıklamadır.

Aristoteles yaşam için gerekli olanın ötesinde servet birikimini hoş görmez, ancak ataerkil düzenin temel kurumu olan ailenin devamlılığı konusunda diretir. Aile, efendiyle kölenin de ilişkisine benzer bir biçimde kadının kocası karşısındaki köleliğini de meşrulaştıran, birey ile toplum arasındaki aracıdır. Bu noktada daha önce ortaya konulan kadın ve köle emeğinin farkının ne olduğu sorusuna Aristoteles'ten verilen ve kadın

---

[32] Creven Nussbaum, "Aristoteles, Feminizm ve İşlev İçin Gerekenler", Çev.:H.Nur Erkızan, Felsefelogos -sayı 10, Bulut Yayınları, İstanbul, 2000/2, s.178.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

erkek ilişkisinin bir "dostluk ilişkisi" olduğu yönündeki cevap da bir kez daha sorgulanmaya açık hale gelir. Köle ve kadın arasındaki fark, ortaya konulan ilişkinin vurgulanan duygusal yükü bağlamında farklıdır. Buna ek olarak Aristoteles'in ev yaşamında kadına düşen işlerle erkeğe düşen işleri birbirinden ayırışı ve kadına kendine düşen işler konusunda bir yetki alanı tanıyışı da kadın ve köle arasındaki ayrımın vurgulanmasıdır. Oysa "Politika"nın Altıncı Kitabında Aristoteles, halk tabakasından olan, yoksul kişilerin köleleri olmadığı için kadınları ve çocukları kullanmak zorunda olduklarını belirtirken aslında kadınların evlilik ilişkisinde köle kimliğine dönüşmeye hazır varlıklar oluşunu yine doğallık düşüncesine dayanarak ortaya koymuş olur. Buradan hareketle, Aristoteles'te kadın emeği ile köle emeği arasında gerçekte hiçbir özgül fark olmadığı, aslında kadının da kölenin de erkeğe hizmet ettiği siyasi bir yapılanmanın parçası olduğunu söylemek mümkün hale gelir. Bu durumda Yasemin T. Yıldırmaz, "Ütopyanın Kadınları Kadınların Ütopyası" adlı kitabında Antikçağ ile ilgi olarak ortaya koyduğu şu görüşlerinde yanılmaktadır:

> "Kadının haklarından çok devlete karşı görevlerinin tanımlanması, onun kamusal yaşama katılımının bütünün bir parçası olma, erkekle eşitliğinin ise daha çok görev yapma eşitliği olarak ortaya çıktığını göstermektedir."[33]

Aristoteles için olduğu gibi Platon için de görevlerin dağılımı konusunda kadın ve erkek hiçbir zaman eşit olmamıştır. Platon her ne kadar kadınların da erkeklerin yaptığı işleri kadınların da yapabileceğini belirtmiş olsa da onların hiçbir zaman erkekler kadar iyi olamayacağını dile getirmiş, Aristoteles ise kadını her tür konuda erkeğe bağımlı kılmıştır. Bu bağlamda kadının kamusal yaşama katılışı zaten yasalar tarafından belirlenmediği için kadın bütünün henüz bir parçası değildir, kadının görevler konusunda erkekle değil olsa olsa köle ile bir eşitliği söz konusu olabileceği söylenebilir. Cinsler arası ilişkiyi güçlülük temeline dayanan bir

[33] Yasemin T.Yıldırmaz, "Ütopyanın Kadınları Kadınların Ütopyası", Sel Yayıncılık, İstanbul, 2005, s.37.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

yönetme yönetilme ilişkisi bağlamında politik bulan Kate Millett, "Cinsel Politika" adlı yapıtında kadının ekonomik bağımlılığının onun herhangi bir sınıfla ilişkisini belirsiz kıldığını belirtmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi kadının erkek için çalışırken aslında kendisi için çalışmakta olduğu yönündeki düşünceyi Kate Millett, ekonomik bağımlılıkla ilişkilendirerek şu şekilde ortaya koyar:

> "Ekonomik bağımlılık, kadının herhangi bir sınıfla olan ilişkisini yüzeyde, belirsiz ve geçici bir duruma sokar. Aristoteles'e göre, halk tabakasından birinin sahip olabileceği tek köle, kadınıdır. İşçi sınıfı erkekleri parasız birer hizmetçi gibi kullandıkları kadınları ile, aristokrat sınıfının bazı ruhsal lükslerini elde ederek, sınıfsal çatışmayı yumuşatan birer tampona sahip olurlar. (A)ncak unutmamak gerekir ki, varlığı yöneticilerine bağımlı olan her grupta olduğu gibi kadınlar da artık değerle geçinen bağımlı bir sınıftır. Ve onların bu sınırlı yaşamı, kendilerini tutucu olmaya yöneltir. Çünkü varlıklarını sürdürmeyi kendilerini besleyenlerin refahı ile özdeş kılarlar."[34]

Aristoteles'in sözünü ettiği dostluk ve sevgi bağıyla bezeli birliktelik ve tragedyalarda görülen kadının uysallığıyla tanımlanan kimliği, ancak böylesi bir bağımlılıkla anlaşılır hale gelebilir. Ayrıca Millett, ataerkil düzenin sistematik bir biçimde kadını bilgisiz kılmak yoluyla bağımlılaştırdığını da ifade eder. Çalışmanın başından beri belirtildiği şekliyle Platon'da ve Aristoteles'te kadının eğitimi üzerinde ortaya konulan düşünceler hep devletin iyiliğine katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bunun dışında, kadının akıl yetilerinin doğal olarak zayıf olduğunun kabulü ve kadının eğitiminin onun ikincil konumuna yönelik bir iyileştirme çabası olmayışı, Millett'in söz ettiği gibi Antik Yunan'da bilinçli bir ataerkil çabanın varlığını düşündürebilir. Özellikle Aristoteles'in hamile bir kadının düşünsel

[34] Kate Millett, "Cinsel Politika", s.69.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

yönde kendini yormaması gerektiğini belirten şu sözleri bu konuya dair ilginç bir örnek olarak sunulabilir:

> "Onlar bedenlerinin tersine kafalarını pek fazla çalıştırmamalıdırlar. Zihin yorgunluğundan kaçmak doğru olur; öyle anlaşılıyor ki; bitkilerin güçlerini topraktan almaları gibi, daha doğmamış bebekler de iyiliklerini kendilerini taşıyan analarından alıyorlar."[35]

Aristoteles'in burada söz ettiği "iyilik" ahlaksal anlamdaki bir iyi oluş değil, bedensel olarak sağlıklı olmak anlamı taşır. Onun bu düşüncesi, bedenin çalışmasının zihnin, zihnin çalışmasının ise bedenin gelişmesini engellediği söylenerek geliştirilir. Burada akıl ve beden arasındaki karşıtlık ortaya konduğu gibi, dişil olanın maddesellikle temsil edildiği de bir kez daha dikkat çekmektedir. Aynı zamanda yapılan bu ayrımla kölelerin doğuştan köle oluşları, akıl yürütme yetilerinin olmaması dolayısıyla bedensel güçlerinin fazla oluşuna gönderme yaparak açıklanabilecektir. Oysa kadının bu konudaki durumu ortaya konan karşıtlığı doğrulamaz.

Akıl ve beden birbirini dışlayan iki öğeyse ve kadın akıl bakımından gelişmemiş bir canlı türüyse, yukarıdaki düşünceye göre bedensel bakımdan erkekten daha gelişmiş olmalıdır. Ancak erkeğin üstünlüğünün en kaba açıklaması, onun fiziksel üstünlüğüne yapılan vurguyla geliştirilir. Bu durumda ya kadının fiziksel güçsüzlüğü inkâr edilmeli ya da onun düşünsel yetenek anlamında erkekten daha güçlü olduğu kabul edilmelidir. Platon'un ve Aristoteles'in görüşleri bu mantıksal tutarsızlığı görmezden gelir.

Kadını erkeğin karşısında ikincilleştiren fiziksel yapı, erkeğin karşısına bir haz nesnesi olarak konan cinsel bir objeye dönüşür. Hazların ölçüsüzce kullanılmasının da kişiyi dişileştireceği şeklinde ortaya konan düşünce hatırlanacak olursa kadının her anlamıyla ikincilleştirilmesi onun

[35] Aristoteles, "Politika", s.228.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

bedenselliğine ve bu bedenin maddeselliğine yapılan vurguyla anlamlandırılmaya çalışılır. Bedeni, daha geniş anlamıyla maddeyi temsil ediş Antik Yunan açısından formu ya da başka bir anlamıyla da akılsal olanı – tanrısal olanı temsil etmeyiş anlamına gelir. Bu düşünceler daha önce gösterildiği gibi Platon'da doğum metaforunu kullanarak yaptığı gibi kadını biçim alacak olan madde, babayı da model olarak ortaya konan düşüncenin yeniden ifade edilmesidir.

Val Plumwood, "Feminizm ve Doğaya Hükmetmek" adlı yapıtında Platon'da annenin bir "yansız şekillendirilebilir malzeme" olarak tanımlanan, kendine has bir karakter taşımayan, "akıl tarafından üzerine farklı damgaların basıldığı" maddeyle, babanın da maddeye biçim dayatan formla benzeştirilmesine değinir. Plumwood, "Timaios"taki bu serimlemeyi Aristoteles'in insan üremesini eril biçim ve dişil madde açısından değerlendirmesinin habercisi olarak görür. Felsefe tarihinin feminist eleştirmenlerinin temel ilgisi ise filozofların ortaya koydukları bu temel kavramların örtük bir eril kimliğe işaret ettiklerini ispatlamaktır. Plumwood feminist eleştirmenlerin bu ilgisine ek olarak kendi düşüncesini şu şekilde açıklar:

> "Platoncu akıl ve akla dayalı yaşam kavramlarının altında yatanın sadece eril bir kimlik değil; çoklu dışlamalarla dişil olanın yanı sıra (genellikle ırksal, sınıfsal ve toplumsal cinsiyetle ilgili baskıları birleştiren) kölenin, hayvanın ve doğal olanın da tahakküm altına alınmasıyla tanımlanan bir efendi kimliği olduğunu öne sürüyorum."[36]

Sorunun Platon'un ve Aristoteles'in felsefi söyleminde örtük olarak eril bir kimliğin değil, bir efendi kimliğinin bulunduğunu belirtecek şekilde genişletilmesi, kadınları olduğu gibi köleleri ve diğer canlı türlerini aşağılayan ifadelerin de en az kadın sorunu kadar önemli oluşuna işaret

[36] Val Plumwood, "Feminizm ve Doğaya Hükmetmek", s.103.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

eder. Başka bir anlatımla sorunun bu yeni formülasyonu, Antikçağ'da cinsiyetçi görüşlerin değil genel anlamda bir ayrımcılığı ortaya koyan ontolojik ve epistemolojik bir dayanağın ortaya konmuş olduğunu belirtmektedir. Bu açıdan söylemin temelinde bir "efendi kimliği" olduğunun söylenmesi "eril bir kimliğin" olduğunun söylenmesinden daha kapsayıcıdır. Ayrımcılığın bütünsel olarak ortaya konulmadığı yerde, kadına ait bir dışlamanın olduğunu söylemekle yetinmek, ayrımcılığa yönelik mücadeleyi daha baştan etkisiz kılar ve feminizmin kadınlık utancıyla özdeşleştirilmesine zemin hazırlar. Bu bağlamda feminist eleştirmenlerin çabalarının, sorun alanının yalnızca önemli bir kısmını ortaya koymakla sınırlı olduğunu söylemek tarafsızlık açısından gereklidir. Sorulacak olan soru şudur: Platon ve Aristoteles açık olarak kadına ait olanı kendi felsefi söylemlerinden dışlamışlar mıdır? Ve onların yukarıda ortaya konulan tüm görüşlerinde ifade edilen, kadının açık bir biçimde insanlığı temsil etmeyen tür olarak ortaya konuluşu mudur?

Deborah Modrak, "Aristoteles'in Bilgi Kuramı ve Feminist Epistemoloji" adlı makalesine, Aristoteles'i kendisine yöneltilen feminist eleştirilere karşı savunacağını belirterek başlar. Modrak, sorunun kendisini, "Metafizik"in temel kitaplarında ifadesini bulan Aristoteles'in "öz ve biçim" kavramının kadını, insanın özüne ilişkin olan felsefi tartışmadan silmekle ya da atmakla sonuçlanıp sonuçlanmadığı şeklinde belirler. Ona göre, çok güçlü olmayan bir iddiaya göre, Aristoteles'in madde ve form tanımı cinsiyete sahip biyolojik varlıklara uygulandığında erkeğin form, kadının ile madde olarak tanımlanması kendiliğinden ortaya çıkar. Modrak, feminist eleştirmenlerin iddiası olan, felsefi kavramların bizzat kendilerinin cinsiyet temelli olduğunu belirten düşüncelerine şu şekilde karşılık vermektedir:

> "Eğer Aristoteles'in soyut öz ve form kuramı cinsiyetlendirilmiş ise; bu kuramın feministler tarafından ret edilmesi gerekir. Bununla beraber, Irigaray'ın tartışmış olduğu gibi, bizzat özdeşlik mantığı, yaklaşımı

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> ve tekillik erkek cinselliğinden türetilmiştir. Kadın cinselliğinde tek bir organ yoktur; ve bundan dolayıdır ki benliğin özdeşliği tek bir şeye indirgenemez; tek bir yere göre yapılamaz. Bu çoğulculuğun anlamı şudur ki kadının özünü bulmaya yönelen bütün çabalar, boş girişimler olarak başarısızlığa ta baştan mahkûmdur. Buna ek olarak özdeşlik mantığı ile uygunluk içinde olan cinsel farklılıkların tatmin edici tanımlanması, açıklanması da olamaz. (E)ğer Irigaray doğru ise, Aristoteles'in türe özgü olan, birleştirici öz anlayışı yetersizdir, kifayetsizdir; çünkü o, cinsel farklılıkların eşitlikçi bir temelde açıklanmasına, yorumlanmasına izin vermez."[37]

Bu sözlerinden anlaşıldığı gibi Modrak, sözlerine feminist eleştirmenlere karşı, Aristoteles'i savunacağını belirterek başlamış olsa da, onun kuramındaki cinsel farklılıklar konusundaki tek yanlılığın farkındadır. Ona göre de, Aristoteles'te insanın özü tartışmasız bir biçimde eril bir belirlenim taşır. Böylece, Irigaray gibi feministlerin gösterdiği şekliyle felsefi kavramların fallik merkezci bir tutumla belirlenmiş olduğu kabul edilmese bile kuramın, kadının özünü kapsayacak biçimde bütüncül olmadığı kabul edilmek durumundadır. Ancak şu nokta açıkça belirtilmelidir ki, Aristoteles cinsiyetlerin metafizik analizinde, kadın ve erkeğin türsel ayrımlarının bir karşıtlık olmasına rağmen, aralarında töz bakımından değil, madde yani beden bakımından bir ayrılık olduğunu ifade etmektedir. Buna göre erkeklik ve dişilik, aynı spermin şu ya da bu değişime uğramasına bağlı olarak ortaya çıkar. İnsanın özünün eril olarak betimlenmesi, kadını böyle bir kuramdan dışlamasında değil, aksine onu da eril bir bağlam içine sokarak ortaya konmasındadır denebilir. Çünkü dişinin de erkeğin de maddi temeli erkeğe ait olan spermdir. Ayrıca Modrak'ın, bu kuramın

[37] Deborah Modrak, "Aristoteles'in Bilgi Kuramı ve Feminist Epistemoloji", Çev.:H.Nur Erkızan, Felsefelogos /15, Bulut yayınları, İstanbul, 2001/3, s.100-101.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

cinsiyetçi bir bakışla ortaya konmuş olduğunun kabulü durumunda feministlerin bu kuramı reddetmeleri gerektiğini söylemesi de şaşırtıcıdır. Felsefe tarihinin feminist eleştirmenlerinin, açık bir biçimde kadının dışlandığını gördükleri bir kuramı reddetmeleri, kendi kuramlarını yaratabilme olanaklarını ortadan kaldırır. Cinsiyetin madde üzerinden tanımlandığı yerde ortaya çıkan karşıtlığı Aristoteles "Metafizik"in Onuncu Kitabının Dokuzuncu Bölümü'nde şu şekilde ortaya koyar:

> "Bu problem aslında şu problemin hemen hemen aynıdır: Neden filanca karşıtlık, türsel bir ayrımı meydana getirmekte, filanca diğeri ise getirmemektedir? Örneğin 'ayaklı' ya da 'kanatlı' olmak farklı türleri meydana getirmekte, ama beyaz ve siyah olmak getirmemektedir? Bunun nedeni belki de bu özelliklerin birincisinin cinslere özgü değişik haller olmaları diğerlerinin ise daha az onlar olmalarıdır ve bir yanda form, diğer yanda madde olduğu için kaynağı formda bulunan karşıtlıklar tür farklılıklarını meydana getirirler. Buna karşılık ancak maddeyle bileşik olarak ele alınan varlıkta bulunan karşıtlıklar tür farklılıklarını meydana getirmezler. Bundan dolayı insanın ne beyazlığı, ne siyahlığı türsel ayrımlar teşkil etmezler ve beyaz insanla siyah insan arasında, her birine bir ad verilse bile türsel bir ayrım yoktur. Çünkü burada insan madde olarak ele alınmıştır ve madde bir farklılık meydana getirmez."[38]

Bu noktadan hareket ederek Aristoteles'in insanın özüne ilişkin bakış açısının kadını insan olmak bakımından yani madde ve formun bileşimi olan bir varlık olması bakımından erkekten ayırmadığı söylenebilir. Ancak onun kuramı insanlığı temsil etme hakkını erkeğe veren ya da buna izin vermeye yarayacak olan belirlenimlerle oluşmuş olması nedeniyle eril bir nitelik taşır. Başka bir anlatımla, Aristoteles bir feminist olarak ele almak

[38] Aristoteles, "Metafizik", Çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, 2.basım, İstanbul, 1996, s.443.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

için en az Platon kadar uygun olmayan bir örnektir. Bu anlamda Modrak'ın olduğu gibi "Bodies That Matter"da Butler'ın da ele aldığı Irigaray'ın görüşlerinin, üzerinde düşünülmesi gereken görüşler olduğu açıktır.

Butler, Irigaray'ı da kapsayan çağdaş kuramsal konumlar içerisinde belirli klasik gerilimlerin nasıl ele alındığını ortaya koyar. Irigaray bu yapıtta Aristoteles'le olan tartışma içerisinde değil, Platon'a yönelttiği eleştiriler bağlamında ele alınır. Butler'a göre feminist filozofların geleneksel olarak, bedenin dişil olarak figürleştirildiğini ya da kadınların maddesellikle ilgilerini nasıl göstereceklerine araştırmalarına rağmen, erkek akılsal üstünlük ilkesiyle ilgilidir. Bu noktada ona göre Irigaray, "böyle bir çift karşıtlığında dişiselliği neyin dışarıda bıraktığını sorgulamak ister. Bu anlamda, böyle bir tutum içerisinde kadınlar kendi silinmişliklerini nerede ve ne zaman temsil edebilir. Ayrıca madde felsefi açıdan tanımlandığında da dişiselliğin arka planda bırakıldığını savunur."[39]

Butler'ın ortaya koyduğu biçimiyle, Irigaray'ın iddia ettiği bu dışta bırakılma, metafiziğin söyleminden dişiselliğin dışlanmasına işaret eder. Buna göre, Irigaray'ın görüşleri üzerinde Butler'ın ulaştığı nokta Modrak'ın çıkardığı sonuçların çok ötesindedir. Butler, felsefe tarihinin feminist eleştirmenlerce yorumlanması sonucu formun erkek, maddenin kadınla özdeşleştirildiğinin değil, form/madde çiftinin her ikisinin de eril olanla temsil edildiğinin ortaya çıktığını savunur.

Butler, maddeselliğin ve dişiliğin klâsik ilişkisinin etimolojik bir eğilimle saptanabileceğini düşünür. Ona göre, üremeyle açık bir biçimde ilişkilendirilmediğinde madde, meydana gelme ve neden olmanın bir ilkesi olarak genelleştirilir. Burada dişil olanın yine geri plana itilmesi vardır. Bu düşünce Plumwood'un "Feminizm ve Doğaya Hükmetmek" adlı yapıtında da ifade edilir:

> "Rasyonel neden baba ise ve maddesel neden dişi ya da hazne/bakıcı ise, buradaki hazne/bakıcı terimleri dişil

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> olan ile maddenin, aşağı ve arka plana itilmiş rolüne, şeylerin gerçek nedeni değil olsa olsa erkek ürününün haznesi/bakıcısı oluşuna işaret eder. (B)u maddesel olana bağımlılığın yeterli bir kabulüne doğru bir dönüş yolculuğu değildir, çünkü maddesel olan burada hâlâ değersiz, asgarileştirilmiş ve arka plana itilmiş bir rol oynar."[40]

Butler maddenin bu statüsüne değindiği gibi Platon'un bu hazneyi/ kaynağı maddeyle aynı anlamda tanımlayışına da değinir. Aristoteles'in "Fizik"in Dördüncü Kitabında, "yer"le ilgili düşüncelerinde belirttiği gibi, Platon "Timaios"ta (Butler'ın ve Irigaray'ın karşı çıktığı durum) maddenin ve uzamın aynı şey olduğunu söyler. Irigaray ise yerin dışsal bir şey olmaması nedeniyle salt objektiflik temelinde tartışılamayacağını bu bakımdan da bu tanımın eril bir yapısı olup olmadığını sorgular. Çocuğun taşıyıcısı olarak konumlanan anne bedeni bu defa da çocuğun doğana kadar konumlandığı "yer"i olarak tartışma konusu olur. Aristoteles'in "yer" için söylediklerinin Irigaray'ın belirttiği gibi anne bedenini de kapsadığı düşünüldüğünde, "Fizik"in Dördüncü Kitabı'ndaki şu sözler anne bedeninin çocuk için değersizliğini ifade etmektedir:

> "Demek ki böyle bakıldıkta yer ne, bunlardan hangisi, yani madde mi yoksa biçim mi, bunu bilmek güç diye düşünülebilir, çünkü çok keskin bir bakış gerekiyor: madde ve biçimi birbirinden ayırmak kolay değil. Ne ki, yerin bunlardan biri olması olanaksız, bunu görmek güç değil. Çünkü biçim ile madde nesneden ayrılmaz, oysa yer ayrılabiliyor. (D)olayısıyla bir nesnenin bir parçası değil, onun iyeliğinde de değil, ondan ayrılabilen bir şey. Yerin kap gibi bir şey olduğu da düşünülebilir. Ne ki kap içindeki nesnenin hiçbir şeyi değil. Demek nesneden

[39] Judith Butler, "Bodies That Matter", s.37.
[40] Val Plumwood, "Feminizm ve Doğaya Hükmetmek", s.120.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> ayrılabilir olduğundan onun biçimi değil, çepeçevre sardığından ötürü de maddeden farklı bir şey."[41]

Bu örnek de görüldüğü gibi felsefe tarihinin feminist eleştirel bir bakışla okunması, felsefi söylemin eril bir niteliği olduğunu söylemeyi kolaylaştırmaktadır denilebilir. Yine de asıl sorunlu olan noktanın her iki filozofun ortaya koyduğu görüşlerde açık bir biçimde beliren ve ayrımcılığı haklılaştırmaya yarayan ideolojik yapıların bulunmasıdır. Onların etik ve politika alanlarında ortaya koyduğu görüşler, ontolojik ve epistemolojik görüşlerindeki gibi bulunup ortaya konacak, birtakım zorlamalarla bir ayrımı destekleyecek zorlukta değil, aksine bir değerler hiyerarşisi yaratarak ayrımları apaçık ortaya koyacak yalınlıktadır. Bu görüşler hem Antik Yunan'da kadının kavranış biçimini ortaya koymakta hem de cinsiyete özgü davranış kalıplarının yapılandırılmasında ideolojik düşüncenin nasıl iş gördüğüne de işaret etmektedir.

[41] Aristoteles, "Fizik", Çev.: Saffet Babür, Y.K.Y, 2.baskı, İstanbul, 2001, s.141.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

2. BÖLÜM

2. TİN VE TEN KARŞITLIĞI: CİNSEL SUÇLULUK TEMASI

Cinsellik deneyimi, Antikçağ'da cinsel perhizle gerçeğe ulaşma arasındaki bağlantıya işaret eden "cinsel sofuluk" teması dışında, Hıristiyanlığın "ten" öğretisinde özgün bir tarihsel biçim olarak ortaya çıkar. Her iki öğreti de kişinin hazların yaşanmasında ölçülü olması, hazların kölesi olmaması yönünde öğütte bulunan güçlü bir dayanak noktası bulunmaktadır. Foucault'cu anlamıyla ifade edilecek olursa her iki düşüncede de ortaya konulan nefsin "ahlaksal özne" olarak oluşumudur. Klasik Yunan düşüncesinin cinselliğe bakışında ve Hıristiyanlığın "ten" öğretisinde asıl sorun hazlara nasıl denetleneceği ya da bu gücün uygun kullanımının nasıl sınırlanacağına ilişkindir denilebilir.

Foucault, "Cinselliğin Tarihi" adlı yapıtında Antikçağ ile Hıristiyanlığın cinsel ahlakının bir süreklilik oluşturmadığını belirterek bu iki düşünce biçimi arasındaki başlıca farkları ortaya koymuştur. Örneğin bu iki düşünce biçimi arasındaki farkların cinsel eylemin değeri, aynı cinsten kişiler arasındaki ilişkilerin dışlanması gibi konulardaki farklılıklar olduğu vurgulanmıştır. Foucault'ya göre bunların ikisini bir araya getiren şey ise, ikisinin de "arzulayan insan" ilkesinin egemenliği altında olmalarıdır. Dolayısıyla bu ilkenin egemenliği altındaki iki düşünce için, hazların kullanımı ve bu dolayımla özne oluşumunun açıklanması konusundaki temel bir noktada bir sürekliliğin olduğu söylenebilir. Öte yandan bu süreklilik, tin ve ten arasındaki ilişkinin hiyerarşik bir biçimde ortaya konması ve buna bağlı olarak ortaya çıkan hiyerarşide cinsiyete özgü davranış kalıplarının oluşturulması konusundadır.

Foucault, kişinin hazların yaşanmasında erdemli ve ölçülü bir özne biçiminde oluşabilmesinin koşulu olarak nefsiyle nasıl bir ilişki kurması

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

gerektiğini ortaya koyar. Buna göre kişinin nefsiyle "egemenlik – itaat", "yönetme – boyun eğme" türünden bir ilişki kurması, hazların yaşanmında ölçülü ve erdemli bir öznenin kuruluşunun ön koşuludur. Foucault, kişinin kendi nefsi üzerinde "erkeksi" özelliğini üstün kılması olarak nitelendirdiği bu ilişki biçimini şöyle açıklar:

> "Nefse hakimiyet, kişinin kendisine egemen olmasının yani buyurulması gerekene buyurmasının, kendi kendini yönetemeyecek olanı itaate zorlamasının, aklın ilkelerinin bu ilkelere sahip olmayana dayatmasının bir biçimidir, özetle doğal olarak edilgen olan ve öyle kalmak zorunda olana karşı etkin olma biçimidir. Erkekler tarafından oluşturulan bu erkek ahlâkında kişinin kendi kendini ahlaksal bir özne olarak geliştirmesi, kendisinden hareketle nefsinde erkeksi bir yapıyı yerleştirmesine dayanır."[42]

Antik Yunan'da hem madde ile formun hem de kadının ile erkeğin karşılıklı konumlarını belirleyen düşünceye hakim olan ilke "kendi kendini yönetemeyecek olanı itaate zorlama" ilkesidir. Bu ilke burada kişinin kendi nefsi üzerinde "erkek" olmasını öğütleyen bir öğretiye temel oluşturur. Kişinin kendini hazlara kaptırıp bırakmaması, hazların ölçülü yaşanmasıyla ilgili görüşler ile Hıristiyanlığın "ten" öğretisinde cinsel davranışa ilişkin sıkı yasaklamaların ortaya konması arasında bir süreklilik bulunduğu düşünülebilir. Bir başka sürekliliğin de cinsellikten uzak durmanın gerçeğin bilgisine ulaşmakla olan bağlantısı konusunda olduğu belirtilmelidir. Foucault'nun önemi, bu iki öğreti arasında kesin bir süreklilik olmadığı iddiasında değil, Hıristiyan ahlakındaki özneleştirmenin, yasanın kabul edilmesi ve kilise otoritesine itaat şeklini aldığını belirtmesinde yatar. O'na göre ahlaksal özneyi belirleyen "erkeksi" türden bir etkinliğin kişinin kendi

[42] Foucault, "Cinselliğin Tarihi", 2.cilt, çev. Hülya Tufan, Afa Yay., İstanbul, 1998, s.92.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

nefsine hakim olması değil, kendi nefsinden feragatidir. Foucault, buradan hareketle Hıristiyan ahlâkındaki şu iki uygulamanın önemine dikkat çeker: "Cinsel eylemlerin gitgide daha ayrıntılı ve kesin bir hal alacak olan kurallaştırılması ve isteğin bir yorumbilgisi ile nefsin deşifre edilmesi yöntemlerinin geliştirilmesi."[43]

2.1. Nefsin deşifre edilmesi

Foucault'nun temel görüşlerinden biri, çağdaş cinsellik söyleminin cinsellik üzerine devamlı konuşmaya zorlayarak cinselliği aslında itiraf edilmesi gereken bir günahla özdeşleştirdiğini ifade eder. Cinselliği üzerine itirafta bulunulması gereken bir günah olarak görme eğilimi, çağdaş cinsellik söylemlerinden önce Ortaçağ'ın önemli bir düşünürü olan Augustinus'ta görülür.

Augustinus, "İtiraflar" adlı yapıtında Tanrıya olan sevgisini daha da arttırmak için geçmişteki günahlarını ve ruhunun cinsel azgınlıklarını itiraf etmek istediğini belirtir. O'nun bu yapıttaki temel sorunu "aşırı arzuları"nı frenleyebilmenin bir yolunu bulabilmektir. Tanrı sevgisi ile "ten" sevgisi arasındaki karşıtlık "İtiraflar"ın İkinci Kitabı'nda Tanrıya yapılan şu itirafta açığa çıkar:

> "İnsan ruhu senden uzaklaşınca ve senin dışında olanı aradığında zina işler. Bunu ancak sana dönünce bulabilir. Seni terk edenler ve sana karşı gelenler seni sapkınca örnek alırlar."[44]

Augustinus'a göre insanın kendisine Tanrı tarafından yasaklanmış olanı yapması, Tanrısal güce özenmesi ve kendini Tanrının karşısına koymasıdır. Hazlarının güçlülüğü karşısında köle olan kimse için, Tanrının yasalarını çiğnemek hiç de zor olmayacaktır. Bu açıdan nefis üzerinde bir

[43] Foucault, "Cinselliğin Tarihi" 2.cilt , s.103.
[44] Augustinus, "İtiraflar", çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s.45.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

terbiye, hazların yaşanması konusundaki ölçülülük teması, Augustinus'ta ahlaksal özne oluşumunun onsuz olunmaz bir öğesi olarak ortaya çıkar.

Augustinus, tinin tenle olan ilişkisini, kişinin kendi nefsiyle, tinsel olanın kendi kendisiyle olan ilişkisiyle karşılaştırarak almaktadır. Ona göre, bedenin de ruhun da kendine göre birtakım arzuları vardır ve bu arzular çoğu yerde birbirine karşıttır. Ruhun kendisine olan itaati konusunu Augustinus şöyle açıklamaktadır:

> "Ruh bedene emirler veriyor, beden anında itaat ediyor; ruh kendi kendine emirler verince dirençle karşılaşıyor. (...) Ruh ruha istemek emrini veriyor, biri birinden ayırt edilmiyor ama yine de ruh harekete geçmiyor. Bu olağanüstü olgu nereden geliyor? Bunun nedeni nedir? Ruh ona emir veriyor; istemek emrini; istememiş olsaydı bu emri vermezdi, bununla birlikte bu istenen şey yapılmıyor."[45]

Yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı gibi Augustinus, ruhun itaatinin bedeninkine oranla daha zor olduğunu ortaya koymaktadır. Yapamadığı şeyler O'na göre, yapamadıklarını yapabilecek şekilde yeterince güçlü olarak istememesinden kaynaklanmaktadır. Kişinin nefsini tutması bu durumda, isteğinin gücünden gelir denebilir. Augustinus aynı zamanda Tanrı güç vermezse kimsenin nefsini tutamayacağını da ifade eder. Burada mantıksal bir çıkarımla Tanrının verdiği gücün, isteğin yapabilecek biçimde güçlü olması anlamına geldiği söylenebilir. Augustinus, Foucault'un ortaya koyduğu şekliyle özne oluşumu ve nefse hakim olma konusunda benzerlik taşıyan görüşlerini "İtiraflar"ın onuncu kitabında şu sözlerle ifade eder:

> "Nefsi tutmakla gerçekte, kendi kendimize dönüyor ve dağılmış güçlerimizi bir noktada topluyoruz. (...) Daima

[45] Augustinus, "İtiraflar", s.180-181.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> yanan ve hiç sönmeyen aşk, sevgi, Tanrım beni tutuştur! Nefsi tutmayı buyuruyorsun; bana buyurduğunu ver, sonra istediğini buyur."[46]

Ortaçağ'ın bir başka önemli düşünürü Petrus Abelardus, "haz sorunu"nu Augustinus'a benzer bir biçimde ölçülülük düşüncesiyle birlikte ele alır. "Bir Mutsuzluk Öyküsü"nde Abelardus, tezsel hazları utandırıcı ve yüz kızartıcı olarak niteler. Buna göre ruhun içsel bir dinginliği olarak ölçülülük, bir başka anlatımla şöyle açıklanır: "Ölçülülük, haz ya da ruhun öteki kötü eğilimleri karşısında aklın ılımlı kararlı bir egemenliğidir."[47]

Akıl ile ruhun eğilimleri arasında burada vurgulanan gerilime rağmen, Abelardus'taki asıl sorun bedenin denetim altına alınmasıdır. Yani asıl gerilim beden ile ruhun karşıtlığıdır. Abelardus, ahlaksal bir seçimde bulunmayı bu karşıtlıktan hareketle şöyle açıklar: "Ahlaksal seçme işi, yani bedene egemen olma çabası, hatta erdem iyi bir istenç olarak ve alışkanlık olarak gösterilebilir."[48] Tutkuların disiplin altına alınması ve iffetin gücüyle ortaya çıkan ruh anlayışını, tek bir nedenin etkisiyle açıklamak yerine "ikili irade anlayışı"nı kullanarak açıklayan Augustinus ise, alışkanlıkların ruhu hantallaştırdığını düşünür. Başka bir ifadeyle, O'na göre ahlaksal seçme işi daha kuvvetli bir biçimde Tanrının izniyle gerçekleşebilen bir durum olarak görülür. Antikçağ'da maddenin forma, bu anlayışa dayalı olarak da kadının erkeğe olan bağımlılığını anlatan düşünce, Augustinus'ta daha ayrıntılı bir ruh tanımlamasıyla geri döner:

> "(İ)nananlarda canlı bir ruh yarattın. Sonra da sadece sana tabi olan, örnek alabileceği hiçbir insan otoritesine ihtiyacı olmayan bir ruhu senin suretinde ve benzerinde yeniledin; kadını erkeğe tabi kıldığın gibi akıllı bir eylemi, yöneten akla tabi kıldın."[49]

---

[46] Augustinus, "İtiraflar", s.243.
[47] Abelardus, "Bir Mutsuzluk Öyküsü", çev. Betül Çotüksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul: 1988, s.135.
[48] Abelardus, a.g.e.,116.
[49] Augustinus, a.g.e, s. 360-361.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Ölümlü ve dünyevi olan bir bedenle ölümsüz bir ruhun birlikteliğini, haz sorunu bağlamında ele almak, Hıristiyan öğretisinin hem insanın bütünlüğünü koruma çabasını, hem de bu öğretiye içselleşen "ilk günah"ın cinsel kimliğini anlamayı gerekli kılar. Ruhun beden üzerindeki hakimiyetinden geçerek ruhun kendi üzerinde, kendi ihtiyaç ve arzuları üzerindeki denetimini zorunlu kılan "çileci" bir ahlak, karşı karşıya getirdiği tinin ve tenin birlikteliğini nasıl açıklar? Augustinus'un "ölümlü ve dünyevi olan bir bedeni kullanan, düşünen ruh" olarak ortaya koyduğu insan tanımlaması, insanın bütünlüğünü açıklama konusunda birtakım sorulara açıktır. Tanrının yaratımı olması nedeniyle bir değere sahip olan ten, neden daha aşağı hazların konumlandığı ve daima denetim altında tutulması gereken bir "yer" olarak tanımlanır? Platon'cu ifadeyle beden kurtulunması gereken bir "hapishane" değilse, bu hapishaneden yüksek bir değere sahip ancak ruhtan ölümlü olması nedeniyle daha aşağı bir konuma sahipse, ruh ve bedenin bir birlikteliği olarak insan tanımlaması yalnızca bir "ruh" tanımlaması mıdır? Yetilerinin daha güçlü oluşu nedeniyle bu insan tanımlaması eril bir kimliği mi taşımaktadır?

Etienne Gilson, "Ortaçağ Felsefesinin Ruhu" adlı yapıtında Augustinus'taki insan tanımlamasının tek başına bir ruh tanımlaması olduğunu ifade etmektedir:

> "Augustinus'un öğretisinde insanın tanımıyla ruhun tanımı özdeştir. Aziz Augustinus, insanın tek başına ne beden ne de ruh olduğunu, aksine bedeni kullanan bir ruh olduğunu söylüyor. Ancak kendisinden ruhun tanımını yapması itibariyle, 'ruh bedene hükmetme eğiliminde olan rasyonel bir cevherdir' diyor. Netice itibariyle, insan ruhtan başka bir şey değildir. Ya da başka bir deyişle insan tek başına ruhtur."[50]

[50] Etienne Gilson, "Ortaçağ Felsefesinin Ruhu", çev.Şamil Öçal, Açılım Kitapları, İstanbul, 2005, s.165-166.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Hıristiyan düşüncesinde, Antikçağ'dan farklı olarak ortaya çıkan güçlük, beden ve ruhun birlikteliğinin, Tanrının isteği ve yaratımı nedeniyle iyi oluşunu ve bedenin de bu yaratım nedeniyle belli bir değeri oluşunu açıklarken "ilk günah" fikrinin yarattığı güçlüktür.

2.2. "İlk Günah" ve Cinsel Suçluluk Teması

Hıristiyan öğretisi, cinsel bir günah duygusu üzerine temellenir. "İlk günah", insanın kendisini Tanrının karşısına koyuşuyla birlikte kendi cinselliğinin bilincine varması ile acıyı olduğu gibi hazzı da öğrenme olgusudur. Bu olgu aynı zamanda kadınların Ortaçağ'daki durumlarını anlama girişimi açısından da oldukça önemli birtakım ayrıntılar içerir.

Adem'in Havva tarafından kandırılarak yasak meyveyi tatması, insanın düşüşünün başlangıç noktası olarak kabul edilir. Havva, Adem'i Tanrının iradesine karşı gelme konusunda ikna etmiş ve insan doğasındaki bozulmanın başlıca kaynağı olarak görülmüştür. Bu şekilde özetlenebilecek olan "düşüş hikâyesi", Ortaçağ'da kadına bakışının olumsuzluğunu açıklamanın temel argümanı olarak görülür. Anselmus'un Meryem'in "Tanrı Doğuran" olarak ortaya çıkışını açıklayan şu sözleri, kadının işlediği "büyük günah"a karşı kurtuluş umudunu müjdeler gibidir:

> "Bu kadar büyük bir kötülüğün nedeni bir kadın olduğu için, kadınların kutsanmışlık durumuna ulaşmak umudu olmadığına göre, umutlarını geri getirmek için bir kadının o kadar büyük bir iyiliğin nedeni olması zorunluydu."[51]

[51] Anselmus, "Patrologica Latina"158,s.406-407, aktaran:Jacques Dalarun, Ruhban Bakış, Kadınların Tarihi cilt 2, editör:Georges Duby, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2005, s.33.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Bir önceki bölümde ortaya konulan bir ifadeyi yinelemekte fayda var: *Ataerkil düşünüş biçiminin en gizli başarılarından biri, bir kadını bir başka kadının karşısına koymaktır.* Adem'in günahının affedileceğini belirtirken Havva'nınki konusunda suskun kalan kutsal kitaplar, Havva'nın günahkâr kimliği karşısına Meryem'in bekâretini ve saflığını vurgulayan "annelik" sıfatını yerleştirirler. Hıristiyan inancının bir tutumu olan anticinselliğin yani cinselliğin bastırılışının, kadın cinselliğine karşı geniş bir saldırı ve eşcinselliğin yasaklanışı ile birlikte ortaya çıktığını belirten Joel Kovel, Havva ile Meryem karşıtlığını şu şekilde belirtmektedir:

> "Asi Havva, fallik logos tarafından terbiye edilmesi gereken vahşi kadın ilkesinin sembolü oldu. Bu yorum bakire Meryem'in logosa itaat eden ideal kadın ve cinsel bastırmanın simgesi olarak ortaya çıktığı Hıristiyanlığa da taşındı. Nitekim İsa'nın bir bakireden doğuşu erotizme konulan engele yeni bir boyut kazandırdı."[52]

Meryem'in "saflığının ve temizliğinin" vurgulanışı, bir yandan kadın için anneliğin cinselliğin tek amacı olması gerektiğini, bir yandan da onun "saflığının" hazları tanımadan anne oluşundan ileri geldiğini belirtmek ister gibidir. Dolayısıyla Tanrının annesi olması sıfatıyla kadın olmakla ilgili "günah"ı konusunda yorumda bulunulmayan Meryem dışında doğal yoldan anne olan tüm kadınlar, dünyaya düşüşün asıl nedeni olan bir günahın taşıyıcıları olmaya devam edecektir. Dünyada günahın devamı başka bir anlatımla kötülüğün varlığı Ortaçağ düşünürlerinin üzerine görüş ürettikleri önemli bir başka konudur. Ancak bu düşünürlerin ortak noktası, cinselliği bu günahın nedeni olarak görmeme fikrinde birleşmeleridir.

Aquino'lu Thomas, Hıristiyan öğretisinin temel düşüncesi olan günahtan önceki bir "masumiyet çağı"na gönderme yapar. Ancak bu çağ, O'nun "ilk günah"ın Tanrı iradesine karşı çıkılmasının ötesinde cinsel bir içeriğinin olmadığını ifade eden görüşlerini belirginleştiren bir zaman dilimi

[52] Joel Kovel, "Tarih ve Tin", çev. Hakan Pekinel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s.181.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

olarak tasvir edilir. İnsan doğasını damgalayan düşüş ve hatanın O'na göre tensel birleşmeyle bir ilgisi yoktur. İnsanların çoğalmalarının tensel birleşme olmadan gerçekleşemeyeceğini düşünen Thomas, erkek cinsinin dişi cinsin yardımına ihtiyacı olan tek alanın üreme oluşunu Summa Theologica'da açıklar:

> "İnsan günah işlemese bile, cinsiyetlerinin farklılığı nedeniyle tensel birleşme gerçekleşecektir. Kadının yaratılma nedeni olan erkeğe yardım görevi, sadece tensel birleşmenin sonucu olan üreme olayındadır. Yani masumiyet çağında da üreme çoğalma tensel birleşmeyi zorunlu kılar."[53]

Auqino'lu Thomas burada belirtilene ek olarak "masumiyet çağı"nda da erkeğin kadından daha geniş bir akıl yürütme yetisine sahip olduğunu, dolayısıyla aralarında o zaman bile bir eşitlik olmadığını, kadının bu eşitsiz konum nedeniyle yönetilmesi gereken ikincil bir konumu olduğunu vurgulamıştır. Aynı zamanda kadına varoluşunun tek nedeni olarak "üreme işinde erkeğe yardımcı olmak" görevini yükleyerek onun toplumsal cinsiyetini yalnızca üremeyi gerçekleştiren biyolojik cinsiyetine indirgemiştir. Bir anlamıyla O, ilk günahı cinsel içeriğinden arındırmış ancak kadını bu günah nedeniyle ikincilleştiren düşünceyi olduğu şekliyle devam ettirmiştir. Burada şöyle bir sorgulamaya izin verilebilir: Günah cinsel kökenli değilse ve akıl yetileri Adem'den daha zayıfsa Havva Adem'i Tanrı iradesine karşı gelmeye nasıl ikna eder? Başka bir açıdan günah cinsel bir içeriğe sahipse, Akıl yetileri daha geniş olan Adem, hazzı tanımadığı "masumiyet çağı"nda aklın egemenliğinden nasıl ayrılır? Her iki durumda da "masumiyet çağı"nda "kötülük problemi" ve özgür iradenin kullanımı sorunu ortaya çıkmaktadır.

Ortaçağ'da "kötülük problemi"ni sınırlayabilmek için, kadının masumiyet çağında günaha daha yatkın olan "aşağı" doğasının nasıl

[53] A. Thomas, "Summa Theologica",Q 98,a1,ab1

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

açıklandığını araştırmak yerinde olacaktır. Antikçağ'da Platon'un "Timaios"unda ortaya konan yaratılış mitine yöneltilmiş olan bir eleştiri burada tekrar söz konusu edilebilir: "Masumiyet çağı"ndaki bozulmaların nedeni nedir? Augustinus "İtiraflar"ın Yedinci Kitabı'nda kötülük problemini şu şekilde ele alır:

> "Peki iyi olan Tanrı iyi şeyler yarattığına göre kötü nereden geliyor? Her şeyin üzerinde olan yüce iyilik kuşkusuz kendinden daha az iyi olan şeyler yarattı; bununla birlikte, Yaratan da yaratıklar da hepsi iyiler. Kötü nereden geliyor? Evreni yaratırken kullandığı malzeme mi kötüydü, maddeye şekil ve düzen verirken, iyiye dönüştürmediği bir element mi bıraktı arkada?"[54]

Augustinus'un bu alıntıyla aktarılan sorgulaması Hıristiyan geleneğine uyumlu olarak, kötülüğün Tanrıdan kaynaklanmadığını, onun bir istenç tercihinin sonucu olduğu belirtilerek sonlanır. Özgür istenci kullanma durumunun kötülüğü doğurması Tanrıyı evreni kusurlu yaratma sorumluluğundan kurtarır. Augustinus'un bu konuda çözümlemediği bir soruna işaret eden Jeffrey Burton Russell, "Lucifer: Ortaçağ'da Şeytan" adlı yapıtında ahlâksal kötülüğün dünyadaki varlığı konusunda şunları söylemektedir:

> "Ahlâksal kötülük bir özgür istenç tercihi olarak algılanabilir ya da ontolojik bir nedene atfedilebilir. Fakat eğer ontolojik bir nedeni varsa, o halde kozmosun böyle yaratılmasından doğrudan Tanrı sorumludur ve günah onun kusurudur, günahkarın değil. (…) Hıristiyan geleneğin Adem'den önce ahlâksal kötülüğün varlığını Tanrı'yı sorumlu tutmadan açıklamanın bir aracı olarak Şeytan'ı devreye soktuğu yer burasıdır. (…) Eğer ilk ahlâksal kötülüğe önceden varolan koşullar neden

[54] Augustinus, "İtiraflar", s.145.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> olduysa, o zaman Tanrı yine bundan sorumlu olur. İlahi güce ve mukadderata vurgusuyla Augustinus bu düğümü hiçbir zaman çözemedi."[55]

Burton'un sözünü ettiği günahtan önceki koşul, şüphesiz Adem'den önce varolan Aden'deki yılandır. Ancak Burton'un yapıtında değinmediği bir nokta şudur: Kadın ve günah özdeşleştirmesinde kadın önsel ve dışsal koşullardan değil, kendi içsel kötülüğünden ve kendi doğal yapısından sorumlu tutulur. Denebilir ki, kadının günaha eğiliminde Tanrı aracısız bir biçimde doğrudan sorumludur.

Hatırlanacağı gibi, Aristoteles'in kadının ikincilliğini doğal bir veri olarak gösterdiği "hadım edilmiş erkek" nitelemesindeki kadın tanımlaması, "doğal" ve amacına göre "tam" olan cinsiyetin eril kimliğine göndermede bulunmuştu. Abelardus'ta bu metafor bir yaşam deneyimi olarak gözler önüne serilir. "Bir Mutsuzluk Öyküsü" adlı yapıt, "hadım" edilmiş bir düşünürün dünyadaki kötülük üzerine görüşlerinden ibarettir. Burada biyolojik cinsiyetle ilk günah arasındaki ilişki açıklanır ve bu açıklama erkeğin ilk günahtaki payını sorgulamaktadır:

> "Eğer, insana ilişkin ilk günahın kaynaklarına ve Tanrı tarafından kadına karşı söylenen ('acıyla çocuk sahibi olacaksın') cezalandırmaya kadar geri gidersen, erkeğin de erkeklik organıyla zorla katıldığı bu günahta payı olmasından dolayı bunun son derece olağan olduğunu göreceksin; erkeğin sürgün toprağında ölü oğullar ürettiği bu organıyla acı çekmesi doğrudur; çünkü o hatalı davranışıyla, kendisiyle birlikte bizi de cennetten kovdurdu ve bu yaşamın tüm sıkıntılarını içine soktu. Kadının gebe kaldığı ve doğurduğu organıyla acı çekmesi, gebe kalışı sırasında duyduğu hazzın

[55] Jeffrey Burton Russell, "Lucifer: Ortaçağ'da Şeytan", çev. Ahmet Fethi, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001, s.212.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> karşılığını doğum sırasında ödemesi ve böylece günahının acısını çekmesi doğaldır."[56]

Abelardus'un devam eden sözlerinde kadına ceza olarak verilmiş olan "fiziksel acı" ve erkeğin cezası olan "ter dökerek kazanma" bir başka anlatımıyla "emek" kavramının ortaya çıkışı açıklanmış olur. İlk günahın nedeni değilse bile sonucu olan cinselliğin cezası olarak fiziksel acı ve emek kavramları Ortaçağ üzerine yapılan bir çalışmayı ilginç bir noktaya taşır.

Bir Ortaçağ tarihçisi olan Georges Duby, "Erkek Ortaçağ" adlı yapıtının on üçüncü bölümünü "Ortaçağ'da Fizik Acı Hakkında Düşünceler" üzerine yazar. Duby, feodal kültürün bedeni acılar konusuna çok az değindiğini belirtir. O sıralarda egemen olan ideolojinin derinlemesine askeri ve erkesi karakterine atıfta bulunmanın tatmin edici olabileceğini belirten Duby, Hıristiyan geleneğin fiziksel acıyı bir ceza olarak tanımlayışını şu sözlerle ifade etmektedir:

> "Yahudi – Hıristiyan geleneğinde acı, bir sınama ve öfkelenen Tanrının verdiği bir ceza olarak gösterilmiştir. (…) Kötülük eğilimlerine yenik düştükleri için, kadın ve erkek yalnızca ölmeye değil, aynı zamanda acı çekmeye de mahkum edilmişlerdir. Kadın için özellikle dolor: 'Acı içerisinde doğuracaksın', erkek için özellikle labor: 'Ekmeğini alnının teriyle kazanacaksın'. Ceza hak edilmişti." [57]

Yukarıda belirtildiği gibi acı özellikle kadına ait bir şey olarak ortaya konur. Duby'e Ortaçağ'da erkeğin cezası olan ve fiziksel acıya denk olan emek kavramı "emek" harcama zorunda oluşu betimleyen cezanın özgür insanın cezası olarak görülmediğini belirtir. Ancak Duby bu noktada şöyle bir eleştiri getirmekten kaçınır: Cezadan yani acıdan kaçınmak Tanrısal

[56] Abelardus, "Bir Mutsuzluk Öyküsü", s.87.
[57] Georges Duby, "Erkek Ortaçağ", çev.Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991, s.178.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

iradenin zıttına gitmek olduğuna göre Hıristiyan öğretisiyle özgür insanın "soylu kimliği" nasıl bağdaştırılabilir? Duby bu konuda, her türlü el işini kölelere özgü sayan Yunan – Roma geleneğinin, Hıristiyan öğretisinin yardımına yetiştiğini belirtir:

> "El emeğinin insanı köleleştirdiği sonucuna varılmıştır. Ve bu durum emekçilerin, yani serflerin oluşturduğu üçüncü kategorinin üzerine binen diğer iki kategoriye mensup olduklarından ötürü gerçekten özgür olan yegane insanlar olan rahiplerin ve savaşçıların acılarını ifade etmelerine daha fazla engel olmaktaydı. Böylesine bir kavrayış, suçların bastırılması sistemine açıkça yansımaktaydı: Yalnızca alt düzeydekiler, kadınlar, çocuklar, bağımlı köylülerin bedeni cezalara layıktırlar; egemen sınıf üyelerine ise, saygınlıklarına saldırı niteliğindeki fizik ceza değil para cinsinden cezalar getirilmiştir."[58]

Emeğin serfliğe özgü olarak görülmesi, toprak sahibi soylu erkeği ilk günahın bedeli olan cezadan uzaklaştırıyor gibi görünüyor. Ancak bu toplumsal tabaka açısından sorunlu bir nokta olarak ortaya konulabilir: Kadın üst sınıfa mensup bile olsa ilk günahın kendisine getirdiği acıdan kaçınabilmek için aşılamaz olan biyolojik bir nedene sahiptir. Başka bir ifadeyle kadın, kaçınılmaz olarak cezasını çekecektir. Kaldı ki kutsal kitaplar serflerin yaşadığı sıkıntının ödüllendirileceğini müjdelese de, kadının herhangi bir "acı" dan uzak bir duruma ulaşacağına dair tek bir söz söylememektedir. İncil'in ve kilisenin ideolojik işlevi burada bir kez daha ortaya çıkar. Jacques Le Goff'un "Ortaçağ Batı Uygarlığı" adlı yapıtında belirttiği gibi kilise kendini toplumun evrimine uyarlayarak gereksinim duyulan ruhani kuralları belirlemektedir. Güç yaşam koşulları, kilisenin bu koşullar altında ezilmekte olan insanlara sunduğu hayallerle dengelenir. Goff'a göre İncil, zenginlerin cennete girme olasılığına ciddi bir kuşkuyla

[58] Georges Duby, "Erkek Ortaçağ", s.178.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

yaklaşmakta ve ezilmeye devam edenlere ideolojik bir çıkış yolu göstermektedir: "Yoksulluğu yüceltme". İncil'in yoksulluğu yücelten sözlerinin yanı sıra adalet uğruna acı çeken insanlara da Gökyüzü Krallığı'nı müjdeleyişi, Abelardus tarafından da şu şekilde açıklanır:

> "Yoksullar, zavallılar ruhça mutlu olun, çünkü Gökyüzü Krallığı'na böyleleri sahip olacaklar; daha sonra da şunları der: 'Adalet uğruna işkence çekenler mutlu olun; çünkü Gökyüzü Krallığı bunların olacak.' Bunların hepsini göz önünde bulundurursak, bütün buyrukların, bütün İncil'e ilişkin özendirmelerin tek bir amacı vardır: Göksel ve sonsuz yaşam umuduyla, bu dünyanın nimetlerini küçümsemek ve bu dünyanın kötülüklerini dayanmanın gerekliliği.'[59]

İnanan insan için çekilen sıkıntıların din tarafından sonsuz ve mutlu bir yaşam vaadi ile dengelenmesi, çekilen sıkıntının nedenini sorgulama olanağını ortadan kaldırır. İnsanlar yoksul ve mutsuzsa, ölümden sonra kendilerine vaadedilen Gökyüzü Krallığı'na ancak sorgulamayı yasaklayan bir imanla ulaşacaklarını düşünerek içinde bulundukları koşullarda yaşamaya devam edebilirler. Ancak burada az önceki sorun yeniden ortaya çıkar. Yoksulluğu ve emeği yüceltme ve ödüllendirme vaadi ile bu koşullara katlanan serf örneğinde olduğu gibi kadına verilen ceza konusunda kutsal kitap, doğurmak eylemiyle yaşamın devamlılığını sağlayan kadının "annelik" sıfatını neden yüceltmez? Bu soruya verilecek yanıt belki de, kadının ilk günahta iki kez payı olmasıyla ilişkilendirilebilir: Birincisi Tanrı iradesine karşı geldiği için, ikincisi bu konudaki günahına erkeği de dahil ettiği için.

Ortaçağ'da kadının bir günahın devamı olarak hamile kalışına ve acı içerisinde doğuruşuna yapılan vurgu, kadının cezası olan bu eyleminin ölüm karşısında yaşamın devam ettiricisi olarak görülmesini engeller.

[59]Petrus Abelardus, "Bir Mutsuzluk Öyküsü", s.120-121.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Aslında dünyanın küçümsenmesini öğütleyen dinsel düşünceler açısından ölüm, önemli bir tema olarak incelenmiştir. Johan Huizinga, "Ortaçağın Günbatımı" adlı yapıtında, Ortaçağ'da olduğu kadar hiçbir dönemin ölüm fikrine böylesi bir anlam yüklemediğini belirtir. Buna göre din insanların zihinlerine her zaman ölüm fikrini sabit bir şekilde işlemiştir. Özellikle soyluluğun nereden geldiğini değilse bile nerede bittiğini ifade eden "ölüm", Huizinga'ya göre Ortaçağ insanı için şunları ifade eder:

> "Bu görüntü, ölüme ilişkin fikirlerin bütününden yalnızca tek bir unsuru muhafaza etmektedir: yokolabilirlik, geçicilik kavramı. Sona ermekte olan Ortaçağ, ölümü bir tek görüntüsü itibariyle görmüşe benzemektedir. Dünyevi ihtişamın işlemez hale geleceğine ilişkin ebedi yakınmanın içinde, üç temayı birbirinden ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi şu soruyla ifade edilmektedir: 'Dünyayı bir gün ünleriyle doldurmuş olanlar neredeler?'"[60]

Ölüm fikrinin bu şekilde ele alınması, gelecek mutlu bir dünyaya olan inançla birleştiğinde, kiliseni koşulların kabullenilmesini sağlayan ideolojik işlevi gerçekleşmiş olur. Ancak doğumun, çürümenin ve yok oluşun dehşeti karşısında yüceltilmemesi, iki ceza örneği karşısında bir genelleme yapabilmeye engel olur. Kilisenin bu konudaki tutumu, ilk günaha damgasını vuran cinsel bir içeriğin karşısındaki duruştur. Peki nüfusun Ortaçağ Batı toplumlarında giderek azalmasının kilisenin bu tutumuyla ilişkisi nedir? Bu soru kilisenin insanları değişen ekonomik ve toplumsal koşullara nasıl hazırladığını anlayabilmek açısından önemlidir.

Jacques Le Goff "Ortaçağ Batı Uygarlığı"nda, Ortaçağ uygarlığını betimlemeye ve açıklamaya çalışırken iki temel gerçeğin unutulmaması gerektiğini belirtir. Bu iki gerçek ise Goff'un sözleriyle şöyle ortaya konmuştur:

[60]Johan Huizinga, "Ortaçağın Günbatımı", çev.Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1997, s.198-199.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> "Birincisi bu dönemin doğası ile ilgilidir. Kilise bu çağda temel merkezi bir rol oynar. Ama Hıristiyanlığın en önemli bir dünyevi güce dayalı egemen ideoloji, hem de sözcüğün tam anlamıyla iki boyutu olduğunu göz ardı etmemelidir. Bu rollerin birini ya da diğerini gözardı etmek anlaşmazlığa ya da yanlışlığa sürükleyebilir."[61]

İşte nüfusun azalması, Hıristiyanlığın egemen ideoloji olarak dünyevi zorunluluklar karşısında takındığı bu tutumuyla ilişkilendirilebilir. Ancak yine de nüfusun azalması ya da artması konusunda kilisenin etkisinin doğrudan bir etki olmadığı, ekonomik nedenlere dayanan toplumsal değişmeler karşısında ideolojik bir açıklama yapmak gibi dolaylı bir etki olduğu söylenmelidir. Hıristiyanlığın cinsellik karşısındaki bu tutumunun, İslam'ın tutumuyla olan karşıtlığı da yine bu değişen ve farklılaşan yaşam koşulları üzerinden anlaşılabilir.

Sorunu, tam karşıt bir durumla örneklendirmeye çalışmak, açıklama yapma konusunda kolaylık sağlayacaktır. Bu örnek nüfusun azalmasının değil artmasının koşullarını ortaya koyar. Goff, Hıristiyan dünyasının yayılmasında belirleyici olan nüfus artışının onuncu ve onbirinci yüzyıllar arasında iki katına çıktığını ifade etmektedir. onuncu ve onüçüncü yüzyıllar arasında "tarım devrimi" diye adlandırılan kararlı gelişmelerin sonucunda, ekin türlerinin çeşitlenmesi, tarım araçları yapımının yaygınlaşması vb. nedenlerden ötürü verim ve ürün çeşitlerinin artması ve sonuçta beslenmenin gelişmesinin sonucu olarak nüfus artışının gerçekleştiği sonucuna varılmıştır. Goff, Haçlı Seferlerine damgasını vurduğu gibi, nüfusun azalmasının nedenini de, Ortaçağ'da her şeyin temeli olan toprağa bağlamaktadır. Goff bu konuda şunları söyler:

> "(F)eodal üretim biçiminin koşulları, tarımsal üretimde, nüfus artışından doğan gereksinimleri karşılayabilecek nitel ilerlemelere olanak vermiyordu. Hem verim ve hem

[61]Jacques Le Goff,"Ortaçağ Batı Uygarlığı", çev.Hanife-Uğur Güven, Dokuz Eylül Yay., İzmir, 1999, s.11.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> de ürünlerin besin gücünün artırılması yetersiz kalıyordu. Feodal ekim biçiminde, gerçekten yoğun bir ekime yer yoktu. Geriye ekili alanları çoğaltmak kalıyordu. X. ve XIV. yüzyıllar arasında, Hıristiyan dünyasının yayılmacılığının birinci yönü, yoğun bir toprak açma hareketi olmuştur."[62]

Çok iddialı olmamakla birlikte bu alıntıda sözü edilen olgunun kilisenin hem cinselliğe yönelik baskıcı tavrını, hem de askeri gücü desteklemeye neden olan koşullarını açıklayıcı bir düşünce olarak görülebileceği söylenebilir. Kilisenin insanların çoğalmasını desteklemeyen eğiliminin maddi yönünü vurgulayan bu olgu aynı zamanda toprak yayılmacılığını da meşrulaştıracak ideolojik bir açıklama sunmaktadır: İnsanların geçimini sağlamak… Buradaki ideolojik söylem biçimi, elbette ki kilisenin bir başka niyetini de gizler: Yardım etmek zorunda olduğu yoksul insanlar yüzünden kendi zenginliğinin azalmasını önlemek. (Burada belki de rahiplerin evlenmelerine neden izin verilmediği de açıklanabilir. Çünkü din görevlilerinin evlenmesini önlemek, kilisenin karşısına çıkacak olası yasal mirasçıları önlemek anlamına gelir.)

François Lebrun, "Doğum Kotrolünün Başlangıcı" adlı makalesinde, doğum kontrolünün bilinçli olarak kısıtlanmasının on yedinci yüzyılın sonlarında, üst sınıflar arasında ortaya çıkmış olmasına rağmen, bazı halk kesimlerinde belli belirsiz bir kontrolün varlığından söz edilebileceğini ifade eder. Bin sekiz yüzlü yıllarda Paris bölgesinde kırsal kilise çevrelerindeki çocuk kısıtlama arzunu ise Ortaçağ'dakine benzer bir biçimde şöyle ortaya koymaktadır:

> "Araştırma (…) son olarak, bağcıların 1810'dan sonraki kendine özgü davranış biçimini ortaya koyuyor: Doğurganlık diğer köylüler arasında yavaş yavaş azalırken, bağcılarda neredeyse bir ok gibi aşağı iniyor.

[62]Jacques Le Goff, "Ortaçağ Batı Uygarlığı", s.49.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> Bir tür intihardan farksız olan bu tutum zorluklarla ilişkilendirilebilir: 'Bu bölgede bağların değer yitirmesi, bağlık yerlerin daha az emeğe gereksinin duyan diğer tarımsal faaliyetlere açılması, çok sert bir demografik bir politikaya yol açmıştır."[63]

Görüldüğü gibi iş gücüne duyulan ihtiyaç ile yaşam gereksinimlerinin karşılanıp karşılanmaması Hıristiyanlığın çoğalma konusundaki tutumunu yansıtmaktadır. Ancak "kürtaj" konusundaki katı tavır, ruhun bir bedene yapıştığı andan itibaren canlılığı taşıdığına inanıldığından ve "insan" olmasından ötürü sürekliliğini değişmeden korur. Üretim ve nüfus arasındaki ilişki Ortaçağa özgü "nüfus yasası"nı belirleyen temel noktadır denilebilir.

Karl Marx, "Kapital"in Birinci cildinde kapitalist üretim biçimine özgü nüfus yasasını, emekçi nüfusunun toplam sermayenin artış hızıyla olan ilişkisi, iş sağlayan araçların kitlesindeki yükselmeye oranı üzerinden ortaya koyar. O'na göre "her özel tarihsel üretim tarzının yalnızca kendi sınırları içerisinde tarihsel bakımdan geçerli kendi özel nüfus yasaları vardır."[64] Marx, soyut bir nüfus yasasından ancak, insanoğlu kendine müdahale etmediği sürece hayvanlar ve bitkiler için söz edilebileceğini belirtir.

Feodal üretim biçiminin kendine özgü nüfus yasasının ise yukarıda ifade edildiği biçimiyle, kilisenin ideolojik bir söylem yoluyla dengelemeye çalıştığı toprağa bağlı üretimle orantılı olan nüfus yasası olduğu söylenebilir. Ayrıca Marx, "Kapital"in yirmi altıncı bölümünde, "İlkel Birikimin Sırrı" adlı bölümde teolojinin ilk günah efsanesi ve ceza olarak verilen emek arasındaki ilişkiye göndermede bulunur. Kapitalist üretimin, meta üreticilerinin elinde daha önceden oldukça büyük bir sermaye ve emek gücü kitlesinin bulunmasını öngördüğünü belirten Marx, bu kapitalist

[63]Francois Lebrun, "Doğum Kontrolünün Başlangıcı", Batıda Aşk ve Cinsellik içinde makale,Derleyen: Georges Duby, çev.: Ayşen Gür, İletişim Yay.,İstanbul, 1992, s.98.
[64]Karl Marx, "Kapital" 1.cilt, çev.: Alaaddin Bilgi, Sol Yayınları, İstanbul, 2004, s.602.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

birikimden önce bir ilkel birikimin bulunduğunu kabul etmekle bir kısırdöngüden kurtulunabileceğini ifade eder. Marx'a göre Ekonomi Politikte, bu ilkel birikim, hemen hemen teolojide ilk günahın oynadığı rolü oynamaktadır. İlk günah düşüncesiyle ortaya konan anlatım, insanın günaha bulanışını, insanın ekmeğini alnının teriyle kazanmaya mahkûm edilişini anlatmaktadır. Marx'ın eleştirisi ise O'nun şu sözleriyle özetlenebilir:

> "(E)konomik ilk günahın tarihi ise, bize yeryüzünde, buna hiç de gerek duymayan insanların bulunduğunu açıklıyor. Ne zararı var! Böylece ilk tür insanlar servet biriktirmiş oldular, ikinci türdekilerin ise, ellerinde kendi postlarından başka satacak bir şeyleri kalmadı. Ve işte bütün çalışıp didinmelerine karşın, kendilerinden başka satacak hiçbir şeyleri olmayan büyük çoğunluğun sefaleti ve uzun süredir çalışmayı bıraktıkları halde, küçük bir azılığın durmadan artan zenginliği, bu ilk günahla başlar."[65]

Marx'ın bu sözlerine ek olarak ilk günah hakkında söylenebilecek bir diğer şey, yine bu günahın nedeni olarak görülen kadına verilen ceza ile ilgilidir: İlk günahla birlikte erkeğe verilen ceza olarak emeğin bir kesime sefalet, bir kesime çalışmadan zenginlik getirmesindeki eşitsizlik gibi, bu ceza dağılımında kadının neden kendi cezası olan "acı içinde doğurmak"la yetinmeyip bir de çalışmak zorunda oluşu açıklanmamıştır. Özgür ve soylu erkek ilk günah için herhangi bir bedel ödemez. Teolojinin ilk günah efsanesi, bu durumu Tanrının Krallığı vaadiyle dengelemeye çalışsa da kadın yoksulluğu bu öğretinin açıklayamayacağı başlıca olgulardan bir tanesidir.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

2.3. Ortaçağ'da Aile ve Cinselliğin Meşrulaştırılması

Hıristiyanlığın ilk günah öğretisinin bir sonucu olarak hazların mahkum edilişi, türün devamlılığını sağlamanın nasıl mümkün olacağı sorununu beraberinde getirir. Elbette, yalnızca üreme amaçlı biraraya gelmiş iki kişinin, hazlardan arınmış olarak evlilik birliği içine girmesiyle… Bu durum Foucault'un "kendilik pratiği" ya da "asetizm" olarak adlandırdığı durumdur. Foucault kendisinin, "kendilik pratiği" olarak adlandırdığı şeyin ne anlama geldiğini "Özne ve İktidar" adlı yapıtında şöyle açıklar:

> "Yapacağımız şey nedir: Ya arzularımızı yumuşatmak ve ölçülü bir dengeye oturtmak veya ne olduğumuzu anlamak ya da arzularımızı bastırmak ya da cinsel arzularımızdan çocuk sahibi olmak gibi belli amaçlara ulaşmak üzere yararlanmak; etik bir davranış biçimi taşıyan bütün bu kendimizi geliştirme çabası."[66]

Foucault "kendilik pratiği" olarak adlandırdığı durumun, kişinin kendini biçimlendirme tekniklerini içerdiğini düşünmektedir. Bu durumda evlilik öğretisi, Hıristiyanlığın günahla özdeşleştirilen "ten" öğretisinin, gereksinimlere cevap verecek biçimde düzenlenmesi ve cinselliğin meşrulaştırılmasını sağlayan bir öğreti olarak görülebilir. Yine Foucault, "Cinselliğin Tarihi"nin İkinci Kitabı'nda bu meşrulaştırıcı öğretinin üremeye dönük amacını şöyle ortaya koyar:

> "Nihayet evlilik öğretisi üremeye ilişkin amaca hem Tanrının kavminin yaşaması, hatta çoğalması, hem de bireylerin bu etkinlik sayesinde ruhlarını sonsuz ölüme vermesi rolünü yükler. Böylece kendiliğinden olumsuz değerler taşıyan bu etkinliği hem kilise kurumunun hem

[65] Karl Marx, "Kapital" 1.cilt, s.678.
[66] Foucault, "İktidar ve Özne", çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s.207.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> de evlilik kurumunun kapsamına dahil eder. Törenlerin ve yasal üremenin zamanı onu bağışlatabilir."[67]

Güçlü ittifakların yapılması ve miras aktarımı için bir araç olan evliliğin törenle yapılması, o evliliğin bozulamaz olduğunun bir göstergesidir. Çünkü Tanrının huzurunda edilen bir yemin ancak eşlerden birinin ölümüyle bozulabilir.

Marilyn Yalom, "Evli Kadının Tarihi" adlı yapıtında, esas olarak hiyerarşik olan Ortaçağ toplumunun feodal sistemi içinde evli kadının – sosyal konumu ne olursa olsun – kocasına tabi olduğunu belirtir. Bu durumda Ortaçağ'da evlilik erkeğin kadın üzerindeki iktidarını daha da pekiştiren bir kurum olur. Miras aktarımı gibi bir işlevi de olan evliliğin eşlerin kaynaklarının birleşmesine dayanan ekonomik ilişki düzeyini Yalom şu şekilde açıklamaktadır:

> "Bir çiftçinin karısının tarlayı ekmekten kaçınamayacağı açıkça kabulleniliyordu, bir kasabalının karısı da kocasının yaptığı iş, zanaat ya da meslek açısından değerli bir varlıktı, üst sınıftan bir hanımefendi ise bir şato ya da malikaneyi yönetmek zorundaydı."[68]

Yalom'un ortaya koyduğu bu düşünce feodal evlilik kurumunun bir yasasını da ortaya koymaktadır: Bu yasa evliliğin, tenin vereceği hazzı engellemesi gerektiği gibi toplumsal sınıfların devamlılığını sağlayan bir işlevinin de olması gerektiğini belirtmektedir. Yani ideal bir evlilik, soyluluğun soy aktarımı yoluyla geçtiğini göz önünde tutmalıdır. Bir başka ifadeyle birileri emek gücünü sağlamalı ve serf olmalı, birileri de miras yoluyla kendine kalmış toprak sahipliği sıfatıyla anne babalarının sınıfsal konumunun devam ettiricisi olarak dünyaya gelmelidir. Emre Caner, "Kutsal Fahişeden Bakire Meryem'e Toprak ve Kadın" adlı yapıtında, ideal bir Ortaçağ evliliğine işaret eden bu durumu şu şekilde açıklar:

---

[67] Foucault, "Cinselliğin Tarihi", cilt 2, s.149-150.
[68] Marlyn Yalom, "Evli Kadının Tarihi", çev.: Zeynep Yelçe, N. Dominiç, Çitlembik Yay.,İstanbul, 2002, s.93.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> "Söz gelimi köylüler arasında yapılan evliliğin sonucunda, sömürülmeye müsait yeni emek güçleri; soyluların birleşmelerindense yeni egemenler doğmalıydı. Doğuştan geldiğine inanılan soyluluk, ancak meni aktarımı sayesinde devam edebilirdi. Dölün sözde soylu kanı bir sonraki kuşağa aktaran yegâne kurye kabul edilmesi, kadın figürünün sadece tohumu olgunlaştıran bir "beden" olarak görülmesinin bir sonucuydu."[69]

Burada görüldüğü gibi evlilik servet aktarımı sağladığı gibi aynı zamanda toplumsal düzenleme işlevini de yerine getiren bir kurumdur. Georges Duby, evliliğin yalnızca bireylerin yeniden üremesi olmayıp, aynı zamanda bu bireyleri bir araya toplayan ve ilişkilerini düzenleyen kültürel bir sistem olduğunu belirtir. Evliliğin en önemli sonucu olarak soy aktarımının babadan geçişini belirlemek işlevi; evliliğin diğer hedeflenen sonuçlarıyla birlikte Duby'nin "Erkek Ortaçağ" adlı yapıtında şu şekilde ifade edilir:

> "Demek ki bireysel genetik kodun emirlerine, bir ortaklaşa davranış kodunun; tıpkı genetik olanları kadar sağlam olmak isteyen ve öncelikle erkeğin ve dişinin karşılıklı statülerini tanımlamak, iktidar ve işlevleri iki cins arasında paylaştırmak, sonrada şu rastlantısal olaylar olan doğumları denetlemek, yegâne aşikar soy aktarımı olan anadan soy zincirinin yerine babadan soy zinciri geçirmek(tir). "[70]

Evlilik kurumu üzerinde tek eşli evliliği dayatan kilise baskısının yasal mirasçıların, babadan oğla geçen düzen yoluyla belirlenmesine yarayan bir etkisi vardır. Böylece soyluluk denetlenebilir bir sosyal statü olarak korunacaktır. Kilise bunu hem tek eşliliğe dayatarak hem de içinde

[69]Emre Caner, "Kutsal Fahişeden Bakire Meryem'e Toprak ve Kadın", Su Yayınları, İstanbul, 2004, s.84.
70Georges Duby, "Erkek Ortaçağ", s. 25.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

yaşadığı koşullardan kaçmanın büyük bir günah olduğunu söyleyerek yapar. Serflerin derebeylerinin kölesi oluşlarının doğallığı, onların cinselliği yaşayış biçimlerine ilişkin Ortaçağ'a özgü sabit bir fikirle birleşir. Jacques Le Goff, "Zevkin Yadsınması" adlı makalesinde bu durumu şöyle açıklar:

> "Beden temel günahı kuşaktan kuşağa geçirdiğine göre, çocuklar da ana babalarının suçunun bedelini öderler. İkinci inanç ise, 'cahillerin', yoksulların, köylülerin dünyasında aşırı cinselliğin, sefahatin hüküm sürdüğü yolundaki sabit fikirdir. Ortaçağ Hıristiyan toplumunda toprak köleliğinin temel günahın suçlarından birini temsil etmesi rastlantı değildir. Her şeyden daha çok kendi bedenlerinin kölesi olan serfler, böylece derebeylerinin kölesi olmayı da hak ederler."[71]

Sonuç olarak bu konuda özetlenebilecek olgulardan bir tanesi toprağa bağımlı tarım toplumunda üretim ilişkilerinin devamını sağlama konusunda en etkili yöntemin evlilik olduğudur. Denilebilir ki kadın kendi bedeninde yalnızca doğumundan sorumlu olduğu çocuğunu değil; onun gelecekte üretim ilişkilerinde alacağı yeri de taşır. Bu işlevi itibariyle kadının kendisi değilse bile bedeni, salt bir taşıyıcı olmaktan daha fazla şey ifade eder. Bu noktada Emre Caner'in belirttiği gibi feodalitede kadın figürünün sadece tohumu olgunlaştıran bir beden olarak değil, onun sosyal statüsünü belirlemenin aracı olduğu da belirtilmelidir. Buradan serfin ya da bir derebeyin annesi olmak sıfatıyla kadının belli bir saygınlık elde edip edemeyeceği sorgulanabilir. Bu durumda kadının elde edeceği saygınlık, İsa'nın annesi olması sıfatıyla Meryem'in İsa karşısındaki konumu gibidir. "Soylu" olarak dünyaya gelen çocuk, Antikçağ'da olduğu gibi babasının etkinliğinin bir sonucudur. Anne bedeni ise yasal mirasçıyı belirlemek açısından zorunlu olan bir öğe olarak, sözü edilen saygınlığın taşıyıcısıdır. "Taşıyıcılık" sıfatıyla çoğu kez bir "yer" olarak nitelenen kadın bedeni Ortaçağ'da çocuğun taşıyıcısı olarak, bir de kötülüğün taşıyıcısı olarak

[71] Jacques Le Goff, "Zevkin Yadsınması", Batıda Aşk ve Cinsellik içinde makale, s.168-169.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

anılır. Meryem'in İsa'nın anneliğine yükseltilişinin aslında sadece O'nun yerine indirgenişi olduğunu belirten Christoph Turcke, "Cinsiyet ve Akıl" da şunları söyler:

> "Tanrı doğuran ne unvan ama! Tüm doğayı kucaklayan Tanrının kendisi de bir kez bir kadının mı karnında yer almıştı? Böylelikle Tanrı bu kadına tabi olmuş değil miydi? Asla! Çünkü bu bakire beden, Tanrının insan oluşu için seçeceği denli kutsamış ilişkiden kutsamış olsa da, günahtan büsbütün arınmış değildi, çünkü bu bedende Adem'den bu yana günaha bulanmış üreme sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştı. (…) Bakire Meryem değil Tanrı'yı, günahsız bir oğlu bile ancak, kendi günahlarını ona aktarmaması, Mesih'in Tanrısal ve insani doğasını zaten bir bütün olarak içinde birleştiren ve artık sadece kuluçkaya yatırılması gereken bir tohumun sadece kabuğu olması koşuluyla doğurabilirdi. Tanrının insan olması, kendi edinimidir, Meryem'in bedeni salt bu edinimin gerçekleştiği yerdir."[72]

Evlilik birliğiyle birlikte erkek, kadın bedeni üzerinde hak sahibi olmaktadır. Evlilik yoluyla tek bir kadına bağlanan erkek, en azından diğer kadınlar karşısında nefsine hâkim olmakta ve kilisenin önerdiği ölçülü yaşama bağlı kalmaktadır. Ayrıca ailenin önemi bireyden önce gelir. Petrus Abelardus, tüm edinimlerin amacının, kişinin yalnızca kendisine değil, ortak yaşamaya da dikkat etmek olduğunu ifade eder. Buna göre her küçük topluluk daha büyük bir topluluğun iyiliği karşısında kendisini düşünmemelidir. Örneğin kişi kendisinden önce ailesinin, ailesinden önce de devletinin durumunu gözetmelidir. Bu yüzden Abelardus "Bir Mutsuzluk Öyküsü"nde Platon'nun kadın ve çocuk ortaklığı fikrinden övgüyle söz etmektedir. Abelardus, devletin yararını amaçlayan bu ortaklık fikrini şu şekilde ele almaktadır:

[72]Christoph Türcke, "Cinsiyet ve Akıl", s. 106.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> "Tüm ahlakçıların hocası Sokrates, toplumun iyiliğini korumak gerektiğini düşündü; bu nedenle de kişilerin ortaklığını ileri sürdü, öyle ki kimse kendi öz çocuğunu tanımasın ve kendi babaları için değil, yalnızca yurttaşları için çalışsınlar diye; onların gözünde eşlerin ortaklığı, duyumlarına ilişkin hazları gözetmiyordu; yalnız ve yalnız çocukların yetişmesini gözetiyordu."[73]

Abelardus'un, Hıristiyan evlilik öğretisi karşısına Platon'un kadınlar ve çocuklar konusunda ortaklık fikrini koyabilmesinin nedeni tam da budur. Yani bu ortaklaşmanın cinsel hazları gözetmemesi, yalnızca çocukların yetişmesi gibi bir amaç doğrultusunda devletin iyiliği ve devamlılığına katkıda bulunduğunu düşünmesi. Hıristiyan evlilik düşüncesinin de benzeri bir amacı hedeflediği söylenebilir.

2.4. Kötülüğün Cisimleşmesi: Kadın Bedeni

Hıristiyanlıkta görüldüğü gibi, İslamiyette de, insan bedeni üzerinde özellikle de kadın bedeni üzerinde düzenleme ve baskı altına alma eğiliminin olduğu görülür. Hıristiyanlık bu eğilimi ise, kadın bedenini kötülüğün cisimleşmiş biçimi olarak, daha iyi bir niyetle de "iyiliğin kusurlu biçimi" olarak tasvir ederek ortaya koyar. İnsan bedeninin dinsel bir söylemin malzemesi olduğu nokta neresidir? Yasin Aktay, "İktidarın Nesnesi ve Kaynağı Olarak Beden ve Kimlik Politikaları" başlıklı yazısında, toplumsal eylem içerisinde bedenin bizzat maddi varlığının bir iktidar kaynağı, dolayısıyla toplumsal eylemin en temel koşulu olduğunu ortaya koyar. O'nun bu görüşleri Nietzsche'nin, bedenin kendinin, sürekli onu denetlemeyi hedefleyen ve siyasi ideolojilerin isteklerine karşı bir direniş içerisinde olduğunu söyleyen görüşlerinin bir açıklayıcısıdır. Nietzsche'nin "iktidar istenci"nin sanıldığı gibi olumsuz bir kategori olmayıp, aksine

[73]Petrus Abelardus, "Bir Mutsuzluk Öyküsü", s.134.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

bedenin en doğal varlığının ifadesi oluşunu Aktay, sözü edilen makalede şu şekilde açıklar:

> "İktidar istenci içerisinde olmayan bir beden tasavvuru genellikle Nietzsche'nin dinlere, özellikle de Hıristiyanlığa yakıştırdığı bir tasavvurdur ve bunu çok sahte bulur Nietzsche. Çünkü hiçbir şekilde iktidar talep etmeyen, iktidarı önemsemeyen bir bedene ulaşma iddiasındaki bir din, bunu asla gerçekleştiremez. Ancak, bu görüntüyü sağlayabilmek için gerçekten çok çalışması gerekir ve aslında bütün bu çabalarıyla yine de başka bir şeyi kanıtlamış olur: O da daha büyük bir iktidara ulaşabilmek için iktidardan vazgeçmiş görünmekten başka bir şey değildir. Gerçekte, bütün münzeviliklerine, kendi bedensel çilelerine rağmen, Hıristiyan rahiplerin kazandıkları örgütsel iktidar biraz daha sapkın bir tarzda da olsa bir iktidardır ve Hıristiyanlık bu iktidarın peşindedir. Sapkın olması bedenin doğal taleplerine karşı olup onları fazla sıkboğaz etmesindendir."[74]

Aktay'ın devam eden sözlerinde doğru olarak vurguladığı gibi, dinlerin, müminlerin bireysel bedenleri üzerinde kurdukları denetim sayesinde ete kemiğe bürünmeleri ya da bir başka ifadeyle dünyevileşmeleri olgusunun, insan bedenini dinsel söylemin başlıca malzemesi yapar. Burada beden sosyolojisinin bir konusu olan bedenin, iktidar çatışmalarının bir alanı olarak görülmesi ya da bir özdeşleşme ve farklılaşma pratiği olarak kimliğin, bedenin değişik hallere girip çıkması olduğu üzerinde durulmayacak. Üzerinde durulacak nokta şudur: Kadın bedeninin neden kötülüğün cisimleşmesi ya da ilk günahın taşıyıcısı olarak betimlendiğidir.

[74]Yasin Aktay, "İktidarın Nesnesi ve Kaynağı Olarak Beden ve Kimlik Politikaları", Sivil Toplum, sayı 2, İstanbul, 2003, s.18.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Fatmagül Berktay, "Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın" adlı yapıtında "yaşamı yaratan kimdir?" sorusunun ardından gelen ikinci temel dinsel sorunun bu dünyadaki acının ve ıstırabın kaynağını sorgulayan soru olduğunu ifade eder. Batı Hıristiyan geleneğinin bu soruya verdiği yanıtın, yani günahın kaynağı ve nedeninin saptanışının sonucu olarak kimin denetim altına alınması gerektiğinin de ortaya çıkmış olduğunu belirtir. Berktay, egemen ideolojinin cinsler üzerindeki etkisini ise şu şekilde açıklamaktadır:

> "İnsan değerine ilişkin bir hiyerarşisinin yaratılması ve bunun eşitsiz toplumsal ve ekonomik ilişkileri meşrulaştırmak için 'doğal' sayılması tarihin her döneminde karşılaşılan bir durumdur ve ideolojinin temel işlevine işaret eder. Kadın ile erkek arasında kadınların üreme kapasitelerine dayandırılan 'doğal' farklılık söylemi, cinslerin doğasına ilişkin dikatominin çerçevesini oluşturur ve erkeğin üstünlüğü ille kadının ikincil konumu bu dikatomi aracılığıyla meşrulaştırılır."[75]

Hıristiyan ten öğretisinin Berktay'ın sözünü ettiği "doğal" farklılık söylemini aşan bir niteliği olduğu vurgulanmıştır. İlk günahın kadına getirdiği ikincil statü üreme kapasitelerinin erkeğinki gibi olmadığını ortaya koymaya gerek bırakmayan meşrulaştırıcı bir açıklama olarak ortaya konmuştur. Şüphe yok ki Ortaçağ Avrupası'nda kadın imgesi "geleneksel cadı öğretisi" adı verilen öğretinin kadınlara yönelik toplumsal histeriyi canlı tutabilmesinin bir başka aracı haline gelmiştir.Haydar Akın, "Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı" adlı çalışmasında cadı kimliğinin kadın cinsiyle olan özdeşliğini şu şekilde açıklar:

> "İlişkilerinin türü üzerine farklı tasarımlar olmakla birlikte, en çok kabul gören inanışta cadı, şeytanla ilişkiye giren, onun hizmetçisi olarak emirlerini yerine

[75]Fatmagül Berktay, "Tekktanrılı Dinler Karşısında Kadın", Metis Yayınları, İstanbul, 2000, s. 133.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> getiren, sonuçta onun adına insanlara zarar veren bir fahişedir. (Teufelshure) Bu tasarıma göre, şeytan kandırılmaya yatkın, zayıf karakterli kadınlara insan kılığında yaklaşarak onlarla sevgili olur. ”[76]

Buna göre kadınların ahlaki zayıflıkları ve kolay baştan çıkarılabilir oluşlarının vurgulanışı cadı davalarının ana eksenini oluşturmuştur. Ancak burada önemli olan nokta, bir toplumun böyle bir “suçlu” arayışına neden ihtiyaç duyduğudur. Kadının bir “günah keçisi” haline getirilmesi; hangi toplumsal, ekonomik ve siyasal koşulların sonucu olmuştur?

Akın, kadınların cadılıkla suçlanma nedenlerini sadece cinsiyet faktörüne indirgemenin, yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren hızla gelişen feminist hareketin içine düştüğü bir hata olduğunu belirtmektedir. Akın, tarihsel bir olgu olan cadı avının nedenlerinin araştırılmasının sürecin kendisini besleyen koşulların varlığı bir bütün olarak ortaya konulmadıkça anlaşılamayacağı konusundaki görüşlerinde haklıdır. Ancak kadınların cadılığa katılımı konusunun, feminist araştırmacılar tarafından çokça abartıldığını söyleyerek yerinde olmayan bir duyarlılık göstermektedir. Çünkü cinsiyet faktörü kadınların cadılıkla suçlanmalarının tek nedeni değilse bile, bir dizi neden arasında en önde gelenidir. Ayrıca Akın, cadılıkla suçlananlar üzerinde kurulan amansız baskının kaynağının sadece engizisyon mahkemelerinin uygulamaları, kilise ve dünyevi mahkemelerinin ceza kodeksiyle açıklamanın yeterli olamayacağını düşünür. Buna göre cadı avlarının yüzyıllar boyunca geniş bir coğrafyada halka açık alanlarda yakma ritüellerini gerçekleştirebilmelerinin nedeni, toplumun tüm kesimlerinin desteğini ya da çoğunluğun sessiz kalarak verdiği onayı alabilmesidir. Hıristiyanlığın ve feodal kültürün bir ürünü olarak ortaya çıkan cadı kimliğinin kadınlarla olan ilişkisi Richard Kieckhefer tarafından şu şekilde açıklanmıştır:

[76]Haydar Akın, “Ortaçağ’da Cadılar ve Cadı Avı”, Dost Kitabevi, Ankara, 2001, s.97.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> "Kültür genel olarak, kadınları hem idrak hem irade açısından zayıf yaratılışlı diye tanımlamıştır. Kurumlar kadınları karşılarına aldıklarında erkeklere oranla daha az dirençle karşılaşıyorlardı. (...) Genel kadın düşmanlığının yarattığı kalıplaşmış örnekler, kovuşturmaları teşvik edecek ve artan kovuşturmalarda daha fazla kalıplaşmış örneğin ortaya çıkmasına neden olacaktı."[77]

Ortaçağ'da kadının cadı kimliğiyle özdeşleştirilmesinin nedenlerinden bir de, kadının gizliliğe meyilli oluşu gibi, Tanrıların ya da demonların yardımına şer amaçlı başvurmak anlamına gelen büyüye de eğilimli olarak görülmeleridir. Büyü kötü bir şeydir çünkü gizlidir, "toplumun içinden çıkan ama topluma karşı işleyen bir güçtür, bu nedenden dolayı da kökünden sökülüp atılmalıdır."[78]

Tarımla uğraşan insanların normal durumunun serflik olduğu Ortaçağ feodal kültürü, yoksulluğun ilahi kökenli olduğunu belirterek ve ilk günahın ödenmesi gereken bir bedeli olduğunu ifade ederek gerekli ideolojik açıklamayı sunmuştur. Ancak cadı kimliğiyle kadının bir günah keçisi ilan edilmesini gerektirecek toplumsal koşulları açıklamaya yetmeyen bir anlatım olmuştur bu. Açlığın ilk günahın bedeli olarak serflere özgü bir insanlık durumu olduğunu ifade eden bir açıklama, bir başka toplumsal olgu olan sınıfsal bir ayrım gözetmeden toplumun tüm kesimlerini tehdit eden veba salgını (1348'de) karşısında yetersiz kalır. Ayrıca doğal olayların toprağa olan olumsuz etkisi, topraktan alınan ürünün veriminin düşüklüğü, kaybedilen topraklar gibi pek çok toplumsal gerileme karşısında toprak sahibinin de zor durumda kalışı yeni bir "neden" arayışına neden olur. Jacques Le Goff, "Ortaçağ Batı Uygarlığı"nda değişen toplumsal yapı karşısındaki tavrı şu şekilde açıklar:

[77]Richard Kieckhefer, "Ortaçağda Büyü", çev.: Zarife Biliz, Alkım Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 283.
[78]Richard Kieckhefer, a.g.y, s. 67.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> "İlk günahın bir başka sonucu olan kölelik nasıl serf sınıfına özgü ise kıtlık da, istisnalar dışında, yoksul sınıfla sınırlıdır. Yoksulları kıran ve varsıllara dokunmayan bu felaketlerin toplumsal ayrımı Ortaçağ'da o denli doğaldır ki, ayrım gözetmeden bütün sınıfları öldüren bir bela, kara veba geldiğinde herkes şaşırır kalır."[79]

Bu şaşkınlık zamanla yerini kadının "bela"nın sorumlusu olduğu yeni bir açıklamaya bırakır. Toplumsal değişim karşısında statülerini kaybetmek istemeyen kişilerin bir günah keçisi bulma konusunda işbirliği yaptıkları bu sayede toplumdaki krizden etkilenmemeye çalıştıkları bilinen bir tarihsel durumdur. Kadının tarihi boyunca itilmiş olduğu ve özellikle bedeni üzerinden açıklanan ikincil konumu bu açıklamalar için önemli bir araç olur. Hıristiyanlığın kadın karşıtı tutumunun cisimleştiği cadı imgesini Joel Kovel, "Tarih ve Tin"de şöyle ifade eder:

> "Cadılara zulmedilmesi Hıristiyanlığın tin-varlığa açık bir dinden logosun ve modernliğin dini haline yavaş yavaş ve acılı bir süreçle dönüşmesinin bir parçasıdır. İsa'nın orijinal dininin erotik olmasa bile, erotikle uyumlu ve vecde dayalı bir din olduğunu ve rasyonel biçimde dinsel kurumlar oluşturulmasına izin verilmediğini de hatırlamalıyız. (...) Hıristiyanlığın cinsellik karşıtı ve kadın karşıtı tutumları temelde dinsel topluluğa dahil edilen güç ve tahakküm düzeyinin fonksiyonlarıdır."[80]

Ayrıca Kovel, cadılıkla ilgili gelişmelerin ataerkil düzende kadının bastırılışının ve erkek egemenliğindeki Hıristiyanlığın, pagancılığın daha açık nitelikteki tinselliği üzerindeki yükselmesinin bir parçası olduğunu düşünür. Ancak, cadılık konusunda söylenebilecek en önemli şey, iktidarın

[79] Jacques Le Goff, "Ortaçağ Batı Uygarlığı" , s.185.
[80] Joel Kovel, "Tarih ve Tin", s. 185.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

bedenler üzerindeki denetiminin, cinsiyeti yanlış ve "kötü" bir biçim altında dondurduğudur.

Kadın bedeni, dinin sözettiği kötülüğün cisimleşmiş biçimi olarak gösterilir. Cadılık, bu dünyadaki kötülükleri açıklamaya yarayan, maddi temel üzerinde yükselen bir imgedir denilebilir. Cadı kimliğini temsil eden kadın imgesi, cisimleşmiş olması suretiyle, İsa'yı karnında taşıyan Meryem'in ruhani bedeni karşısında daha dünyevidir demek yanlış olmaz. Din ile ilgili olarak tek materyalist ve bilimsel yöntemin ne olduğunu ortaya koyan Marx'ın şu sözlerinden hareket ederek böyle bir yargıda bulunulabilir:

> "Dinin imgesel yaratıklarının bu dünyadaki özlerini inceleyerek bulmak, aslında tersinden giderek yaşamın gerçek ilişkilerinden yola çıkarak, bu ilişkilerin kutsallaştırılmış şekillerini bulmaktan daha kolaydır. Bu sonuncu yöntem biricik materyalist ve dolayısıyla biricik bilimsel yöntemdir."[81]

Foucault'nun da belirttiği gibi, beden sorununun gündeme geldiği her yerde ister istemez materyalist bir çizgi varlığını korur. Foucault'nun bu analizinin nedeni şu şekilde açıklanır: "Çünkü beden başlı başına maddi varlığıyla söz konusu olan bir şeydir."[82]

2.5. İslamiyet'te "Ten" ve "Kadın" Özdeşliği

Daha önce Hıristiyanlık üzerinden gösterilmeye çalışıldığı gibi, bir başka tek tanrılı din olan İslamiyet'te de, insan bedeni üzerinde özellikle de kadın bedeni üzerinde söz konusu olan bir düzenleme ve baskı altına alma eğilimi açığa çıkar. Çoğu kez Doğulu kültürlerin geri kalmışlığını

[81]Karl Marx, "Kapital" 1.cilt, s. 360-361.
[82]Michel Foucault, "Power and Knowledge", selected interviews and other writings, The Harvester Press, Brington: 1977, s. 58.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

açıklamaya yarayan bir örnek olarak ele alınan kadının Müslüman topraklardaki konumu, baskı altına alma eğiliminin özellikle İslam'ın özünde yer alan bir eğilim olduğunu ifade etmeye yaramıştır. Melda Yeğenoğlu, "Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel Ve Cinsel Fark" adlı yapıtında, sömürgeci kültürün meşruluğunu kurmasına yardımcı olan temel ideolojik öğelerden birisini yukarıda sözü edilen eğilimle açıklar. Bu meşruluğu sağlayan şey Yeğenoğlu'na göre, Doğulu toplumlarda kadını ezen kültürel pratiklerin ve dini geleneklerin eleştirisidir. Yeğenoğlu'na göre, Batılı feminist bir bakış açısından, kadının baskı altında tutulduğunu anlayabilmek için, İslâmi kültürel pratiklere bakıvermek yeterli görünmüştür. Bu konuyla ilgili olarak Yeğenoğlu şunları söylemektedir:

> "Emperyal feminist söylem, Doğulu toplumların, Batı'nın çok önceden elde etmiş olduğu gelişmişlik düzeyine erişebilmek için özellikle kadının bedeninde somutlaşan baskıcı kültürel pratiklerden radikal bir kopuşu gerçekleştirmek zorunda olduklarını vurgulamıştır."[83]

Burada "emperyal feminist" tanımlamasıyla anlatılmak istenenin ne olduğu açıklanmalıdır. Yeğenoğlu, Aydınlanma söyleminin Batılı kadına öteki kültürden olan hemcinsi karşısında kendine bir hükümran kimlik kurmasına yardımcı olan söylemsel stratejisi ile feminist söylem arasındaki işbirliğine "emperyal feminist" adını vermektedir. (Bu noktada kadın tanımlamasının erkekle olan ilişkisi üzerinden yapılışına benzer olarak Batılı kadının ötekileştirerek tanımladığı Doğulu kadın kimliğinin de bir eksikliği ve bir olumsuzlamayı taşıdığı belirtilmelidir.) Batılı feminist kadın açısından özgürleştirilmesi zorunlu olan ve iyileştirme hedeflerinin temel hedefi olan kadın kategorisi olarak Doğulu kadın, özellikle İslam'ın gelenekçi ve baskıcı olduğu söylenen özüyle hesaplaşma zorunluluğunu ortaya koyar. Bir önceki bölümde açıklandığı gibi Hıristiyan dünyada kötülüğün somutlaşmış biçimi olarak ortaya konan kadın bedeninin İslamiyet'te

[83] Medya Yeğenoğlu, "Sömürgeci Fantaziler", Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s.130.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

karşılık bulduğu biçim nedir? İslam dini özü itibariyle kadının baskı altında tutuluşunun ve aşağılanmasının temel nedeni olarak görülebilir mi? Başka bir anlatımla, Müslüman topraklarda kadının ezilmesinin başlıca nedeni İslam'ın özünde mi gizlidir?

Fetna Ayt Sabah, "İslam'ın Bilinçaltında Kadın" adlı yapıtında, hiçbir tektanrılı dinde, "arzu, aşk ve kadın" konusunun İslam'da olduğu kadar büyük bir ciddiyet içerisinde ve derinlemesine ele alınmadığını ifade eder. Sabbah'a göre cinselliği bir kenara atan ve küçük gören Hıristiyanlığın tersine İslamiyet ona değer veren bir tavır takınmıştır. Hatta daha da ileri gidilerek hiçbir tektanrılı dinin inananlarını İslamiyet'te olduğu kadar cinselliğe teşvik etmediği ve cinselliğe İslamiyet'in verdiği kadar büyük bir değer vermediği iddia edilebilir. Ancak İslamiyet'in cinsellik konusundaki bu tavrının inanan erkeğin cinsel doyumunun ötesinde kadını da içine alan kapsayıcı bir tarafı olmadığı ifade edilmelidir. Hıristiyanlığın hazları dışlayan ve aşağılan "ten" öğretisi en azından kadını da erkeği de içine almaktayken, İslamiyet'in olumlu gibi görünen ve insanı hazlarıyla da Tanrısal bir varlık olarak yücelttiği düşünülen cinselliğe olan tutumu yalnızca erkeği içine alan bir yönelime sahiptir. Kadının bu tutum içerisindeki yeri ise bedeniyle erkeğe hizmet etmek ve dolayısıyla erkeğe Tanrısal bir armağan olarak verilmiş olan bir gücün kullanımında araç olmakla sınırlandırılmıştır. Aslında burada yöneltilebilecek olan bir soru insani olan yanı nedeniyle cinselliği yaşamın bir öğesi olarak kabul ederek Hıristiyanlıktan daha olumlu bir tavır sergileyen İslamiyet'in nasıl olup da kadını aşağı bir konuma itmiş olduğudur. Bu soru Batı üzerinde Doğu kültürlerinin karmaşık bir etkisinin olduğu yönündeki bir soruya Foucault'un vermiş olduğu şu yanıtta bir başka boyutuyla ele alınmıştır.

Foucault, Doğu ve Batı arasındaki kültürel alışveriste sık değinilen ama özüne inilmeyen bir sorun gördüğünü ifade eder. Akdeniz dünyasında görülen ve tüm insanlara seslenme eğimi taşıyan iki büyük tektanrılı din olan Hıristiyanlık ve İslamiyet arasındaki ilişkiyi Foucault şu şekilde sorunsallaştırmaktadır:

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> "Onikinci ve onüçüncü yüzyıla kadar Hıristiyanlık'tan son derece daha büyük, daha güçlü bir dinamizme sahip gözüken ve gerçekten de sahip olan Müslüman dünyası, Müslüman dini; askeri, toplumsal, kültürel biçimleri yukarı Ortaçağ Hıristiyan dünyasından çok daha esnek, çok daha zengin, çok daha güler yüzlü olan bu dünyada nasıl oldu da belli bir andan itibaren olaylar tersine döndü? Müslüman dünya hareketsizleşti, belli bir anlamda dondu ve önündeki engelleri kaldırmış ve günümüze kadar evrenselliğin büyük odağı olmuş Hıristiyan bir dünya tarafından yavaş yavaş içerildi ve sömürgeleştirildi. Bu, tarihin bir sorunudur, ama gerçekte felsefenin de bir sorunudur."[84]

Burada Foucault'un belirttiği biçimiyle tarihin ve felsefenin bir sorunu olarak ortaya konan İslam'ın kendisine inananlar açısından Hıristiyan dünya tarafından içerilip içerilmediği yönündeki tartışma götürür iddiayla uğraşılmayacak. Ancak Foucault'un sorgulamasında dikkate değer olan şu nokta Müslüman kadının konumu açısından da önem taşımaktadır: Hıristiyan öğretisinden daha büyük bir hoşgörüye sahip bir dinde kadınlar nasıl olur da bu öğretiden daha aşağı bir konuma itilir? Ya da Batı'da kadının kendini Doğulu kadından özgür ve daha iyi durumda olarak tanımlayışı üzerinde "önündeki engelleri kaldırmış ve evrenselliğin odağı haline gelmiş" olan Hıristiyanlığın ne gibi bir etkisi olmuştur? İslamiyet özünde gizli olan hangi temel argümanlarıyla kadını yüzyıllar boyunca aşağı bir konumda tutmayı başarabilmiştir? İşte kadın sorunuyla hesaplaşan biri için 'tektanrılı dinlerde kadının konumu' üzerine yapılan bir araştırmada tarihin olduğu kadar felsefenin de sorunu olan temel noktalar bunlardır. Bu araştırma aynı zamanda toplumsal cinsiyet kalıplarının oluşturulmasında dinin ne gibi bir gücü olduğunun da tartışılabileceği bir zemin sunmaktadır.

[84] Foucault, "İktidarın Gözü", çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s.154.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

İslamiyet'te kadın sorunuyla ilgilenmek, kadını kamusal alanda yok sayan ya da başka bir anlatımla onun kamusal alandaki varlığını 'günah' sayan bir geleneğin eleştirisini zorunlu kılar. Kadının erkek karşısında ikincilleştirilmesinin hiçbir zaman 'kadın kavrama yeteneğinden yoksundur' ya da 'kadın erkek kadar zeki değildir' vb. türünden açıklamalara dayanmadığını ifade eden Fetna Ayt Sabah tartışma eksenini şu şekilde ortaya koyar:

> "Tartışmalar hep ahlaksal ve töresel boyutlarda sürdürüldü: 'Kadınları salıverirsek ahlaksızlıklar baş gösterir.' Sistemli ve dökümü yapılmamış olmakla birlikte Asya'dan Afrika'ya bütün İslam dünyasında tanrıbilimcilerin pek çok kitapta bu korkudan söz ettiklerini söyleyebiliriz. Çünkü bu, her şeyden önce bir mekân sorunudur: Okulun yolu sokaktan geçer."[85]

En bilinen biçimiyle Sabbah'ın ortaya koyduğu İslami tavır, kadının yerinin "ev" olduğunu ifade eder. Ancak bu açıklama yine de kadının ikincilliği ya da erkeğe olan bağımlılığını temellendirmeye yetmez. Bu bağımlılık meşrulaştırıcı zeminini İslam'ın kutsal kitabı olan Kuran'da bulur. Kadının erkekten aşağı oluşunu ve ona bağımlı oluşunu açıklayan ayetler, bağımlılığın maddi temeline göndermede bulunur. Sabbah, iktisadi bakımdan bağımlı olduğu için kadının edilgen ve itaatkar olarak tanımlanışını Nisa suresinin 34. ayetine dayanarak ortaya koyar. Bu ayet şu şekildedir:

> "Erkekler kadınlar üzerinde gözetip kollayıcı ve sorumlulardır. Şundan dolayıdır ki, Allah, insanların bazılarını bazılarından üstün kılmıştır ve onlar kendi mallarından bol bol harcamışlardır."[86]

[85] Fetna Ayt Sabah, "İslam'ın Bilinçaltında Kadın",çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s.26.
[86] Kuran (Nisa Suresi 34. ayet), Yaşar Nuri Öztürk çevirisi, http://www.kurandaara.com.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Sabbah kadının erkeğe olan bağımlılığını bu ayetten hareket ederek açıklar. Ancak bu ayet şu sorunun cevabı olamaz: İnsanların bazıları diğerlerinden üstün olarak yaratılmışsa ve bu üstünlük cinsiyetler arasında da söz konusuysa üstün olan taraf neden kadınlar değildir? Bu soru İslamiyet'te kadının "melike" yani "mülk sahibi" olabilirliğinin de yeri olduğu düşünüldüğünde daha anlamlı bir hale gelir. Mülk sahibi kadın, iktisadi anlamda kendisine bağımlı olan kocası üzerinde sorumlu ve yönetici sıfatı kazanır mı? İhsan Arsel, "Şeriat ve Kadın" adlı çalışmasında sözü edilen ayetten çıkarılabilecek olan bu sonuç üzerine şunları söyler:

> "Mallarıyla geçindirmek ve doyurmak bir üstünlük kıstası olacak olursa bu taktirde kocalarını mallarıyla geçindiren ve doyuran kadınların erkeklerden üstün olmaları sonucuna katlanmak gerekecektir ki bu sonuç her şeyden önce Muhammed'i güç durumda bırakmaya yeterlidir."[87]

Ancak İslam dinine göre, ekonomik anlamdaki güçlülük kadına erkek karşısında herhangi bir üstünlük getirmediği gibi erkeğin maddi gücü ne olursa olsun kadın kocasına hizmet ve itaat etmek zorundadır. Yani mallarından harcamasalar bile İslam'ın Tanrısı kimilerini kimilerine üstün yaratmıştır ve bu üstünlük her koşulda kadın karşısında erkeğe aittir. İslam'ın kutsal kitapta yazılanı sorgulamaya izin vermeyen tavrı neden kimilerinin dünya nimetlerinden yoksun kimilerinin de bunlara sahip olduğunu sorgulamayı yasakladığı gibi kadının konumunun sorgulanması da yasaktır. Ancak inanan insan ve inanmayan insan arasında İslamiyet'in yaptığı ayrım bu konuda açık bir biçimde bir çelişki taşır. İnanmayan erkek inanan bir kadından değer bakımından daha mı aşağıdadır? İslamiyet'in bu soruya yanıt veremediği ancak böyle bir sorunun muhatabı olmamak adına inanan kişilerin inançsız kişilerle evlenmesini yasakladığı belirtilmelidir.

[87] İhsan Arsel, "Şeriat ve Kadın", 9.baskı, Kurtiş Matbaası, İstanbul, 1991, s.55.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

3.BÖLÜM

3. AİLE İÇİ İLİŞKİDE ÇOCUK VE KADININ YENİ KONUMU

3.1. Paternal İktidar: Çocuk ve Kadın Üzerindeki İktidar

Kadın bedenini "taşıyıcı bir kap" olarak niteleyen Antik Yunan'dan, onu "kötülüğün cisimleşmesi" olarak tasvir eden Ortaçağ'a uzanan süreç tarihsel olarak bir başka dönüşüme paraleldir. Bu dönüşüm, emeği zorunluluğun esiri olmakla özdeşleştiren düşüncenin, onu ilk günahın bedeli olarak gören düşünceye dönüşümüdür. Annah Arendt'in haklı olarak işaret ettiği gibi emeğin bu aşağı konumundan tüm insani etkinlikler içerisinde en yüksek mertebeye yükselişi ise John Locke'un bütün insani etkinliklerin kaynağının emek olduğunu keşfetmesiyle başlamıştır. Bir sonraki bölümde belirtileceği gibi emek Marx'ta insanı insan yapan nitelik olarak tanımlanmış, Antik ve Ortaçağ'daki konumundan tüm üretkenliğin kaynağı konumuna yükselmiştir. Marx'tan önce Locke mülkiyetin kaynağını emekle açıklarken, Adam Smith tüm zenginliğin kaynağı olarak emeği görmüştür.

Ortaçağ'ın vazgeçilmez sorunu olan "soyluluk nereden geliyor?" sorusu, emek kavramının yükselişiyle yeni bir biçime bürünür. Ortaçağ'da soy aktarımı nedeniyle kadın bedeni, sınıfsal konumun belirlenmesi açısından önem kazanmıştır. Sermaye birikiminde emeğin rolünün keşfiyle birlikte beden, emeğin bir işlevi olarak görülen yaşamın ve toplumun yeniden üretiminin bir bileşeni olur. Kadının doğurma etkinliği dışında etkinliğinden söz edilmese de çocuk üzerinde söz sahibi olduğu ve olması gerektiğinin ifade edilişi, yine mülkiyetin kaynağının emek olduğunu belirten Locke ile gündeme gelmiştir.

Locke, "Hükümet Üzerine İkinci İnceleme" adlı yapıtında, çocuk üzerindeki iktidarda, annenin babayla eşit hakkı bulunduğunu ifade eder. Locke'a göre, "paternal (ebeveyn) iktidar" terimi, ebeveynlerin çocuk üzerindeki iktidarını, annenin bu iktidarda hiç payı yokmuş gibi tümüyle

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

babanın eline vermiş olmasından ötürü hatalı görünmektedir. Locke bu terim yerine anneyi ve babayı eşit derecede söz sahibi yapan "parental iktidar" terimini önerir. Bu önerisinin nedenini ve bu önerinin karşılaşacağı güçlükleri Locke, şu şekilde ortaya koyar:

> "Çocuklar üzerindeki bu iktidarın parental iktidar olarak adlandırıldığı varsayımı yapıldığında ve dolayısıyla bu iktidarın anneye de ait olduğu keşfedildiğinde, bu varsayım oldukça acayip ve kelimenin tam anlamıyla saçmalık gibi görünecektir. Çünkü mutlak iktidar ve babalık otoritesi için mücadele eden ve annenin bu iktidarda herhangi bir payı olamaması gerektiğini söyleyen erkekler için bu varsayım oldukça kötü bir varsayım olacaktır. Bu varsayım, erkeklerin tek kişi yönetiminin temel otoritesini türettikleri monarşi adı altındaki yönetimin, sadece tek kişiye değil de, iki kişiye müşterek olarak verilmesi halinde, uğrunda mücadele ettikleri monarşiyi olumsuz yönde etkileyecektir."[88]

Hatırlanacağı gibi Aristoteles, kadın ve çocuklar üzerindeki iktidarın ayrı ayrı uygulanacağını belirtmiştir. Çocuk üzerindeki baba iktidarı, bir kralın yönetimi olarak tanımlanmıştır. Erkeğin karısı üzerindeki yönetimi ise bir devlet adamının yönetimi olarak siyasal bir yönetimdir. Aristoteles bütün yönetim biçimlerinin ev yönetimi içerisinde bulunduğunu söyler. Hem doğru yönetimler hem de bunların bozulmuş biçimleri bu yönetim içerisinde mevcuttur. Aristoteles'in yaptığı şey siyasal bir iktidarı, ev içerisindeki iktidarla benzer bir yapı olarak ele almaktır. Her ne kadar Aristoteles nitelik olarak bunların farklı yapılar olduğunu kabul etmiş olsa da ev yönetimini siyasi bir ilişki olarak görmektedir. Ancak burada annenin çocuk üzerindeki iktidarından değil, sadece annenin çocuğa duyduğu

[88] Locke, "Hükümet Üzerine İkinci İnceleme", çev.: Fahri Bakırcı, Babil Yayınları, Ankara, 2004, s. 146.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

sevgiden söz edilir.

Locke, bir yöneticinin yönetilen özne üzerindeki iktidarını; bir babanın çocukları ve bir kocanın karısı üzerindeki iktidarından ayırt eder. Bütün bu iktidarlar Locke'a göre bazen bir ve aynı kişide toplanabilir. Ancak bu kişi, farklı ilişkiler içinde düşünüldüğünde, iktidarlardan birinin diğerinden farkı açığa çıkar. Bir devletin yöneticisi ile bir ailenin babası arasında yetki ve otorite farkı vardır. Locke siyasal iktidar üzerine görüşlerini ortaya koyarken babalık haklarının bir hükümranlığı beraberinde getirmediğini ifade eder. Buna göre Adem, doğal babalık haklarına dayanarak çocukları üzerinde bir otoriteye ve dünya üzerinde bir hükümdarlığa sahip olmamıştır. Bu iktidar yalnızca babaya değil, anneye ve babaya, çocukların küçüklükleri süresince, onlar eksikliklerini gidersinler ve mülkiyetlerini nasıl idare edeceklerine ilişkin yetileri geliştirsinler diye doğa tarafından verilmiştir. Siyasal iktidar ise Locke'a göre, öznelerin servetlerinin ve mülkiyetlerinin kullanımında güvence sağlamak için yapılmış gönüllü bir anlaşmadan doğar. Elbette bu iktidarın hedefi sadece kamu yararı olabilir. Bu iki iktidardan farklı üçüncü bir iktidar çeşidi ise despotik iktidardır. Bu iktidar, bir insanın diğeri üzerinde sahip olduğu ve dilediği zaman onun yaşamını alabilmesine izin veren mutlak ve keyfi bir iktidardır. Locke'a göre, siyasal iktidar da yöneticiye mülkiyeti düzenlemek ve korumak için ölüm cezası da dahil bütün cezaları içeren yasa yapma hakkı vermektedir. Ancak baba çocuklar üzerinde bu iktidara sahip değildir.

On yedinci yüzyılda Hobbes, zorla kurulmuş bir devlet ile sözleşme ile kurulmuş devlet arasında ayrım yapar. Bu ikisi arasındaki ayrım, egemenlerini seçen insanların, bunu sözleşme ile kurulmuş olan devlette birbirlerinden korktukları için yapmalarıdır. Diğerinde ise sözleşmeyi egemen güçten korktukları için yapmış olmalarıdır. Hobbes'a göre bilindiği gibi, insanları itaat yükümlülüğü altına sokan güven arayışı, devletin kuruluşunun da gerekçesidir. Ona göre, egemenliğin kazanılmasının soyla ya da fetihle mümkün olan iki yolu vardır. Soyla

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

kazanılan egemenlik hakkını Hobbes "pederşahi egemenlik" olarak nitelendirir. Pederşahi egemenlik, Locke'da parental iktidar olarak tanımlanan egemenlik biçimine karşılık gelir. Yani bu egemenlik, anne ve babanın çocukları üzerindeki egemenliğidir. Hobbes'a göre anne baba iktidarı, anne ya da babanın çocuğu yaratmalarından ötürü, onun üzerinde hakimiyet sahibi olmasından gelmemektedir. Çocuk üzerindeki iktidarın kaynağını Hobbes, çocuğun açıkça veya diğer yeterli işaretlerle rızasını belli etmesinde bulur. Bu iktidar Locke'da, çocuklar aklı kullanma çağına geldiğinde ortadan kalkan bir iktidardır. Ona göre doğurtma eyleminin kendisi babaya öyle küçük bir iktidar verir ki babanın otoritesi bakım borcu sona erdiğinde biter. Anne bu iktidarda babaya ortaktır. Hobbes da Locke gibi bu iktidarda anneyi de söz sahibi yapar ancak anne ve baba arasında bir ortaklık durumu söz konusu değildir. Hobbes, kadın ve erkek arasındaki ilişkinin eşitliğine rağmen, iktidarın genellikle babaya ait oluşunu şöyle açıklar:

> "Çünkü soyun sürmesi için, Tanrı erkeğe bir yardımcı vermiştir; ve eşit ölçüde ebeveyn olan iki kişi vardır daima. Dolayısıyla, çocuk üzerindeki hakimiyet her ikisine de eşit ölçüde ait olmalıdır; ve çocuğun her ikisine de eşit ölçüde tabi olması ise imkansızdır; çünkü hiç kimse iki efendiye itaat edemez. Bazıları daha mükemmel cins olarak sadece erkeğe hakimiyet atfetseler de bunda yanılırlar. Çünkü, erkek ve kadın arasında, bu hakkın kavgasız belirlenebilmesine yetecek kadar fazla güç ve basiret farkı yoktur. Devletlerde bu anlaşmazlık, medeni hukukla çözülür; ve genellikle fakat her zaman değil, karar babanın lehinedir; çünkü devletlerin çoğu analar değil babalar tarafından kurulmuştur."[89]

[89] Hobbes, "Leviathan", çev.: Semih Lim, Y. K. Y. Yayınları, 4. baskı, İstanbul, 2004, s.148.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Hobbes'un sorunlu gördüğü nokta, ne babanın lehine işleyen yasalardır ne de bu iktidarın eşitler arasında birine ait oluşudur. Hobbes'a göre iki efendiye itaat edilmesi zaten mümkün değildir ve bu Locke'un mutlak iktidarı babaya tanıyan erkeklerin monarşiyi korumak adına yaptıklarını söylediği duruma karşılık gelmektedir.

Hobbes, sözleşmeyle kurulmuş değişik devlet türlerinin sadece üç çeşit olduğunu belirtir. Devletler arasındaki fark ona göre, egemenin veya toplumun tümünü ve her bir üyesini temsil eden kişinin farklı oluşunda yatar. Temsilci bir kişi olduğunda devlet monarşi, bir araya gelecek herkesten oluşan bir heyetse demokrasi, sadece bir kesimin heyeti olduğunda ise aristokrasidir.

Hobbes'a göre bir devletin çökmesinin nedeni olabilecek başlıca etken mutlak iktidar yokluğudur. Bu durumun görünmediği tek yönetim biçimi monarşidir. Dolayısıyla, aile içerisinde de mutlak iktidarın tek bir kişide toplanması tıpkı devlette olduğu gibi zorunludur. Babanın mutlak iktidarı tüm ailenin ortak çıkarını hedeflediğinde, bu iktidarın neden anneye verilmediği sorusu Hobbes için anlamsız bir sorudur. Çünkü babanın çıkarı ailenin çıkarına özdeştir. Hobbes için bu reddedilmesi değil kabullenilmesi gereken bir durumdur. "Leviathan"da Hobbes, kamu ve özel çıkarın birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu yerde kamu çıkarının en fazla geliştiği sonucunu çıkarır. Ona göre "monarşide özel çıkar kamu çıkarı ile özdeştir."[90] Denilebilir ki bir monarkın zenginliği, kudreti ve şerefinin; uyruklarının zenginliği, gücü ve şöhretinden gelmesi gibi, babanın çıkarı da yönetimi altındakilerle sıkı sıkıya bağlıdır. Hobbes için asıl sorunlu nokta ise, evlilik yasalarının olmadığı, sadece doğal hukukun ve cinslerin birbirine ve çocuklarına doğal eğilimlerinin olduğu doğa durumunda yatmaktadır. Doğa durumunda ebeveynler, çocuk üzerindeki hakimiyete ya sözleşmeyle karar verirler ya da hiç vermezler. Hobbes, sözleşmenin olmadığı durumda hakimiyetin anneye ait olduğunu belirtir. Bu hem soy

[90] Hobbes, "Leviathan", s.140.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

aktarımını hem de çocuğun yetiştirilmesini temel alan bir iktidar biçimi olarak tanımlanabilecek bir durumdur:

> "Sözleşme yoksa, hakimiyet anadadır. Çünkü evlilik yasalarının olmadığı basit doğa durumunda, ana tarafından belirtilmedikçe, babanın kim olduğu bilinemez ve dolayısıyla çocuk üzerindeki hakimiyet hakkı onun idaresine bağlıdır ve bu nedenle ona aittir. Yine onu isterse besleyebileceği isterse terk edebileceği için, çocuk ilk başta anaya bağımlı olduğuna göre; eğer beslerse, çocuk hayatını anaya borçlu olur; ve bu nedenle ona itaat etmekle yükümlüdür; ve dolayısıyla onun üzerindeki hakimiyet anaya aittir."[91]

Hobbes her ne kadar, dünyanın herhangi bir yerinde doğa durumu denilen vahşi durumun yaşandığına inanmadığını belirtmiş olsa da, bunun bir "içsavaş durumu" üzerinden anlaşılabilecek olduğunu kabul etmiştir. Doğal durum, Hobbes'a göre, korkulacak genel bir güç olmasaydı hayatın nasıl olacağının betimlenebileceği bir iç savaş durumunun varlığına bakılarak anlaşılabilecek bir durumdur. İlginç olan, mülkiyetin olmadığı böyle bir durumda, çocuk üzerindeki tek hakimiyetin anneye ait olduğunun vurgulanmış olmasıdır. Özel mülkiyetin ve bu mülkiyete dayalı miras aktarımının ortaya çıkışı yalnızca çocuk üzerindeki mutlak hakimiyeti babaya ait kılmaz. Aynı zamanda kadın bedeninin denetlenmesini ve dolayısıyla kadının yaşamı üzerindeki iktidarı da doğrudan erkeğin eline veren tarihsel bir olgu olarak görünür. Aslında Hobbes çocuk üzerindeki hakimiyeti ve çocuğun itaat borcunu, başlıca amaç olarak gördüğü yaşamın korunması üzerinden açıklar. Anne çocuğu terk eder ve onu bir başkası bulup beslerse, çocuk üzerindeki hakimiyet, Hobbes'a göre onu besleyen kişiye ait olur. Çocuk onu koruyan kişiye itaat etmekle

[91] Hobbes, "Leviathan", s. 149.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

yükümlüdür çünkü, “herkes, kendini korumak veya mahvetmek gücüne sahip olana itaat borcu altındadır.”[92]

Hobbes’un çocuğa yüklediği itaat borcu, Locke’da “ebeveynleri onurlandırma yükümlülüğü”ne karşılık gelmektedir. Anne ve baba, Tanrı tarafından insan ırkının sürdürülmesi planının bir aracı ve çocuklarının yaşamasının bir vesilesi olarak yaratılmıştır. Dolayısıyla anne ve babanın çocuklarını besleme, koruma ve yetiştirme gibi yükümlülükleri, Locke’da tanrısal olarak verilmiş yükümlülükler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun karşılığında Tanrı tarafından çocuklara da sürekli bir ebeveynlerini onurlandırma yükümlülüğü yüklenmiştir. Bu yükümlülük Locke tarafından şöyle ifade edilir:

> “Bu onurlandırma yükümlülüğü, içinde, bütün dışavurumlarda gösterilecek içsel bir itibar ve saygı taşır. (…) Hiçbir durum, hiçbir özgürlük çocuğu bu yükümlülükten azat edemez.” [93]

Locke, onurlandırmanın ve saygının, mutlak bir itaat ve boyun eğme zorunluluğundan farklı bir şey olduğunu belirtir. Ebeveynlere gösterilmek zorunda olunan saygıyı ve onurlandırma görevini Locke, paternal görevin önemli bir kısmı yapar. Bu saygı, mutlak iktidara gösterilen bir saygı olarak görülemez. Çünkü Locke’a göre bu saygı, tahtındaki bir monarkın da annesine borçlu olduğu şeydir. Bu saygıyı göstermesi ne monarkın otoritesini azaltır ne de monarkı annesinin yönetimine tabi kılar. Paternal görevin ilk kısmı, belirli bir zamanda sona ermek üzere babaya aittir ancak ikinci kısmı yani çocuğa ait olan onurlandırma görevi asla ortadan kalkmaz. Babanın otoritesi ise annenin bu hakkını elinden almaya yetecek kadar güçlü değildir. Bu noktada çocuk üzerindeki iktidar konusunda Hobbes ve Locke arasındaki en keskin görüş ayrılığı şu şekilde ifade edilebilir: Hobbes’da baba çocuğu yaşatma ya da öldürme hakkına sahiptir. Locke’da ise bu iktidar yalnızca hayatta tutmayı amaçlar.

[92] Hobbes, a. g. e. , s. 149.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Yukarıda belirtildiği gibi, Hobbes'un "Leviathan"da ifade ettiği biçimiyle babaya ait iktidar, aynı zamanda onu yaşatma ve yok etme kudretine sahip olan efendinin iktidarıdır. Bu Romalı aile geleneğinden kalan bir mirastır. "Familia" sözcüğünün Romalılar tarafından oluşturulmuş içeriğini Friedrich Engels, "Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni" adlı yapıtında şu şekilde açıklar:

> "Famulus 'evcil köle' anlamına gelir ve familia, bir tek adama ait bulunan kölelerin bütünü demektir. (…) Deyim Romalılar tarafından içinde, başkanın, kadın, çocuklar ve belirli sayıda köleyi babalık otoritesi altında tuttuğu ve hepsi üzerinde yaşatmak ya da öldürmek hakkına sahip bulunduğu yeni bir toplumsal örgütü belirtmek için türetildi."[94]

Foucault, Ölüm Üzerinde, Hak ve Yaşam Üzerinde İktidar" adlı makalesinde, uzun süre, egemen iktidarın ayırıcı özelliklerini oluşturan ayrıcalıklardan birinin yaşam ve ölüm hakkı olduğunu belirtmiştir. Bu yaşatma ve öldürme hakkı, biçimsel olarak Foucault'ya göre, Romalı aile reisinin iktidarından türemiştir. Klasik kuramcılarda ortaya çıkan yaşatma ve ölüm hakkı, bunun oldukça yumuşatılmış biçimi olarak görünür. Foucault, Hobbes'da karşılaşıldığı biçimiyle, doğa durumunda herkesin kendi yaşamını koruma hakkının; yaşam ve ölüm hakkının modern, göreli ve sınırlı bir biçimi olduğunu belirtir. Hükümdar burada yaşatma hakkını ancak öldürme hakkını devreye sokarak ya da sokmayarak kullanmakta ve yaşam üzerinde bir iktidara sahip olmaktadır.

Foucault, egemen iktidarın simgelediği ölüm gücünün yerini, bedenlerin yönetimi ve yaşamın hesaba dönük işletilmesine bırakışını tarihsel süreçleriyle ortaya koyar. On sekizinci yüzyılda bu iktidar bağlamında ortaya çıkan değişiklikleri Foucault şöyle açıklar:

---

[93] Locke, "Hükümet Üzerinde İkinci İnceleme", s. 56.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> "İktidar artık, üzerlerinde kullanılacak en son hakkın ölüm olduğu hukuk nesneleriyle değil, canlı varlıklarla muhatap olacaktır ve bunlar üzerindeki en son etkisi yaşamın öz düzeyine kaymak zorunda kalacaktır; iktidara, bedene kadar yaklaşma hakkını veren, ölümle tehditten çok, yaşam sorumluluğunu yüklenmesidir."[95]

İşte Locke'daki babaya ait iktidar, yaşam üzerindeki iktidar konusunda böyle bir dönüşüme karşılık gelmektedir. Burada baba çocukların sadece bakıcısı, yaşamlarını devam ettiricisidir. Bu iktidar öyle güçlü bir biçimde yaşamın devamlılığına adanmıştır ki, baba çocuklarına bakmayı bıraktığında, çocuklar üzerindeki iktidarını da kaybeder. Locke'un Hobbes ile birleştiği nokta ise, biyolojik babanın iktidarının, korunmasız bir çocuğu evinde evlatlık olarak büyüten bir adamın iktidarı kadar olmasıdır. Yaşatmayı amaçlayan bu kişinin iktidarı öldürme hakkına sahip olan bir iktidarın gölgesi bile olamaz. Bu iktidar çocukların yaşamlarına ulaşamadığı gibi onların mülkiyetlerine de uzanamaz. Her iki filozofta da görülen "çocuğa bakmaktan vazgeçme" ya da "çocuğunu bir başkasına devretme" gibi bir durum, J.J. Rousseau için, babalık haklarını tümüyle aşan bir durum olarak görünür. Rousseau, "Toplum Sözleşmesi"nin dördüncü bölümünde bu konuda şöyle demektedir:

> "Her insan kendini karşılıksız verebilse bile çocuklarını devredemez; çünkü onlar özgür birer insan olarak doğarlar; özgürlükleri kendilerine aittir, kendilerinden başka hiç kimsenin onların bu hakkını kullanma hakkı yoktur. Baba çocukları us çağına erişmeden önce onlar adına, ama ancak onların korunması ve gönenci için, kimi koşullar koyabilir; fakat çocuklarını sınırsız, koşulsuz ve geri dönülmez biçimde başkalarına veremez; çünkü böyle bir bağış,

[94] Engels, "Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni", Seçme Yapıtlar, 3. cilt, Sol Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1979, s.283.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

doğanın ereklerine aykırı olduğu gibi babalık haklarını da aşar."[96]

Ayrıca Rousseau, Locke'daki bir başka görüşe de karşıt bir eğilimdedir. Aile ve devlet yönetimi arasındaki farkın belirtilmesi, bu karşıtlığı ortaya koyabilmek için gereklidir.

"Ekonomi Politik" adlı çalışmasında Rousseau, ekonomi sözcüğünün tüm ailenin ortak iyiliği için ev işlerinin akla ve belli kurallara uygun biçimde çekip çevrilmesi anlamını taşıdığını belirtir. Bu terimin anlamı daha sonradan en büyük aile olan devletin yönetimini de kapsayacak şekilde genişlemiştir. Ancak devlet yönetimi ile ev yönetimi arasında Rousseau'ya göre büyük farklılık vardır. Bu farklılık baba iktidarının temelinin doğada bulunmasında yatar. Baba fiziksel olarak çocuklarından daha güçlü olduğu için bu iktidarın temeli doğadadır. Devlette ise bu iktidar ancak uzlaşılar üzerine kurulabilir çünkü bütün üyeler doğal olarak birbirine eşittir. İnsanların bedensel ve zihinsel olarak birbirine eşit olduğu düşüncesi, Hobbes'un "Leviathan"ında şu yalın cümle ile ifadesini bulur: "İnsanlar doğuştan eşittir."[97] Ancak bu eşitlik Hobbes'a göre aynı zamanda, güvensizliğin kaynaklandığı yerdir. Ona göre yetenek eşitliğinden amaçlara erişme umudunun eşitliği doğar, buradan da çıkacak sonuç savaştır.

Daha önce de gösterildiği gibi Hobbes, her ne kadar insanların doğuştan eşitliğini kabul etmiş olsa da, çocuk üzerindeki iktidarda eşit olan anne ve baba arasında iktidarı babanın eline vermekte bir beis görmez. Rousseau da çocuk üzerindeki iktidar konusunda Hobbes ile aynı düşüncededir. Ona göre de, ailede buyruk veren baba olmalıdır. "Ekonomi Politik"te, yetkenin anne ile baba arasında eşit paylaşılmış olmaması gerektiği; aksine, yönetimin tek olması ve fikir ayrılıklarında kesin kararı verecek ağırlıklı bir oy bulunmasının zorunluluğu belirtilir. Kadını bu

[95] Foucault, "Cinselliğin Tarihi", s. 146.
[96] J.J. Rousseau, "Toplum Sözleşmesi", çev.: Alpagur Erenuluğ, Öteki Yayınevi, 3. Basım, Ankara, 1999, s.38.
[97] Hobbes, "Leviathan", s.92.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

iktidarda erkeğin gerisinde bırakan nedenler olduğunu ve kocanın karısı üzerinde bir denetleme yetkisi bulunduğunu Rousseau şöyle ifade eder:

> "Kadına özgü sıkıntılar ne kadar hafif sayılmak istenirse istensin, bunlar her zaman onun yaşamında etkinlik gösteremediği bir ara dönem bulunmasına neden olduklarından, bu özellik onu söz konusu öncelikli konumdan dışlamak için yeterlidir; zira terazi tam dengede olduğunda, bir saman çöpü bile bu dengeyi bozmaya yeter. Bundan başka, kocanın karısı üzerinde denetleme yetkisi olmalıdır; çünkü evlatlığa kabul etmek ve beslemek zorunda olduğu çocukların başkalarından olmadığına emin olmak onun için önemlidir. Korkacak böyle bir şeyi olmayan kadınsa kocasının üzerinde aynı yetkeye sahip değildir."[98]

Rousseau'un burada belirttiği şekliyle, kadının yaşamında etkinlik gösteremediği ara dönem, asıl olarak üstü örtülü bir biçimde, kadının çocuk doğurduğu ve sahip olduğu çocukların bakımını üstlendiği döneme karşılık gelir. Başka bir anlatımla, yaşamın ve toplumun yeniden üretilmesi, bir etkinlik ve bir emek türü olarak görülmez. Ayrıca Hobbes'un ve Rousseau'nun eşitler arasında kesin bir biçimde varsaydığı güvensizlik durumu, erkeğin doğacak çocuğun kendinden olup olmadığı yönündeki güvensizliği de içine alır. Mülkiyetin söz konusu edildiği her yerde, bu güvensizliğin aşılmasının tek yolu, kadının denetlenmesi hakkını erkeğe veren bir iktidar olmuştur. Rousseau'nun Locke'dan ayrıldığı nokta burada açıklanabilir.

Locke, baba iktidarının çocuğun mülkiyetine uzanamayacağını belirtirken, Rousseau tüm mülkiyet hakkını babaya verir. Bu durumu Rousseau, aile ile devlet arasındaki en önemli fark olarak görür. Çünkü ona göre, çocukların babadan aldıklarından başka hiçbir şeyleri

[98] Rousseau, "Ekonomi Politik", çev.: İsmet Birkan, İmge Kitabevi, Ankara, 2005, s.9.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

olmadığından, apaçık bir biçimde mülkiyet hakları ya babaya aittir ya da babadan türer. Büyük ailede yani devlette ise, genel yönetim ancak kendisinden önce varolan özel mülkiyeti güvence altına almak üzere kurulmuştur. Ayrıca Rousseau, "Toplum Sözleşmesi"nde, ailenin siyasal toplulukların ilk örneğini oluşturduğunu söyler. Ona göre baba başkanı simgelemektedir, çocuklar da halkı simgeler. Rousseau'ya göre aralarındaki tek ayrım şudur:

> "Aralarındaki tek ayrım, babanın ailede, çocuklarına gösterdiği özenin tüm karşılığını yine onlara duyduğu büyük sevgide bulmasıyken devlette, başkanın, doyumu, halkına karşı beslemediği bir tür sevgide değil egemen olma keyfinde bulmasıdır."[99]

Rousseau'nun bu sözleri, Aristoteles'in karıkoca arasındaki ilişkinin, bir yöneten – yönetilen ilişkisi olmasının ötesinde bir sevgi ilişkisi olduğunu belirten sözlerini anımsatır. Kadın emeğinin köle emeğinden farkını açıklarken Aristoteles'in yaptığı duygusal vurgu, Rousseau'nun, ailenin kurulmasının mülkiyeti benimseten ilk devrim döneminin ürünü olduğunu gizlemesine yardım eder. Oysa Hobbes, "Leviathan"da, insanların çocuk sahibi olma nedenlerini tüm gerçekliğiyle ortaya koyar. Hobbes, ebeveynlerin ileride çocuklarından diğer insanlardan göreceklerinden başka bir fayda ummaları nedeniyle onları dünyaya getirdiklerini düşünür. Hobbes'a göre böyle bir fayda gözönüne alınmasa, hiç kimsenin çocuk sahibi olmak veya sahip oldukları çocukları besleyip eğitme zahmetine katlanmayacağı söylenebilir. Rousseau ise aksine, bu ilişkinin bir arada yaşama durumunun doğurduğu bir sevgi ilişkisi olduğunu düşünür. Her ailenin küçük bir toplumu oluşturması sonucu kadınlar açısından biçimlenen hayat şekli, "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı" adlı yapıtta şöyle betimlenir:

[99] Rousseau, "Toplum Sözleşmesi", s.32.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> "Her aile, karşılıklı bağlılık ile özgürlük biricik bağları olduğu ölçüde, küçük bir toplum haline geldi; iki cinsin o zamana kadar bir olan hayat tarzı arasındaki ilk ayrım o zaman meydana çıktı. Kadınlar daha çok evde oturup, kulübeyi ve çocukları beklemeye alıştılar. Erkekler ise ortak geçim araç ve gereçleri peşinde koşar oldular. İki cins böylece, biraz daha yumuşak bir hayatla, yırtıcılıklarından ve güçlerinden bir şeyler kaybetmeye de başladılar."[100]

Rousseau, insanların bu yeni yaşam tarzını, eşitsizliğin ortaya çıkışının zemini olarak görürken aynı zamanda insanların "zayıf, korkak ve sürünür halde olduğu kadınsı bir tarz" olarak niteler. Ona göre insanın kadınsı ve yumuşak yaşama tarzı, hem gücünü hem de cesaretini azaltmak sonucuna varır. İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağını ise Rousseau, bir kişinin iki kişiye yetecek kadar yaşam araç ve gereçlerine sahip olmasının yararlı ve kârlı olduğunun fark edildiği an ortaya çıktığını ifade eder. Ancak mülkiyetin ortaya çıkışının, çalışmayı zorunlu kılması nedeniyle kölelerle mülk sahipleri arasındaki eşitsizliğe neden olduğu vurgulanırken, kadınlarla erkekler arasındaki eşitsizliğin nedeni olarak mülkiyet ilişkisi görmezden gelinir. Oysa aynı tarihsel aşama, kadın cinsinin Engels'in deyimiyle "büyük tarihsel yenilgisi"ni de hazırlamaktadır. Engels'in Bachofen'den hareketle ortaya koyduğu görüşler, erkeğe yiyeceğin ve bu iş için zorunlu çalışma aletlerinin düşmesinin, onun mülk sahipliğini beraberinde getirdiğini ifade etmektedir. Bu tarihsel aşama Engels'e göre, analık hukukunun yıkılışının zeminidir. Analık hukukunun yıkılışı Engels tarafından şu şekilde ortaya konur:

> "Servetlerin artışı, bir yandan aile içinde erkeğe kadından daha önemli bir yer kazandırıyor, bir yandan da bu durumu geleneksel miras düzenini

[100] Rousseau, "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı", çev.: R. Nuri İleri, Sol Yayınları, 8. Baskı, İstanbul, 2004, s. 128.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> çocukların yararına değiştirmek için kullanma eğilimini ortaya çıkarıyordu. Ama soy zincirinin analık hukukuna göre hesaplanması yürürlükte kaldıkça, bu olanaklı değildi. Öyleyse, önce değiştirilmesi gereken şey buydu; ve öyle oldu."[101]

Engels'in bu açıklamasında da görüldüğü gibi, özel mülkiyetin ortaya çıkışı yalnızca mülk sahibi olanlar ve olmayanlar arasında değil, kadınlar ve erkekler arasında da eşitsizlikleri beraberinde getirmiştir. Rousseau'nun insanlar arasındaki eşitsizliği sözleşmelerle gidermeyi hedefleyen görüşlerinde bu eşitsizlik açık bir biçimde belirgin kılınmamıştır. Her ne kadar, toplumsal sözleşmenin, insanlar arasındaki fizik eşitsizliğin yerine içsel ve meşru bir eşitlik getirdiğini ve insanların güç ve anlık bakımından eşit olmasalar bile bu anlaşma yoluyla eşit olduğunu belirtmiş de olsa, bu eşitlik sözde bir eşitlik olarak kalmıştır. Toplum sözleşmesi kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkileri de düzenleyen bir sözleşme olarak görülmez. Kadın ve erkek arasında sözleşme yoluyla oluşmuş olan ilişki Locke'da daha ayrıntılı bir biçimde ortaya konmuştur.

Locke, kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi sözleşme ile oluşturulmuş gönüllü bir ilişki olarak görür. Bu ilişki içerisinde nihai belirleme hakkını ise Locke, erkeğe verir. Tek bir ortak hedefe sahip olmalarına rağmen, kaçınılmaz olarak bazı durumlarda farklı isteklere sahip olacak bu ikiliyi Locke, yönetim konusunda erkeğin söz sahibi olduğu bir ilişki içerisine sokar. (Ancak bu yönetimin, karıkocanın, sadece ortak olan çıkarlarına ve mülkiyetlerine ilişkin olduğu yönünde uyarı yapar.) Locke, kocanın karısı üzerindeki iktidarının sözleşme ile belirlenmiş kurallara bağlı olduğunu şu şekilde açıklar:

> "(S)özleşme gereği, kadına özgü kılınmış haklar üzerinde, kadının tam ve özgür bir tasarruf hakkına sahip olmasına olanak tanır, kocaya karısının yaşamı

[101] Engels, "Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni", s.55.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> üzerinde, karısının, kocasının hayatı üzerinde sahip olduğundan daha fazla iktidar vermez. Kocanın iktidarı mutlak bir monarkın iktidarından öylesine uzaktır ki, kadın bir çok durumda, doğal hak ya da aralarındaki sözleşmenin –ki bu sözleşme, doğa durumunda kendileri tarafından yapılmış olabileceği gibi, yaşadıkları ülkenin gelenekleri yasaları tarafından da yapılmış olabilir- izin vermesi halinde, kocasından ayrılma özgürlüğüne sahiptir."[102]

Locke, bu tür bir ayrılık durumunda çocukların, söz konusu sözleşmenin öngördüğü biçimde annenin ya da babanın payına düşeceğini belirtmektedir. Locke, kadın ve erkekten bahsettiği hemen her yerde çocuklardan da söz etmektedir. Çünkü Locke, erkek ve kadın arasındaki birleşmenin amacının türün sürdürülmesi olduğunu ısrarla ifade eder. Ona göre bu birleşmenin üremeden sonra da devam etmesinin gerekliliği, türün sürdürülmesi amacını taşır. Locke, otla beslenen ve doğurarak çoğalan hayvanları örnek gösterir. Bu hayvanların erkekleriyle ilişkileri çiftleşme eyleminden daha uzun sürmez. Çünkü anne sütü, çocuk otla beslenebilecek hale gelinceye kadar çocuğu beslemeye yeterlidir. Baba burada yalnızca dölleyici etkinliği ortaya koyar. Annenin ve çocuğun ise varlıklarını sürdürebilmek için babaya ihtiyaçları yoktur. Locke bu duruma karşıt olarak evlilik toplumunda doğurttuklarının bakımını üstlenmek zorunda olan babanın türün sürmesine olan etkisini açıklar. Ona göre avla beslenen hayvanlarda durum otoburlardaki gibi değildir, onların birliktelikleri daha uzun sürer. Çünkü anne avcılıkta hem kendisini hem de çocuklarını besleyecek kadar iyi olmadığı gibi, tehlikeli olan bu yaşam biçiminde korunma gereksinimi için de bir başkasına ihtiyaç duyar. Ortak ailelerin varlığını sürdürebilmesi ve türün devamı için Locke, erkeğin ve kadının ortak çaba ve emeklerinin gerektiğini belirtir. Toplumun ilk biçimini erkek ve karısı arasında gören Locke için evliliğe dayalı toplum, erkek ve

[102] Locke, "Hükümet Üzerine İkinci İnceleme", s. 68.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

kadın arasında gönüllü bir anlaşmayla kurulur. Bu toplumun temelini Locke bir "hak ve paylaşımda" bulur:

> "Bu toplum, temelde, ana amacı olan üremeye uygun olarak, taraflardan her birinin diğerinin vücudu üzerinde sahip olduğu hak ve paylaşımdan oluşur. Ancak bununla birlikte, bu toplum beraberinde karşılıklı yardım ve destek ile yararların paylaşımını da taşır."[103]

Locke ve Rousseau arasında, kadın üzerindeki iktidar konusundaki bir başka karşıtlık daha burada görülür. Rousseau, türün üremesinin belirli bir hale gelmesi için erkeğe karısının vücudu üzerinde tek yönlü bir denetleme yetkisi verirken, Locke bu yetkiyi kadına da kocası üzerinde vermektedir. Erkek ve kadın arasında tüm teorisi boyunca varsaydığı eşitlik durumu, ortak amaçlar söz konusu olduğunda erkeğe nihai belirleme hakkını vererek bozması ise Locke'un paternal iktidar anlayışının temel çelişkisi olarak görülebilir. Donovan, "Feminist Teori" adlı çalışmasında, kadının, kocasının koruyucu kolları arasında aileye ait olduğu fikrinin, tüm liberal erkek kuramcıların ortak düşüncesi olduğunu söyler. Donovan'a göe, kuramsal olarak doğal hakların tüm insanlar için olduğu görüşünü savunan Locke da bu gruba dahildir. Birçok araştırmacının, Locke'un kuramının, özel mülk kavramında temellenmesi nedeniyle, kadının evlilik içindeki aşağı konumunu zaruri kıldığına işaret ettiğini belirten Donovan bu görüşe katılır. Donovan bu görüşü temellendirmek için Lorenne M. G. Clark'dan şu alıntıyı yapar:

> "Fakat, özel mülkün korunmasında merkezi olan şey, (erkeklerin) veraset hakkı olmuştur. Bu nedenle de monogomi (tekeşlilik) ve kadının üzerinde hakimiyet kurma, çok önemli olmuştur. Böylece, mülk aile içinde kalmaktadır."[104]

[103] Locke, "Hükümet Üzerine İkinci İnceleme", s.68
[104] Josaphene Donovan, "Feminist Teori", çev.: Bora Aksu ve diğerleri, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2001, s.22.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Görüşlerinin devamında Donovan, hayatlarının, servetlerinin ve mülklerinin korunması için sözleşme yapan "bireyler"in hane halkının efendisi olan erkekler olduğunu belirtir. Ancak bu görüş her bir bireyin siyasi bağımsızlığını açık bir biçimde ortaya koyan Locke'un görüşleriyle uyumlu değildir. Locke'un ortaya koyduğu siyasi toplum anlayışı ailelerin oluşturduğu değil bireylerin oluşturduğu bir topluluktur. Grant'a göre böyle bir anlayış, doğrudan doğruya doğal özgürlük ve eşitlik öncülünden yola çıkmaktadır. Her yasal devlet bir tür rıza üzerine kurulmuştur. Grant, Locke gibi bir rıza kuramcısının kadınların erkeklere siyaseten itaatini haklılaştırmak istendiğinde üç alternatif yaklaşıma sahip olunabileceğini söyler. Birinci alternatif Grant'a göre şu şekilde ortaya konulabilir: Kadınlar kocalarının rızasıyla devlete rıza gösterir ve yasalara tabi olurlar. Çocuklar büyüdüklerinde nasıl babalarının rızasıyla yasaya tabi olmazlarsa, kadınlar da erkeğin rızasıyla yasaya tabi olamazlar. İkinci alternatif, kadınların erkeğin aksine siyasi bir toplumun üyesi olamayacağıdır. Bu görüşü kabul etmek için kadınların erkeklerle eşit biçimde doğal haklara sahip olmadığının kabul edilmesi gerekir. Ancak Locke'un görüşlerinde kadınların bu haklardan yoksun olduğunu gösteren hiçbir belirleme yoktur. Grant'a göre, kadınlar doğal olarak özgürse, onlar doğal olarak tebaa olmalıdırlar ve onların devlete rıza göstermelerini kocaları üzerinden açıklamaya gerek yoktur. Üçüncü alternatif ise, kadınların temel haklara sahip olsalar bile kendi rızalarıyla yasaya itaat edemeyeceğini ve devlete etkili bir biçimde katılamayacağını bildirir. Çünkü bu tarz bir katılım bir hak değil uzlaşım sorunudur. Yine bu, Locke'un açıkça gönderme yaptığı bir sorun değildir. Grant, Locke'un böyle düşündüğünü söylemenin iki açıdan bulanık olduğunu söyler. Grant bu bulanıklığı şöyle açıklar:

> "Siyasi toplumda ne tür bir üyelik erkeklerin ve kadınların yönetim sürecine katılımına işaret eder bu açık değildir. İkincisi Locke açıkça çelişkili ifadelerde bulunur. Ne tür bir eylemin üyeliğe onay olarak

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> görülebileceğine ilişkin ve bu onayın verildiği sürece ilişkin ölçütle ilgili çelişkiler bulunur."[105]

Daha başka bir anlatımla Locke'da sözleşme yapan bireyin cinsiyeti belirli değildir. Bu konuda kesin olan tek şey, sözleşme yapan bireylerin mülk sahibi bireyler olduklarıdır. Ancak mülk aktarımı daha önce de belirtildiği gibi, Locke'da beraberinde erkeğe tek yönlü bir denetim hakkı vermemektedir. Ayrıca kadınların, Locke'un teorisine göre doğal olarak "özgür ve eşit birey" statüsünün dışında bırakılmış olduğunu söylemek de doğru değildir. Locke açıkça bireysel hak ve özgürlükler üzerine durur, kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi de özgürlük temelinde açığa çıkan bir rıza ilişkisi olarak görür. Locke'un ortak çıkarları hakkında erkek ve kadın arasında doğabilecek herhangi bir tartışmayı çözümleyecek olan nihai bir karar organından yani siyasi bir toplumun sivil yöneticisinden söz etmesi kadınların da haklarının söz konusu edildiği bir sözleşme anlayışı benimsediğinin göstergesidir. Denebilir ki Locke'un siyasal toplumda ön planda tuttuğu erkek yurttaşın kadın karşısındaki çıkarı değil, mülk sahibi olanların olmayanlar karşısındaki çıkarıdır.

Locke'a göre, her bir kişi sivil toplum aracılığıyla, eşit biçimde yasamanın bir parçası olarak yasa karşısında özne haline gelmiştir.

Sivil toplumda kadın sivil toplumun yasalarına erkekle eşit bir biçimde tabidir. Ruth W. Grant, erkeklerdeki alışıldık doğal üstünlüğü ve yetileri tanımasına rağmen Locke'un kadınlar ve erkekler arasındaki genel eşitsizliği savunmadığını belirtir. Locke'un argümanının can alıcı yeri olarak gördüğü noktayı Grant, evlilikte kadın erkek ilişkisi üzerinden şöyle açıklar:

> "Bu argüman kocanın eşleri üzerindeki doğal hakkının bir savunusu değildir ve erkeklerin genel olarak kadınları yönetmek için bir hak talebinde bulunması

[105] Locke, "Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration", Rethinking the Western Tradition'ın içinde, editör: Ian Shapiro, Yale University Press, London, 2003, s. 292.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> görüşüne yakın değildir. Sadece evlilikteki gönüllü bir sözleşmeyle kadın, kocasının yargısına tabi olmayı kabul eder. Evlilikte nihai belirlemenin kocaya dayandığını iddia eden Locke şöyle der: 'ama... bu eşi sözleşmede ona özgü olan hakkın tam ve özgür sahipliğinden dışlar. Ve kadının onun üzerinde sahip olduğundan daha fazla bir yetkeyi kadın üzerinde erkeğe vermez.' (...) Karı ve koca açısından Locke'un argümanı bariz bir biçimde onların otoritesini hem süre hem de kapsam açısından sınırlandırır. Onların sahip oldukları otorite bir otorite değildir, verili amaçlar için onu kullanabilirler. Bu Locke'un argümanının can alıcı yeridir."[106]

Grant'a göre toplumun çoğunluğunda içsel olarak yer alan politik otoriteyi yerleştirme çabası ile kocanın gücüne ilişkin argümanlar arasında bir benzerlik vardır. Toplumun kendisinin eşit bireylerin gönüllü rızası ile oluşturulmuş olması gibi, evlilik sözleşmesi de eşit bireylerin gönüllü birleşmesiyle oluşur. Grant, kocanın evlilikteki hakimiyetinin, sivil toplumda çoğunluğun hakimiyetindeki gibi bir uzlaşımın sonucu olduğunu düşünür. Ancak Grant'a göre, Locke'un çoğunluğun hakimiyetini haklı çıkaran argümanı, kocanın hakimiyetini haklı çıkaran argümandan daha güçlüdür. Locke'un erkeğin nihai belirleme yetkisini elinde tutma nedenini "doğal olarak daha muktedir ve daha güçlü olması"yla açıklaması, bu konudaki görüşlerinde bulunan çelişkinin nedeni olarak gösterilebilir. Ancak evlilik sözleşmesinde kadının ve erkeğin ortak amacı olarak gördüğü çocuk konusunda, kadına tanıdığı iktidar alanı, Locke'un görüşlerini, doğal hak kuramcıları arasında ayrı bir yere taşır. Ayrıca yalnız çocuğun değil, aile içerisinde hizmetçilerin de yeraldığı topluluğu yönetecek olan güç erkeğe ait olabileceği gibi kadına da ait olabilir. Ancak Locke, efendi ya da hanımefendinin aileye uygun kurallar koyduğu toplumların her birinin

[106] Ruth Grant, Locke on Women and the Family, s.292-293.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

"siyasal toplum yoksunluğu içinde bulunduğu"nu belirtir. Devletlerin kökenine baktığında, devletleri genellikle tek adamın yönetimi altında bulduğunu inkâr etmeyeceğini belirten Locke, toprağın çok miktarda ve nüfusun az sayıda olduğu yerde hükümetin babada başladığını söyler. "Hükümet Üzerinde İkinci İnceleme"de babanın çocuklar tarafından, ailesinin bağları altında kalanlar açısından herkesin üzerindeki yönetici haline gelişini Locke, şu şekilde açıklar:

> "Baba güvenilmeye en uygun kişiydi. Ataerkil şefkat, çocukların mülkiyetini ve çıkarlarını babanın ihtimamı altında güvenceye aldı ve çocukları sırasında, babaya boyun eğme geleneği, ona itaat etmeyi başka birine itaat etmekten daha kolay hale getirdi. Birlikte yaşayan insanlar arasında hükümetten kaçınmak çok zor olduğundan, insanlar kendilerini yönetecek birine sahip olmak zorundaysalar, (...) onların ortak babası olan insan kadar, kimin yönetici olma ihtimali olabilirdi ki?"[107]

Locke, bu görüşlerinin bir ailenin kendi başına varlığını sürdürmeye yetecek nüfus yoğunluğunda olduğu, başkalarıyla karışmadan bir bütün olarak bir arada varlığını sürdürebildiği yerde geçerli olduğunu belirtir. Diğer durumda Locke, insanların doğal bir tabiyete sahip olduğunu yani kendi onayı olmaksızın kendisini bağlayan bir otoriteye tabi olduğunu reddeder. Ataerkil egemenliğe karşı ileri sürülebilecek olan delilleri sıralayan Locke, tarihte yeni hükümetler kurabilen, bu örneklerden önemsiz devletlerin türeyebildiği, güçlü olanın zayıf olanı yendiği örnekleri gösterir. Sonuç olarak ona göre, başlangıçta hükümeti oluşturan şey, babanın çocuklarına bıraktığı "babalık doğal hakkı" değildir. Onun bu görüşleri, kendisinin de belirttiği gibi, her otoritenin ataerkil bir otorite olduğunu ve kadınların toplumsal statülerinin bir argümana gerek duyduğunu belirten Robert Filmer'ın "Patriyarka"sına bir yanıt niteliği taşımaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi Locke'a göre Adem, doğal

[107] Locke, "Hükümet Üzerine İkinci İnceleme", s. 87.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

babalık hakkına dayanarak ne çocukları ne de karısı üzerinde otoriteye ya da hükümdarlığa sahip olmamıştır. "Hükümet Üzerine İkinci İnceleme"de Locke, Kutsal Kitap'ta, Havva'yı Adem'e itaate zorunlu kılan bir yasa bulunmadığını belirtir. Aynı şekilde Tanrı, Havva'ya da Adem üzerinde bir otorite tanımamıştır. Parental iktidar konusunda Locke'un Kutsal Kitap'ta yazılanların çarpıtıldığını ifade ettiği görüşleri şöyledir:

> "Kural 'çocuklar ana babalarına itaat etsin'dir ve ben hiçbir yerde 'çocuklar babalarınıza itaat edin' diye yazdığını hatırlamıyorum ve Kutsal Kitap çocukların daha çok anneye saygı borçlu olduğunu bildirir ve hiçbir metinde çocukların onurlandırma ve itaatinin doğrudan tek başına babaya ilişkin olduğu yoktur."[108]

Kısaca çocuklar üzerinde iktidar konusunda kadın erkekten daha az bir etki alanına sahip değildir. Locke'un felsefesinde kadının sosyal statüsünün "eş" ve "annelik" rolü ile tanımlandığını belirtmek gerekir. Yalnızca bu çerçevede yani çocuklar üzerindeki iktidar konusunda ebeveynlerin eşit olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu eşitlik, Locke'un Kutsal Kitap'ta da kadın ve erkek arasında bulunduğunu varsaydığı eşitliktir. Devletin kökensel olarak Adem'e bahşedilmediğini belirten Locke şöyle devam eder:

> "Aslında Adem'e bahşedilen hiçbir şey yoktur. Sadece Havva'ya verilen bir ceza vardır. Tanrı'nın bu sözlerini Havva'ya yönelttiğini ve Havva'nın kadınların temsilcisi olduğunu düşünürsek, bu sözler en fazla dişi cinsiyetle ilgili olacaktır. Fakat bu ceza kocaya itaat anlamını taşımaz, daha çok gebelik ve acıyla ilgilidir. Sanırım burada beden için bir güçlük vardır. Ama bizim

[108] Locke, "Hükümet Üzerine Birinci İnceleme", Rethinking the Western Tradition'ın içinde, editör: Ian Shapiro, Yale University Press, London, 2003, s.41.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> yazarımız bu sözlere dayanarak Adem'e monarşik bir devletin bahşedildiğini düşünür."[109]

Sonuç olarak Locke, her otoritenin ataerkil bir otorite olduğunu reddeder. Kadın ve erkek arasındaki ilişki rıza üzerine kurulmuş bir sözleşmeye dayanmakta ve bu sözleşme erkeğe bir yöneticinin öldürme ve yaşatma hakkına benzer bir hakimiyet alanı vermemektedir. Locke ve Hobbes'da görülen kadınlar konusundaki açık çelişki daha çok mutlak iktidarın bireysel haklar karşısındaki çelişik durumunun bir yansıması olarak görülebilir.

Catharine A. Mackinnon, "Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru" adlı kitabında, liberal feminist düşüncenin "en duyarlı, en tutarlı, en halden anlayan, en mükemmel" bildiri olma özelliğini sürdüren çalışmanın John Stuart Mill'e ait olduğunu ifade eder. Mill, kadın ve çocuklar konusunda kadın ve çocuk haklarını ısrarla savunmuş olan en önemli isimdir denilebilir. Onun bir "faydacı" olması, erkek egemenliğine karşı geliştirdiği argümanlara gölge düşürmez. Toplumsal bir yarar sağlayabilmek için bile olsa yasal eşitsizliğin ortadan kaldırılması yönünde geliştirdiği fikirler, onun görüşlerini felsefe tarihinde kadın sorunu açısından ayrı bir yere koyar.

Mill, "Özgürlük Üstüne" adlı yapıtının konusunun, toplum tarafından birey üzerinde meşru bir biçimde kullanılabilen iktidarın niteliği ve sınırları olduğunu söyler. Onun en temkinli yaklaşılması gereken temel düşüncesi, bütün ahlaki sorunlarda faydayı başvurulacak en yüksek ölçü olarak görmesidir. Mill, bunun en geniş anlamda fayda, ileri bir yaratık olarak insanın çıkarlarına dayanan fayda olması gerektiğini belirtmiş olsa da, ahlak alanı fayda fikriyle yola çıkılabilecek bir alan olarak tanımlanamaz. Mill, toplumun birey üzerindeki sınırlarına dair şunları söylemektedir:

> "Toplum bir sözleşme üzerine kurulmamıştır ve toplumsal ödevleri belirlemek üzere bir sözleşme icat

[109] Locke, "Hükümet Üzerine Birinci İnceleme", s.47.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> etmekle de hiçbir hayırlı amaç elde edilmiş olamaz ama, toplumun korunması altında olan her birey bu yararın karşılığında bir şey borçludur ve toplum halinde yaşama olayı, her bireyin o toplumdaki diğer bireylere karşı belirli bir davranış çizgisine uymakla sorumlu olmasını çok gerekli kılar."[110]

Görüldüğü gibi Mill, doğal hak kuramcılarının aksine toplumun bir sözleşme ile kurulmuş olduğunu reddeder. Onun asıl önemi, devletin kadınlar ve çocuklar konusunda görevlerini yerine getirmediğini vurgulamasından gelmektedir. Mill'e göre devlet, her bireyin özellikle kendine ait olan şeylerde özgürlüğüne saygı göstermekle birlikte, bir kimsenin başkalarının üzerinde sahip olmasına izin verdiği herhangi bir gücü nasıl kullandığını denetlemekle yükümlüdür. Mill, bu yükümlülüğe aile ilişkilerinde hemen hemen hiç uyulmadığını belirtir. Ona göre aile ilişkisi, insan mutluluğuna katkısı bakımından diğer tüm ilişkilerden daha önemlidir. Kadınlar ve çocukların devletle olan ilişkileri konusunda Mill şunları söyler:

> "Kocaların karıları üzerindeki aşağı yukarı zorbaca gücünden burada uzun boylu söz etmeye gerek yoktur; çünkü bu kötülüğü bütünüyle ortadan kaldırmak için kadınların da, tıpkı bütün diğer şahıslar gibi, aynı haklara sahip ve aynı şekilde yasal korunma altında olmalarından başka bir şey gerekli değildir; yine çünkü bu konuda yerleşmiş adaletsizliğin savunucularının kullandıkları şey özgürlük davası değildir; aksine onlar ortaya açıkça kuvvetin savunucuları olarak çıkıyorlar. Asıl çocuklar konusundadır ki yanlış kullanılan özgürlük

[110] J. S. Mill, "Özgürlük Üzerine ve Seçme Yapıtlar ve Seçme Yapıtlar", çev. Alime Ertan, Belge Yayınları, İstanbul, 2005, s. 101

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> anlayışları, devletin görevlerini yerine getirmesine gerçek bir engel oluşturuyor."[111]

Mill, anne ve babaların çocuklar üzerindeki yetkilerinin sınırlarına dair görüşlerini, yasanın müdahalesinin söz konusu olduğu durumlar için ortaya koymaktadır. İnsanlığın çoğunun özgürlüğe güçten daha az saygı duyduğunu belirten Mill, babanın çocuklar üzerindeki mutlak ve biricik olan denetimine, yasanın en küçük bir müdahalesine karşı kamuoyunun büyük tepkisinin ortaya çıktığını belirtir. Hatta bu tepki, babanın bizzat kendi özgürlüğüne herhangi bir şekilde müdahale edildiği durumdan çok daha fazladır.

"Özgürlük Üzerine ve Seçme Yapıtlar"da Mill, eğitim sorununu göz önüne alır. Mill, devletin kendi vatandaşı olarak dünyaya gelen bir kişinin belirli bir düzeye kadar eğitimini zorunlu kılması olgusu üzerinde durur ve şöyle devam eder:

> "Böyle olduğu halde, bu gerçeği kabul etmekten ve dile getirmekten korkmayan var mıdır? Gerçi bir insanı dünyaya getirdikten sonra ana ve babanın (ya da yasa ve göreneğin bugünkü durumunda babanın) bu kişiye, yaşamda başkalarına ve kendine karşı görevini iyi yapmasını sağlayacak bir eğitim vermelerinin onların en kutsal ödevlerinden biri olduğunu hemen hemen hiç kimse yadsımaz. Fakat, bunun babanın bir görevi olduğunu herkes söylediği halde, bu ülkede kimse onun bu görevi yapmaya zorunlu tutulmasını işitmeye dayanamaz."[112]

Mill, ortaya koyduğu bu görüşlerinde, çocuk üzerindeki baba otoritesinin, bireyin üzerindeki devlet otoritesinden dahi daha fazla kabul edilen bir durum olduğunu göstermeye çalışır. Mill'e göre yersiz özgürlük

[111] J. S. Mill, "Özgürlük Üzerine ve Seçme Yapıtlar", 139.
[112] J. S. Mill, a. g. e. , s.139-140.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

anlayışları, ana babalarca ahlaki yükümlülüklerin her zaman kabul edilmesini gerektiren en güçlü dayanakların varlığına rağmen, bu yükümlülüklerin konmasına engel olmaktadır. Aynı şekilde birçok durumlarda yasal yükümlülüklerin getirilmesini gerektiren dayanaklar varken bu yükümlülüklerin konmaması, yanlış özgürlük anlayışının bir sonucudur. Mill'e göre, babanın çocuk üzerindeki özgürce karar verme yetkisi yalnızca eğitim sorunuyla ilgili değildir. Baba ve çocuk arasındaki ilişkinin, çocuk hakları söz konusu edilerek tartışılması, "Özgürlük Üzerine"nin çağının öncü düşüncelerinden biridir.

Mill, bir çocuğu yalnızca dünyaya getirme olayının, insanın yaşamı boyunca en sorumlu eylemlerinden bir tanesi olduğunu söyler. Anne ve baba, çocuğa arzu edilebilir bir yaşamın hiç değilse olağan şanslarını tanıma konusunda sorumludur. Mill'e göre, dünyaya getirilecek çocuğa böyle bir yaşayışı sağlamadan, çocuk için ne olacağı belli olmayan bir yaşam vererek o çocuğu dünyaya getirmek, çocuğa karşı işlenen büyük bir suçtur. Mill, özel durumlar için ebeveynlerin çocuk sahibi olmaya ilişkin sorumluluklarının sınırlarını genişletir. O, nüfusu fazla olan ülkelerde, çok küçük bir sayıdan öte çocuk yapmanın, bunun sonuçlarına katlanan herkese karşı işlenen ağır bir suç olduğunu belirtir. Buna göre doğacak fazla sayıdaki çocuk, emek piyasasında rekabete yol açacak ve bu rekabet emeğin piyasa fiyatını düşürecektir. Yani annenin ve babanın plansız yarattığı işgücü fazlalığı, çalışmanın ücretiyle geçinecek herkese karşı işlenmiş bir suç olacaktır. Mill, Kıta Avrupası'ndaki birçok ülkede, evlenecek tarafların bir aileyi geçindirme araçlarına sahip olduklarını kanıtlamadıkça evlenmelerini yasaklayan yasaların, devletin meşru yetkilerini aşmadığını düşünür. Yani Mill'e göre, devletin meşru yetkisi, vatandaşlarının cinselliğine müdahale edebilir, hatta etmelidir. Mill, bu gibi yasaların, özgürlüğe yönelik birer saldırı olduğu yönündeki itirazı ise reddeder.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Mill'in cinselliğe olan müdahaleyi olumlayan tavrı, Foucault'nun "Cinselliğin Tarihi"nin Birinci cildindeki görüşleriyle birlikte ele alınabilir. Foucault, on dokuzuncu yüzyılda iktidar tekniklerinin büyük yeniliklerinden birinin, ekonomik ve siyasal bir sorun olarak "nüfus"un ortaya çıkması olduğunu belirtir. Buna göre, hükümetler yalnızca uyruklarla , hatta halklarla değil doğum, ölüm, beslenme gibi özel değişkenleriyle birlikte bir "nüfus"la karşı karşıya olduklarının farkına varmışlardır. Bu yüzyıldan sonra Foucault, amaçlara ve acillik durumlarına göre kimi zaman doğum yanlısı, kimi zamansa doğumları kısıtlayıcı yönde hareket edecek, daha ince ve daha iyi hesaplanmış bir düzenleme girişiminin ortaya çıktığını belirtir. Foucault'nun bu analizleri, sözü edilen dönemin, nüfusa ilişkin siyasal ekonomiden geçerek, cinselliğe ilişkin ayrıntılı bir gözlemler çizelgesine dönüşümüne denk geldiğine açıklar. Bu çözümleme ona göre cinsel tavırların ve bunların etkilerinin sınırında, biyolojik olanla ekonomik olanın sınırında yeralmaktadır. Bunun devamında ortaya, çiftlerin cinsel tutumunu, düşünülmüş, siyasal ve ekonomik bir tutuma dönüştürmeye çalışan kampanyalar çıkar. Foucault, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın ırkçılarının, dayanak noktalarından bazılarını bu olguda bulduklarını belirtir. Foucault şöyle der:

> "Devlet, yurttaşlarının cinselliğinin ne durumda olduğunu ve onu nasıl kullandıklarını bilmeli ama yurttaşların her biri de cinselliğinin kullanımını denetleme yeteneğine sahip olmalıdır. Devletle kişi arasında, cinsellik, bir hedefe dönüştü; söylemler, bilmeler, çözümlemeler ve buyruklardan oluşan koca bir düzen cinselliği kuşattı."[113]

Mill'in görüşlerinde belirdiği biçimiyle üreme, annenin ve babanın özgür istencinin sonucu olarak görülemez. Mill, uygun olsunlar ya da

[113] Foucault, "Cinselliğin Tarihi", Birinci Cilt, s. 33.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

olmasınlar, devletin cinsellikle ilgili olarak koyduğu yasaların özgürlükle çeliştiğini düşünmez.*

Cinselliğe devlet müdahalesinin özgürlüğe yönelik bir saldırı olduğunu düşünen ilk düşünürün Marx olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ancak görüşlerindeki bu sorunlu noktaya rağmen, Mill'in önemi onun iki cins arasında mutlak eşitlik ilkesinin benimsenmesi gerektiğini ısrarla savunmasından gelir. Ayrıca Mill kadınlar için yalnız aile içerisinde değil toplumsal açıdan da kayıtsız şartsız mutlak eşitlik ilkesinin benimsenmesi gerektiğini ifade eder. Kendinden önceki düşünürlerde, kadının erkekle eşitliği en iyi ihtimalle aile içerisinde söz konusu edilirken, Mill mutlak eşitlik ilkesinin insan yaşamının her alanında hüküm süren bir ilke olması gerektiğini belirtir. Onun "Kadınların Köleleştirilişi" adlı eseri feminist teori için bir baş yapıt olarak hâlâ değerini korumaktadır. Burada Mill'i ilerici bir düşünür olarak anan ve geleneğin felsefi bir okumasının nasıl mümkün olduğunu ifade eden Şeyla Benhabib'in "Modernizm, Evrensellik ve Birey" adlı çalışmasındaki görüşlerini anmak yerinde olur.

Benhabib, sözü edilen çalışmasının "Bir Feminist Yaklaşımın Metodolojik Bazı Sorunları" adlı bölümünde, yirminci yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan ve bizi ilgilendiren kısmıyla felsefi çalışmalarda geleceğe aktarılmaya değer geleneği neyin oluşturduğuna dair hâlâ tamamlanmamış olan tartışmaya yer verir. Söz konusu tartışmanın merkezinde yer alan soru, feministlerin Aydınlanma söylemine ve sözleşmeci geleneğin eşitlik düşüncesinin kadınları dışladığını ileri süren

* Bu hoşgörünün, çocuğun doğumundan itibaren "özgür ve eşit birey" sayılması nedeniyle ırkçı bir stratejiye onay verebileceği düşüncesi kabul edilemez olsa da, devletin cinselliğe olan müdahalesinin ırkçılığın dayandığı bir olgu olduğu düşüncesi üzerinde durmak gerekir. Foucault Nazi ırk politikaları hakkında yazarken, Hitler'in cinsellik siyasetinin önemsiz bir uygulama olarak görülmesinin, tarihin garip bir cilvesi olduğunu belirtir. Gisela Bock, "Nazi Toplumsal Cinsiyet Politikaları ve Kadınların Tarihi" başlıklı makalesinde, sözü edilen olguya dayanan ırkçı bir politika örneği üzerinde durur. Bock, bu politikada toplumsal cinsiyet sorunlarının önemli bir rol oynadığını belirtir. Ona göre, nasyonel sosyalizmin merkezinde ırkçılık bulunmasına rağmen, Nazi ırkçılıyla ilgili incelemelerin çoğunun kadınları ele almaması eksikliktir. Bu eksiklik nedeniyle Bock, Nazi ırkçılığının toplumsal cinsiyetçi ve Nazi toplumsal cinsiyet politikalarının ırkçı olduğunu vurgulamanın yararlı olduğunu düşünür. Nazizmin stratejisi, Bock'a göre, kalıtsal olarak sağlıklı ve arzulanan neslin sayısını arttırmak için, kalıtsal olarak uygun olmayanların üremesine önlemekle işe başlamıştır. (Bkz. Kadınların Tarihi, Beşinci Cilt, s. 144-167.)

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

eleştiriyle örtüşmektedir. Benhabib'in özetlediği eleştiri düzlemi şu şekilde ortaya konulabilir:

> "Şimdiye kadar batı geleneğinin en önemli eserleri sayılan çalışmalar neredeyse tekdüze bir şekilde özgül bir bireyler grubunun, yani mülkiyet sahibi, beyaz, Amerikalı ve Kuzey Amerikalı erkeklerin ortaya koyduğu çalışmalarsa eğer, bu çalışmaların mesajı ne kadar evrensel ve temsil edici, mahiyetleri ne ölçüde geneli kapsayıcı ve görüşleri ne ölçüde önyargılardan arınmış sayılabilir?"[114]

Benhabib, feminist teorinin bu sorgulamanın ön cephelerinde yer aldığını söyler. Ona göre kadın sorunu bir kez gündeme geldiğinde, geçmişin büyük düşünürleri yeni bir gözle görülmeye başlanır. Benhabib'in sorguladığı şey, "geleneğin feminist bir okunuşu"nun ne ölçüde mümkün olduğudur. Bu soruya yanıt olarak o, her birinin kendi zaaflarını taşıdığını belirttiği iki temel yaklaşımı, kendi deyimiyle feminist teorinin "çifte vizyonu"nu gösterir. Birinci yaklaşımı Benhabib, "iyi babanın öğretisi" olarak tanımlar. Liberal feminist düşüncenin "iyi baba"sı John Stuart Mill'dir. Benhabib, bu teorinin eğilimli olduğu düşünce çizgisini şu şekilde ortaya koyar:

> "Anadamar liberal feminist teori, geleneğin kadınlar hakkındaki görüşlerini bir dizi talihsiz, kimileyin sıkıcı olabilen ama özünde tashih edilebilir yanlış kavrayış olarak ele alır. Esin kaynaklarını John Stuart Mill gibi ilerici bir düşünür olma örneğinde bulan bu teorisyenler, klasik metinlerde kadınların eşitlik ve vakarına yer verilen uğrakları ararlar. Bu teorisyenler, gözde felsefecilerinin konu üzerindeki boş sözler ettiklerini

[114] Şeyla Benhabib, "Modernizm, Evrensellik ve Birey", çev.: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, İstanbul, 1999, s.316.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> görünce düş kırıklığına uğrasalar da, özünde Aydınlanmanın özgürlük eşitlik ve kendi kendini gerçekleştirme idealleri ile kadınların istekleri arasında herhangi bir uyuşmazlık bulunmadığını savunurlar."[115]

Benhabib bu yaklaşımı savunanların, geleneğin verdiği eğitimle görmelerini sağladığı şeyi gördüklerini düşünür. İkinci görüş, Benhabib'in "isyankâr kızkardeşlerin çığlığı" olarak nitelendirdiği ve Batılı sözmerkezci geleneğin kıyılarında kadının sözünü aradıklarını belirttiği görüştür. Bu görüşe göre feminist okumanın görevi, yeni bir "dil" aramak değil, dilin kıyılarında yer alan bir söylem aramaktır. Benhabib de akıl ve Aydınlanma ideallerinin büsbütün bir köşeye atılmaması gerektiğini düşünür, o böyle yapmak yerine, bu kategorilerin belli tarihsel dönemlerde kadınların gerçek hayatlarında ne anlama geldiğini ve kadınların yalnızca belli işlevlerin icracıları olarak değil de özneler olarak düşünülmesini önerir. Yapmak istediği şey, düşüncenin tarihinin, mağdurların konumundan bakıldığında nasıl göründüğü sorusunu yanıtlamaktır. Benhabib, geleneğe bir kez kadınların özelliklerini bulup çıkarmak için eğilindiğinde ise, cinsiyetler hakkında betimleyici olduğu düşünülen söylemlerin "erkek iktidarının meşrulaştırımları"ndan başka bir şey olmadıklarının görüleceğini belirtir. (Ne var ki bu tarz bir "kadınsı" duruş, tarihin tek mağdurlarının kadınlar olduğu noktasında kilitlenir. Yalnızca kadınların ideallerinin ve isteklerinin; özgürlük, eşitlik ve kendini gerçekleştirme idealleriyle uyuşmazlık gösterdiğini söylemek, mülk sahibi olmayan, emeğinin karşılığı insanca yaşamak olmayan tüm diğerlerine yapılan en büyük haksızlıktır. Feminist mücadelenin ivme kazanabilmesinin tek yolu, birleşik güçle hareket edeceği "ezilmekte ve sömürülmekte olanların" saflarına katılmaktır.) Geleneğin feminist sorgulaması yöntemiyle, Mill'in erkek ve kadın ayrımını nasıl kavramsallaştırdığını sorduğumuzda, onun söylediklerinin hiç de erkek iktidarını meşrulaştırıcısı olamayacak kadar "feminist" olduğunu görürüz.

[115] Şeyla Benhabib, "Modernizm, Evrensellik ve Birey", s.316-317.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Mill, kadınların tarih boyunca ezildiğini ve ezilmekte olduğunu belirtmekten öte bir şey yapar. Kadınların tüm öteki aşağı sınıflardan farklı bir konumda yer almış olmasının nedenlerini açıklar ve şöyle der:

> "Efendileri kadınlardan yalnız hizmet değil, onun ötesinde bir şey beklemektedir. Erkekler kadınların yalnızca onlara boyun eğmelerini değil, onların duygularını da istiyorlar. En kaba olanları bir yana bırakılırsa, tüm erkekler onlara en yakın olan kadınlardan, zorla köle olmalarını değil, gönüllü olarak köle olmalarını; yalnızca bir köle değil, bir cariye olmalarını beklemektedir."[116]

Karıkoca ilişkisinin kadının gönüllü köleliği üzerine kurulmuş olması nedeniyle diğer iktidar ilişkilerinden farklı olduğunu belirten Mill, kadınların durumunu farklı kılan bir başka noktaya işaret eder. Bu da öteki kölelerin itaatini sağlamak için efendilerin "korku"ya yaslanmasıdır. Oysa kadınların efendileri, Mill'e göre, onlardan basit bir boyun eğmenin ötesinde bir şey beklediklerinden dolayı, eğitimin tüm olanaklarını kendi amaçları doğrultusunda seferber etmişlerdir. Mill, karakterin eğitimle şekillenir bir şey olduğunu düşünür. Eğitim olanaklarının kadının bağımlılığını sağlayacak biçimde kullanılması, tüm ahlaki değerlerin kadınlara, kendileri için değil, başkaları için yaşaması gerektiğini söylemesi sonucu, kadınlar boyun eğmeyi öğrenir. Mill'e göre tüm kadınlar, en erken yaştan itibaren, kadınlar için ideal karakter erkeklerin zıttıymış gibi bir inançla yetiştirilirler. Mill, kadınlar için ideal karakterin kendi kendini yönetme gücüne sahip olmak değil, boyun eğmek ve başkalarının denetimine girmek olduğunu ifade eden değerlerin, kadınların gözünü bağladığını ve akıllarını köleleştirdiğini düşünür. Kısaca kadına dair sorun bir eğitim sorununa indirgenir. "Kadınların Köleleştirilişi"nin Birinci Bölümü'nde Mill, iyileştirmeye yönelik her adımın kadınların sosyal konumlarında bir yükselmeyi beraberinde getirdiğini

[116] J.S. Mill, "Kadınların Köleleştirilişi", "Özgürlük Üzerine ve Seçme Yapıtlar ve Seçme Yapıtlar" içinde, s.166.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

belirtir. O, kadının doğasına ait olduğu belirtilen eksikliklerden hareketle onların toplum yaşamındaki ikincilliğini açıklamaya çalışan düşüncelere karşı çıkar. Mill, yalnızca kendi yaşadığı zamandaki ilişkileri gördüğü sürece hiç kimsenin erkek ve kadın doğasını bildiğini iddia edemeyeceğini ifade eder. Mill sözlerine şöyle devam eder:

> "Eğer erkekler kadınların olmadığı bir toplumda yaşasaydı ya da kadınlar erkeklerin olmadığı bir toplumda yaşasaydı veya kadınların erkeklerin denetimi altında olmadığı bir toplum olsaydı, o zaman belki her bir cinsiyetin doğasına ait olan zihinsel ve ahlaki farklılıklar bilinebilirdi. Bugün kadın doğası olarak adlandırılan şey yapay bir şeydir, kimi yönlerden baskının sonucu oluşturulmuştur. Şu iddia edilebilir ki, bağımlı sınıfların hiçbirinin efendileriyle ilişkilerinde, karakterleri kadınlarda olduğu gibi çarpıtılmamıştır."[117]

Ayrıca Mill, "sıcak bir ev"in kadının bazı yeteneklerini alıp götürdüğünü düşünür. Eğitimin kişilere istenilen karakter özelliklerini kazandırmanın yolu olduğunu söyleyen Mill, kadının erkeğe nazaran bazı yeteneklerde geri kalmasının nedenini bir eğitim sorunu olarak ele alır. Mill'e göre bütün ahlakçılar kadının cinsiyetinden ötürü bazı ödevleri olduğunu, tüm duygucular ise "doğa"ları olduğunu söylemiştir. Ahlakçılar buna göre, başkaları için yaşamanın, kadının ödevi olduğunu söylerken, duygucular bunun kadının doğası olduğunu ifade etmişlerdir. Başkaları için yaşamak, kendinden tam anlamıyla feragat etmek ve bunun dışında hiçbir yaşama sahip olmamak anlamı taşır. Mill'in tanımladığı biçimiyle eğitim, kadının kocasının rahatı ve zevkini sağlayan şeylerin dışındaki her şeyi yok saymakla yükümlü olduğunu içselleştirmesine yarar. Başka bir anlatımla kadın eğitimi, cinsler arasındaki doğal çekimi arttırıcı ve kadının kocasına tam bağımlılığını sağlayıcı bir amaç taşır. Ayrıca eğitimin amacı, kadını erkeğe sosyal ve politik olarak itaat ettiren

[117] J. S. Mill, "The Subjection of Women",...

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

önyargıların aşılanmasıdır. Çocuk kadın ve erkek arasında ayrılmaz bir bağ teşkil ettiğinden kadın eğitimi aynı zamanda çocuğa yönelik de bir adanma yükümlülüğünü öğütler. Burada, eğitimin kadın ve erkek için başka anlamlar taşıdığını belirten Mill'in betimlediği şekildeki bir örneğe yer vermek uygun olur. Adam Smith'in "Milletlerin Zenginliği" adlı yapıtındaki görüşleri kadına özgü olan eğitimin yaygın kabulü için iyi bir örnektir.

Smith, sözü edilen yapıtında, "Gençlerin Eğitimine Özgü Kurumların Gideri Üzerine" adını taşıyan bir bölüme yer verir. Buna göre, kadınların eğitimi için kamu kurumları yoktur. Öyle olduğu için de Smith, onların eğitiminin alışılan gidişi içinde faydasız, anlamsız ya da acayip bir şey bulunmadığını belirtir. Smith şöyle devam eder:

> "Onlara, öğrenilmesini, ana babalarının ya da velilerinin gerekli ya da faydalı gördükleri şeyler öğretilir, başka bir şey öğretilmez. Eğitimlerinin her kısmı açıkça faydalı bir amaç gözetir; ya kişiliklerinin albenisini arttırmayı ya da beyinlerini ağırbaşlılık, alçakgönüllülük, iffet ve tutum yolunda yoğurmayı; onları birer ev hanımı olabilecek hem de ev hanımı olunca gereği gibi davranacak hale getirmeyi hedef tutar. Eğitimin her kısmı bir kadına yaşamının her aşamasında rahatlık sağlar ya da faydalı olur. Bir erkeğin eğitiminin en çetin ve en sıkıcı kimi kısımlarından kendine herhangi bir aşamasında herhangi bir rahatlık ya da fayda sağladığı pek az olur."[118]

Eğitim konusuna "Çocuk Eğitimi ve Cinsiyete Özgü Karakter" adını taşıyan tezin bir sonraki bölümünde devam edilecektir. Smith'in görüşleri de dördüncü bölümde, emek ve değer arasındaki ilişki incelenirken

[118] Adam Smith, "Milletlerin Zenginliği", çev.: Haldun Derin, Türkiye İş Bankası kültür Yayınları, İstanbul, 2006, s. 871.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır. Burada özetle söylenebilecek olan, Mill ile beraber, aile içerisinde kadının erkeğe bağımlılığının yapay bir şey olarak görülmeye başlanmasıdır. Mill'e göre iki cins doğal olarak eşittir, onların yasal olarak da eşit oluşları beraberinde bu iki cinsin toplumsal eşitliğini getirecektir.

Catharine A. Mackinnon, "Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru" adlı çalışmasında, Mill üzerine yazarken, onun vardığı sonucu şu şekilde ortaya koyar: Toplum ataerkildir ve kadın ile erkek arasındaki ilişkiler bir cinsin diğerine üstünlüğünün yasal olarak düzenlenmesi sonucu çarpıtılmıştır. Mill daha önce de belirtildiği gibi, kadını erkekten ayırdığı sanılan davranış, kişilik, karakter, güdü gibi özelliklerin yalnızca bireysel farklılıklar olabileceğini savunur. Mackinnon'nun yorumu şöyledir:

> "Mill'in analizinin temeli, cinsiyet ayrımının akıldışı, dolayısıyla adaletsiz olduğu üzerine kurulmuştur. Cinsiyet ayrımının neden olduğu eşitsizlik, bireyleri aslında doğal olarak kendilerinden olmayan başka bireylere bağımlı kılar. Cinsiyet insanlar arasında ayrım yapmak için kesinlikle mantıksız, dolayısıyla da adaletsiz bir temeldir; çünkü bireysel bir nitelik değil bir grup niteliğidir."[119]

Aile içinde erkek mutlak iktidarı elinde tutar. Ataerkilliğin Mill'in görüşlerinde beliren kesin tanımlaması bu sözlerle özetlenebilir. Ona göre, karısının ve çocuklarının sorumluluğunu yüklenmek, erkek için kendi çıkarlarını ve kendine ait olan şeyleri korumak anlamına gelir. Özetle Mill'e göre, ailenin çoğu zaman söylendiği gibi sevgi, şefkat ve kendini feda etmenin gerçekleştiği bir ilişki biçimi olduğu söylenemez. Evde en yüksek otoritenin erkek olduğu durumda ise erkeğin ve kadının gerçekte sahip oldukları özelliklerin hepsi bilinemez olarak kalacaktır.

[119] Catharine A. Mackinnon, "Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru", çev. : Türkan Yöney, Sabir Yücesoy, Metis Yayınlarıı İstanbul, 2003, s. 63-64.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Evlilik yaşamında en yüksek otoritenin kime ait olacağı sorusu Immanuel Kant'ın da, kadına ve erkeğe ait karakter özelliklerini açıklarken ele aldığı bir soru olmuştur. Kant, "Antpology From a Pragmatic Point of Wiew" adlı yapıtında, kadın cinsiyetine ve erkek cinsiyetine ait olduğunu düşündüğü birtakım özellikleri ortaya koyar. Kant burada, uygar olmayan toplumlarda hakimiyetin yalnızca erkeğe ait olduğunu ifade eder. Ona göre bu yüzden antropolojide, dişi doğasının özellikleri, erkek cinsiyetine sahip olanlardan çok daha fazla filozoflar için bir çalışma konusu olmuştur. Kadınsı özellikler Kant'a göre "zayıflık"tır. Erkeğin fiziksel güçlülüğü karşısında doğanın kadına armağan ettiği şey, kadınsı "cazibe"dir.

Kant'a göre, doğa kadınların peşinden koşulmasını istemiştir, bu yüzden kadın karakterini belirleyen temel özellik, bu durumu sağlayacak olan "isteksizlik" olmalıdır. Erkek ise beğendiği kadını sonunda elde edecek kadar "ısrarcı" bir ruh yapısıyla donatılmıştır. Yine cinsiyetin doğasına ait gördüğü bir başka özelliği Kant, "kıskançlık" olarak belirler. Kıskançlık kadın ve erkeğin ortak duygulanımıdır ancak aralarında yine de ayrım vardır. Buna göre, erkek yalnızca aşık olduğu zamanlarda kıskançtır, kadın ise yaşamının her anında kıskançtır. Kant'a göre, diğer bir kadının elde ettiği erkek bile kadın için kıskançlık nesnesidir. Çünkü bu durum kadına açısından kendi hayran çemberinden olası birinin eksilmesidir.

Erkeğin kadın karşısındaki üstünlüğünü sağlayan bir diğer özelliği, onun kendi beğenisini geliştirirken, kadının kendini başkalarının beğenisinin nesnesi yapmasıdır. Tüm bu doğasına özgü negatif özellikleri nedeniyle kadın, Kant'a göre, evlilik ilişkisinde kocasına tabi olmalıdır. Kant şöyle düşünmektedir:

> "O halde, evde en yüksek otorite kim olmalıdır? Doğrusu tüm işleri kendi amaçlarına uygun bir biçimde çekip çevirebilecek bir kişi olmalıdır. Kahramanlığın diliyle ben – bir parça doğruluk taşısa da - şöyle

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> demeliyim: Kadın hükmetmeli, erkek yönetmelidir; çünkü eğilimler hükmeder, akıl yönetir."[120]

Buradan anlaşıldığı gibi, dişi cinsiyet duyguların taşıyıcısıyken, erkek cinsiyete özgü yeti akıl yetisidir. Kant, erkeğin ussal bir varlık olarak amacının türün korunması olduğunu belirtir. İki cinsiyetin bir evde birlikte yaşamak için doğa tarafından sağlanan eğilimlere sahip olduğunu Kant şöyle belirtir:

> "Bir partner kendini diğerine tabi kılmalıdır, diğer deyişle biri diğerine üstün olmalıdır ki, ona hakim olabilsin. Kültürün ilerlemesi uğruna bir eş diğerine çeşitli açılardan üstün olmalıdır. Erkek fiziksel güç bakımından, kadın ise, erkeğin arzusunu kendi arzusuna tabi kılmak için doğal bir yeteneğe sahip olmalıdır."[121]

Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Kant, kadının erkeği etkilemek için sahip olduğu doğal yeteneği sayesinde erkeğin fiziksel gücünü hakim olduğunu söyler!!!. Her bir cinsiyetin diğerine hakim olduğunu ancak kadının doğal yeteneğinin gücünü, erkeğin fizik gücü karşısına koyma noktasında kabul eder. Erkeğin "ussalığı"nın karşısına, kadının "duygusallığı" zayıflığın göstergesi olarak çıkar.

Sonuç olarak buraya kadar incelenen filozoflar, aile içerisinde erkek iktidarının nedenlerini anlatmışlar, bu iktidarın meşrulaştırıcı zeminini ortaya koymaya çalışmışlardır. Kadın ve erkek arasındaki farkların neler olduğu ve bu farklılıkların kaynağının ne olduğu sorusu bir inceleme konusu olarak ortaya konmuştur. Ayrıca dikkat edilmesi gereken bir diğer önemli nokta, çocuğun bir araştırma konusu olarak kazandığı önemdir. Aşağıdaki bölümde adı anılan filozofların çocuk

[120] Kant, "Antpology From a Pragmatic Point of Wiew", s.224.
[121] Kant, a. g. e., s. 216.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

üzerinde yoğunlaşan ve eğitimle şekillenen cinsel karakter üzerine düşünceleri inceleyecektir.

3. 2. Çocuk Eğitimi ve Cinsiyete Özgü Karakter Oluşumu

Çocuk kategorisinin ayrı bir hayat alanı olarak ele alınmaya başlaması ilk olarak Locke ile birlikte karşımıza çıkar. Ondan önce çocuk "geleceğin yurttaşı" olarak ve birey olmayı kendinde gerçekleşecek değişimler yoluyla mümkün kılan önsel bir insanlık durumu olarak görülmüştür. Ancak çocuğun kendisine miras bırakılacak mülkün gelecekteki sahibi olması ötesinde ilgi ve bakım gerektiren, incinebilir bir varlık olduğu fikri, on sekizinci yüzyılın özelliği olmasına rağmen, bu düşüncenin temeli Locke ile atılmıştır. Joel Kovel, "Arzu Çağı" adlı kitabında, çocukların Batı'nın yeni bireyliğini ifade etmeye başladığı tarihsel çizgiyi şöyle betimlemektedir:

> "Kaybedecek bir şeyleri olan herke gibi mülk sahibi sınıf da cinsel arzuları konusunda görece daha çekingendi. Onlar için tarihsel uyanış bir başka meydana geldi: Çocukların bakımı. İlk kez Philip Aries'in belgelediğine ve o zamandan beri bir çoklarının gösterdiğine göre modern Batı'ının yükselişini belirleyen en göze çarpan ve temek değişimlerden biri çocuklara yönelik ilgi ve bakımdaki sürekli artıştı."[122]

Bir önceki bölümden hatırlanacağı gibi Locke, babayı çocuğun efendiliğinden çocuğun bakıcılığına indirgeyerek, bir anlamda çocuğun ilgi ve bakıma olan ihtiyacını anlatmaktadır. Babanın iktidarı, Locke'da çocuğun beslenmesi ve eğitimine ilişkin bir iktidardır ve bu iktidar çocuklara bakma yükümlülüğüyle bölünmez bir biçimde içiçe geçmiştir. Dolayısıyla Locke'un tanımladığı biçimiyle iktidar, aynı zamanda çocuğa

[122] Joel Kovel, "Arzu Çağı", çev.: Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s.160.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

karşı görevlerin bütünüdür. Şüphesiz ki bu görevin ilk kısmı, çocukların eğitimidir.

Locke, “Eğitim Üzerine Düşünceler” adlı çalışmasında, genç bir erkeğin çocukluğun ilk dönemlerinden itibaren nasıl yetiştirilmesi gerektiğini göstermek istediğini belirtir. Bu yetiştirme yönteminin kız çocukların yetiştirilmesinde bütünüyle ve her zaman geçerli olmadığını belirten Locke, bununla birlikte cinsiyet ayrımının farklı bir yaklaşım gerektirdiği konuların kolaylıkla anlaşılabileceğini söyler. Bunun anlamı şudur: Cinsiyete özgü olmayan her şeyde kız çocuğunun da erkek çocuk ile aynı konularda eğitilebileceği söylenebilir. Buradan Locke’un eğitim konusunda kız çocuğunu bir kenara bıraktığı sonucu çıkmaz.

İnsanlar arasındaki büyük farklılıkları yaratanın eğitim olduğunu düşünen Locke, karşılaşılan insanların on tanesinden dokuzunun iyi ya da kötü, yararlı ya da yararsız olmalarının eğitimlerinden kaynaklandığını belirtir. Bundan dolayı Locke, çocukların ruhlarının biçimlendirilmesine büyük bir dikkat göstermek gerektiği çıkarımını yapar. Başka bir deyişle Locke’a göre, sonraki tüm hayatını etkileyecek olan tohum, çocuğun ruhuna erken yaşta ekilmelidir. Çünkü insanların davranışlarını biçimleyen alışkanlık ve yetenekler her şeyden önce onların eğitimlerinden kaynaklanır.

Locke anne ve babaların, çocuklarını, büyüdüklerinde kendileriyle aynı tutkulara ve aynı isteklere sahip eşit insanlar olarak görmeleri gerektiğini belirtir. Aile birliğinin çocuklar büyüdüğünde de devam edebilmesi için çocuklara sevgi ve saygı göstermenin kaçınılmaz olduğunu belirten Locke, şöyle düşünür:

> “Yargılama gücündeki eksiklik onlar için katı ve disiplinli bir eğitimi gerekli kılar; diğer taraftan kendi hayatlarını sürdürmeleri için gerekli olan anlayış ve yeteneklere sahip olanlara karşı sertlik göstermek ve onları idare etmeye çalışmak çok kötü bir davranıştır; tabii eğer

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> çocuklar büyüdüğünde ana babalarından bunalıp gizli gizli şu soruyu sormalarını istemeyenler için bir öneridir bu: 'Ne zaman öleceksiniz?'"[123]

Locke, çocuklar açısından paternal görevin ancak kendilerine eşit birey muamelesi yapıldığında mümkün olduğunu düşünür. Ancak burada belirtilmesi gereken en önemli şey,cinsiyete özgü karakter özelliklerinin erkekte ve kadında farklı oluşunun nedeninin eğitimden kaynaklandığının belirtilmiş olmasıdır. Locke, toplumsal ilişkilerin öğrenilmesinde, çocuğun evde mi yoksa dışarıda mı eğitilmesi gerektiği konusunda yazarken, kız çocuklarının utangaçlık ve çekingenliğinin ev eğitiminden kaynaklandığını belirtir. Locke'a göre evde tek başına yapılan eğitimin eksikliklerinden sayılan "çekingenlik", evdeki eğitimin mutlak sonucudur. Ona göre evdeki eğitimin kaçınılması gereken sonuçlarından diğeri "ürkek ve yumuşak" kişilik özelliğidir. Ancak bu özellikler kız çocukları açısından bir sorun oluşturmaz. Erkek çocuğunun sahip olacağı kararlılık ve cesurluğun da şiddete dayanmadığını belirten Locke yine kız çocuklar için normal kabul edilen özelliklerin, erkek çocuklar için zamanında giderilmesi gereken eksiklikler olduğunu düşünmektedir:

> "Hiçbir insan kız çocuklarının çekingenliğinin ve utangaçlığının, onları daha az eğitilmiş ve daha az yetenekli yaptığını düşünmez ve çocuğunun bu özelliklerinden dolayı kaygılanmaz. Dış dünyaya çıkar çıkmaz sosyal ilişkiler onlara kısa zamanda hoş bir emniyet duygusu verir. Öte yandan kana ve gürültücü bir kişilikte varolan özelliklerden erkekler de vazgeçebilirler; çünkü cesaret ve dayanıklılık, benim

[123] Locke, "Eğitim Üzerine Düşünceler", çev.: Hakan Zengin, Morpa Kültür Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2004, s. 47.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> tanımladığım şekliyle, kaba sabalık ve edepsizlikten oluşmaz."[124]

Locke ev eğitiminin uygun görüldüğü durumlar için genç bir erkeğin eğitiminin, bizzat kendisi iyi eğitim almış, nasıl davranması gerektiğini bilen, her zaman ve her yerde nezaket sınırlarını belirleyebilen ve öğrencisinin yaşına uygun kurallara uymasını sağlayan bir eğitimciye gereksinin duyduğunu belirtir. Kız çocuklarının eğitimi içinse böyle bir zorunluluk yoktur ve annenin ona öğreteceği bilgiler yeterlidir. Burada Adam Smith'in bir önceki bölümde belirtilen ve kız çocuklarının eğitimiyle ilgili olan görüşleri hatırlanmalıdır. Buna göre, kız çocuklarına verilecek eğitimin sınırları, onlara hayatlarında faydalı olacak bilgiler kadardır. Erkek için eksiklik olarak görünen özellikler, kızların erdem sahibi olarak nitelendirilmesini sağlar. Cinsiyetçi ideoloji "erdem" adı altında kadınlara zayıf karakter özelliklerini aşılarken, eğitim bunun en büyük aracısı olur. Kız çocuklarının yetiştirilmesi için kurumlar olmadığını, onlara verilen eğitimin onları bağımlı kılmak için geliştirilmiş bir strateji olduğunu ifade eden eleştiriye ise Rousseau'nun "Emile"de verdiği bir yanıt vardır. Rousseau'unun bu konudaki görüşleri şunlardır:

> "Kadınlara gelince onlarda kendilerini vahi ve hafif meşrep olarak yetiştirdiğimizi, onlara tahakküm edebilmek emeliyle durmadan çocukça hareketlere alıştırdığımızı ileri sürüyorlar; bundan başka bizim onlara isnat ettiğimiz kusurları kadınlar da bu defa bize atfediyorlar. Ne delilik! Erkekler ne vakitten beri kızların terbiyesine karışıyorlar? Kızları istedikleri gibi büyütmekten anneleri kim menetmek istemiştir? Kızların kendilerine mahsus kolejleri yokmuş! Vah! Vah! Vah! Ne büyük felaket! Keşke erkek çocukları için de

[124] Locke, "Eğitim Üzerine Düşünceler", s. 72-73.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> olmasaydı. Herhalde o zaman daha hissi ve daha iyi terbiye edilmiş olurlardı."[125]

Bilindirdiği gibi Rousseau, "Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev"de bilimlerin ve sanatların insanların özgürlük duygusunu söndürdüğünü, insanları bağlayan zincirleri çiçeklerle örttüğünü ve onlara kölelik hayatını sevdirdiğini söyler. Dolayısıyla kadın eğitimine önem verilmemiş olduğu yönündeki eleştiriyi Rousseau'nun ironik bir dille yanıtlaması bu yüzdendir. Bunun dışında Rousseau, kadını erkek karşısında eksik bir varlık olarak görenlerin yanıldığını düşünür. Fiziksel faklılık itibarıyla iki cinsin aralarındaki ayrımı kabul eden Rousseau, buluğ çağına erene kadar, her iki cinsiyetin çocukları arasında hiçbir fark bulunmadığını belirtir. Onun "Emile"nin Dördüncü kitabında belirttiği şekliyle kız ve erkek çocukların her ikisi de aynı derecede çocukturlar ve her ikisine de sadece "çocuk" denebilir. "Emile"nin Beşinci kitabında ise cinsiyet ayrılığı konusunda Rousseau şöyle yazar:

> "Cinsiyete ait olmayan her şeyde kadın erkektir. Aynı uzuvlara, aynı ihtiyaçlara, ayni melekelere maliktir. Makine aynı şekilde kurulmuştur. Parçaları ve işleme tarzları birbirinin aynıdır; şekil itibariyle her ikisi benzer. Hangi cihetten bakılırsa bakılsın aralarındaki fark pek belirsizdir. Cinsiyete tabi olan her şeyde ise kadınla erkekte cihetçe bir takım uygunluklar ile ayrılıklar vardır. Bunların mukayesesindeki zorluk gerek kadın, gerek erkek bünyesinde cinsiyete tabi olan ile olmayanı tayin edebilmekten ileri gelir."[126]

Devam eden sözlerinde Rousseau, ahlaki ilişkilerde göze çarpan farklılıkların neden kaynaklandığını ortaya koyar. Buna göre erkek faal ve kuvvetli, kadın ise zayıf ve pasif olacaktır. Rousseau, cinslerden

[125] Rousseau, "Emile", çev.: Hilmi Ziya Ülken ve diğerleri, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1945, s.408.
[126] Rousseau, a. g. e., s. 400.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

birinin istemesi ve yapabilmesinin ötekinin ise boyun eğmesinin zorunlu olduğunu belirtir. Böylece Rousseau, kadın ve erkek arasında hem fizik hem de politik eşitsizliği onamış olur. "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı" adlı yapıtında, insanlar arasında varolduğunu gördüğü iki tür eşitsizliğin her şeyden önce kadın ve erkek arasındaki eşitsizliği betimlediği söylenebilir. Rousseau bu iki tür eşitsizliği şu şekilde ortaya koyar:

> "Biri, doğa tarafından meydana getirildiği ve yaş, sağlık, bedendeki güçler ve zekâ ya da ruh nitelikleri arasındaki farklardan oluştuğu için buna doğal ya da fizik eşitsizlik diyorum. Öteki bir çeşit uzlaşmaya dayandığı ve insanların onaması ile kurulmuş ya da hiç değilse onlarca kabul edilmiş olduğu için buna manevi veya politik eşitsizlik adı verilebilir."[127]

Aynı yapıtta Rousseau, kadın ve erkek arasındaki çifte eşitsizliğe ek olarak, insan türündeki doğal eşitsizliğin, kurumların yarattığı eşitsizlik tarafından arttırıldığını belirtir. Ayrıca Rousseau, aşk duygusunda da manevi ve fiziksel olanı birbirinden ayırır. Fiziksel olan Rousseau'ya göre, bir cinsi öteki cinsle birleşmeye götüren arzudur. Manevi olan ise bu arzuyu belirli bir hale getiren ve tercih edilen için daha büyük enerji veren unsurdur. Aşkın manevi unsurunun toplumsal alışkanlıklardan doğmuş olduğunu belirten Rousseau, manevi unsurun yapay olduğunu şöyle ifade eder:

> "(…) kadınlar tarafından egemenliklerini kurmak, boyun eğmesi gereken cinsi üstün kılmak için ustalıkla, dikkatle kutsallaştırılmış yapma bir duygu olduğunu görmek kolaydır."[128]

[127] Rousseau, "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı", s. 83.
[128] Rousseau, a. g. e. , s.116.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Rousseau'nun bu görüşleri, doğuştan eğilimleri ve kazanılmış eğilimleri birbirinden ayıran ve aşk duygusundaki manevi unsuru kadının erkeği kendine bağlamak için kullandığını belirten Kant'a miras kalmıştır. Her iki filozofta da kadının erdemi ya da erdemsizliği erkeğinkinden büyük ölçüde farklı şekillerde tanımlanmıştır. Kant bu farkların yalnızca tür açısından değil, güdüler açısından da söz konusu olduğunu söyler. Hatta Kant daha da ileri giderek bir erkeğin ahlaki özelliklerinin farkına varmanın bir kadın için mümkün olmadığını belirtir. Ayrıca kadın, erkek kadar iyi işleyen bir zihne de sahip değildir ve bu yetisini geliştirebilmesi için kadına sınırlı bir eğitim fırsatı verilir. Kaldı ki Kant "eğitimli kadın" fikrine de ironik bir biçimde yaklaşır. Ona göre, "eğitimli kadın kitaplarını bir saat gibi kullanır. Yani o, bir saate sahip olduğuna dikkat edilebilsin diye saat takar. Oysa o kırıktır ve zamanı doğru göstermiyordur."[129]

Rousseau ve Kant'ın kadınlar için ortaya koyduğu bu görüşlerine dayanarak ortaya şöyle bir sorunun çıktığı söylenebilir: Kadınlar için ve erkekler için erdemli olmanın başka başka davranışları gerektirdiğini belirten ve kadının doğası itibarı ile ahlaklı davranmaya engel bazı yetersizlikleri olduğunu ifade eden görüşlerin varlığıyla, tüm insanlar için ortak bir ahlak sisteminin varlığına dair görüşler nasıl uyuşabilir? Özellikle erdem adı altında kadından ve erkekten birbirine karşıt özellikler geliştirmeleri beklendiğinde iki cinsin ortak hedefleri olmasından nasıl söz edilebilir? Bu eleştiri düzlemi Mary Wollstonecraft'ın "A Vindication of the Rights of Woman" adlı çalışmasında Rousseau'ya yönelik ortaya koyduğu görüşlerin zeminidir. Wollstonecraft, erkeklerin kendilerinin egemenliklerini haklı çıkarmak için bir çok zayıf argümanı ortaya koyduklarını belirtir. Rousseau'nun kadın eğitimiyle ilgili olarak ortaya koyduğu görüşlerin bu duruma bir örnek olduğunu söyler. Buna göre bir kız çocuğunun annesinin elbiselerine ilgi duymaya ve eğitimsiz bakıcılarının konuşmalarını saatlerce dinlemeye mahkum edilmesi, onun zihinsel gelişimine engel

[129] Kant, Antpology From a Pragmatic Point of Wiew, s.221.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

olmaktadır. Ancak Wollstonecraft'a göre, erdemi elde etmek için iki cinsiyetin çok farklı davranışlar kazanmayı amaç edinmesi gerektiğini belirten düşünceleri eleştirir. Wollstonecraft, Rousseau'nun bir kadının bir an bile olsa kendini bağımsız ve özgür hissetmemesi gerektiğini söyleyen düşüncelerini daha da ileri götürdüğünü söyler.Yapıtının ikinci bölümünde, en önemli görüşlerinden birini ortaya koyar:

> "Rousseau bu argümanını daha da ötelere taşır, bütün insan erdemlerinin köşe taşları belirli kısıtlamalarla gerçekleştirilmelidir. Özellikle dişi karakter açısından bir takım kısıtlamalar yapılmalıdır. Ne aptallık! Eğer kadınlar doğaları gereği erkekten aşağı ise bile onların erdemleri nicelik olarak olmasa bile nitelik olarak aynı olmak zorundadır. Aksi halde ahlak göreceli bir düşünce olacaktır. Sonuç olarak onların davranışları ve tutumları aynı ilkeler üzerinde temellendirilmiş olmalıdır ve aynı amaca sahip olmalıdır."[130]

Wollstronecraft, yapıtının üçüncü bölümünde, yalnızca kendilerine ait olduğu erdemin değil, iki cinsiyetin doğasının da aynı olması konusunda ısrar ettiğini belirtir. Derece olarak olmasa bile sadece ahlaki olarak değil ussal varlıklar olarak da ele alındığında kadın, Wollstonecraft'a göre, erkeklerle aynı amaçlarla insan erdemlerini ya da yetkinliklerini elde etmelidir. (Onun temel çelişkisi, aynı yetkinliklere ulaşmak konusunda, erkekle arasında bir derece farkı bulunabileceği konusunda çekingen kalmış olmasıdır. Ayrıca Wollstonecraft'a yöneltilen en temel eleştiri, nihayetinde kadının gelişiminin iyi bir eş ve iyi bir anne olması hedefini ortaya koyan görüşlerine ilişkindir. Gerçekten Wollstonecraft'ın iyi bir anne ve tamamen kocasına bağlı olarak eğitilmesi gereken kadının, bağımsız bir zihne ve duyulara sahip olması gerektiğini belirtmesi büyük bir çelişkidir.) Wollstonecraft'ın Rousseau üzerine yazarken, Kant'ta da görülen temel bir eğilime işaret ettiği görülür. Kant'ın daha önce

[130] Mary Wollstonecraft, "A Vindication of the Rights of Woman" (24-25)

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

belirtildiği gibi, erkeğin kadın üzerinde hakimiyet kurmak için, onun gönüllü rızasını kazanmasının zorunlu olduğunu belirten eğilim, Rousseau'da da görülmektedir. Erkek gücünü uygulamak için kadının iradesini kazanmalıdır. Bu durumu Wollstonecraft, Rousseau örneğinde, şu şekilde yorumlar:

> "En güçlü olan kişi görünüşte efendidir ve bu efendiliğine rağmen o gerçekte zayıf olana bağımlıdır. Arzuları kışkırtmak için tüm yeteneği erkeğe vermek yerine , kadını daha büyük bir imkanla donatan çeşitli doğa yasaları erkeği kadının hazzına bağımlı kılar ve onun en güçlü olduğunun rızasını kazanmak için erkeği zorlar."[131]

Bu nedenle Wollstonecraft'a göre erkeğin kendi zaferindeki temel karmaşası, onu güçlü kılanın kadının zayıflığı mı olduğu yoksa kadının eğilimlerinden mi ileri geldiğine dair kuşkudur. Wollstonecraft'a göre, kadınlar genel olarak bu sorunu kuşkuda bırakmak için yeterli ölçüde ustadırlar. Buradaki görüşler Kant bağlamında bir kez daha tartışılmalıdır.

Özet olarak kadın ve erkek doğası arasında bir ayrım yaparak bunlara özgü davranış biçimlerinin ayrı ayrı belirlenmesi , Kant'ın ahlak felsefesinin olanağını ortadan kaldırır mı? Bu soru, Kant felsefesinin sınırları içerisinde kalındığında, en baştan olumsuzlukla yanıtlanabilir. Kant "Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi" adlı yapıtında, kendi yöneldiği anacın "ahlaksal dünya bilgeliği" olduğunu ortaya koyar. Burada saf deneysel olabilecek ve antropolojiye ait her şeyden tamamen arındırılmış saf bir ahlak felsefesini geliştirmenin zeminini araştırır. Böyle bir ahlak felsefesinin olanaklı olması gerektiğinin, sıradan ödev ve ahlak yasaları idesinden besbelli olduğunu belirtir. Kendi geliştirdiği ahlakın "bir erkek ahlakı" olduğu eleştirisini yanıtlarcasına Kant, daha da ileri giderek

[131] Mary Wollstonecraft, "A Vindication of the Rights of Woman", (3-4)

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ahlak yasasının yalnız insanlar için değil akıl sahibi tüm varlıklar için geçerli olduğunu ifade eder. Ona göre kadına özgü olduğu söylenen kuralların, buradaki görüşlere dayanarak, "pratik kural" adı altında anılabileceği söylenebilir. Kant şöyle demektedir:

> "Herkesin kabul etmesi gerekir ki, bir yasa ahlak yasası olarak geçerli olacaksa, yani bir yükümlülük nedeni olacaksa, mutlak zorunluluk taşımalıdır; 'yalan söylemeyeceksin' buyruğunun sırf insanlar için geçerli olduğu , diğer akıl sahibi varlıkların ise ona aldırış etmeleri gerekmediği düşünülmemelidir. Gerçekten ahlak yasaları olan diğer bütün yasalarda da durum böyledir; dolayısıyla yükümlülük nedeni burada insanın doğal yapısında ya da içinde bulunduğu dünyanın koşullarında değil, a priori olarak doğrudan doğruya saf aklın kavramlarında aranmalıdır ve temelini sırf deneyin ilkelerinde bulan her buyurtu, hatta bir bakıma genel olan bir buyurtu, en küçük bir noktası –belki de yalnızca bir hareket nedeni bakımından- deneysel temellere dayanıyorsa, gerçi pratik kural adını alabilir, ama hiçbir zaman ona bir ahlak yasası denemez."[132]

Kısaca Kant ahlak yasalarını deneysel öğe taşıyan diğer bilgilerden ayırır. Böylece ahlak felsefesinin insana ilişkin bilgiden en ufak bir şey almadığını belirterek, kadınlar hakkında söylediği tüm diğer şeyleri pratik bilgilerin içinde deneysel öğe taşıyan kısma dahil eder. Sonuç olarak Kant bu ayrımı yaparak bir sürü eğilimlerce uyarılan kadının, saf pratik aklın idesine erişmeye erkek kadar gücünün yeteceğini ama bunu yaşarken somut olarak etkili kılmaya gücünün yine erkek kadar yetmeyeceğini belirtmek ister gibidir. Onun bu savunusundan hareketle ahlak anlayışına bir takım eleştiriler getirilebilse bile kadınlarla ilgili

[132] Kant, "Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi", çev.: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2002, s. 4.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

görüşlerini ahlak alanından tümüyle bağımsızlaştırdığı için, bu görüşlerin ahlak anlayışı içerisinde bir çelişki olduğu söylenemez. Kant'a göre ahlaklılığın kesin buyruğunu yerine getirmek, her zaman herkesin elindedir. Kant'ın kadın için de geçerli olan bu olanaklılığın karşısına koyduğu şey ise mutluluğun deneyle-koşullu buyurtusunun herkes için yerine getirilmesinin mümkün olmamasıdır. Bunun nedenini Kant şöyle açıklar:

> "Bunun nedeni ilkinde yalnız maksimin –haliz ve saf olması gereken maksimin- söz konusu olmasından, ikincisinin ise aynı zamanda arzulanan bir nesneyi gerçek kılma gücünün ve fiziksel olanağın söz konusu olmasındandır."[133]

Yine de kadın doğasının erkekten daha aşağı tanımlandığı bir hiyararşik düzen, görmezden gelinemeyecek kadar büyük bir ayrıntıdır ve "saf" olduğu söylenen ahlaka yöneltilen eleştiriler içerisinde kendisine önemli bir yer bulur.

3.3. Emek Mülkiyet İlişkisine Kısa Bir Giriş

Rousseau ve Kant kadının zayıf ve aşağı doğası olduğunu belirtmelerine rağmen, doğanın tasarısı içerisinde iki cinsiyetin birbirini tamamlayacak biçimde oluşturulduğunu düşünür. Kant'a göre, doğanın kadınları tasarlarken iki amacı vardır: Bunlardan birincisi türün devamlılığının sağlanması, ikincisi toplumun kabalıklarının kadınlar aracılığıyla giderilmesidir. Kadının erkeğe bağımlılığını Kant şöyle açıklar:

> "Doğa kadının rahmine en önemli şeyi yani embriyo şeklinde türü emanet etti. Bunun nedeni kadının doğasında bulunan

[133] Kant, "Pratik Aklın Eleştirisi", çev.: Ioanna Kuçuradi ve diğerleri, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, s. 43.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> fiziksel incinme korkusudur. Bu zayıflığı nedeniyle kadın erkekten korunma bekler."[134]

Bu beklentisi erkek üstünlüğünü pekiştirir. Ayrıca Aristoteles'in ev ekonomisinin iki yönü olduğunu belirttiği, kadının ve erkeğin ekonomik işlevi bu bağımlılığı sağlayan temel bir olgu olarak görülebilir. Kant'a göre erkeğin işi kazanmak, kadının ki saklamaktır. Burada ikinci olan, birinci işleve bağımlıdır. Erkeğin kazanması önseldir ve onun ekonomik alandaki üstünlüğünü sağlar. Bu kural dışında bağımlılığı sağlayıcı daha kesin bir etken yoktur. Burada Rousseau'nun kölelik bağlarının, insanların karşılıklı bağımlılıklarından oluştuğunu söyleyen sözleri hatırlanmalıdır. Rousseau'ya göre kölelik bağları, gereksinimler insanları birleştirmeden önce meydana gelmemiştir. Rousseau şöyle der:

> "(B)ir insanı daha önce başka bir insandan vazgeçemeyecek duruma getirmedikçe kul edip köleleştirmek olanaksızdır."[135]

Kadını erkeğe bağlayan bu ilişki biçimi, bir sonraki bölümde emeğin üretkenliği tartışmasında detaylandırılacaktır. Burada gözden kaçırılmaması gereken toplumun üretiminde adı geçen kadının, emeğin mülkiyete dönüşümünde herhangi bir biçimde etki ettiğine dair en ufak bir izin incelenen filozoflar ekseninde bulunmamış olmasıdır. Bir kişinin nasıl mülkiyet sahibi olacağına ilişkin tartışma ise en ayrıntılı haliyle Locke'un görüşlerinde anlatımını bulur.

Locke "Hükümet Üzerine İkinci İnceleme"de, Tanrının dünyayı insanoğluna ortaklaşa verdiğini söyler. Ancak ona göre, Tanrının insanlara verdiği bu dünya üzerinde, bütün ortakların açık bir anlaşması olmaksızın insan mülkiyet hakkına sahip olabilir. Bu hakkın zeminini Locke şöyle açıklar: "Bana ait olan emek, bu şeyleri, içinde bulundukları müşterek durumdan çıkararak, mülkiyetimi onların içine yerleştirmiş

[134] Kant, "Antpology From a Pragmatic Point of Wiew", s. 219.
[135] Rousseau, "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı", s. 120.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

bulunmaktadır."[136] Başka bir anlatımla emek, şeyleri, bunlar için cefa çekmiş kişinin mülkiyeti haline getirir. Mülkiyetin kaynağının emek olduğu konusunda Rousseau da Locke ile hemfikirdir. Onun "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı" adlı yapıtında belirttiğine göre, insanın kendi yapmadığı şeyleri kendine maletmek için ona kendi emeğinden fazla bir şey katabileceğinin düşünülemeyeceği açıktır. Ayrıca insan emeğinin, fayda için veya bir başka şey için mübadele de edilebilen bir meta olduğunu söyleyen Hobbes da emek ile mülkiyet ilişkisi üzerine düşünmüş filozoflar arasında sayılabilir.

Locke'a göre, her şeyden önce her insan kendi üzerinde bir mülkiyete sahiptir ve bu mülkiyette, kişinin kendisinden başka hiç kimsenin herhangi bir hakkı yoktur. Bu noktada daha önce belirtilmiş olan ve kadın ile erkeğin birbirleri üzerinde eşit denetim hakkına sahip olduğunu söyleyen Locke'un görüşleri yinelenebilir. Ayrıca Locke'a göre emek, emekçinin sorgulanamaz mülkiyetidir ve insanın "bedeninin emeği ile elinin işi"nin tam anlamıyla kendisine ait olduğu inkâr edilemez. Locke'un emek tanımı, kişinin doğanın kendisine verdiği ve onda bıraktığı şeylere, kendi özüne ait olmayan şeyleri katmasıdır. Ancak emek katıldığında bir şey ortak doğa durumundan çıkar. Burada bir adım atılarak neyin emek olup olmadığı ve mülkiyete dönüşen emeğin ne tür bir emek olduğu belirtilmelidir. Locke'un şu sözleri sözü edilen ayrımları ortaya koymak için temel alınabilir:

> "Bir meşe ağacından aldığı meşe palamuduyla ya da ormandaki ağaçlardan topladığı elmalarla beslenen kişi, bu şeyleri, kesin olarak kendine edinmiş bulunmaktadır. Hiç kimse, bu besinlerin sadece bu kişinin olduğunu inkâr edemez. Şu halde şunu soruyorum: Bunlar ne zaman onun olmaya başlamıştır? Onları sindirdiği zaman mı? Yediğinde mi? Pişirirken mi? Eve getirdiği zaman mı? Topladığı zaman mı? Şu açıktır ki, eğer ilk

[136] Locke, "Hükümet Üzerine İkinci İnceleme", s. 28.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> toplama bunları onun yapmıyorsa, başka hiçbir şey, bunları onun yapamaz. Şöyle ki, emek, bunlarla müşterek olan arasına bir ayrım koyar: Emek bu şeylere, her şeyin müşterek anası olan doğanın katmış olduğundan daha fazlasını katmış bulunmaktadır ve dolayısıyla bunlar, kişinin özel hakkı haline gelmiştir."[137]

Buradan şöyle bir sonuca varmak mümkündür: Yukarıdaki örnekte mülkiyet hakkını veren emek adını hak eden şey ilk toplama olduğuna göre, sözü geçen diğer tüm etkinliklerin ne türden bir emeğe karşılık geldiği açık değildir. Kocasının toplayıp eve getirdiği doğal malzemeyi pişirip yemek yapan kadın, yalnızca kocasının tartışmasız mülkiyeti olan bir şeye değer katmaktadır. Her şeyde değer farklılaşmasını yaratanın emek olduğunu düşünen Locke için bu etkinliğin de bir tür emek olduğu söylenebilirken, ilksel emek dışında, şeylerin üzerinde eyleyenin, emek harcayanın mülkiyete ortak olabileceği düşüncesine yer yoktur. " Tanrı yeryüzünü insanlara nereye kadar vermiş bulunmaktadır?" sorusunun cevabı Locke'da son derece yalındır: Kullanabilecekleri kadar. Buna göre herhangi biri, ancak bozulmadan önce kullanabileceği kadar yaşamsal yararın içine emeğiyle mülkiyetini yerleştirebilir. Bunun ötesi, Locke'a göre, kişinin kendi payına düşenden fazlasıdır ve başkalarına aittir. Burada söz edildiği şekliyle Locke, mülkiyet hakkını kullanım değerleri taşıyan şeylerle sınırlar. Bu tartışmanın başlattığı sorunsal alan yani kadın emeğinin ne türden bir emeği temsil ettiği ise, bir sonraki bölümün temel sorunu olacaktır.

[137] Locke, "Hükümet Üzerinde İkinci İnceleme", s.27.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

4. BÖLÜM

4. ÜRETKEN OLAN VE ÜRETKEN OLMAYAN EMEK AYRIMINDA KADIN EMEĞİNİN YERİ

4.1. Ev Emeğinin Toplumsal Niteliği

Bütün modern çağın bakış açısını oluşturduğu söylenebilecek olan genel tanımlama, emeğin "üretken", "üretici" bir etkinlik olduğuna dikkat çeker. Marx'ın yapıtlarında en kapsamlı anlatımını bulmuş olan emeğin bu niteliği, Annah Arendt'e göre, emeğin modern çağda yükselişe geçişinin en önemli nedenidir.

Arendt , "İnsanlık Durumu" adlı kitabında, Marx'ın "insanın Tanrı tarafından değil emek tarafından" yaratıldığını söyleyen görüşlerini ele alır. Ona göre Marx'ın bu görüşleri, bütün bir çağın üzerinde hem fikir olduğu bir şeyin en radikal ve tutarlı yoldan formüle edilmesidir.[138] Üretken olan ve üretken olmayan emek arasındaki ayrım ise Arendt'e göre, ön yargılı da olsa iş ve emek arasındaki daha temel bir ayrımı içermektedir. Arendt'in yaptığı ve kendi deyimiyle "sıradışı" olan bu ayrım; kadın emeğinin, özellikle de kadının ev içindeki emeğinin analizinde önemli bir çıkış noktası olarak görülebilir.

Bu noktada ortaya konulabilecek birkaç soru, çalışmanın devamlılığı açısından uygundur. Marx'ın "üretken emek" tanımlaması, kadın emeğini de kapsamakta mıdır? Bir başka ifadeyle üretken olan ve üretken olmayan emek arasında, cinsiyet ayrımıyla ilgili ya da cinsiyet temelinde ortaya çıkmış olan ilk iş bölümüyle açıklanabilecek daha derin bir ayrım söz konusu mudur? Kadının ev içindeki emeği "üretken emek" olarak tanımlanmakta mıdır? Yoksa Arendt'in, Locke'un yaptığı ayrımdan hareketle ortaya koyduğu "bedenimizin emeği ve elimizin işi" ayrımında, ev içindeki emek yalnızca "iş" olarak mı tanımlanabilir? Bu sorular Marksizmin

[138] Annah Arendt, "İnsanlık Durumu", Seçme Eserler 1, çev.: Bahadır Sina Şener, 2. Baskı, İstanbul, 2003, s.139.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

"cinsiyet körü" olduğunu söyleyen feminist eleştirilerin yanıtlanabilmesi için de önem taşımaktadır.

Arendt, "İnsanlık Durumu"nda, daha önce de değinildiği gibi, emek ile iş arasında yapacağı ayrımın "sıradışı" olduğunu söyler. Çünkü bu ayrım, ne modern öncesi siyasi düşünce geleneğinde ne de modern emek teorilerinde kendini destekleyebilecek bir şey bulamamaktadır. Ayrıca Arendt, emek ile iş arasındaki ayrımın Antik Yunan'da ihmal edilmiş olmasında şaşırtıcı bir yan görmez. Özel hane ile siyasi kamu arasındaki ayrım, diğer bütün ayrımları bastırmış ve önceden belirlemiştir. Arendt, bu konudaki ölçütünü şu soruyla ortaya koyar: "Harcanan emek ve mesai miktarı özel alanda mı yoksa kamu alanında mı fazladır?"[139] Bu ayrım, özel yaşam içinde emeğin görünmez bir etkinlik olarak kalabilirliğine de işaret eder. Ancak Arendt, emeğin gizlendiği yerden çıkarak örgütleneceği kamu alanına girişinden daha önemli gördüğü şu olguyu açıklar:

> "(B)u noktada daha önemli olan olgu, klasik ekonomistlerin zaten farketmiş olduğu Karl Marx'ın keşfedip açığa çıkardığı gibi; çalışma etkinliğinin, aslında gerek tarihsel koşullardan gerekse özel mi yoksa kamusal alanda mı bulunduğundan bağımsız olarak, ürünlerin yarar ve kalıcılığına bakılmaksızın, kendine özgü bir üretkenliği olmasıdır. Bu üretkenlik herhangi bir emek ürününde değil; enerjisi kendi geçim ve yaşam alanlarını üretmekle tükenmeyen, tersine bir 'artık', yani kendi 'yeniden üretim'i için gerekli olanın daha fazlasını üretme yeteneğine sahip insani 'güç'de bulunmaktadır. Emeğin üretkenliğinin sebebi emeğin kendisi değil, insanın emek gücünün (Arbeistskraft) sağladığı artıktır."[140]

[139] Arendt, "İnsanlık Durumu", s.142.
[140] Arendt, a. g. e., s. 142.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Arendt, bu açıklamada görüldüğü gibi artı-değer yaratma niteliği üzerinden açıkladığı emeğin üretkenliğini, emeğin özel mi yoksa kamusal alanda mı ortaya konulduğundan bağımsızlaştırır. Bu noktada onun bu savının iş ve emek arasındaki ayrımda kadın ev içi etkinliğinin yerini bulanıklaştırdığı söylenebilir. Çünkü işin emek halini alabilmesi öncelikle "toplumsal" bir nitelik kazanmasına, örgütlenebileceği ve bölümlenebileceği kamu alanında görünür olmasına bağlıdır. Emeğin toplumsal bir biçime bürünüşü, Marx'ın "Kapital"in birinci cildinde, "Metaların Fetişizmi ve Bunun Sırrı" adlı bölümündeki şu açık cümlesiyle ifadesini bulur: "İnsanlar, herhangi bir biçimde, başkaları için çalışmaya başladıkları andan itibaren, emekleri toplumsal bir biçim alır."[141] Marx'ın bu ifadesine dayanarak, kadınların ev içindeki etkinliklerinin dahi, başkası için çalışmanın ilk örneğini oluşturduğu için, toplumsal bir etkinlik adı altında anılabileceği söylenebilir. Başka bir anlatımla, ev içindeki çalışma toplumsal olmayan bir etkinlik olarak görülemez.

Bu noktada Engels'in "Ailenin, Mülkiyetin ve Devletin Kökeni" adlı yapıtındaki görüşlerine değinmek gerekmektedir. Çünkü Engels'in görüşleri ev içindeki emeğin toplumsal niteliği konusunda birtakım belirsizlikler içermektedir. Bu tezin temel önermelerinden biri, ev içi emeğin toplumsal bir niteliği olduğu konusunda ortaya konulmuştur. İş gücünün ve toplumun yeniden üretiminin gerçekleştiği ev içi emek, tam da bu sonuçları nedeniyle kamusal-özel karşıtlığında paradoksal bir yere sahiptir. Bu emek özeldir, çünkü ev içinde yani özel alanda harcanan zaman ve mesai üzerine temellenir. Yine bu emek kamusaldır, çünkü emeğin ürünü olan yaşamın ve yaşam için gerekli olan kullanım değerlerinin yeniden üretilmesinin toplumsal etkileri vardır.

Engels, sözü edilen yapıtında, materyalist anlayışa göre, tarihte egemen olan etkenin, maddi yaşamın üretimi ve yeniden üretimi olduğunu söylemektedir. Ancak o ek olarak, bu üretimin ikili bir özelliği olduğunu da ifade eder. Bu özelliklerden bir tanesi, yaşamın üretiminin ve yeniden

[141] Marx, "Kapital" 1. Cilt, s. 82.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

üretiminin; yaşam araçlarının (beslenmeye, giyinmeye yarayan nesnelerin) ve bunların üretimi için gerekli olan aletlerin üretimini içerir. Diğeri ise insanların, türün üremesini içeren ikinci özelliktir. Yani Engels'in görüşleri, yaşam araçlarının üretimi konusunda kadın emeğinden söz etmezken, üreme olayında kadının rolünü üretimin bir parçası saymaktadır.

Engels, ilk işbölümünün kadınla erkek arasında döl verme bakımından yapılan işbölümü olduğunu söyler. Tarihteki ilk sınıf çatışmasının, karı koca evliliği içinde, dişi cinsin erkek cins tarafından baskı altına alınmasıyla ortaya çıktığını ifade eder. Erkek üstünlüğünü ekonomik egemenlikle açıklayan Engels, kadının ev ve kamu karşıtlığındaki yerine dair görüşlerini şu sözlerle ortaya koyar:

> "İşçinin karısı karşısındaki durumunda, koşullara göre, bambaşka kişisel ve toplumsal ilişkiler hüküm sürer. Ve üstelik, büyük sanayi, kadını evden koparark emek pazarına ve fabrikaya gönderdiği ve onu çoğunlukla ailenin desteği durumuna getirdiğinden beri, proleterin evinde, erkek üstünlüğünün son kalıntısı da temelini yitirmiş oldu, belki, tek eşlilikle birlikte töreye girmiş bulunan, kadınlara karşı bir kabalık artığı hariç."[142]

Engels, emeğin "ev"den çıkarak, kamusal alana girişini, onun toplumsallaşmasının ilk aşaması sayar. Ev içindeki emek artı-değer üretmeyen kullanım değerlerinin oluşturulmasına adandığı için toplumsal üretimin bir parçası olarak değerlendirilmez. Ataerkil ailenin ortaya çıkışı, Engels'e göre, ev işinin kamusal niteliğini ortadan kaldırmıştır. Ev işinin özel hizmet alanı olarak görülmesi sonucu, kadının toplumsal üretimin bir parçası olabilmek için bu işi reddetmesini gerektiği söylenebilir. Oysa kadının ücretli bir işte çalışıyor oluşu Engels'in dediği gibi proleterin evindeki kadın sömürüsünü sonlandırmaz. Ev bu süreçte de yalnızca kadının özel hizmet alanı olarak görülür. Ayrıca Engels'in ortaya koyduğu

[142] Engels "Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni", s.70

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

görüşlerde kadının kamuya çıkışından sonra aile içinde yaşadığı sömürüden söz edilmediği gibi, fabrikada işçi olmak dışında kadın olarak da sömürülmesine dair bir ize rastlanmamaktadır. Ek olarak, yaşamı üretmekle, döl vererek başkalarının yaşamını üretmeyi çifte bir ilişki olarak gören Marx da, emek sürecini tanımlarken bu ilişkinin ikinci yönüne göndermede bulunmaz. Onun emeği döllenmekle birlikte ele alışı, yeniden üretimin ve artı-değer oluşumunu açıklamanın bir örneğini sunmakla sınırlı kalmıştır.

Emek gücü, yeniden üretimi sağlarken tükenmeyen, birden fazla yaşam sürecinin yeniden üretiminde kullanılabilir olan güç olarak tanımlanır. Bu tanımda kadının üremede olan işbölümünün en büyük parçası olan doğurma eyleminin kendisinin bir emek türü olduğunu açıklayıcı bir öğe yoktur. Yine de bu tanıma dayanarak, bu eylemin tam da bu anlamda bir güç olduğu rahatça iddia edilebilir. Ayrıca bu yeniden üretim, feodal toplumda kadın bedeninin yalnızca bebeğin taşıyıcısı değil, onun toplumsal statüsünün belirleyeni olmasına benzer bir anlam taşır. Kapitalist toplumun tek eşli evlilik biçimi de büyük ölçüde bu yeniden üretimde anne bedenini, doğacak çocuğun "sınıf"ının belirleyeni yapar. Dolayısıyla kadının ev içindeki emeğinin en uç biçimi bile toplumsal bir etkiye neden olur demek mümkündür.

Sonuç olarak artı-değer üretimi üzerinden yapılabilecek bir "üretkenlik" tanımı emeğin kamusal olan niteliğini görmezden gelmeyi gerektirmez. Bir emek toplumsal bir biçim taşıyabilir ancak karşılığı ödenmeyen ücretsiz bir emek olabilir. Ev işine ücreti savunan feminist yazarlar bu noktaya odaklanmışlardır. Christine Delphy, bu noktaya dikkat çeken yazarlardan biridir. Bir ücret tartışmasına geçilmeden önce, ev emeğinin toplumsal niteliğini Marx'tan hareket ederek ortaya koymak erinde olur. Marx, "Kapital"de şöyle der:

> "Toprağın sürülmesi, hayvan yetiştirme, iplik eğirme, dokuma, elbise dikme gibi çeşitli ürünlerde yer alan farklı türden emekler, bizatihi ve o halleriyle dolaysız

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> toplumsal işlevlerdir; çünkü ailenin işlevi de tıpkı meta üretimine dayanan toplumda olduğu gibi kendiliğinden doğup gelişmiş bir işbölümü niteliğine sahiptir. Aile içinde işin dağılımı, üyelerinin emek-zamanlarının düzenlenmesi mevsimine göre değişen doğal koşullara bağlı olduğu kadar, yaş ve cinsiyet farkına da bağlıdır. Her bireyin emek-gücü, bu durumda, zaten ailenin tüm emek-gücünün belirli bir bölümüdür, ve bu nedenle, bireysel emek gücü harcamasının süresine göre ölçülmesi haliyle emeklerinin toplumsal niteliği olarak ortaya çıkar."[143]

Ancak burada sözü edilen emeğin toplumsal niteliğinin ne anlama geldiğini doğru bir şekilde anlamak gerekir. Bilindiği gibi Marx'ın ortaya koyduğu emek-değer teorisine göre, üreticiler ürünlerini değişinceye kadar birbirleriyle temasa geçmezler. Buna göre her üreticinin emeğinin toplumsal niteliği, kendisini ancak değişim içinde ortaya koymaktadır. Yani Marx'a göre bireyin emeği, toplum emeğinin bir parçası olarak, değişim eylemi aracılığıyla açığa çıkar. Başka bir anlatımla bir bireyin emeğini öteki üreticilerin emeklerine bağlayan ilişkiler, bireyler arasında doğrudan toplumsal bir ilişki olarak ortaya çıkmaz. Bu ilişkiler "şey"ler arasındaki toplumsal ilişkilerdir. Böylece, emeğin ürünlerinin toplumsal statüde değer alışı, Marx'a göre, ancak onların değişilmesi sayesinde mümkün olmaktadır. Bu noktada ortaya, bir ürünün "yararlı" bir şey ve bir "değer" oluşu arasındaki ayrım çıkar. Yararlı bireysel bir emeğin her zaman değişilebilir bir değer olmadığını söylemek bu doğrultuda yanlış olmayacaktır. Burada şöyle bir soru sorulabilir: Yararlı bireysel emeği, toplumsal emeğin bir parçası kılacak olan nedir? Marx'tan hareketle bu soruya verilecek olan cevap, bu emeğin karşılıklı olarak değişilebilmelerinin yerleşmiş bir olgu olarak kabul edilme gerekliliğini ortaya koyar. Marx açıkça belirtmemiş olsa da, kadının ev içindeki emeği,

[143] Marx, "Kapital" 1. Cilt, s.88.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

bireysel yararlı emek olarak tanımlanabilir. Ancak bu emek, bir değişim-değeri değil kullanım-değeri yaratıcısı olarak görülür ve yararlılık niteliği ona değer yaratan yararlı emek karşısında bir eşitlik getirmez denilebilir. Marx'ın "Kapital"deki şu sözleri "yarar" ve "değer" arasındaki ilişki konusunda açıklayıcıdır:

> "En farklı türden emeklerin eşitlenmesi, ancak, bunların eşitsizliklerinden soyutlanması ya da bunların ortak bir paydaya, yani insan emek-gücü harcaması ya da soyut insan emeğine indirgenmesi sonucu olabilir. Bireyin emeğinin iki yönlü toplumsal niteliği, ona, ancak, ürünlerin değişimi ile günlük pratik içerisindeki emeği etkileyen biçimler altında beyninde yansıdığı zaman görünür. Böylece, onun kendi emeği, toplumsal nitelikte yararlı olması koşulunu alır, ve onun özel emeğinin, öteki bütün özel emek türlerine eşit olmakla kazandığı toplumsal nitelik, tüm emek ürünlerinin fiziksel olarak farklı malların ortak nitelik taşıması, yani bir değere sahip olması şekline girer."[144]

Marx, "Kapital"in bir başka yerinde ise yararlı emeği kısaca şöyle tanımlıyor: "Yararlılığı ürünün kullanılarak değerlenmesi ile ya da bu ürünün kullanım-değeri haline gelmesiyle kendini gösteren emeğe, biz, yararlı emek diyoruz."[145] Özetlenecek olursa Marx'a göre, bu yararlılık belirsiz bir şey değildir. Marx bu yararlılığın metanın kendisinden ayrı bir varlığa sahip olmadığını düşünür. Bir kullanım-değeri yararlı bir maddedir ve içerisinde soyut insan emeğinin somutlaştığı ya da maddeleştiği için bir değere sahiptir. Yine Marx, her türlü servetin özünü oluşturan ve değişim-değerinin maddi taşıyıcısı olan bu değerin büyüklüğünün ölçülmesinin; her tür emeğin ortak ölçüsü olan emeğin niceliği yani onun süresiyle orantılanarak yapılacağını bildirir. Yani metanın tahlilinde, emeğin

[144] Marx, "Kapital" 1. Cilt, s. 83-84.
[145] Marx, a. g. e, s. 53.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

yararlılığı açısından emek zamanın harcandığı yerin “ev” ya da başka bir yer olmasının herhangi bir önemi yoktur gibi görünür. Ancak bu durum ev içindeki emeğin analizi için bir sorun çıkarmaktadır. Eğer tüm metalar değer olarak insan emeğini gerçekleştirdikleri için aynı ölçü ile ölçülebiliyorlarsa, ev içindeki emek neden bir ve aynı özel meta yani para ile ölçülemez? Eğer para, bir değer ölçüsü olarak, metalarda içkin olan değerin ölçüsüne yani emek-zamanına bir zorunluluk sonucu verilmişse, ev işini eşit emek zamanı içeren bir metanın üretiminden ayıran nedir? Marx bu sorularla uğraşmamıştır. Zaten Marx, metanın gizemli yanı olarak gördüğü niteliğini, onun kullanım-değeri olan yanında görmez. O, metanın tahlilini daha incelikli gördüğü bir başka ilişki biçimi üzerinden açıklama yoluna gider.

Kadının ev içerisindeki emeğinin ürünü, daha önce de belirtildiği gibi kullanım-değerleridir. Bu niteliğiyle bir meta Marx’a göre, çok önemsiz ve kolay anlaşılır bir şey gibi gelir. Kullanım-değeri olduğu sürece, ister insan gereksinimlerini karşılayabilen özellikleri açısından, ister bu özelliklerin insan emeğinin ürünü olması yönünden ele alınsın, Marx’a göre gizemli bir yan taşımaz. Kadının ev içindeki emeğinin Marx’da ayrıntıya değer bulunmamış olması, metanın tahlilinde açığa çıkan bu basit ve kaba görünüm nedeniyledir denilebilir. Ev işi kendini devamlı tekrar eden ve tümüyle tüketilen şeylere adalı olan emeğin ürünüdür. Metaların mistik özelliği Marx’a göre böyle bir ilişki üzerinden açıklanamaz. Bu nitelik, daha önce de üzerinde durulduğu gibi, metanın içerdiği emeğin toplumsal niteliğinden gelir. Emeğin ürününe nesnel bir nitelik kazandıran budur. Ayrıca bu toplumsal nitelik, üreticiler arasındaki ilişkiyi birbirleri arasında bir ilişki olarak değil, emek ürünleri arasında kurulan toplumsal bir ilişki kılan niteliktir. Ev emeğinin değişim-değerinden yoksun görülmemesi ve bir fiyatının olmayışı, onun toplumsal bir ilişki olmadığının bir kanıtı olarak sunulur. Ancak burada belirtmek gerekir ki, piyasadan dışlanan kadının emeğinin ürünü değildir, kadının kendisidir. Meta pazarına çıktığı andan itibaren o ürünün kimin tarafından gerçekleştirildiğinin hiçbir önemi yoktur. Tıpkı ev içinde kaldığı sürece

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

kullanım değerleri üretiminin kimin tarafından gerçekleştirildiğinin Marx için önemi olmayacağı gibi. Ev içerisindeki etkinlik erkek tarafından da gerçekleştirilse ortaya çıkan yine "yararlı" bir şey olacaktır ama değişime girmediği müddetçe "değerli" bir şey olmayacaktır. Bu noktada Gülnur Acar Savran'ın "Beden Emek ve Tarih" adlı çalışmasındaki görüşlerine değinmek yerinde olacaktır.

Savran, ev emeğinin görünmez oluşunun, emek ve üretim olarak adlandırılmayışının çeşitli ideolojik nedenleri olduğunu söyler. Bu ideolojik nedenlerin altında ise, toplumbilimcilerin ve iktisat biliminin bazı körlükleri olduğunu söyleyen Savran, karşılıksız emek, çalışma, üretim söz konusu olduğunda Marksizmin de "cinsiyet körlüğü"nden payını aldığını ifade eder. Savran, ev emeği tartışmasının teorik kaynağına dönerek, ev emeğinin "görünmez" kılınışında Marx'ın teorisinin payına düşeni ortaya koymaya çalışır.

Savran, çalışmasının "Marx'ın Soyutlamaları" başlığını taşıyan bölümünde, "ev emeğe tartışması"nın kendini hapsettiği soyutlamanın kaynağını Marx'ın yapıtında aramanın son derece doğal göründüğünü yazar. Marx'ın emeğe toplumsal niteliğini katan ilişki üzerine ortaya koyduğu görüşlerini ele alan Savran, Marx'ın yeniden üretimi ve ev emeğini "doğallaştırarak", zaman zaman kapitalizme özgü tarihsel biçimleri evrenselleştirilmesi, kadınların harcadığı duygusal, manevi ve zihinsel emeği görünmez kılmıştır. Savran, kapitalizmde insanlararası ilişkilerin eyler-arası ilişkilere dönüştüğünü ifade eden Marx'ın "meta fetişizm"i kavramındaki eleştirelliğinin, kadınların ev emeği söz konusu olduğunda yokolduğunu iddia eder:

> "Mübadele edilmediği için 'değer' biçimine bürünmeyen ve kapitalizmin gözlükleriyle görünmez olan bu emeği görünmez bırakmakta bir beis görmez. Kullanım değerleri ürettiği için zaman-dışı ve değişmez gibi görünen bu üretim faaliyetini Marx'da doğal bir veri olarak alır kısacası. Bu özgül sorun söz konusu

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> olduğunda kapitalizmin ufkuna hapsolmuştur Marx ve ev emeğini bir tahlil konusu sayılmayacak biçimde doğallaştırmıştır."[146]

Burada Savran'a şöyle bir soru yöneltilebilir: Marx'ın ev emeğini analiz etmeyişi, ev içindeki etkinliği kadınların doğal bir uzantısı olarak gördüğünün bir göstergesi olarak görülebilir mi?

Marx'ın doğal gördüğü ilk şey, Marx'ın "Alman İdeolojisi"nde dile getirdiği gibi, insanların yaşamak için her şeyden önce, yemek, içmek, barınmak, giyinmek ve daha başka bazı şeylere olan ihtiyaçlarıdır. Bütün tarihin temel koşulu gördüğü ilk eylemi Marx, bu gereksinimlerin karşılanacağı araçların üretimi olarak yani maddi yaşamın kendisinin üretimi olarak ortaya koyar. Özetle Marx'ın tahlil konusu sayılmayacak denli doğallaştırdığı şeyin bu ihtiyaçlar olduğu konusunda ısrar edilebilir. Marx, maddi yaşamın üretiminin ve ilk temel ihtiyaçlarının karşılanmasının yarattığı yeni gereksinimlerin ortaya çıkışının tarihsel gelişmenin bir parçası olduğunu teorisinin temel dayanaklarından biri yapar. "Alman İdeolojisi"nde tarihsel gelişmenin içerisine daha baştan dahil olan bir üçüncü ilişkiyi de toplumun yeniden üretimi üzerinden ortaya koyar. Her gün kendi yaşamlarını yenileyen insanların, başka insanlar yaratmaya koyuldukları ailenin; nüfusun yarattığı yeni ihtiyaçların ve artan gereksinimlerin yarattığı yeni ilişkiler karşısında ast bir ilişki haline gelişinden sözeder. Marx, "doğal" gördüğü bir başka yapıyı bu yapıtında şu şekilde ortaya koyar:

> "Bütün bu çelişkileri içinde taşıyan ve kendisi de aile içindeki iş bölümünde ve toplumun ayrı ayrı ve birbirine karşıt ailelere ayrılışında yatan bu işbölümü, aynı zamanda, işin ve ürünlerinin üleştirilmesini, aslında nicelik bakımından olduğu kadar, nitelik bakımından da eşit olmayan dağılımını içerir; şu halde ilk biçimi,

[146] Gülnur Acar Savran, "Beden Emek Tarih", Kanat Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2004, s.30.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> tohumu, kadının ve çocukların erkeğin kölesi oldukları aile içinde bulunan mülkiyeti içerir. Aile içindeki, elbet henüz çok ilkel ve gizli olan kölelik ilk mülkiyettir ki, bu mülkiyet, ayrıca modern iktisatçıların tanımlamasına mükemmelen uymaktadır, bu tanımlamaya göre mülkiyet, başkasının işgücünden serbestçe yararlanma yetkisidir."[147]

Denilebilir ki, Marx'ın ev emeğini iş bölümünün doğal bir sonucu olarak gördüğü doğrudur. Ancak buradaki doğallığın ne anlama geldiği doğru anlaşılmalıdır. Ayrıca Marx'ın ev emeğini tahlil konusu sayılmayacak biçimde bir kenara bıraktığına dair olan görüşe de dikkatle yaklaşmak gerekir.

Kadının ev içindeki çalışması, işin paylaştırılması sonucu ortaya çıkmış olan belirlenmiş faaliyet alanlarından yalnızca bir tanesinde gerçekleşir. Marx'a göre iş paylaştırılmaya başlar başlamaz, herkesin kendisine dayatılan onun dışına çıkamadığı, yalnızca kendisine ait belirli bir faaliyet alanı olur. Marx'a göre o kişi avcıdır, balıkçıdır, eleştirmendir ya da Marx açıkça adını anmamış olsa da ev halkının ve kendisinin temel ihtiyaçlarını karşılayan bir ev kadınıdır. Geçim araçlarını yitirmemek için kendine ait faaliyeti sürdürmek zorunda olan diğerleri gibi o da kendi faaliyet alanının dışına çıkamaz olur. Marx, kapitalist ücret sisteminin altında yatan gerçek sömürü ilişkilerini tam da buradaki işin paylaşımı ve işbölümü üzerinden açıklar. Yukarıdaki alıntıda işbölümü ve mülkiyet ilişkisinden sözeden Marx için, mülkiyet tanımlamasının, yani başkalarının işgücünden serbestçe yararlanma yetkisi olarak mülkiyet tanımının, erkeğin kadın karşısındaki konumunu da betimleyebilecek güce sahip olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Michele Barrett, "Günümüzde Kadına Uygulanan Baskı: Marksist Feminist Çözümlemede Sorunlar" adlı çalışmasında, çağdaş kapitalizmde

[147] Marx, "Alman İdeolojisi", çev.: Sevim Belli, Sol Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2004, s.57.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

işbölümünün, kadın ve erkek arasında keskin bir farklılaşmayı içerdiğini belirtir. Bu çalışmanın dikkat çeken bir önermesi ise Barrett'in, ücretli iş alanında kadınlarla erkekler arasındaki ayrımların genel olarak "cinsel işbölümünün" merkezi bir öğesini oluşturduğunu düşünmesine karşın ortaya koyduğu bir başka düşüncesidir. Barrett, bu ayrımların kadınların ezilmesinin bir açıklaması olarak alınamayacağını savunur. Kadınlarla erkekler arasındaki işbölümünün kadınlar için baskıcı olmakla kalmayıp aynı zamanda işçi sınıfı için de bölücü olduğunu düşünen Barrett, görüşlerini şöyle sürdürmektedir:

> "Bölünmüş bir işçi sınıfı, zayıflamış bir işçi sınıfıdır ve cinsel işbölümünün kesinlikle kapitalist süreçlerin türevi olduğunu ve onlar tarafından yaratıldığını açıklamak önemlidir. Buradaki merkez noktam, işbölümünün kendisinin sermaye birikiminin ekonomik gerekleriyle yaratılmış olmasına karşın, aldığı biçimin önemli ölçüde ideolojik ayrımla bütünleşmesidir. Böylece bir ideolojik ayrımın başlıca örneği, erkeklerle kadınlar arasındaki ayrımdır."[148]

Barret'in son derece tutarlı ve yerinde olan bu yaklaşımı, kadınlar ve erkekler arasındaki ayrımın biyolojik farkın değil ideolojik farkın önemli olduğunu vurguluyor. Cinsiyetçiliğin tıpkı ırkçılık gibi "ezilmenin" gerekli açıklamasını sunan bir ideoloji olarak ele almak bu noktada mümkün oluyor. Burada cinsiyetçiliğin ırkçılık gibi kapitalist üretim biçiminin bir ürünü olarak ele alınıp alınamayacağından önce kapitalizmin bir ürünü olan cinsiyetçiliği bu sisteme ait kılanın ne olduğu sorusuna yer verilebilir.

Sinan Özbek, "Irkçılık" adlı çalışmasında "ırkçılık ve cinsiyetçilik aynı ideoloji mi?" sorusunu sormaktadır. Özbek'e göre, ırkçılık ve cinsiyetçilik sözü edilen toplumsal sistemin bir takım tıkanıklarını

[148] Michele Barrett, "Günümüzde Kadına Uygulanan Baskı: Marksist Feminist Çözümlemede Sorunlar", çev.: Şen Süer, Pencere Yayınları, İstanbul, 1995, s.156

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

aşabilmenin ve bu sistemin devam edebilmesinin araçlarıdır. Özbek sözlerini şöyle devam etmektedir:

> "Cinsiyetçilik de ırkçılık gibi hedef aldığı insanlara toplum içinde belirli bir alan tanır, bir başka ifadeyle bu insanları bir alana hapseder. Her iki ideoloji de neden kadınların ve ayrı 'ırk'tan olanların, belirlenmiş işler yapmakla yükümlü olduklarını ve başka uğraşlara, işlere uygun olmadığını anlatıyor. Bu ideolojilerle kadınların ve başka ırktan olanların neden toplum içinde erkeklerle/egemen ulusla aynı haklara sahip olmadığına cevap üretiliyor, en azından bu grupların neden toplumda belirleyici roller almamaları gerektiği anlatılıyor."[149]

Bu açıklama cinsiyetçiliğin bir ideoloji olarak neye hizmet ettiğinin bir açıklaması olurken, Özbek, Wallerstein'ın ırkçılığın ve cinsiyetçiliğin işgücünü çalışma sisteminin içinde tutmayı hedeflediğini söyleyen görüşlerine de yer veriyor. Buna göre, kadınları kendilerine ücret ödemeyen sermaye sahipleri için çalışmaya ikna etmenin yolu, onların çalışmalarının aslında çalışma olmadığını söylemektir sonucuna varılıyor. Kadınların çalışmasının artı-değer yaratmadığını dolayısıyla da çalışma olmadığını öne sürmek, Özbek'e göre gerçek olmayan yaklaşımlar olmakla birlikte, son derece uyum içinde olan bir ideolojiye eklemlenmektedir. Bu görüşler Sheila Rowbatham'ın "Kadın Bilinci Erkek Dünyası" adlı çalışmasındaki kapitalizm analizinde de söz konusu olan görüşlerdir.

Rowbatham, erkeklerle kadınlar arasındaki karşıtlığın, gerçekte kapitalizmin kurduğu çalışma düzeninin neden olduğu ve üretimin tüketimden ayrılmasına bağlı olan bir durum olduğunu ifade eder. Sermaye ücretli işçinin yaratıcılık yeteneğine el koyarken, bunun yanı sıra

[149] Sinan Özbek, "Irkçılık", s.87.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ailede ve cinsellikte insanlar arasındaki ilişkileri de çarpıtmaktadır. Kapitalist düzendeki ailede kadınların karşılaştıkları özgül baskı biçimi, Rowbatham'a göre, yalnızca bir toplum biçiminin tarihsel bir yönüdür. Rowbatham, bütün öteki bağımlılık biçimleri gibi kadın bağımlılığının da toplumsal değişmeye açık olduğunu söyleyerek bu çalışmanın da temel aldığı bir düşünceyi ortaya koyar. Onun deyimiyle, "kadınlar, kapitalizmden önce de eziliyorlardı, ama kapitalizm bu ezilmenin niteliğini değiştirmiştir."[150]

Burada Savran'ın, Marx'a yönelik olarak getirdiği ve ev emeğinin onun teorisinde bir tahlili biçimi sayılmayacak biçimde doğallaştırıldığını söyleyen eleştiriye geri dönülebilir. Marx'ın "doğal" gördüğü yaş ve cinsiyet farklılıklarına dayalı olan fizyolojik temeldeki bir işbölümüdür. Ancak insanın insana efendiliğinin ilk örneğini sunduğu söylenen bu işbölümünün "doğal" olarak verili olduğu kabul edilerek bir kenara bırakıldığını söylemek Marx'ın bir tür biyolojizm içine düştüğünü iddia etmektir. Bir şeyin doğallaştırılarak bir kenara bırakıldığını söylemek, bu yapıyı değiştirmek için yapılabilecek bir şey olmadığını söylemektir. Aksine bu ilişkinin doğallığı Marx'da toplumsal bir düzenlemeye denk gelir ve özel mülkiyetin ortadan kalkmasıyla yokolup gidecektir. Marx'ın bu konudaki görüşlerini, bu işbölümünde kadınların ve erkeklerin, toplumsal ilişkilerin farklı noktalarında yer aldıklarının bir açıklaması olarak yorumlamak gerekir. Rowbatham'ın da görüşlerinden çıkarılabileceği gibi, kadınlar da meta üretimi alanına girebilir ve değişim değerine sahip olan maddeler üretebilir. Bu andan itibaren Marx'ın işçi sınıfı için söylediği her şey kadınlar için de geçerlidir. Marx'ın çözümlediği kapitalist düzende yaşanan sömürü ve yabancılaşmaya ek olarak cinsel bir nesne olarak sömürülmesini de baskı biçimleri arasına katmak şartıyla kadın ve erkek işçi arasında bir fark yoktur. (Tabi kadının erkeğe oranla daha ucuz bir emek gücü olarak sömürülmesi sayılmazsa.) Ek olarak aileye özgü üretim biçimini de meta üretiminin üzerindeki etkisi nedeniyle kapitalist üretimin

[150] Sheila Rowbatham, "Kadın Bilinci Erkek Dünyası", çev.: Şükrü Alpagut, Payel Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 1998, s.84.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

bir türevi olarak görülebilir. Tıpkı sermayenin emek üzerindeki sömürüsünün bir paraleli olarak kadının ev içinde erkek karşısında işçi sınıfının bir türevi olarak ele alınmasının mümkün olduğu gibi. Rowbatham da kapitalist düzende kadınların aile içinde işçi olduklarını kabul etmektedir. Ancak kadın ve işçi arasında bir fark görür. Kadınlar, ona göre Marx'ın meta sistemindeki işçilere atfettiği ayırıcı özellikleri kazanmamışlardır. Rowbatham, işçinin sermaye sahiplerinin karşısına eşit haklarla ve yasa önünde sahip olduğu eşitlikle çıktığını söyler. Ancak işçinin buradaki özgürlüğünün içerdiği zorunluluğun, kadını ev içinde erkeğe bağlayan zorunluluğun aynısı olduğunu söylemeyi ihmal eder. Hatta ev kadını burada, sermaye karşısındaki işçide daha az zedelenir bir konumdadır. Kadın ev içerisinde emeğini karşılıksız olarak kocasına sunmaktan vazgeçerse aç kalmamak için kendini bir başka sermaye sahibinin hizmetine de sunabilir. Bu ilişkide daha önce yaşadığı sömürü ilişkisi nedeniyle, erkeğin sermaye sahibiyle ilk karşılaştığı andaki durumuna göre daha tecrübe sahibidir.

Kadının ev içerisindeki emeğiyle, kapitalist düzende işçi sınıfının bir türevi olarak görülebileceğini söylemek herhangi bir yanlışlık içermez. Bu anlamda feminist hareketin işçi sınıfının ayrılmaz bir parçası olarak kalması, kadının kadın olarak yaşadığı problemlerin çözümünü bu yapının bir parçası olarak araması gerektiği söylenmelidir.

Ev kadınını işçi sınıfının bir parçası ve ev işini toplumsal üretimin bir katmanı saymak, kadının "yabancılaşma"dan aldığı payı kabul etmektir. Marx, "1844 Elyazmaları" adlı yapıtında, "yabancılaşmış emek" tanımlamasını, insanların dünyasının değersizleşmesinin, nesnelerin dünyasının değer kazanması ile orantılı olarak artacağı görüşü üzerinde temellendirir. Marx'ın şu sözleri, ev kadınının ev içerisindeki etkinliği karşısındaki yabancılaşmasını da kapsayacak şekilde okunabilir:

> "(İ)şçi, kendi emek ürünü karşısında, yabancı bir nesne karşısındaki ile aynı ilişki içindedir. Çünkü bu durum, varsayım gereği açıktır: işçi kendi emeği içinde kendini

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> ne kadar dışlaştırırsa, kendi karşısında yarattığı yabancı, nesnel dünya o kadar erkli bir duruma gelir; kendi kendini ne kadar yoksullaştırır ve iç dünyası ne kadar yoksul bir duruma gelirse, kendine özgü o kadar az şeye sahip olur. (…) İşçi yaşamını nesneye koyar. Ama o zaman yaşamı kendisinin değil, nesnesinindir. Demek ki bu etkinlik ne kadar büyükse, işçi o kadar az kendisidir."[151]

Marx'ın bu sözleri, ev emeği için de geçerli sayıldığında, en çok annelik üzerine yaygın kabul gören görüşleri tehlikeye sokar. Toplumun yeniden üretiminde kadının, emeğinin ürünü olan çocuğuna karşı yabancılaşmış olduğunu söylemek, anneliğin duygusal boyutunu vurgulayan görüşlerle uyuşmaz. Anne, yaşamını ne kadar çok çocuğuna katar, onun gelişimi için ne kadar çok çaba harcarsa, o kadar az kendisi olur. Sömürü ilişkisi bağlamında, kapitalist karşısında erkeğe oranla daha deneyimli olduğu belirtilen kadın, yabancılaşma konusunda erkek işçiden daha trajik bir durumdadır. Bu durumun nedeni şu şekilde açıklanabilir:

Marx, "Ücretli Emek ve Sermaye" adlı yapıtında, ücretli işçinin emek gücünü neden sattığı sorusuna çok basit bir açıklama sunar: Yaşamak için. Ancak Marx, işçi için yaşamın nerede başladığını şöyle açıklar:

> "Peki ya bu on iki saat boyunca dokuyan, iplik eğiren, yol açan, torna çeken, ev yapan, kürek sallayan, taş kıran, yük taşıyan vb. işçi, bu on iki saatlik dokumacılığı, iplik eğirmeyi, yol açmayı (…) yaşamın ortaya konması olarak, yaşamak olarak mı görür? Tam tersine, onun için yaşam, bu işin bittiği yerde, masada, kahvede, yatakta başlar. Öte yandan bu on iki saatlik emek, kendisi için dokuma, eğirme, yol açma vb. olarak değil,

[151] Marx, "1844 Elyazmaları", çev.: Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1993, s.141.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> kendisini masaya, kahveye, yatağa götüren kazanç olarak anlam taşır."[152]

Bu alıntı, kadının trajik durumunun iki nedenini çıkarsamaya yardımcıdır. Bunlardan birincisi kadınların, ev içinde belirli bir emek zamanı karşılığında ya da belirli bir işin yapılması karşılığında emeklerini satmamalarıdır. Yani emeklerinin karşılıksız oluşudur. İkincisi yaşamak için gerçekleştirmek zorunda oldukları etkinliğin belirlenmiş bir zamanı yoktur. Ayrıca erkek işçinin yabancılaşmış üretim alanı karşısındaki sığınağı olan "ev", kadın için kaçıp kurtulacağı bir başka mekânın daha olmadığı bir yabancılaşma alanı niteliğine bürünür. Ev emeğinin toplumsal niteliği, en çok "ev"in bir yabancılaşma alanı olarak kabul edildiği durumda açığa çıkar. Ev, kadın için, içinde üretimin, yeniden üretimin, yabancılaşmanın yaşandığı bir mekândır ve kadın için ücretli emek alanına giriş, "ev"in bu karakterini değiştirmez. Dolayısıyla iş ve emek arasındaki ev içindeki etkinlik başlangıcından itibaren emek olarak tanımlanabilir. Çünkü toplumsal etkiler yaratır ve piyasadaki meta üretimi üzerinde de dolaylı olarak etkilidir. Burada modern bir "ekonomi" nosyonunun, tanınmayan, tümleyici bir ev alanı üzerine dayandığını belirten Leonore Davidoff'un görüşlerine yer vermek yararlı olacaktır.

"Feminist Tarihyazımında Sınıf ve Cinsiyet" adlı çalışmasında Davidoff, "ev ve feminist tarih" adını taşıyan ilginç bir bölüme yer verir. Davidoff, yapıtının bu bölümünde, son derece sınırları belirsiz bir kavram olan "ayrı alanlar" kavramını, "ev ve iş yerinin ayrılması, özel ile kamunun inşası" gibi bir dizi farklı kavramla açıklamaya çalışır. Kadın tarihindeki eve odaklanan bakışın hedefinin ne olduğunu yazar şöyle ortaya koymaktadır:

> "Ana hedef, son derece haklı olarak evsel olanın 'doğal' bir kategori olmadığını ve bu yüzden bir çok otorite

[152] Marx, "Ücretli Emek ve Sermaye", çev.: Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1999, s.22.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> sayılan tarihçi tarafından reddedilen bir geçmişe sahip olduğunu göstermekti."[153]

Evsel olanın "doğal" bir kategori olmadığını söylemek, bu çalışmanın da benimsediği bir düşünceyi açığa çıkarmaktadır. Bu düşünceyi kabul etmek, evsel olanın ekonomideki rolünü kabul eden, tarihsel olarak şekillenen toplumsal bir yapı olduğunu da benimsemektir. Ortaçağda tüm üretimin merkezi olan ev, büyük bir toplumsal dönüşümün yaşandığı ve büyük ölçekte üretimin gerçekleştiği kapitalist aşamada bu üretimin bir parçası bir destekleyicisi olur. Bu bağlamda "evsel" olanın doğal olduğunu söylemek ve onun tarihsel zenginliğini görmemek "ücretli olmayan"ın değersiz olduğunu söylemek gibi bir yanılgıya karşılık gelir. Zaten Marx'ın insandan insana en doğal, zorunlu ilişki olarak gördüğü kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi, onunla tüm kültür düzeyinin yargılanabileceği bir ölçü olarak görmesi de bu durumun bir ifadesidir. Marx, "1844 Elyazmaları" adlı yapıtında bu ilişkinin tüm kültür düzeyinin yargılanabileceği bir doğallığa sahip olduğunu şu şekilde anlatır:

> "Ortaklaşa şehvetin kurbanı ve hizmetçisi olan kadın karşısındaki ilişkide, erkeğin içinde kendisi için varolduğu sonsuz alçalma kendini dile getirir; çünkü bu ilişkinin gizi kendi ikirciksiz, kesin, açık, örtüsüz dışavurumunu erkek kadın ilişkisinde ve doğal ve dolayımsız cinsil ilişkinin kavranma biçiminde bulur. İnsandan insana dolayımsız, doğal, zorunlu ilişki, kadın erkek ilişkisidir, tıpkı insanla ilişkisinin dolayımsız olarak doğayla ilişkisi, kendine özgü doğal belirlenimi olması gibi. İnsan için insanal özün ne ölçüde doğa durumuna, ya da doğanın ne ölçüde insanın insanal özü durumuna gelmiş bulunduğu duyulur, somut bir olguya indirgenmiş bir biçimde, demek ki bu ilişki içinde görünür. Bu

[153] Leonore Davidoff, "Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet", çev.: Zerrin Ateşer, Selda Somuncuoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s.103.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> ilişkiden yola çıkarak, demek ki insanın tüm kültür düzeyi yargılanabilir."[154]

Marx'da erkek kadın ilişkisinin doğallığının ne şekilde ele alınabileceğine dair olan tartışmaya bu alıntıyla son verilebilir. İnsanın doğal davranışının ne ölçüde insanal duruma gelmiş olduğu Marx'a göre bu ilişki içinde görülür. Bu demektir ki doğal haliyle kaba bir görünüme sahip olan erkek kadın ilişkisi insanın doğal davranışının insanal bir öze gelmiş bulunduğu bir kültür düzeyi içinde kavranabilir. Kadının ev içerisindeki çalışmasının da "doğal" olduğunun kabulü, yine böyle bir anlamda yorumlanmalıdır.

4.2. Üretken Emek ve Sermaye Birikimi Karşısında Kadın

Üretken emekçi kavramı, her şeyden önce maddi üretimi inceleme konusu yapan bir araştırma için verimli bir başlangıç noktasıdır. Yararlı emek ile değişim-değeri yaratıcısı emek arasındaki çelişkiyi kapsamakla birlikte bu kavram, kapitalist üretim biçimini diğer üretim biçimlerinden ayıran bir takım özelliklere de işaret etmesi açısından büyük önem taşır. Üretken emekçi olmayı talih değil talihsizlik eseri olarak gören Marx, bu kavramı ikili bir ilişki üzerinden açıklamaktadır:

> "Demek oluyor ki, üretken emekçi kavramı iş ile yararlı etki arasındaki bir ilişkiyi anlatmakla kalmıyor, aynı zamanda tarihsel gelişmeden doğan ve işçiye doğrudan artı-değer yaratma aracı damgası vuran özgül bir toplumsal üretim ilişkisini de anlatıyor."[155]

Marx'ın bu tanımlaması dolayımıyla kapitalist üretimin ayırıcı ilk özelliği ortaya konulabilir: Kapitalist üretim, meta üretimini değil, artı-değer

[154] Marx, "1844 Elyazmaları", s.170.
[155] Marx, "Kapital" 1. Cilt, s.484.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

üretimini esas alır. Dolayısıyla üretken emek yalnızca üreten değil, artı-değer üreten emektir. Başka bir anlatımla ise üretken emekçi, kendisi için değil, sermaye için üreten kişidir. Marx, bir tek kapitalist için artı-değer üreten ve sermaye birikimi için çalışan emekçiyi "üretken" olarak niteler. Burada yapılacak araştırma şu iki soru üzerine odaklanacaktır: Kadının ev içerisindeki emeğinin bu çözümleme içerisindeki yeri nedir? Üretken emekçi kavramı ev içerisindeki emeği dışlıyorsa, üetken olmayan bu emeğin sermayenin kendisini genişletmesi üzerinde etkisi var mıdır?

Kapitalist üretimin başlıca hedefinin artı-değer üretimi olması, sermaye birikimi açısından kullanım-değerleri üretimini, daha önce delirtildiği gibi yalnızca "bireysel yararlı emek" tanımlamasının sınırları içerisine hapseder. Marx, yararlı emek ve değişim değeri yaratıcısı emek arasındaki çelişkinin 18. yüzyıl boyunca başka bir soruna bürünerek dikkat çektiğini belirtir. "Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı" adlı yapıtında Marx, bu çelişkinin büründüğü yeni biçimi şöyle sorunsallaştırır:

> "Burjuva servetinin kaynağını hangi özel cinsten emek teşkil etmektedir? Sorunun bu biçimde konulması, özünde kullanım-değerlerinde gerçekleşen ya da ürünler sağlayan herhangi bir emeğin doğrudan doğruya servet yaratamadığı anlamını taşımaktaydı. Bununla birlikte, fizyokratlar için olduğu gibi onlara karşı çıkanlar için de önemli sorun, hangi emeğin değeri yarattığı değil, hangi emeğin artı-değeri yarattığı idi."[156]

Feminizmin Marksizme yönelttiği başlıca eleştiri, Marx'ın ortaya koyduğu bu sorun bağlamında tartışılabilir. Feminist teorinin Marksizme yönelik eleştirilerinden en fazla dikkat çekeni, Marx'ın yalnızca kullanım-değerleri ürettiği için ev emeğini önemsiz bir ayrıntı olarak gördüğünü ifade eder. Ev emeğinin Marx'ın görüşlerinde bir belirsizliğe sahip olduğu doğrudur. Ancak Marx'ın işçi olmaları dışında kadınları herhangi bir biçimde

[156] Marx, "Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı", çev.: Sevim Belli, Sol yayınları, 5. Baskı, Ankara, 1993, s.73.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

görmezden geldiğini düşünmek Marx'ı taraflı bir biçimde okuyup çarpıtmak anlamına gelir. Marx, kapitalist üretim biçimini analiz eder. Yukarıdaki alıntı ise sözü edilen biçimde bir yanlılıkla okunursa ortaya şöyle bir Marx resmi çıkar: Kullanım-değerleri üreten kadın emeği değersizdir ve sermaye birikimine hiçbir katkısı yoktur. Böylece kapitalist yasaları analiz eden Marx, bu yasaların uygulayıcısı olmakla itham edilmiş olur.

Catharine A. Mackinnon, "Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru" adlı kitabında, Marksizme yöneltilmiş feminist eleştirileri ortaya koyar. Mackinnon, Marksizmi kuram ve yugulamada erkek tanımlı olmakla, dünyayı erkeklerin bakış açısıyla değerlendirip onların çıkarlarını kollamakla suçlayan feminist eleştirileri temelsiz bulmadığını söyler. Tıpkı Luce Irigaray'ın Aristoteles metafiziğinin eril bir dile sahip olduğunu belirtmesi gibi. Mackinnon'a göre, toplumu yalnızca sınıf açısından incelemek, cinslerin farklı toplumsal deneyimlerini ve kadınların ortak deneyimlerini gözden kaçırmak sonucunu doğurur. Ayrıca bu eleştiri düzlemine göre Marx'ın "işçi" terimi, kadınların –siyasal statüleri ne olursa olsun- erkeklerin hizmetine sundukları ev işleri, fahişelik, diğer cinsel hizmetler ile çocuk doğurma vb. gibi hizmetleri kapsamamaktadır. Bir önceki bölümde, kadınların fabrikada çalışmasalar bile işçi sınıfının bir türevi olarak görülebilebileceği belirtilmiş ve bu eleştirilere bir cevap verilmiştir. Ancak Marksizmin dünyayı erkek bakış açısıyla değerlendiren erkek tanımlı bir kuram olduğunu söylemek, onun asla kapitalizme özgü yasalarla iş gören ve o üretim biçiminin çıkarlarını koruyan bir kuram olduğunu söylemekle aynı anlama gelemez. Bu çalışma açısından şiddetle karşı çıkılacak olan, feminizmin Marx'ı yorumlarken düştüğü bu ikinci yanılgıdır.

Mackinnon, Engels'in aile içerisindeki iş bölümüne ve kadının statüsüne ilişkin görüşlerine dair de bir takım eleştiriler ortaya koymuştur. Buna göre, ev üretim eyleminin merkeziyken, kadının evde çalışıyor olması onun üstünlüğünü pekiştirmekteydi. Üretim merkezinin evden "pazar"a kayması, erkek üstünlüğünü ortaya çıkarmıştır. Ancak

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Mackinnon, meta üretiminin toplumsal üretimde ağırlık kazanmasıyla birlikte, ev işinin ortaya çıkardığı şeylerin çoğunlukla mal olmamasının, onun bu üretimin dışında bırakılmasının nedeni olabileceğini düşünür. Fakat yine de bu açıklama, cinsiyet temelinde bir ayrımın niçin ve nasıl olduğu ve bunun toplumsal bir iktidar bağlamındaki sonuçlarını açıklayamamaktadır. Mackinnon, bu konuda şu soruları ortaya koyar:

> "Sınıfların ortaya çıkışıyla ev içi emek kavramı nasıl olmuş da "üretken" olmaktan çıkıp "üretken olmayan" bir konuma geçmiştir? Kadınların iktidar kaybına uğraması bu kaymayla olmuştur, meta üretiminin yükselmesiyle değil. Belli ki klan toplumuna, özel mülkiyete ve tek eşliliğe geçiş ev işlerini ve dolayısıyla kadınları değersizleştirmiştir. Kadınların yaptıkları işler toplum içinde değer kaybettikçe, ev içindeki iktidarları da ellerinden alındı. Eğer kadınların emeği gerekli ve önemli bir üretim gibi görülseydi ve özel servet olarak birikebilecek bir artık değer ürettiği düşünülseydi, durum farklı olur muydu? Engels, ev içi çalışmanın önemsizleşmesini, kadınların değersizleşmesine bağlıymış gibi tartışmaktadır. Yapılan işin kendisi çok az değişmiştir. Ne var ki baba, toplumda artan servet yoluyla giderek artan bir iktidara sahip olmuştur."[157]

Mackinnon'un ortaya koyduğu bu soruların cevapları, Engels'in "Ailenin, Mülkiyetin ve Devletin Kökeni" adlı yapıtında açık bir biçimde bulunmaktadır. Ayrıca yukarıda Engels'e yöneltilmiş olan eleştiri Engels'in açıklamaları üzerinden yanıtlanabilecektir.

Engels, sözü edilen yapıtında, kadın erkek arasındaki eşitsizliğin, hiçbir zaman kadının baskı altında bulunuşunun nedeni olmadığını söyler. Ona göre bu eşitsizlik bu baskının sonucudur. Kadının

[157] Catharine A. Mackinnon, "Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru", s.50.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ev içerisindeki çalışmasının önemsizleşmesi de kadının değersizleşmesi üzerinden açıklanan bir durum değildir. Engels'e göre, erkeğe hiçbir hukuksal ayrıcalıkla desteklenmeye gereksinim duymayan egemen bir otorite kazandıran, onun ailenin dayanağı olması ve aileyi beslemek gibi bir görevle yükümlenmesidir. Engels, bu durumun ortadan kalkması için, kadınların yeniden toplumsal üretime dönmesinin zorunluluğunu ifade eder. Bunun koşulu da karı-koca ailesinin, toplumun iktisadi birimi olarak ortadan kaldırılmasıdır. Engels'e göre, üretim araçlarının toplumsal mülkiyete geçişinden sonra bu durum ortadan kalkacak, özel ev ekonomisi, toplumsal bir sanayi haline dönüşecektir. Ayrıca burada Mackinnon'un "işçi" teriminin, kadınların ev işlerini, fahişelik, çocuk doğurma, vb. gibi işleri kapsamadığı yönündeki eleştirilerine Engels'ten hareketle bir yanıt verilebilir. Engels, iktisadi nedenlerden doğmuş bulunan tek eşliliğin asıl bu nedenler ortadan kalktıktan sonra tam anlamıyla gerçekleşebileceğini belirtir. Üretim araçlarının toplumsal mülkiyete dönüşümüyle birlikte, ücretli emeğin de proleteryanın da ortadan kalkacağı öngörüldüğü gibi, belirli bir sayıda kadın için, para karşılığı kendini satma zorunluluğunun da ortadan kalkacağı öngörülür. Engels, kadının açık ya da gizli evsel köleliği üzerine kurulu olduğunu düşündüğü modern karı koca ailesinde "işçi" teriminin tüm bu işleri içerdiğini belirtmek isteyen şu çok bilinen görüşünü ortaya koyar: "Aile içinde, erkek burjuvadır; kadın proleterya rolünü oynar."[158]

Aile biçimini, toplumsal sistemin bir ürünü olarak gören Engels, tek eşli ailenin, toplumun gereksinimlerini karşılayamaz duruma geldiğinde onun yerine geçecek olan ailenin nasıl bir öz taşıyacağının önceden belirlenmesinin olanaksız olacağını belirtir. Ancak üretim araçlarının toplumsal mülkiyete geçişi, kadının erkekle tam eşitliğini sağlayacaktır. Böyle bir zamanda evlenmenin her şeyin üzerindeki nedeni iktisadi nedenler değil, tarafların birbirlerine duydukları aşk olacaktır. Engels, yalnızca aşk üzerine kurulu olan ve yalnızca aşkın devam ettiği sürece

[158] Engels, "Ailenin, Özel Mülkiyetine ve Devletin Kökeni", s.71.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

devam eden evliliğin ahlaki olduğunu düşünür. Fuhuşun ortadan kalkması, erkekler için bile tek eşliliği bir gerçek haline getirecektir. Engels, bu durum için yeni bir kuşağın yetişmesinin gerektiğini ifade eder:

> "(Y)aşamlarında, bir kadını asla parayla ya da başka bir toplumsal güç aracıyla satın almamış olacak yeni erkekler kuşağı, kendini gerçek aşktan başka hiçbir nedenle bir erkeğe vermeyecek, ya da bunun iktisadi sonuçlarından korkarak kendini sevdiği kimseye vermekten vazgeçmeyecek olan yeni bir kadınlar kuşağı. İşte bu insanlar dünyaya geldiği zaman, bugün onların nasıl davranmaları gerektiği üzerine düşünülen şeylere hiç kulak asmayacaklar; kendi pratiklerini ve herkesin davranışlarını yargılayacakları kamuoyunu kendileri yaratacaklardır."[159]

Buradan anlaşılacağı gibi tek eşli evliliğin doğuşunu borçlu olduğu mülkiyet koşullarının belirleyici niteliklerinden kurtulacağı yeni bir nesil beklentisi Engels'in görüşlerinde açıkça belirtilmiştir. Mackinnon, ev işinin değersizleşmesi üzerinden, erkeğin toplumda artan servet yoluyla giderek artan iktidarından söz eder. Ancak bu durum ev işinin değersizleşmesi üzerinden değil, tek eşliliğin ortaya çıkışının nedenleri üzerinden açıklanabilecektir. Engels'e göre, tek eşlilik, önemli servetlerin bir elde (erkeğin elinde) toplanmasından ve bu servetin bu erkeğin çocuklarına kalması isteğinden doğmuştur. Servetin babadan çocuklara geçişi aile içindeki servet birikimini kolaylaştırdığı gibi, kadın bedeni üzerindeki denetimi de zorunlu hale getirmiştir. Burada Mackinnon'un ortaya koyduğu şu soru yanıtlanabilir: "Sınıfların ortaya çıkışıyla ev içi emek kavramı nasıl olmuş da "üretken" olmaktan çıkıp "üretken olmayan" bir konuma geçmiştir?"

[159] Engels, "Ailenin, Özel Mülkiyetine ve Devletin Kökeni", s.80.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Engels, “Ailenin Mülkiyetin ve Devletin Kökeni” adlı yapıtının dokuzuncu bölümünü “Barbarlık ve Uygarlık” adını taşıyan görüşlerine ayırır. Bu bölümde Engels, uygarlığın işbölümünde yeni bir gelişmeyle başladığını ifade eder. En aşağı aşamada, insanların yalnızca doğrudan doğruya kişisel gereksinimleri için ürettiklerini belirtir. Bu yapılan üretimin yanlıca kullanım- değerleri üretimi olduğunu belirten bir açıklamadır. Bu aşamada yapılan değişim, yani bir ürünün değişim-değeri niteliğine bürünüşü, yalnızca rastlantı sonucu elde kalan fazlalıkla ilgili yalıtık bir olay olarak görülür. Üretimle değil yalnızca ürünlerin değişimiyle uğraşan sınıfın (tüccarlar) ortaya çıkışını uygarlığın bir ürünü olarak gören Engels, üretime herhangi bir biçimde katılmaksızın, onun yönetimini ele geçiren ve üreticileri iktisadi bakımdan egemenliği altına alan sömürü ilişkisini bu sonuç üzerinden açıklar. Toplumun sömüren ve sömürülen olarak bölünmesi ise Engels’e göre, uygarlığın bütün aşamalarında varlığını sürdürür. Uygarlığa karşılık düşen aile biçimi ise erkeğin kadın üzerindeki üstünlüğünü ve sömürüsünü ifade eden tek eşlilik olarak belirler. Burada Engels, Mackinnon’a yanıt olarak gösterilebilecek olan bazı açıklamalar yapar. O, Mackinnon’un ortaya koyduğu sorudan çok daha kapsayıcı olan, ancak Engels için kesin bir cevap vermenin mümkün olmadığı bir başka soru sorar: “Sürüler, aşiret ya da gensin ortaklaşa mülkiyetinden, bireysel aile başkanlarının mülkiyetine ne zaman ve nasıl geçti?” Engels için kesin olan, bu değişimle birlikte ailenin köklü bir değişikliğe uğramış olduğudur.Geçinme gereçlerini kazanma, bu araçları üretmek ve nihayetinde bunların mülkiyetine sahip olma durumu Engels’e göre her zaman erkeğe ait olmuştur. Bunun sonucunda üretimin sağladığı bütün kazanç erkeğe gitmektedir, kadın da bu kazançtan yararlanır ancak mülkiyete ortak olamaz. Kadının yakınamayacağı bu durumun nedenini Engels, şöyle açıklar:

> “Aile içindeki işbölümü, mülkiyetin kadınla erkek arasındaki paylaşımını düzenliyordu; bu aynı kalmıştı; ama yine de, yalnızca aile dışındaki işbölümünün değişmiş olması yüzünden, evlilik ilişkileri altüst

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> oluyordu. Eskiden kadının evdeki üstünlüğünü sağlayan neden: kadının kendini tamamen ev işlerine verme olgusu, şimdi, evde erkeğin üstünlüğünü sağlıyordu. Kadının ev işleri artık, erkeğin üretken emeği yanında hesaba katılmıyordu; önemli olan erkeğin çalışmasıydı; kadının çalışması yalnızca önemsiz bir destekti. Daha burada, üretken toplumsal emek dışında, özel ev işleriyle yetinmek zorunda kaldıkça, kadının kurtuluşunun, kadın erkek eşitliğinin olanaksız olduğu ve olanaksız kalacağı ortaya çıkar."[160]

Ek olarak Engels, kadının kurtuluşunun gerçekleşebilir bir duruma gelmesinin, önce toplumsal üretime katılmasına ve ev işlerinin onu yalnızca çok önemsiz bir ölçüde uğraştırmasına bağlı olduğunu düşünür. Bu durum da Engels'e göre, özel ev işini gitgide bir kamu işi yapmaya yönelen modern büyük sanayi ile olanaklı duruma gelmiştir. Engels'in bu görüşlerine yönelik olarak, bir önceki bölümde bazı eleştiriler yöneltilmiştir. Onun görüşlerinde üretken emek tanımlaması kadının ev içindeki etkinliğini dışlar. Bu noktada Marx'ın sermaye birikimine olan katkısı bağlamında ele aldığı üretken emekçi kavramına geri dönmek yerinde olacaktır.

Marx, "Artı Değer Teorileri" adlı yapıtının Birinci Kitabında, burjuva ufkunun sınırları içerisinde, sermayenin çözümlemesini yapmış olma onurunun esas olarak fizyokratlara ait olduğunu belirtir. Marx'a göre onları "modern ekonomi politiğin gerçek babası" yapan da budur. Görevi kapitalist üretimi çözümlemek olan modern ekonomi politiğin, emek gücünün değerini kavramaya dayandığını belirten Marx, fizyokratların, tamamen doğru olarak şu temel ilkeyi ortaya koyduklarını belirtir: "(…) yalnızca, artı değer yaratan emek üretkendir, bu emeğin ürünü, üretimi sırasında tüketilen değerler toplamından daha fazla bir değer içerir."[161] Bu

[160] Engel, "Ailenin, Özel Mülkiyetine ve Devletin Kökeni", s.154.
[161] Marx, "Artı Değer Teorileri" 1. Cilt, çev. Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 1998, s.39.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

tanımlama çerçevesinde Marx'ın fizyokratlara olan eleştirisinin temelinde, onların genel olarak değeri, henüz yalın özüne yani emek miktarına ya da emek zamanına indirgememiş olmaları yatar. Marx, kapitalist yasaları çözümleyen ve içinde sermayenin üretildiği koşulları doğal yasalar olarak sunan ilk sistem olarak gördüğü fizyokrat sistemi önemser. Bu sistemde gördüğü bazı çelişkileri ise üretken emek kavramı ve artı-değer üretimi temelinde ortaya koyar.

Marx'a göre, artı-değer üretiminin üretimin tüm dalları arasında en açık biçimde tarımda görülmesi sonucu tarımsal emek, fizyokratlara tek üretken emek biçimi olarak görünmüştür. Bu doğrultuda onlar için tek atı-değer biçimi de toprak rantıdır. Marx fizyokrat sistemin, feodal sistemin ve toprak mülkiyeti egemenliğinin yeniden üretilmesi olduğunu düşünür. Sanayi dallarının, çalışmanın üretken olmayan dalları olarak, tarımın basit eklentileri olarak sunulması Marx için feodalizmin burjuvalaşması ya da burjuva topluma feodal bir görünüm atfedilmesidir. Fizyokratların tutunduğu tek noktayı Marx şu şekilde ortaya koyar:

> "Toprağın üretkenliği, emekçinin, sabit bir miktar olduğu varsayılan bir günlük emeğiyle varlığını sürdürmek için tüketmesi gerekenden fazlasını üretmesine olanak sağlar. Bu çerçevede artı-değer doğanın armağanı olarak belirir; doğanın yardımıyla belli bir miktar organik madde –tohumlar, hayvanlar- emeğin daha çok inorganik maddeyi organik maddeye dönüştürmesini sağlar."[162]

Marx, bu sistemdeki çelişkilerin temel olarak artı-değerin açıklanması konusunda olduğunu belirtmiştir. Fizyokratlar ona göre, değerin genel olarak toplumsal emeğin bir biçimi olduğunu ve artı-değerin artı-emek olduğunu görememiştir. Marx için burada en sorunlu noktanın değerin yalnızca kullanım-değeri olarak görülmesi olduğunu söylemek yanlış

[162] Marx, "Artı Değer Teorileri", s.39.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

olmaz. “Artı Değer Teorileri” adlı yapıtında Marx, Adam Smith’in metaları ve metaların değişimini başlangıç noktası olarak alışını çok doğru bir yaklaşım olarak niteler. Smith Marx’a göre, ortaya koyduğu bu başlangıç noktasıyla, üreticilerin birbirleriyle ilk olarak yalnızca metaların sahipleri kimlikleriyle karşı karşıya geldiklerini keşfetmiştir. Aynı zamanda Smith, sermaye ve ücretli emek arasındaki değişimde metaların temsil ettikleri emek miktarıyla oranlı olarak değişilmekten çıktığını keşfeden kişidir. Burada sınırlı da olsa, Smith’in “Milletlerin Zenginliği” adlı yapıtındaki bazı görüşlerine yer vermek uygun olur.

Genel servetin büyümesinin nasıl sağlanacağını araştıran Smith, malların değerinin, her birinin üretimi için gerekli olan emek miktarı tarafından belirlendiğini ifade eder. Herkesin, insan yaşamı için gerekli, elverişli, hoşa giden nesnelerden yararlanabildiği olanak ölçüsünde zengin ya da yoksul olduğunu belirten Smith, işbölümünün gelişimiyle birlikte, bu şeylerin pek azını insanın kendi emeğiyle elde edebileceğini söyler. Smith bu sözlerine ek olarak “değer” ölçüsü olarak gördüğü şeyi şu şekilde ortaya koyar:

> “Bütün bunların en çoğunu başkalarının emeğinden edinmesi, üzerinde egemen olabileceği ya da satın almaya gücü yeteceği emek miktarına göre, zengin ya da yoksul olması gerekir. Şu halde, kendisi kullanmak ya da yoğaltmak niyetinde olmadığı ve başka şeylerle değiş etmeyi tasarladığı bir şeyin, ona sahip bulunan için değeri, o şeyin, kendisine, satın almak ya da üzerinde hükmedebilmek olanağını verdiği emek miktarına eşittir. Demek ki emek, bütün malların değişim değerinin gerçek ölçüsüdür.”[163]

Smith’in bu sözleri, Marx’ın tanımladığı biçimiyle metaların kullanım-değeri olarak gerçekleşmeden önce, değer olarak gerçekleşmek durumunda

[163] Adam Smith, “Milletlerin Zenginliği”, s.35.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

olduğunu söyleyen görüşlerle birlikte açıklanabilir. Marx'ın çözümlediği biçimiyle meta, sahibi için bir kullanım-değerine sahip değildir. (Yoksa meta sahibi onu pazara getirmeyecekti.) O metadaki kullanım-değeri, başkalar içindir. Mal sahibi de elindeki metayı kendisi için kullanım değeri olan metalarla değiştirmeye karar verir. Bu demek olur ki, metalar sahipleri için kullanım-değeri değildir, ancak kendilerine sahip olmayanlar için kullanım-değerleridir. Değişimi zorunlu kılan Marx'a göre budur. Metalar bu sayede birbirlerinin karşısına değer olarak çıkarlar ve Marx'a göre bu sayede kullanım değeri olarak gerçekleşmeden önce değer olarak gerçeklik kazanırlar. Dolayısıyla bu görüşe dayanarak, emeğin ürünü olan tüm şeylerin her şeyden önce bir değere sahip olduğunu ve kadının ev içerisindeki etkinliğinin de dolaşıma gitmese bile bu değeri taşıdığını söylemekte herhangi bir sakınca yoktur. Ancak bu değerin, üretken olan ve olmayan emeğin tanımlanmasında bir anlamı olup olmadığı ekonomi politikçilerin görüşlerinde belirsizdir.

Smith, "Milletlerin Zenginliği" adlı yapıtında sermayenin birikimi ve üretken-üretken olmayan emek üzerinde görüşlerine yer verir. Smith'in ortaya koyduğu görüşler ekseninde, kadının ev içerisindeki etkinliğinin "sıradan bir hizmetçinin emeği"ne karşılık geldiği ve üretken olmayan emek tanımının sınırları içerisinde kaldığı görülür. Smith, harcandığı nesnenin değerine değer katan emeği üretken emek olarak tanımlar. Fizyokratların aksine o, bir sanayi işçisinin emeğinin, üstünde çalıştığı gerecin değerine değer kattığını ve dolayısıyla üretken olduğunu belirtir. Sanayi işçisinin ürüne kattığı değer, kendi geçiminin ve ustasının kârının değerine eşittir. Sıradan bir hizmetçinin emeği ise Smith'e göre hiçbir şeyin değerine değer eklememekle birlikte onun bakım masrafı, bir daha geri gelmemektedir. Oysa sanayi işçisinin ücreti, o ücreti veren ustası için gerçekte hiçbir şekilde masraf değildir. Çünkü onun ücretinin değeri, emeğinin harcandığı nesnenin artan değeri içinde bir kârla birlikte geri gelmektedir. Kadının ev içerisindeki emeğinin ürününün çoğunlukla "meta" olmayışı, üretken emek ve üretken olmayan emek arasında yapılan ayrımda, onun yerini kesin bir biçimde belirler. Ürettiği kullanım değeri,

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

kendisinin de tükettiği bir "şey" olunca kadın emeği "sıradan bir hizmetçinin emeği" olarak tanımlanır. Bu emeği Smith, sanayi işçisinin emeğinden şu şekilde ayırmaktadır:

> "Yalnız; sanayi işçisinin emeği, o emek harcandıktan sonra, hiç değilse bir zaman sürüp giden belirli bir nesne ya da satılabilir bir mal üzerinde kökleşip maddeleşir. O sanki, depolanıp ambara konulmuş, gerekirse bir başka zamanda kullanılabilecek, şu kadar bir emektir. O nesne veya –hepsi bir kapıya çıkar- o nesnenin bedeli, gerekirse, onu ilkin üretmiş olan emek kadar bir emeği ileride harekete geçirebilir. Tersine; sıradan hizmetçinin emeği herhangi bir nesne ya da satılır bir mal üzerinde kökleşip maddeleşmez. Onun hizmetleri, genel olarak yapılır yapılmaz kaybolur gider; geride sonradan karşılığına o miktar elde edilebilecek bir iz veya değer bıraktıkları olmaz."[164]

Smith, toplumun yeniden üretimini bir üretim biçimi olarak görmediği için, onun görüşlerinde kadın emeğinin açıkça belirtilmemiş olsa bile satılabilir bir mal üzerinde maddeleşmeyen, değer üretmeyen "sıradan hizmetçi emeği" olarak tanımlanabileceği görülür. O, toplumun yeniden üretimini ancak ücretlerin belirlenmesi konusunda söz konusu eder. Smith bir insanın ücretinin hiç değilse onun geçimine yetecek kadar olması gerektiğini ifade eder. Ücretin bu miktardan fazla olmasını gerekli kılan durumun Smith, işçilerin üremesi ve çoluk çocuk yetiştirmesi olduğunu söylemektedir. O, emeğin bolca ödüllendirilmesinin, soy sop üremesinin kamçılayıcısı olduğunu düşünür. Ek olarak ona göre, emek ücretleri çalışmanın da körükleyicisidir. Burada Smith'in emek derken yalnızca ücretli emeği söz konusu ettiği açıktır. Gerek üretken ve üretken olmayan işçilerin, gerekse hiç iş görmeyenlerin Smith'e göre ülke toprağının ve emeğinin yıllık ürünü ile eşit derecede beslendikleri düşünüldüğünde, bir

[164] Adam Smith, "Milletlerin Zenginliği", s. 358.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

nesne ya da satılabilir bir mal üzerinde maddeleşmeyen emeğin, hiç iş görmeyenler gibi bir "yük" olduğu kesindir. Yine de üretken emeğin, maliyetinden daha fazla değer yaratan ücretli emek olarak tanımlanması, "sıradan bir hizmetçinin emeği"ne denk olan ev içi emeği neden dışladığı tartışmalıdır. Bu emeğin maliyetinden daha fazla değer yarattığı ortadadır. Onun üretken olmayışı, Smith'in görüşlerine göre ancak ücretli olmayışı üzerinden açıklanabilir bir durumdur.Ev içi emeğin bu şekilde tanımlanması, Marx'ın "Artı-Değer Teorileri"nde Smith üzerine yazdıklarını hatırlatır. Marx, Smith'in üretken olmayan emekçilerin emeklerinin bir nesnenin değerine değer katmayan emek olduğu şeklindeki görüşlerinin, daha çok üretken olmayan emekçilerin büyük bir kesimini kapsadığını belirtir. Marx şöyle demektedir:

> "(A.) Smith pekala bilir ki, gömlek dikmesi için evime çağırdığım bir gündelikçi, ya da mobilyaları onaran işçiler, ya da evimi temizleyen hizmetçiler, vb. ya da ete şuna buna lezzetini veren aşçı, emeğini bir şeyin içinde saptamakta ve gerçekte o şeylerin değerini arttırmaktadır; tıpkı gündelikçi terzinin fabrikada dikiş dikmesi, makineleri onaran makine ustası, makineleri temizleyen işçi, ya da kapitalistin ücretli işçisi olarak bir otelde yemek pişiren bir aşçı gibi. Bu kullanım-değerleri ayrıca potansiyel metalardır; gömlek belki de rehinciye gönderilecektir, ev yeniden satılacaktır, mobilya açık artırmaya çıkarılacaktır, vb… Şu halde bu insanlar da potansiyel olarak meta üretmektedirler, üzerinde çalıştıkları nesneye değer katmaktadırlar. Ne var ki, bunlar üretken-olmayan emekçiler arasında çok ufak bir grupturlar; kuşkusuz geniş hizmetliler kitlesi için, ya da rahipler, devlet memurları, askerler, müzisyenler, vb. için bu söz konusu değildir."[165]

[165] Marx, "Artı-Değer Teorileri", s. 154.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Marx'ın burada yalnızca ücretli emekten söz ediyor oluşu, onun ücretsiz emeğin yarattığı değeri dışladığı anlamına gelmez. Aksine yukarıdaki sözler ev içindeki emek için de doğrudan geçerli olarak görülebilir. Ev içerisindeki kadın emeği, potansiyel metalar olan kullanım değerleri üretmektedir. Kadınlar üretken- olmayan emekçiler arasındaki o küçük grubun bir parçasıdırlar. Yaptıkları işin bedeli "ücret" olmasa bile.

Kaldı ki, Marx'a göre ücretin, belirli bir emek zamanı karşılığında, ya da belirli bir işin yapılması karşılığında kapitalist tarafından ödenen para tutarı olarak tanımı yalnızca görünüşü anlatır. Marx'a göre, para karşılığı kapitaliste satılan emek-gücüdür. Kadının adanmış olan emek-gücünün bedeli ödenmiyor oluşu, ürettiği metada bir değer yarattığı ya da kullanım değeri olan bir potansiyel meta ürettiği gerçeğini değiştirmez. Marx, "Ücretli Emek ve Sermaye" adlı yapıtında "ücret"i şöyle açıklar:

> "Dolayısıyla ücret, işçinin kendi ürettiği metada sahip olduğu bir pay değildir. Ücret, kapitalistin onlarla kendisi için belirli bir miktarda üretken emek-gücü satın aldığı, daha önceden varolan metaların bir bölümüdür."[166]

Bu tanımlamada da açığa çıktığı gibi, Marx'a göre işçi, kendi emek gücü karşılığında kapitalistten bir ücret, başka bir anlatımla yaşaması için gerekli geçim araçlarını alır. Ancak ücretli emeğin kendisi için bu geçim araçları o anda tüketim içindir. Smith, hatırlanacağı gibi üretken emekçinin bakım masrafının, nesnenin artan değeri içinde bir kârla geri geldiğini belirtmişti. Marx'a göre ise, işçinin kendisi için bu giderler, bir daha geri gelmemekte, karşılanmamaktadır. Yani kapitalist için bir fark yaratan bu durum, işçi açısından üretken olmanın ya da olmamanın bir anlam ifade etmediği bir durumdur. Marx, işçi açısından geçim araçlarının tüketilmesinin ne anlama geldiğini şöyle açıklamaktadır:

[166] Marx, "Ücretli Emek ve Sermaye", s. 21.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

> “Ama, bu geçim araçlarını tükettiğim anda, bunlar benim için bir daha geri gelmemek üzere kaybolmuştur; meğer ki, bu araçların benim varlığımı sürdürmemi sağladıkları süreyi, yeni geçim araçları üretmekle, tüketim sırasında, tüketilmekle yok olan değerlerin yerine emeğimle yeni değerler yaratmakta kullanayım. Ama aldığı geçim araçları karşılığında, işçinin kapitaliste teslim ettiği, işte bu soylu yeni üretim gücüdür! Dolayısıyla o, bu gücü kendisi için yitirmiş olur.”[167]

Bu durum kadının ev içerisindeki emeği içinde geçerli olan bir durumdur. Kendi varlığını sürdürmesini sağlayan değerleri, tüketilmekle yokolan kullanım değerleri yaratarak geçiriyor olmasının, kapitalist için yeni zenginlikler üreterek kendi varlığını sürdürmeye yetecek değerleri elde etmesinden hiçbir fakı yoktur. Her iki durumda da, kendisi için kendi yeniden üretim gücünü yaşamak için bir başkasına teslim etmektedir. Kaldı ki, ücretsiz olan bu emek, işçinin emek-gücünün üretim maliyetinde hesaba katılmış olan bir emektir.

Marx, emek-gücünün üretim maliyetinin, bir işçiyi işçi olarak muhafaza etmek için gerekli olan giderler olduğunu söyler. Tıpkı Smith’in ücret tanımlamasında belirttiği gibi Marx da emek-gücünün üretim maliyetinin belirlenmesinde, üreme giderleri gibi işçinin soyunun devamı ve ertesi gün fabrikaya gidecek emek gücünün devamı için gerekli giderleri de hesaba katmak gerektiğini belirtir. Marx’ın asgari ücret olarak tanımladığı bu ücreti, David Ricardo, “Ekonomi Politiğin ve Vergilendirmenin İlkeleri”nde, “emeğin doğal fiyatı” olarak tanımlar. Ona göre emeğin doğal fiyatı, emekçilerin geçinebilmeleri ve nesillerini herhangi bir azalma olmaksızın sürdürebilmeleri için gerekli olan fiyattır. Ancak emekçinin ailesine bakabilme gücü Ricardo’ya göre, aldığı ücretten

[167] Marx, “Ücretli Emek ve Sermaye”, s. 33-34.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

başka bir şeye bağlıdır. Emeğin doğal fiyatının neye göre artı neye göre azaldığını Ricardo şöyle açıklar:

> "Emekçinin hem kendisine bakabilmesi, hem de emekçilerin sayısının devamlı kılınabilmesi için gerekli olan ailenin geçimini sağlayabilme gücü, ücret olarak alacağı paranın miktarına bağlı değildir. Bu güç aldığı parayla ne miktarda gıda ve temel gereksinme sağlayabileceğine ve alışkanlıkların kendisi için gerekli kıldığı kolaylıklardan ne kadar elde edebileceğine bağlıdır. Gıda ve temel gereksinmelerin fiyatı yükseldiğine emeğin doğal fiyatı artacak, gıda ve temel gereksinmelerin fiyatı düştüğünde emeğin doğal fiyatı azalacaktır."[168]

Yani işçinin ücreti hem kendisine bakabilmesi için hem de ailesini geçindirebilmek üzere belirlenmiştir. Ancak burada Smith'e yönelik gizli bir itiraz gözden kaçmamalıdır. Ricardo, bu sözlerden de anlaşılacağı gibi, Smith'in "tüm metaların değerini saptayan ve kıyaslayan tek ve nihai ölçütün, kendi değeri asla değişmeyen emek olduğu"nu söyleyen görüşüne karşı çıkar. Ricardo'ya göre, emeğin bazen daha fazla bazen daha az miktarda mal satın alabilmesinin nedeninin, bu malları satın alan emeğin değişmesi değil, o malların değerinin değişmesi olduğunu söylemek yanlıştır. Ancak Ricardo, Smith'e katıldığı noktayı şöyle açıklar:

> "(A)dam Smith'in daha önce söylemiş olduğu gibi, 'değişik nesneleri elde etmek için gerekli olan emek miktarları arasındaki oran bu nesnelerin birbirleriyle değiştirilebilmeleri açısından, kural olabilecek tek ölçüt gibi görünmektedir' demek doğrudur; bir başka deyişle, metaların şu andaki ve geçmişteki değerini, emekçiye emeğin karşılığında verilen metaların göreli miktarları

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

değil, emeğin üreteceği metaların göreli miktarları belirler."[169]

Kısaca emek, Smith'e göre de, Ricardo'ya göre de tüm değerin temelidir ve metaların göreli değerini kendi başına tayin eder. Bu durum kadın emeği açısından şu şekilde yorumlanabilir: Kadının ev içerisindeki emeğinin herhangi bir şekilde karşılıksız oluşu o emeğin değerini belirleyen bir ölçüt olarak görülemez.

Ev içi emek, değişik nesneleri elde etmek için potansiyel olarak değişilmeye elverişli emek-ürünleri meydana getirir. Ancak bu emeğin farklı emek türleri arasındaki yerinin ne olduğunu belirleyen, ekonomi politiğin kavramlarıyla, piyasada hemen hemen tam bir kesinlik bulan ve oluşturulduktan sonra önemli ölçüde değişikliğe uğramayacağına kesin gözüyle bakılan bir "değer ölçeği"dir. Ricardo'ya göre, bir mücevhercinin bir günlük emeği, sıradan bir emekçinin bir günlük emeğinden daha değerliyse bu fark çoktan belirlenmiş ve değer ölçeği içindeki yerini almıştır. Aynı şekilde bir kadının emeği, ev içerisinde olmasının dışında piyasa koşullarında bile, çok uzun bir dönem boyunca erkeğin emeğinden değersiz bulunmuşsa, bu cinsiyetçi ideolojinin değer ölçeği üzerindeki etkisini göstermektedir. Kısaca ücretsiz olmak, üretken olmamak anlamına gelmez. Marx'ın deyimiyle, emeğin para karşılığı basit değişimi, emeği üretken emeğe dönüştürmez. Marx, Smith'in üretken emek üzerinde ortaya koyduğu görüşleri analiz ederken; ücretli emeğin, üretken emek tanımlamasının nasıl bir parçası olduğunu açıklar.

Marx, Smith'in üretken emek dediği şey,in birbirine dolanmış iki tanımı olduğunu söylemekte ve bu tanımlardan birini doğru, diğerini hatalı bulmaktadır. Doğru tanım Marx'a göre, Smith'in kapitalist üretim açısından tanımladığı artı-değer üreten emeğin üretken olduğunu söyleyen tanımlamadır. Marx'a göre, metanın ya da paranın sermeyeye

[168] David Ricardo, "Ekonomi Politiğin ve Vergilendirmenin İlkeleri", çev.: Tayfun Ertan, Belge Yayınları, İstanbul, 1997, s.85.
[169] Ricardo, a. g. e., s.31.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

dönüştürülmesidir bu. Kısaca sermaye üreten ücretli emek üretkendir. Ancak Marx, bu üretkenliğin yalnızca kapitalist üretim biçimi için geçerli olduğunu söylemektedir. Mutlak ve göreli üretkenlik arasında da bir ayrım yapan Marx, şöyle demektedir:

> "Bir kapitalist sınıfın ve dolayısıyla sermayenin mere existence'ı (salt varoluşu) emeğin üretkenliğine, mutlak üretkenliğine değil, göreli üretkenliğine bağlıdır. Örneğin bir günlük emek yalnızca işçiyi yaşatmaya, yani emek-gücünü yeniden üretmeye yetiyorsa, mutlak anlamda, işçinin emeği üretkendir, çünkü yeniden-üretmektedir; yani tükettiğine (kendi emek-gücünün değerine) eşit değeri sürekli olarak yenilemektedir. Ama kapitalist anlamda bu emek üretken değildir, çünkü hiçbir artı değer üretmemiştir."[170]

Marx'a göre artı-değer üretmemiş olan bu emek, kapitalist üretim açısından hiçbir değer üretmemiştir. Marx sermayenin varlığının, işçinin işçi olarak yaşamını sürdüreceği miktarda üründe maddeleşenden daha fazla değer yaratan ücretli emek üzerine kurulu olduğunu söyler. Bu açıklama Marx'ın ifadesiyle Smith'in de en büyük bilimsel başarısı olmuştur. Üretken emeğin kapitalist üretim açısından bu tanımı üretken olmayan emeğin ne olduğunu da açıklamaktadır. Marx'a göre, üretken olmayan emekçinin, emeği sermaye ile değişilen üretken emekçinin aksine, emeği gelirle değişilen emekçi olduğu söylenebilir. Bu noktada Marx için kadın emeğinin de, tıpkı "kapitalistin evine giden ve pantolonunu onaran gündelikçi bir terzi" gibi yalnızca basit bir kullanım değeri ürettiğinden ve emeği gelirle değişildiğinden üretken olmayan emekçiler grubuna dahil edilip edilemeyeceği sorulabilir. Bu soru kesin bir biçimde olumsuz bir şekilde yanıtlanabilir. Çünkü kapitalist, gündelikçinin kendisine artı-değer getirmeyecek emeğini, kendi gelirinden küçük bir parçayla değişmiştir. Bu emeğin kapitalist açıdan üretken emek tanımlamasının

[170] Marx, "Artı- Değer Teorileri", s. 148.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

içerisine girmese bile, kapitalist açıdan üretken olan emekte katkısı görmezden gelinemeyecek bir emek olması zorunludur. Sonuçta işgücünün devamlılığını sağlamada bu emeğin rolü reddedilemez bir biçimde belirgindir.

Bir başka açıdan ise bu bir ve aynı emek, bir üretici tarafından daha fazla değer üretmek üzere satın alınırsa, kapitalist üretim için üretken bir emek olacaktır. Başka bir açıdan ise, üretken emekçiler sınıfının kendileri için harcadığı emek de üretken olmayan emek olarak tanımlanır. Üretken olan ve olmayan emek arasındaki ayrım böylesi bulanık bir varoluşa sahiptir. Marx'tan hareketle üretken olmayan emek olarak dahi tanımlansa, ev içerisindeki emeğin sermaye ile olan ilişkisi sorgulanabilir. Marx'ın şu sözleri bu sorgulama için bir çıkış yolu gösterebilir:

> "Demek oluyor ki, şu üretken olmayan emek denen bir kısım emek, bir yandan kendini, aynı zamanda meta da olabilecek maddi kullanım değerlerinde somutlaştırırsa bir yandan da bu hizmetlerin, dar anlamda herhangi bir nesnel biçim almayan –yani hizmetleri görenlerden ayrı şeyler olarak bir varlık kazanamayan ve bir metaya, onun değerinin bir parçası olarak girmeyen- bir başka kısmı (emeği doğrudan satın alan tarafından) sermaye karşılığı satın alınabilir; böylece kendi ücretini çıkarır ve girişimciye de bir kâr bırakır. Kısacası bu hizmetlerin üretimi kısmen sermayenin kapsamı içerisine alınabilir; kendini yararlı şeylerde somutlaştıran bir kısmı ise doğrudan gelir tarafından satın alınır ve kapitalist üretim kapsamı içine sokulmaz."[171]

İşte ev içerisindeki etkinliğin üretken emek üzerinde temellendiği, aslında sermaye karşılığında satın alınmış olan, başka bir anlatımla değişilmiş olan ve işçiyi işçi olarak korumaya adalı parçası üzerinden açıklanabilir.

[171] Marx, "Artı-Değer Teorileri", s.156.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Bu emek doğrudan artı-değer üretmese bile, artı-değer üretimi için bir etmen olarak hizmet etmektedir. Bu özelliği dolayısıyladır ki herhangi bir meta üretmemiş olsa dahi, sermaye birikimine etkisi vardır. Kaldı ki Marx'a göre Smith, üretken emek tanımlamasında, "emeğin maddeleşmesi" konusunda hatalı bir yaklaşım geliştirmiştir.

Marx, metadan emeğin maddeleşmesi olarak söz edildiğinde bunun yalnızca hayali bir şey olduğunu söyler. Yani bu söz edişte metanın maddi gerçeğiyle bir ilişkisi yoktur; o, belli bir miktarda para olarak düşünülmüştür. Marx, emeğin, sonucu olduğu bir metanın üzerinde iz bırakmamasının olabilirliğinden söz eder. Ayrıca Marx'a göre metaya aktarılan emeğin bir kısmı da soyut ve meta üzerinde iz bırakmayan bir emektir. Marx, metaya aktarılan emeğin bir yanda somut ve yararlı bir emek olduğunu, bir yandan da geçmişteki emeğin aktarımı anlamında soyut ve sosyal yönden gerekli bir emek olduğunu düşünür. Rosa Luxemburg, "Sermaye Birikimi" adlı yapıtında Smith'e yönelik olarak, meta üreten emeğin bu iki niteliğini görmemesi konusunda bir eleştiri getirir. Luxemburg'a göre bu farkı görememek sadece Smith'in değil, klasik okulun tüm üyelerinin, değer kuramlarına yaklaşımlarındaki en önemli eksikliğe işaret etmektedir. Luxemburg, Smith'in şu gerçeği gözardı ettiğini söyler: "Emek, yeni değer yaratabilme niteliğinin yanısıra, kullanılan üretim araçları içindeki eski değerleri, yeni metalara aktarabilmektedir."[172] Marx, meta üreten emeğin bu iki niteliği arasındaki farkı ortaya koymuştur. Bu noktada meta üreten emeğin, üretim araçları içerisindeki emeği metaya aktarması gibi soyut olan ancak toplumun yeniden üremesi için gerekli olan emeği de içerdiğini gözden kaçırmamak gerekir. Yani meta üreten emeğin içinde, "kadının görünmeyen emeği"nin de izi vardır. Bu emeğin sermayenin boyunduruğu altında olmak bakımından bir proleterin emeğinden çok büyük bir farkı yoktur. Buradaki sömürünün kendisi de ekonomik etkenler üzerinden açıklanacak olan bir sömürüdür.

[172] Rosa Luxemburg, "Sermaye Birikimi", çev.: Tayfun Ertan, Belge Yayınları, İstanbul, 2004, s.49.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Luxemburg, “Sosyal Reform mu Devrim mi?” adlı yapıtında, kapitalist sınıf ilişkilerinin burjuva temelinde yasal reformlarla dönüştürülemeyeceğini belirtir. Çünkü ona göre, proleter herhangi bir yasa tarafından değil, sefaletin, üretim araçlarının eksikliği tarafından sermayenin boyunduruğu altına sokulmuştur. Buna göre ücreti de ücretsizliği de belirleyen ekonomik etkenlerdir. Sömürünün dayandığı ekonomik gerçeği Luxemburg şöyle açıklar:

> “(S)ömürünün kendisi yasalara değil, öteki niteliklerinin yanısıra değer, hem de işçinin besininde giderilemeyecek kadar artı-değer oluşturma gibi hoş bir niteliğe sahip, işgücünün bir meta oluşu saf ekonomik gerçeğine dayanmaktadır.”[173]

İşte ev içindeki emeğin sömürülmesinin kendisi de artı-değer oluşturma niteliğinden yoksun oluşu üzerinden açıklansa da aslında onun potansiyel olarak bu niteliğe sahip olması ve bir meta oluşu gerçeğinden hareketle anlaşılabilir. Çünkü bu emeğin artı-değer oluşturma niteliğinin açığa çıkmaması çoğu kez kendinden değil, piyasanın sahip olduğu koşullardan kaynaklanır. Eğer böyle olmasaydı fabrika, ucuz emek gücü olarak bu niteliği açığa çıkarmaz, yedek işgücü olarak onu hazırda bekletmezdi. Kısaca ev içi emek sermayenin gerektiğinde üretken emek olarak nitelediği bir biçim alır. Sermaye açısından öyle olmadığında dahi birikime etkisi olan bir emektir bu. Metanın “geçmiş emek”, “maddeleşmiş emek” olarak belirdiği kabul ediliyorsa ve meta üreten emeğin sermaye birikimine doğrudan etkisi varsa o halde ev içerisindeki emek, sermaye birikimine etki eden bir emektir demek yanlış olmaz. Zaten Marx’a göre bir nesne biçiminde ortaya çıkmayacaksa, meta emek gücünün kendisi olarak da belirebilir. Kadının ev içerisindeki emeğinin üretken tanımlamasını hak ettiği Marx’ın şu sözlerinden hareketle şiddetle savunulabilir: “Bundan ötürüdür ki, üretken emek, öyle bir emektir ki meta üretir ya da doğrudan emek-gücünün kendisini yetiştirir, geliştirir, yaşamını sürdürür ya da

[173] Rosa Luxemburg, “Sosyal Reform mu Devrim mi?”, çev.: Nihal Yılmaz, Belge Yayınları, İstanbul, 1993 ,s.98.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

yeniden üretir."[174] Bu tanım tartışma götürmez bir biçimde kadın emeğini içermektedir. Bu tanımla Marx'a yöneltilen eleştiriler de yanıtlanmış olur.

[174] Marx, "Artı-Değer Teorileri", s.161.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

SONUÇ

Bu çalışma felsefe tarihini kadın sorunu eşliğinde yeniden okuma çabasını göstermektedir. Bu çabada kadının doğasına ait görülen bir takım özelliklerden dolayı toplum içerisindeki aşağı konumunun açıklandığı bir zaman diliminden başlanarak, üretken olan ve olmayan emek tartışmasıyla çalışmaya son verilmiştir. Kadının toplumsal statüsünün her dönemde ekonomik bağımlılığının basit bir sonucu olduğuna ek olarak cinsiyetçi ideolojinin bunu nasıl gizlediğine ve kadının aşağı konumunun devamlılığına hizmet eden görüşlerin aşılanmasına olan etkisi bu çalışmada ortaya konmaya çalışılmıştır. Bunu yaparken de filozofların görüşlerinden hareket etmeye ve çalışmanın sınırlarını felsefenin içerisinde tutmaya özen gösterilmiştir.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

KAYNAKÇA

Abelardus, Bir Mutsuzluk Öyküsü, Çev.: Betül Çotüksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul: 1988.

Acar Savran Gülnur, Beden Emek Tarih, Kanat Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2004.

Agacinsky Sylviane, Cinsiyetler Siyaseti, Çev.: İsmail Yerguz, Dost Kitabevi, Ankara, 1998.

Agustinus, İtiraflar, Çev.: Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul: 1999.

Akın Haydar, Ortaçağda Cadılar ve Cadı Avı, Dost Kitabevi, Ankara:2001.

Aktay Yasin, İktidarın Nesnesi ve Kaynağı Olarak Beden ve Kimlik Politikaları", Sivil Toplum, sayı 2, İstanbul: 2003.

Anselmus, Patrologica Lation, 158, s.406-407, aktaran:Jacques Dalarun, Ruhban Bakış, Kadınların Tarihi cilt 2, editör:Georges Duby, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul: 2005.

Arendt Annah, İnsanlık Durumu, Seçme Eserler 1, Çev.: Bahadır Sina Şener, 2. Baskı, İstanbul, 2003.

Aristoteles, Eudemos'a Etik, Çev.:Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.

Aristoteles, Fizik, Çev.: Saffet Babür, Y.K.Y, 2. Baskı, İstanbul, 2001.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Aristoteles, Metafizik, Çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 1996.

Aristoteles, Nichamacos'a Etik, Çev.: Saffet Babür, Ayraç Yayınları, Ankara, 1998.

Aristoteles, Politika, Çev.: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 6.basım, İstanbul, 2002.

Arsel İhsan, Şeriat ve Kadın, 9.baskı, Kurtiş Matbaası, İstanbul: 1991.

Ayt Sabbah Fetna, İslamın Bilinçaltında Kadın, Çev.: Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 1995.

Barret Michel, Michele Barrett, "Günümüzde Kadına Uygulanan Baskı: Marksist Feminist Çözümlemede Sorunlar", çev.: Şen Süer, Pencere Yayınları, İstanbul, 1995.

Bebel August, Kadın ve Sosyalizm

Berktay Fatmagül, Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın, Metis yayınları, İstanbul: 2000.

Benhabib Şeyla, Modernizm, Evrensellik ve Birey, Çev.: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, İstanbul, 1999.

Butler Judith, Bodies That Matter, Routledge, New York-London, 1993.

Caner Emre, Kutsal Fahişeden Bakire Meryem'e Toprak ve Kadın, Su Yayınları, İstanbul: 2004.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Connell R. W., Toplumsal Cinsiyet ve İktidar

Davidoff Leonore, “Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet”, Çev.: Zerrin Ateşer, Selda Somuncuoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Donovan Josaphene, Feminist Teori, çev.: Bora Aksu ve diğerleri, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2001.

Duby George, Batıda Aşk ve Cinsellik, Derleyen: Georges Duby, Çev.: Ayşen Gür, İletişim Yay.,İstanbul: 1992.

Duby George, Erkek Ortaçağ, Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 1991.

Engels Friedrich, Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni, Seçme Yapıtlar, 3. Cilt, Sol Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1979.

Euripides, Troyalı Kadınlar, Çev.: Sema Sandalcı, Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Felsefelogos, Feminist Felsefe

Foucault , İktidarın Gözü, Çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2003.

Foucault Michael, Cinselliğin Tarihi 1

Foucault Michael, Cinselliğin Tarihi 2. Cilt, çev. Hülya Tufan, Afa Yay., İstanbul: 1998.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Foucault Michael, İktidar ve Özne, Çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul: 2005.

Freud, Cinsiyet ve Psikanaliz, Çev.Sabahattin Hilav, Varlık Yayınları, 5.baskı, İstanbul, 1981.

Gilson Etienne, Ortaçağ Felsefesinin Ruhu, Çev.:Şamil Öçal, Açılım Kitapları, İstanbul: 2005.

Goff Jacques Le, Ortaçağ Batı Uygarlığı, Çev.: Hanife-Uğur Güven, Dokuz Eylül Yay., İzmir: 1999.

Goodman Lenn E., İslam Hümanizmi

Grant Ruth, Locke on Women and the Family, "Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration", Rethinking the Western Tradition'ın içinde, editör: Ian Shapiro, Yale University Press, London, 2003.

Hesiodos, İşler ve Günler, "Hesiodos: Eseri ve Kaynakları" adlı kitabın içinde, Çev.: Azra Erhat, S.Eyuboğlu, Türk tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1977.

Hobbes Thomas, Leviathan, Çev.: Semih Lim, Y. K. Y. Yayınları, 4. baskı, İstanbul, 2004.

Huizinga Johan, Ortaçağın Günbatımı, Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara: 1997.

İncil

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Kadınların Tarihi 1. Cilt, Editörler: Georges Duby ve diğerleri, Çev.: Ahmet Fethi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2005.

Kadınların Tarihi 2. Cilt, Editörler: Georges Duby ve diğerleri, Çev.: Ahmet Fethi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2005.

Kadınların Tarihi 3. Cilt, Editörler: Georges Duby ve diğerleri, Çev.: Ahmet Fethi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2005.

Kadınların tarihi 4. Cilt, Editörler: Georges Duby ve diğerleri, Çev.: Ahmet Fethi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2005.

Kadınların Tarihi 5. Cilt, Editörler: Georges Duby ve diğerleri, Çev.: Ahmet Fethi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2005.

Kant Immanuel, Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, Çev.: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2002.

Kant Immanuel, Pratik Aklın Eleştirisi, Çev.: Ioanna Kuçuradi ve diğerleri, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.

Kant Immanuel, Anthropology From a Pragmatic Point of Wiew, Translated by Victor Lyle Dowdell, Southern Illınois University Pres, U. S. A., 1996.

Kılıç Hüseyin, Batıda Aşk ve Cinsellik, Otopsi Yayınları, İstanbul, 2000.

Kieckhefer Richard, Ortaçağda Büyü, Çev.: Zarife Biliz, Alkım Yayınevi, İstanbul: 2004.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Kovel Joel, Arzu Çağı, Çev.: Ferma Lekesizalın, Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

Kovel Joel, Tin ve Tarih, Çev.: Hakan Pekinel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2000.

Kuran, (Nisa Suresi 34. ayet), Yaşar Nuri Öztürk çevirisi.

Lee Guin Ursula, Kadınlar, Rüyalar, Ejderhalar, Hazırlayan: D.Erksan, B.Somay, M.Gürsoy, Metis Yayınları, İstanbul, 2002.

Locke John, Hükümet Üzerine İkinci İnceleme, Çev.: Fahri Bakırcı, Babil Yayınları, Ankara, 2004.

Locke John, Eğitim Üzerine Düşünceler, Çev.: Hakan Zengin, Morpa Kültür Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2006.

Locke John, Hükümet Üzerine Birinci İnceleme, "Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration", Rethinking the Western Tradition'ın içinde, editör: Ian Shapiro, Yale University Press, London, 2003.

Luxemburg Rosa, Sermaye Birikimi, Çev.: Tayfun Ertan, Belge Yayınları, İstanbul, 2004.

Luxemburg Rosa, Sosyal Reform mu Devrim mi?, Çev.: Nihal Yılmaz, Belge Yayınları, İstanbul, 1993.

Mackinnon Catharine A., Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru, Çev. : Türkan Yöney, Sabir Yücesoy, Metis Yayınları, İstanbul, 2004.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Marx Karl, Kapital 1.cilt, Çev.: Alaaddin Bilgi, Sol Yayınları, İstanbul, 2004.

Marx Karl, Alman İdeolojisi, Çev.: Sevim Belli, Sol Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2004.

Marx Karl, Artı Değer Teorileri 1. Cilt, Çev. Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 1998.

Marx Karl, Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, Çev.: Sevim Belli, Sol yayınları, 5. Baskı, Ankara, 1993.

Marx Karl, 1844 El yazmaları, Çev.: Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1993.

Marx Karl, Ücretli Emek ve Sermaye, Çev.: Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1999.

Mill J. S., Özgürlük Üzerine ve Seçme Yapıtlar ve Seçme Yapıtlar, Çev. Alime Ertan, Belge Yayınları, İstanbul, 2005.

Mill J. S., The Subjection of Women

Millet Kate, Cinsel Politika, Çev.: Seçkin Selvi, Payel Yayınları, İstanbul,

2.basım, 1987.

Modrak Deborah, “Aristoteles’in Bilgi Kuramı ve Feminist Epistemoloji”, Çev.:H.Nur Erkızan, Felsefelogos /15, Bulut yayınları, İstanbul, 2001/3.

Nussbaum Creven, “Aristoteles, Feminizm ve İşlev İçin Gerekenler”, Çev.:H.Nur Erkızan, Felsefelogos -sayı 10, Bulut Yayınları, İstanbul, 2000/2.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Özbek Sinan, Irkçılık, Bulut Yayınları, İstanbul, 2003.

Platon Timaios, Çev.: E.Güney - L.Ay, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2003.

Platon, Devlet, Çev.: Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Baskı, 2001.

Platon, Meneksenos, Çev.: İrfan Şahinbaş, M. E. B. Yayınları, İstanbul, 1997.

Platon, Yasalar , 1cilt, Çev.: C.Şentuna - S.Babür, Kabalcı Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 1998.

Platon, Yasalar, 2.Cilt, Çev.: C.Şentuna - S.Babür, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

Plumwood Val, Feminizm ve Doğaya Hükmetmek, Çev.: Başak Ertür, Metis Kadın Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2004.

Ricardo David, Ekonomi Politiğin ve Vergilendirmenin İlkeleri, çev.: Tayfun Ertan, Belge Yayınları, İstanbul, 1997.

Ross David, Aristoteles, Çev.: Ahmet Arslan, Kabalcı Yay., İstanbul, 2002.

Rousseau J. J., Toplum Sözleşmesi, Çev.: Alpagur Erenuluğ, Öteki Yayınevi, 3. Basım, Ankara, 1999.

Rousseau J. J., Ekonomi Politik, Çev.: İsmet Birkan, İmge Kitabevi, Ankara, 2005.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Rousseau J. J, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, Çev.: R. Nuri İleri, Sol Yayınları, 8. Baskı, İstanbul, 2004.

Rousseau J. J. , Emile, Çev.: Hilmi Ziya Ülken ve diğerleri, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1945.

Rousseau J. J. , Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev

Rowbatham Sheila, Kadın Bilinci Erkek Dünyası, Çev.: Şükrü Alpagut, Payel Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 1998.

Russell Burton Jeffrey, Ortaçağda Şeytan, Çev.: Ahmet Fethi, Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2001.

Smith Adam, Milletlerin Zenginliği, Çev.: Haldun Derin, Türkiye İş Bankası kültür Yayınları, İstanbul, 2006.

Sophocles, The Three Theban Plays, Translated by Robert Fagles, Penguin Books, NewYork, 1984.

Tauna Nancy, Women and History of Philosophy, Paragon House, Minnesota, 1992.

Temizarabacı Yıldırmaz Yasemin, Ütopya ve Feminizm, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Turke Christophe, Cinsiyet ve Akıl, Çev.:Mustafa Tüzel, Kabalcı Yay., İstanbul, 1997.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

Yalom Maryln, Evli Kadının Tarihi, Çev.: Zeynep Yelçe, N. Dominiç, Çitlembik Yay. , İstanbul, 2002.

Yeğenoğlu Meyda, Sömürgeci Fanteziler, Metis Yayınları, İstanbul: 2003.

Wollstonecraft Mary,

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ÖZGEÇMİŞ

1981 yılında Kocaeli'nde doğdum. İlköğrenimimi Gölcük Piri Reis İlkokulu'nda, ortaöğrenimimi Gölcük Merkez Ortaokulu ve Yabancı Dil Ağırlıklı İhsaniye Süper Lisesi'nde tamamladım. Kocaeli Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ndeki lisans öğrenimimi 2004 yılında tamamladım ve aynı bölümde yüksek lisansa başladım. Aynı yıl Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladım ve aynı göreve halen devam etmekteyim.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com