

Özel/Kamusal, Yerel/Evrensel: İkilikleri Aşan Bir Feminizme Doğru*

Gülnur Acar-Savran

Bundan yirmi yıl kadar önce İstanbul ve Ankara’da bazı evlerde bir takım kadınlar toplanmaya başladılar. Kadınlar bu toplantılarda politika yaptıklarını ileri sürüyorlar, buralarda tartıştıkları “özel” meselelerin “politik” olduğunu savunuyorlardı. Özel alanla kamusal alanın birbirinden koparılıp birbiriyle karşıtlık içinde tanımlanmasını sorgulayan **feminist eleştiri** ışığında kendi hayatlarını anlamaya ve tahlil etmeye girişmişlerdi. Bu tahlilde onları yönlendiren anlayış, özel alanda yaşanan ve kişisel olarak nitelendirilen sorunların bütünlüklü bir toplumsal egemenlik sisteminin çeşitli yüzleri olduğuydu. Özel alana bu şekilde bakmak, salt “kişisel”, “duygusal” ve “psikolojik”, giderek “doğal” gibi görünen şeylerin yeniden adlandırılması ve erkek egemenliği ve erkek baskısıyla bir arada yeniden kavramlaştırılarak doğallıktan arındırılması anlamına geliyordu. Bu toplantıları izleyen yıllarda, dayağa, sarkıntılığa, cinsel tacize karşı kampanyalarda ve başka çeşitli eylemlerde özel alanla kamusal alan arasındaki bağlantıları ortaya koymak feminist politikanın ayrırcı özelliklerinden birisi olarak belirginleşti. Kadınların ev içinde harcadıkları karşılıksız emeğin adının konup görünür hale getirilmesi, gönülsüzce rıza gösterilerek yaşanan cinsel birleşmelerin cinsel şiddetle, bu cinsel şiddet ve tecavüz biçiminin de savaşta ve gözetim altında tecavüzle sürekliliğinin kurulması, annelik ve ev kadınlığının belirlediği kadın kimliğiyle kadınların ücretli işlerde ve politikadaki varoluş (olamayıp) biçimleri arasındaki bağlantıların ortaya konulması ve patriyarkanın daha pek çok mekanizmasının deşifre edilmesi, söz ko-

*| Bu yazı Aksu Bora’yla, kesintili olarak da olsa yıllar boyunca sürdürdüğümüz tartışmalardan süzülerek oluştu. Aklını, emeğini ve zamanını benimle paylaştığı için Aksu’ya teşekkür ediyorum. Kendisi muhtemelen söyleyeceklerimin çoğuna katılmayacak.

nusu iki alan arasındaki **birliğin** kavranmasına bağlı olarak yapılmış tahlillerin ürünleriydi. Medeni Kanun'daki yeni mal rejimine ve siyasi partilerde kadın kotası tartışmalarına, sığınak talebinin yaygınlaşmasına, kadınların savaş ve militarizm karşıtılığı açısından ayrıcalıklı konumlarına dayalı politik çıkışlara, özel alanla kamusal alan arasındaki bağlantıların döşediği yoldan geçilerek gelindi.

Yirmi yıl sonra yeniden özel alan/kamusal alan ikiliğini odak noktası olarak alan bir yazı yazmanın gerekçesi bu birliğin vurgulanması olamazdı, nitekim değil de. Ancak bu kavram ikiliğinin bugün Türkiye'de feminist politika yaparken yine de kritik bir önem taşıdığı kanısındayım. Özel alan/kamusal alan ikiliğine sabırlı bir bakışın, hem toplumsal gelişmelerin kavranması ve tahlili açısından, hem de feminizmin önündeki politik perspektiflerin değerlendirilmesi açısından yararlı olabileceğini düşünüyorum.

Her şeyden önce, aradan geçen yıllarda Türkiye toplumu siyasi İşlm ve tesettrle yüzleşmek durumunda kaldı. Feministler açısından, kamusal alanda örtünerek varolmayı amaçlayan kadınların durumunu anlamanın özel bir önemi olduğu çok açık. Özel alan/kamusal alan, örtülü kadınların konumu üzerine yazılan çok sayıda yazının, yapılan pek çok tahlilin başvurmadan edemediği bir kavram ikilisi oldu. Bu tartışmalarda, bir yandan örtünmenin özel alan ile kamusal alan arasındaki sınırı belirleyip simgeleştirdiği ve bunun da ötesinde siyasi İşlm'ın kadınları örterek, yani denetleyerek (de olsa) kamusal alana çıkartmak gibi bir misyonu yüklendiği savunuldu. Bunun yanı sıra, modernitenin özel alanla kamusal alan arasında tanımladığı geçişlilik/geişsizliğin örtülü kadınlarca yeniden tanımlandığı ileri sürüldü. Bunlara karşılık, tesettürün kadınları toplumdan, kamusal alandan soyutladığı iddia edildi. (Sıra sıyla Göle, 1991 ve 2000; İlyasoğlu, 1994; akır, 1994)

Kuşkusuz, Türkiye'de kadınlarla ilgili politikaları kamusal alan kavramı etrafında dönüp dolanan tek akım siyasi İşlm değil. Çok daha önceleri ve çok daha dolaysız bir biçimde, Kemalizm de kadınları kamusal alana çıkarmayı kendi devrimini simgeleyen bir amaç haline getirmişti. Bunu yaparken Kemalizmin de kadınları denetlediği ve bir yandan da özel alandaki rollerini (iş yüklerini) pekiştirdiği, hatta "yurttaş anne" rneğinde olduğu gibi bu rollere kamusal anlamlar yüklendiği hep vurgulandı (Durakbaşa, 2000; Ağduk-Gevrek, 2000; Kadioğ-

lu, 1998; Göle, 2000; Berktaş, 2001).

Dolayısıyla, her ne kadar bu kavram ikiliğinin tarihsel ve toplumsal özgüllüklere kör kalacak kadar genel ve Batı-merkezli bir ikilik olduğu ileri sürülse ve hiç kuşku yok ki yer yer böyle kullanımları olsa da,¹ onu bir kenara itmeden önce tarihselleştirmenin ve özgülleştirmenin yollarını tartışmanın daha anlamlı olduğu kanısındayım. Türkiye, tarihi Akdeniz havzasının tarihiyle örülmüş, bunun yanı sıra geç-kapitalistleşmiş, ulus-devletini geç kurmuş, yani Batının kendi modern kapitalist dünyasını kurmuş olduğu bir evrede kapitalistleşme-modernleşme sürecine girmiş ve çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu bir ülke. Özel/kamusal ikiliğinin bu topluma özgü kuruluşunu bu çerçeve içinde kavrayabiliriz. Ama tam da bu çerçeveyi oluşturan özgül unsurlar yüzünden, kadın politikasını tartışırken bu ikiliğin üzerinden atlayamayız.

Özel alan/kamusal alan ikiliğinin modern kapitalist toplumlarda, modern toplumsal ilişkiler içinde ortaya çıktığı biçimle evrenselleştirilmesi bazı kadınları görünmez kılıyor: Bu kadınlar, söz konusu ikiliğin modern-batılı biçiminin varsaydığı, yani özel alanda başka kadınlardan yalıtılmış olarak yaşayan ve kimliği bu duvarlar arasında belirlenmiş “anne-eş kadın” imgesine uymayan, örneğin ev dışında çalışmak zorunda olan ya da ev işini ve çocukların bakımını, hatta tüm yaşamını çeşitli kadın akrabalarıyla paylaşan kadınlar... Ama bu ikiliğin Batı-merkezli kullanımı bundan ibaret değil. Bir başka versiyon da özel alan/kamusal alan ikiliğini modern biçimiyle yüceltmek: Bu iki alan arasındaki toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünü ve hiyerarşiyi göz ardı ederek kamusal alana “çıkabilmiş” olmayı kurtulmuşluğun ölçütü haline getirmek. Bir dönem, batılı kadınların yaygın ve yerleşik anlamıyla kamusal bir varlığı olmayan doğulu kadınları pasif kurbanlar olarak görüp, kendileriyle onlar arasında köklü bir statü farkı vehmetmeleri biçiminde ortaya çıkıyordu bu yaklaşım. Ancak daha da önemlisi, geç-kapitalistleşmiş pek çok ülkede olduğu gibi Türkiye’de de, kadınların kurtuluşunu bu sorunsala hapseden ve ücretli işgücü piyasasının ve politikanın cinsiyetçi yapılanmasından soyutlanmış bir kamusal alana çıkma (ve başka kadınları çıkarma) seferberliğini yücelten pek çok kadının olması (Bora, 1997).

Özel alana “hapsedilmiş” kadınları “pasif kurbanlar” olarak gören bu yaklaşıma karşılık pek çok feminist yazar, kadınların özel alan ya da hane-içi sayılabilecek mekânlarda çeşitli daya-

1 Özel/kamusal ikiliğinin evrenselleştirilmesi ve feminist tahlilin merkezine yerleştirilmesinde çok büyük bir rolü olan *Woman, Culture and Society* (derl. Michelle Zimbalist Rosaldo/Louise Lamphere, Stanford University Press, 1974) adlı derlemenin “Giriş” yazısında derleyenlerin ve kendi makalesinde Rosaldo’nun ortaya koyduğu görüşlerin özeti ve bu çerçevenin değerlendirilmesi için bkz. (Bora, 1997).

nışma ağları oluşturduklarını ve bunlardan gç aldıklarını, erkek-merkezli bir bakışla kamusal olarak görülemeyecek çeşitli ilişkiler temelinde kendi kamusalıklarını kurduklarını, patriyarkal baskı karşısında çeşitli “hayatta kalma stratejileri” geliştirdiklerini, patriyarkal iktidarın ezenle ezilenin karşılıklı stratejilerinden oluşan bir “patriyarkal pazarlığa” dayandığını yazdı, yazıyor. (Sirman, 1990; Wedel, 1998 ve 2001; White, 1999; Kandiyoti, 1988 ve 1996) Dolayısıyla, zel/kamusal kavram ikiliğinin tarihi artık Batı-merkezli, oryantalist bir feminizme karşı gelişen bir “yerelleşmiş” feminizm arayışıyla i içe girmiş durumda. (Akgökçe/İlyasoğlu, 2001) Bu da söz konusu ikiliğe yeniden ve yeniden geri dönmenin teorik ve politik gerekçelerinden bir başkasını oluşturuyor.

Ama bu kadar da değil. Bir yandan KADER’in kurulmasıyla iyice belirginleşen, bir siyasete, hatta siyasal iktidara katılım perspektifinde, öte yandan küreselleşme ve militarizme karşı kadınların politik bir özne olmalarını mümkün kılacak bir feminizm arayışında kendini ortaya koyan bir yönelimin ifadesine sık sık rastlanmaya başladı: Özel alanın politikasına hapsolmamak, feminizmi bu çok özgül politika anlayışına indirgemek... (Koray, 1998; Berktaş, 1998; Tekeli, 2002) Bu çıkışlarda dile getirilen kaygıyı tartışmak hiç önemsiz değil: Özel alanın politikasını yapmak, özel alanı politikleştirmeye çalışmak hata mıydı? Yoksa bir dönemin feminist politikası olarak anlamlıydı da artık miadını mı doldurdu? Ya da belki, zamanında yapıldığı biçimiyle bazı sorunları mı barındırıyordu?

Ve nihayet, feminizmin çok ötesine taşan bir tartışma alanı olsa da, son yıllarda kamusal alan ve kamusallık etrafında dönen tartışma, sivil toplum kavramı ve sivil toplum kuruluşlarının politikadaki konumuyla i içe geçmiş bir biçimde güncelliğini sürdürüyor. Jürgen Habermas’ın, bir alan olmanın ötesinde bir ilişki biçimi olarak da tanımladığı “kamusallık” anlayışından da esinlenen bu tartışmanın ana eksenlerini, Türkiye’de kamusallığın (ve yer yer onunla eşanamlı olarak kullanılan sivil toplumun) ne kadar güçlü ne kadar zayıf olduğu ve gönüllü birlikteliklere ve “zerkliğe” dayalı ilişki biçimlerinin, “aktif yurttaş” ya da “kamusal özne” olmanın imknları oluşturuyor. Burada, feministlerin 1970’li yıllarda özel alanla karşıtlığı içinde kavramlaştırdıkları kamusal alandan çok daha zglleştirilmiş bir kamusallık tanımı söz konusu. Bu farklı kamusallık anlayışlarının feminizmin gelecek perspektifiyle çok yakından

ilişkili olacağı ise yeterince açık. Dolayısıyla, özel/kamusal ikiliği üzerine söylenecek herhangi bir sözün artık bu farklı tanımların varlığını göz önünde tutması gerekiyor.

Bu söylediklerimden, yazıda bu konuların her birini ayrıntılı bir biçimde ele alacağım sonucunun çıkmayacağını umuyorum. Yalnızca, bu alanda bir kavramsal netleşme çabasını kendi adıma gerekli ve yararlı bulduğumu anlatmaya çalışıyorum. Öyleyse bu gerekçelendirmeyi daha fazla uzatmadan ne yapacağıma geçeyim.

İlkin özel/kamusal ikiliğinin evrensel bir ikilik olarak ele alınıp alınamayacağı üzerinde duracağım. Bunun için, moderne/kapitalizm-öncesi toplumlarda bu kavramların işlevsel olup olmadığına, şayet öyleyse neyi ifade ettiğine kısaca göz atacağım. Bunun, modern biçimiyle özel/kamusal ikiliğinin özgüllüğünü ortaya çıkarmamı sağlayacağını umuyorum. Bu ilk iki bölümü, söz konusu ikiliğin Türkiye toplumunda büründüğü somut biçimleri kavramlaştırmanın, yani ikiliği “yerelleştirme”nin yollarını sorgulayacağım bir “yerellik”/“yerlilik” tartışmasını içeren üçüncü bölüm izleyecek. Yukarıda değindiğim gerekçelerle farklı “kamusal” kavramlarının ele alındığı dördüncü bölümün ardından Habermas’a eleştirel bir bakış ise yazının beşinci bölümünü oluşturacak. Son bölümde, bundan sonra özel alanı politikleştirmenin kamusal alana nasıl bir yaklaşımla anlamlı olacağına ilişkin sorular sormaya çalışacağım. Bu bölümün esas sözünü, özel alanın politikleştirilmesinin kamusal alanın yeniden kuruluşundan soyutlanamayacağı tezi oluşturacak. Yazının amacı, daha önce de dediğim gibi, bu çok da orijinal olmayan tezin arka planını oluşturan kavramlar konusunda netleşmek.

Özel alan/kamusal alan ikiliği tarih-aşırı mı?

Kadınların tarihine bakarken özel alan/kamusal alan ikiliğini erkek egemenliğinin temeli olarak öne çıkarmak 1970’lerin feminizminde yaygın olarak benimsenmiş bir yaklaşımdı. Michelle Rosaldo ve Louise Lamphere’in yukarıda andığım çalışmaları bu yaklaşımın önemli bir dayanağını oluşturmuştu. İddia şuydu: Toplumsal cinsiyete dayalı hiyerarşik bir özel/kamusal ayrımı **bütün toplumlarda** kadınlarla erkekler arasındaki ilişkileri anlamak için gerekli çerçeveyi oluşturur. Zamanla bu ikiliğin modern kapitalist toplumlara özgü olduğunu savu-

nanlarla böyle bir bölünmeyi (en azından erkek egemenliğinin olduğu) bütün insan toplumlarının yapısal bir özelliği olarak görenler arasında canlı tartışmalar başladı. Bu tür bir evrenselciliğe karşı çıkanların çeşitli kaygıları vardı: Tarih ve kültür-aşır bir ikiliği varsaymak kadınların konumlarının hem tarih boyunca değişmediğini hem de kendi aralarında farklılaşmadığını ileri sürmek anlamına gelir. Batı-merkezci uzantılarının ötesinde, bu yaklaşım kadınların gerçekliğini tekleştirir, bu gerçekliği açıklamak bir yana onu soyut bir genelliğe hapsederek gizemleştirir. Bu dzleyici mantığa itiraz etmek için gerçekten de üçüncü dünyalı, siyah ya da post-modernist olmak gerekmiyor. Kadınlar bu bakışla kendi içinde yapılaşmamış bir (zel) alanın yeleri haline gelirler. Böyle olunca da, kadınların hayatlarının ortaklıkları abartılır. Buradan, 70’li yılların ilk yarısına damgasını vuran, **aynılık** ya da **benzerlik** zerine kurulu bir kadın dayanışması yanılısamasına varmak için pek az şey gerekir.

Bu ikiliği evrenselleştirmenin ifadesi, kadınların toplumda değer atfedilen alan ya da faaliyetlerden **dışlanmalarını** ezilmişliğin ölçütü haline getirmektir. Bu dışlanma, kimilerince de kadınların tarih boyunca şu ya da bu biçimde **kapatıldıkları** biçiminde dile getiriliyordu. Örneğin Andre Michel günümüzden geriye doğru bu kapatılma ışığında bakıyor, **bugün** batıda kadınların ezilmişliğinin temeli olarak teşhis ettiği bu olgunun izini sürmek üzere tarihe yöneliyordu. Ona göre kapatılma, değişik dönemlerde değişik biçimlere bürünmüş olsa da süreklilik gösterir, hatta modern batı toplumunda en “gelişkin” biçimine ulaşmıştır: Kadınların “kamusaldan özele, özerklikten bağımlılığa srlşnn öyküsü”nden söz etmektedir yazar. (Michel, 1984) Buna karşılık rneğin Deniz Kandiyoti bu sürekliliğin büründüğü somut biçimler arasında böyle bir doğrusal gelişme saptamaz; bunun yerine ikiliğin en net biçimde ortaya çıktığı bir **bölgeden** söz eder: “M.Rosaldo’nun özel/kamusal ikiliğini kadınların ezilmelerinin temeli olarak görmesi bu ikiliğin mekânsal ayrılık ve kadınların örtünmesi kalıplarında somut biçimler aldığı bölgede (Ortadoğu’da) doğal yerini bulmuş görünüyor” (Kandiyoti, 1996: 131).

Bugün geldiğimiz noktada, özel/kamusal ikiliğini tartışmaya girişirken bir başka konuya daha açıklık getirmek artık kaçınılmaz oldu. Bu kavram çiftini ikiliki Batı düşüncesinin yapısökümüne uğratılması gereken sayısız ikiliklerden birisi olarak görmediğimi, bütün kavramlar gibi bunların da gerçek-

likle daha karmaşık bir ilişkisi olduğu görüşünde olduğumu belirtmem gerekiyor herhalde. Karmaşık olarak nitelediğim bu ilişkiyi şöyle açabilirim: Kavramlar, gerçekliği hem biçimlendirirken, hem de farklı dolayımınma derecelerine göre daha sadık ve daha az sadık biçimlerde temsil ederler. Kimi zaman bu dolayımınma gerçekliğin tümüyle perdelenmesi ve çarpıtılması derecesine ulaşabilir. Özel/kamusal kavram ikiliğine bu açıdan baktığımızda, Leonore Davidoff'un bir sorun teşhis ettiği yerde ben kendi adıma bir açıklama görüyorum. Davidoff'a göre sorun şurada yatıyor: “[K]amusal/özel bölünmesi, hem kadınların tâbi konumlarının bir **açıklaması** olarak, hem de o konumu inşa eden bir **ideoloji** olarak ikili bir rol oynadı.” (Davidoff, 2002: 190) Oysa bence tam da belli bir açıklayıcılığı olduğu içindir ki, özel alan/kamusal alan ikiliği, **tarihsel** olan bir gerçekliği **mutlaklaştırma** yeteneğine sahip bir ideolojik kavram çifti olarak **da** iş görebilmektedir. Bu ikiliğin tarih içindeki gelişme doğrultusu konusunda Michel gibi düşünen Zilah Eisenstein da gerçeklikle kavramlar, açıklamayla ideolojik mutlaklaştırma arasında şöyle bir bağlantı kurar: Liberalizmin siyasal düşüncesinde en gelişkin biçimine ulaşan bu ikilik “liberal demokratik devletlerde” patriyarkanın **üstünü örtmeye** yarar (Eisenstein, 1981: 14); bu siyasal düşüncenin temelinde ise kapitalist ekonomi yatmaktadır. Olivia Harris'in anlatımında, açıklama ile ideolojik mistifikasyon arasındaki bu problemli ilişki daha da açıklık kazanır. Harris'e göre, bu iki alan, aralarında bir kopukluk ileri sürülecek şekilde kavramlaştırıldığında, ikiliğin ideolojik olduğunu ve özel alan ile kamusal alan arasındaki bağlantıların üzerini örtmeye yaradığını söyleyebiliriz. Ama açıklayıcılığı da vardır bu ikiliğin, çünkü modern toplumların gerçekliğinin çok somut bir özelliğini ifade etmektedir: “Kamusal ya da toplumsal dünyadan ayrı kendine özgü (*sui generis*) bir alanın oluşması bazı kadınların gerçekten etkin bir biçimde denetlenmesinin bir yoludur da.” (Harris, 1981: 153) Zaten söz konusu kavram ikiliğinin **eleştirel gücü** tam da toplumsal gerçeklikle arasındaki bu ikili ilişkiden gelir: İdeolojik olarak mutlaklaştırdığı gerçekliği tarihselleştirmeyi mümkün kılan yine ikiliğin kendisidir, yeter ki feminist eleştiri kategorilerin her birini doğallıktan arındırsın yani toplumsal bütünün içine yerleştirsın.

Özel/kamusal kavram ikiliğinin toplumsal gerçeklikle ilişkisini bu şekilde formüle ettikten sonra, ikiliğin tarihsel süreç-

liliği ve tarih içinde büründüğü somut biçimler konusunda tekrar Davidoff'a dönelim: Yazar bu kavramlarla ilgili kaygıların ve kayıtlarını belirttikten sonra, "istikrarsız ve değişebilir olmalarına rağmen" bunların yine de içinde yaşadığımız dünyanın düzenleniş biçiminin ayrılmaz parçası olduklarını ve uzun geçmişleriyle "hem sürekliliği, hem de değişimi" temsil ettiklerini söyler (Davidoff, 2002: 191, 195). Hareket noktası olarak böyle esnek bir yaklaşımı benimsemenin ufukumuzu yeterince açık tutmaya imkân vereceğini düşünüyorum.

Öyleyse ilkin, kapitalist toplumlarda belli bir dayanağı olduğu ileri sürülen ve liberalizmin siyasal düşüncesinde merkezî bir konuma sahip olan bu ikiliğin Batı düşüncesindeki serüveniyle ilgili bazı soruları cevaplandırmaya çalışalım. Liberalizm-ncesi batı düşüncesinde de karşımıza çıkıyor mu bu ikilik? ıkıyorsa, modern özel/kamusal ikiliğiyle bu başka ikilik(ler) arasındaki farklar nerelerde yatıyor? Bu ikiliğin ortaya çıktığı farklı toplumların aralarındaki ortak noktalar ne? Kuşkusuz bu sorulara burada verilebilecek cevapların tarihsel bir tüketicilik taşıması söz konusu olamaz. Olsa olsa, karşılaştırma amacıyla kullanılabilecek belli ipuçlarını yakalayabilirim. Asıl amacım, bundan sonra daha yakınla, Türkiye'ye doğru gelmek ve içinde yaşadığımız somutluklara **yaklaşım biçimlerini** tartışmak: Antropolojik ve sosyolojik verileri değerlendirmeyi değil, bir yöntem tartışmasını hedefliyorum.

Kadınların kapatılması ve harem olgusuyla kentleşme ve kent yaşamı arasında sıkı bir bağ olduğu genellikle ileri sürülür. Bu kapatılmanın bir "zel" alana kapatılma olması ise, kadınların (toplumdaki) eşitli kamusal faaliyet ve ağlardan soyutlanmalarıyla bağlantılıdır. A.Michel bu soyutlanmanın antik kentlerde, ilkin kadınların her tür siyasal ve dinsel görevden mahrum edilmesi, sonra da zanaat alanından dışlanıp bütün bir iletişim açının dışına itilmesiyle gerçekleştiğini anlatır (Michel, 1984: 42). Başka bir deyişle, özel alan bir **mahrumiyetin**, yoksun kılınmanın alanıdır. Yunan kentlerinde bu ayırımı *oikos/polis* ikiliği biçiminde ortaya çıkar. *Polis* zgrlğn, kendi kaderini belirlemenin, dünyayı dönüştürmenin, kamusal etkinliğin, insanın özne oluşunun alanıyken, *oikos* zorunluluğun, belirlenmişliğin alanıdır; maddi üretim ve insanların yeniden üretimi köleler ve kadınlarca bu alanda sürdürülür. Gerek Platon'un gerekse Aristoteles'in düşüncesinde bu iki alan arasındaki ilişki, *polis*in ev-içi/hane-içi özel alana yaslandığı, onu da-

yanak olarak kullandığı bir ilişkidir. Habermas tüm çıplaklığıyla tarif eder bu ilişkiyi: "...kamusal hayata katılabılmenin koşulu, bir aile reisi olarak, özel hayat alanında özerk olmaktır [...] *poliste* bir şahsın konumu, *oikostaki* despotluğuna bağlıdır" (Habermas 1997: 60). Demek ki antik Yunan kentinde ve Yunan düşüncesinde özel alan/kamusal alan ikiliği, üretim ve yeniden-üretim bir yanda, politika-kamusallık diğer yanda olmak üzere toplumu ortadan bölen bir ikiliktir. Karşıtlığın iki kutbunu oluşturan terimler aile ve ekonomi ile politikadır. Bu ikiye yarılmış dünyanın *oikos* tarafında kadınlar-köleler-çocuklar yani *idiot* denilen özel kişiler, *polis* tarafında ise *polites* olarak anılan yurttaşlar, kamusal kişiler yer alır (Elshtain, 1981: 22).² Platon'un düşüncesinin bu ikiliği aşar gibi görünen bir boyutu vardır. Platon ideal kentinde yönetici sınıflar için özel alanı tümüyle kamusal hale getirir: Yönetime dahil ettiği bazı seçkin kadınların çocukları ve kendileri artık yönetici sınıfın ortak yaşamlarının bir parçası olurlar. Bu insanlar için özel yaşam kalmaz. Evliliğin, ailenin toplumsallığı çözücü, birey(c)ileştirici etkisi karşısında Platon bu yaşamı düpedüz ilga eder. Böylece özel alan tümüyle denetim altına alınmış olur.

Yine de Platon'un ütopyası için öngördüğü bu düzenleme, içinde yaşadığı kentin gerçek durumunu yansıtmamaktadır. Bu somut tarihsel gerçeklik, yani *polis*in açık ve özgür dünyası ile *oikos*un gizli zorunluluk dünyasının oluşturduğu ikilik ise modern terminolojinin özel/kamusal ikiliğiyle örtüşmemektedir: Modern ikilikteki özel alan ekonomiyi-toplumsal üretimi kapsamaz.

Antik dönemin kentlerinden farklı olarak Ortaçağın ağırlıklı olarak köylü toplumlarında özel/kamusal ikiliği bu netlikte kurulmaz (Hall, 1973: 49-51). Feodalite, antik kentlerin kırsal toplum içinde erimesi ve devlet iktidarının parçalanarak özerk hanedanların erklerine dönüşmesiyle birlikte ortaya çıkar. Feodal toplumda toprağa bağlı kamusal erk tek tek bireylerin her birinin erki olarak özel/şahsi ellerdedir. Toprak egemenliği, yargı erki, siyasal erk ayrı alan ve kurumlar arasında paylaşılmamıştır. Böyle olunca da *polis* tarzı bütünlüklü bir kamusal alandan söz edilemez. Kamusal erk soyluların şahıslarında temsil edilmiştir. Habermas'ın sözleriyle, "temsili kamu kendini toplumsal bir alan, bir kamu alanı olarak ortaya koymaz..." (Habermas, 1997: 65; Kelly, 1981) Feodal toplumda soylu aileler, hanedanlar arasında paylaşılan (kamusal) erkten

2| *Idiot*un batı dillerinde aptal, *polites*in ise terbiyeli sözcüklerine kaynaklık ettiğini belirtmek anlamsız olmaz herhalde.

bu ailelerin kadınları da bir ölçüde nasiplenirler. Toprak yönetiminde, silâh kullanımında, en azından erkeklerin yokluğunda onlara da bir pay düşer. Öte yandan, kamusal erkin hanedanlar itibarıyla bölünmüş olması, her hanedanın kendi içinde bir tür kamusallığın yaşandığı, siyasal kararların alındığı anlamına gelir. Soylu ailelerin kadınlarının içinde yaşadıkları şatolar, malikâneler (kamusal erkten kaynaklanan bu daha dar anlamıyla) kamusal yaşamın merkezlerini oluşturur.

Bu toplumsal yapının ideolojik ufkunu belirleyen Hristiyanlık Jean B. Elshtain'a göre özel alanın kadın dilinde konuşur. Hristiyanlık kamusalıktan bir geri çekiliştir ve bu niteliğiyle "her bir **bireysel yaşama** olduğu gibi, **günlük yaşama** da" değer verir (1981: 58, 226-227). Özel alan böylelikle saygınlık kazanır. Eski Yunan'ın erkeksi *polis* özelliklerine karşı, siyasetin öyle yüceltilmediği, siyasal olanın yanı sıra doğumun, ölümün, ahlâki sorumluluğın önemsendiği bir dünyadır bu. Kadınlar üzerindeki egemenlik, onların dışlanarak farklı bir alana mahkûm edilmeleri biçiminde tezahür etmez. Toplum farklı değerleri olan ayrı alanlara bölünmemiştir.

Buna karşılık, merkezî devletin güçlenmeye başladığı 16. yüzyılda ise en has anlamıyla patriyarkal aile yapısı ortaya çıkar. Büyük feodal topraklar giderek parçalanmaya başlar. Özellikle İngiltere'de çitlemeler ve serflerin topraktan koparılması bağımsız aile mülkünün gelişmesini mümkün kılacaktır. Lord'un kamusal gücünü artık aile babası devralır. Sanayi dönemi öncesinin patriyarkal hane yapısında, kentte de kırdada ev-içi/işyeri ayırımından söz etmek çok güçtür: Hane halkının günlük yaşamı iş etrafında döner ve bu yaşamın bütünü patriyarkin denetimi altındadır. Patriyarkal yapının teorisini Robert Filmer özel/kamusal alanlar arasında belirgin bir ayırım yapmaz. Baba-oğul ilişkisi toplumsal yapının bütün düzeyleri için geçerli olan paradigmatik bir ilişki biçimidir bu teoride.

İtalya'nın görece erken gelişen yeni kent-devletlerinde ise Machiavelli artık farklı bir kutupsallığı seslendirmeye başlamıştır bile. Modern biçimiyle özel/kamusal ikiliğinin ilk kuruluşu sayılabilir bu kutupsallık: Siyaset açısından hiçbir ağırlığı olmayan ahlâk ve özel alan bir yanda, tüm soğukluğu, hesaplılığı ve acımasızlığıyla Prens'in kamusal alanı öbür yanda...

John Locke ise İngiltere'de Filmer'in tekçi dünyasını eleştirerek geliştirdiği ikilikte Machiavelli'yle buluşacaktır: Filmer'in siyasal toplumun temelinde yattığını ileri sürdüğü doğall

hiyerarşi tezini paramparça eder ama evliliğin-ailenin böyle bir düzene uymasına itirazı yoktur. Machiavelli gibi o da iki farklı değerler düzeni oluşturur. Machiavelli'nin acımasız ama muktedir Prensi'ne göre onun kamusal aklı daha adil, daha paylaşılabildir ama sonuçta her iki düşünürün kurduğu çerçevede de özel alan ile kamusal alan farklı mantıklara göre ve birbirinin karşısı olarak oluşur. Carole Pateman'ın liberalizmin siyasal düşüncesinde özel/kamusal ve doğal durum/sivil toplum ikiliklerinin patriyarkanın modern biçiminin **bizzat kuruluşu**-na tekabül ettiği yolundaki tahlili, bu ikilikle ilgili feminist tahlillerin en çarpıcısıdır. Locke'un Filmer'a yönelik eleştirilerinden hareketle Pateman, modern siyaset felsefesinin babalık hakkıyla siyasal hakkı birbirinden ayırışını izler: Babaların aile içindeki yöneticilik haklarının artık siyasal bir uzantısı yoktur. "Locke'un teorik manevrası" (Pateman, 1988: 91) bir yandan Filmer'a karşı siyasal eşitliği savunurken öte yandan da kadınla erkek arasında Filmer'ın savunduğu türden bir patriyarkal hiyerarşinin sürekliliğini güvence altına almasını mümkün kılar, Pateman'a göre. Locke'un doğa durumu anlayışında ilke olarak herkes doğal haklara sahipken toplumsal sözleşmeye bu "eşit" bireylerin eşit biçimde katılmadıklarını görürüz. Gerçekte toplumsal sözleşme doğal durumdaki, hiyerarşiye dayalı örtük bir "cinsel sözleşme" temelinde yapılmıştır. Bu cinsel sözleşme ya da evlilik sözleşmesi, kadının bireyselliğinin yadsınması üzerine kurulu olan patriyarkanın bu yeni siyasal düzendeki biçimidir. Ancak Locke doğa durumu tasvirinde ayrıntılarıyla ele aldığı evlilik sözleşmesini doğal sınırlar içine hapsederek siyasal açıdan görünmez kılar. Sivil toplum doğa durumundan ayırışırken aynı zamanda da aile ve ev-içinden soyutlanmıştır. Bir tarafta annelik-aile-özel alan kurulurken öbür tarafta da sivil toplum-kamusal alan kurulmuştur. Eşitler-arası toplumsal sözleşme, doğa durumunda her biri birer aile reisi olan "erkek kardeşler-arası" (Pateman, 1993) bir sözleşmedir, çünkü evli çiftin iç ilişkileri siyasallığa geçişten önce belirlenmiştir. Modern patriyarkanın Locke'un teorisindeki kuruluşunu Pateman'ın bu tahlilinden esinlenerek Barbara Arneil şöyle tasvir eder: "Tıpkı toplumsal sözleşmenin cinsel sözleşmesiz varolamayacağı gibi, sivil toplum doğa durumu olmaksızın, yurttaş da koruması ve bakması gereken bir hane olmaksızın varolamaz" (Arneil, 1999: 227).

Doğa durumu/sivil toplum ya da özel alan/kamusal alan

- 3| Söz konusu ikili ayırımla ilgili olarak bkz. (Bora 1997: 85-86). Ayrıca bkz. (Moller Okin 1998: 117). Hegel, Marx ve Gramsci’de sivil toplum/devlet ikiliğii konusunda bkz. (Savran 1984).
- 4| Bu yaklaşımın bir örneğii için bkz. (Arneil 1999).

ikiliğinin kuruluşunu böylece kavradıktan sonra artık, modern siyaset teorisinin daha sadık bir ifadesi olan **ikili ayırıma** gelebiliriz. Özel/kamusal ikiliğii liberalizmin söyleminde bir yandan (sivil) toplum/devlet ayırımına tekabül eder öte yandan da ev-içii/ev-dışii ayırımına. Pateman liberalizmin bu ikili ayırımını şöyle yorumlar: “liberalizm, sivil toplumu ev-içii yaşamı olarak atfedilenlerden soyutlayarak kavramlaştırdığii için, ev-içii yaşam kuramsal tartışmada “unutulmuş” halde kalır. Böylelikle zel ile kamusal arasındaki ayırım, sivil toplumun **içindeki**, erkekler dünyasının bir ayırımı olarak yeniden kurulur” (Pateman, 1988: 285).³

Ancak söz konusu ikili ayırımla ilgili olarak sylenebilecekler bundan ibaret değildir. Antik Yunan’daki özel/kamusal ya da daha özgül olarak *oikos/polis* ikiliğine bir kez daha dönecek olursak, bu **ikili** ayırımın modern toplumun örgütlenmesine ilişkin kritik bir özgüllüğü ifade ettiğini görebiliriz: Pateman’ın liberalizmin siyasal düşüncesinde unutulduğunu sylediğii ev-içii antik Yunan’ın herşeyi kapsayan **oikos/polis** ikiliğinde unutulmuş değildir. Bu ikilikte bir ek kavramsal ayırıma gerek yoktur: Toplumsal rgtlenme öyledir ki aile ve ev-içii ile üretim dünyası birbirinden ayrılmamıştır. Dolayısıyla da, içsel dünya ve mahremiyet daha geniş anlamda “zel”in içinden ayrılıp başlı başına bir dünya oluşturmaz. Modern ikilikte, patriyarka ve özel mülkiyetin zorlamalarına karşın “zgrlk” dünyası olarak algılanacak olan bu dünya zorunluluğın alanıdır.

Demek ki, özel/kamusal ikiliğinin antik çağdaki biçimiyle modern biçimi arasında bir süreklilik değil köklü bir farklılık, hatta bir tersyüz olma vardır. O zaman özel/kamusal ikiliğii basitçe batı düşüncesinin bir ikiliğii olarak, zerkleştirilmiş bir kavramlar dünyasında, doğaa/kültür, kadın/erkek, dişil/eril, duygu/akıl, beden/tin dizisine referansla anlaşılamaz.⁴ özel/kamusal ikiliğinin modern dünyadaki konumunu özgüllüğü içinde kavrayabilmek ancak kavramlar dünyasına hapsolmadan, üretim, yeniden-üretim, çalışma, emek dünyasını da göz önüne alarak mümkündür. Yoksa çağlar boyunca batı düşüncesinde varolagelmiş tek bir ikilikle karşı karşıyayız demektir; o zaman da bu ikiliğii bir düşünce tarzına yormak ve ondan düşünsel yapısökümü oyunlarıyla kurtulmak karşımızda bir ufuk olarak belirir.

Özel/kamusal ikiliğinin modern kuruluşunda, malların üretiminin atölyelerde ve giderek fabrikalarda yapılmaya başlamasıyla birlikte “ev”in anlamının da değiiştiğini, modern an-

lamda “özel alan”ın oluşmasının ev/işyeri ayrışmasıyla doğru-
dan bağlantılı olduğunu uzun uzun anlatmak gerekmiyor.
“Hane”nin toplumsal üretimden kopmasıyla birlikte aile evi-
nin kimi kadın için soyun devamını sağlamanın kimi için ücret-
li emekgücünün yeniden-üretimine mekânına dönüştüğü de
çok söylendi. Bu modern özel alanın artık “hane” değil “yuva”
olan **yeni ev-içiyle** birlikte **yeni bir ev işi ve ev emeği** de orta-
ya çıkar. İşte bunun modern ikiliğin bir özgüllüğü olduğunu
vurgulamak ise bence hâlâ önemli. Ücretli emeğin yanı sıra üc-
retsiz ev emeğinin, aynı toplumsal düzenlemenin bir parçası
olarak bu örgütlenmede yerini aldığını hatırd tutmak, hem bu
emeği toplumsal üretim ve yeniden-üretimde daha önceleri
harcanan emekten ayırabilmek⁵ açısından önemli, hem de mo-
dern özel/kamusal ikiliğinin yanı sıra daha **melez** biçimleri
kavramlaştırmak açısından.

Özel/kamusal ikiliğinin modern biçimi, ev-içi-aile-ev eme-
ği kavramlarını doğallaştırmaya ve evrenselleştirmeye çok elve-
rişlidir. Bir yandan aile, ev işi, birlikte yaşama, yakınlık kolay-
lıkla **toplumsal** ilişkilerin karşıtları olarak, yani **doğal** olgular
gibi sunulabilir. Bu da kadınların özel alanda maruz kaldıkları
baskı ve ezilme biçimlerinin doğallaştırılması demektir. Öte
yandan kapitalizmin mübadele değeri/kullanım değeri, top-
lumsal üretim/tüketim türünden ikiliklerine tekabül ettiği öl-
çüde, özel/kamusal ikiliğinin bu toplumsal yapıdaki kökleri
çok derindir. Bu yüzden de evrenselleştirilerek kapitalizm-ön-
cesine teşmil edilmesi kolaydır. Kadınların yaptıkları işlerde ta-
rih boyunca belli süreklilikler saptamak mümkünse de bu ta-
rihsel sürekliliği aynı ev-içi ve ev emeği kavramlarıyla ifade et-
mek patriyarkanın çeşitli biçimleri arasındaki farklılıkları orta-
dan kaldıracığı için önemli bir sakıncayı barındırır. Yine de şu
nokta önemli: Patriyarkanın farklı biçimlerini ancak bir sürekl-
lilik/değişim birliği ve diyalektiğiyle kavrayabiliriz. Bu konuya
aşağıda yeniden döneceğim.

Pateman’ın tahlili kadınların yurttaşlığında bugün hâlâ iç-
kin olan yapısal gerilimi, gelişkiyi ortaya koyar. Modern biç-
miyle özel/kamusal bölünmesinin en önemli özgüllüğü de bu-
dur: Kadınlar yurttaş olduklarında bile erkeklerle aynı biçim-
de yurttaş değildirler (Pateman, 1998: 241-245); kadınların ka-
musal varoluşlarıyla erkeklerinki arasında hep bir asimetri var-
dır. Bu kendisini, kadınların eğitime ve ücretli işgücüne katılım
biçimlerinde de ortaya koyar siyasete katılışlarında da. Loc-

5| Christine Delphy’nin
“ev-içi üretim tarzı”
kavramı bu ayrımın
üzerinden atlar.

ke'un siyasal otoriteyi rızaya dayandırırken kadınları kocalarına doğal bir otoriteyle tâbi kılması bu içsel gerilimin ideolojik ifadesidir. Fransız Devrimi'nde ise kadınların kamusalıktan dışlanmaları yasal hükümlere bağlanmıştır. Locke'un teorisinin dışında Rousseau'da da bariz bir çelişki olarak duran bu dışlama, Fransız Devrimiyle birlikte yeniden ve daha da güçlendirilerek gerçekleşir. Başka bir deyişle, patriyarkanın moderniteyi önceleyen biçiminde toplumsal cinsiyete göre yapılaşmaya yatkın bir "kamusallık alanı" söz konusu olmadığı, kamusal erk kişilere-hanedanlara-hükümdarlara yapışık bir nitelik taşıdığı ölçüde şunu söylemek mümkündür: Kamusal alanın modern biçimde yapılaşmasında toplumsal cinsiyet **oluşturucu** bir unsurdur: Yurttaşlık, hak, mülkiyet, cinsiyet-yüklü ilişki biçimleri olarak oluşmuştur. Modern özel/kamusal ikiliği patriyarkayı bir **kalıntı** olarak değil, yeni biçimiyle oluşturucu bir unsur olarak içerir.

Kadınların yurttaşlıktan dışlanmaları liberalizm açısından bir tutarsızlıktı. Pateman'ın, kaynağını toplumsal sözleşmenin ve yurttaşlık kavramının oluşumunda bulunduğu bu tutarsızlığın aşılması, kadınların 19. yüzyıldan başlayarak siyasal haklarını kazanmalarıyla sağlandı. (Berktaş, 2000). Ne var ki, bu tutarsızlık bir karşıtlık olarak başka bir alana kayd, özel/kamusal alanlar ayrılığına dayalı bir toplumsal düzenin yapısal eşitsizliği olarak varlığını sürdürmekte. Kadınların kamusal alana katılımlarındaki yapısal asimetri kapitalist patriyarkanın bir boyutu olmaya devam ediyor. Dolayısıyla da, Pateman'ın tahlili kadınların medeni ve siyasal haklarını kazanmış oldukları toplumlar için de hâlâ geçerliliğini koruyor. Türkiye Cumhuriyeti gibi, daha **kuruluş aşamasında** kadınları yurttaşlaştırmaya girişmiş ve kısa sürede seçme ve seçilme haklarını tanımış ülkelerde de böyle bu. Pateman'ın açıkladığı şey, toplumun özel ve kamusal alanlara ayrışması; bu temele dayalı bir "yurttaşlık" kaçınılmaz olarak kadınlar ve erkekler arasında bir asimetriye yol açar.

Pateman'ın tahlilinin dolaylı da olsa bir uzantısı sayılabilecek bir noktanın üzerinde biraz daha ayrıntılı olarak durmak istiyorum: Modern özel/kamusal ikiliğinin bir özgüllüğü de, kadınların kapatılmasını değil kamusal alana çıkışlarındaki eşitsizliği, asimetriyi açıklamaya imkân vermesidir. Patriyarka bu özgül biçimiyle, kadınların kamusal alanın içine çekilerek ezilmelerine, sömürölmelerine ve baskı altına alınmalarına kapı aralar. Kadınların kamusal alanda kapsanarak, içerilerek

ezilmelerinin önkoşulu, kamuya özel bir statüyle, hem yurttaş hem de eşitsiz cinsel sözleşmeyle kurulmuş ailenin tâbi bir üyesi olarak çıkmış olmasıdır. Irkçılığın iki farklı biçimine benzer bir biçimde, modernite-öncesi patriyarkanın bazı biçimleri kadınları kamusalıktan dışlayarak ezerken, modern patriyarka, özel/kamusal ikiliği sayesinde kamusal alanda içererek de ezilir. Böylece alanlar ayrılığı bir yanıyla da kadınların ev dışındaki ikincil konumlarını ve maruz kaldıkları baskıyı tanımlar, belirler. Özellikle ev dışında ücret karşılığı çalışmanın yaygın olduğu toplumlarda özel ve kamusal patriyarka biçimlerini ayırıp, ilkinden ikinciye doğru bir artma eğilimi saptayan pek çok feminist tahlile rastlamak mümkündür. Kadınların ücretli işgücüne katılımda yaşadıklarının dışında, kamusal patriyarkanın baskı ve ayrımcılık biçimlerinin bir örneği de kadınlarla “refah” devleti arasındaki ilişkidir.⁶ Bunların ötesinde, küreselleşen dünyada kadınların yoksulluğu ve fuhuş giderek yaygınlaştıkça kamusal alandaki patriyarkal baskı, sömürü ve ezilme biçimleri de çeşitlenmektedir.

Bizde Nasıl?

Hukuku açısından çeşitli batı Avrupa ülkelerinden esinlenmiş, ekonomisi açısından kapitalist dünyayla bütünleşmiş bir ülke olsa da, Türkiye’ye bu yurttaşlık ve ev emeği kavramları ve bu özel/kamusal ikiliği olduğu gibi taşınabilir mi? Ya da bu modern ikilik bizim toplumumuzda bir kırılmaya mı uğrar; şayet öyleyse, nasıl bir kırılmadır bu? Yoksa Nira Yuval-Davis’in ileri sürdüğü gibi, sömürgecilik-sonrası toplumlar için yetersiz olduğu ölçüde bu ikilikten toptan vazgeçip onun yerine devlet-sivil toplum-aile ve akrabalık ilişkileri biçiminde bir üçlü ayrımla mı yetinmeliyiz? (Yuval-Davis, 1997: 6, 80-81).

Genellikle, Kemalizmle birlikte Türkiye’de cinsiyetlerin ayrılığı rejiminden kadınların kamusal alana çıkmalarının yasal olarak engellenmediği bir toplumsal cinsiyet rejimine geçildiği savunulur. Kadınlarla erkeklerin eşit haklara sahip yurttaşlar olduğu modern rejimdir bu (Berktaş, 2001; Durakbaşı, 2000; Özbay, 1996). Hatta Durakbaşı Kemalizmin kadın-erkek eşitliğini yalnızca kamusal alan için değil, özel alan için de tasarladığını ileri sürer (Durakbaşı, 2000: 65). İlyasoğlu ise, bu anlatımlardan belirgin bir biçimde ayrılarak bir yandan bir tür cinsiyetler ayrılığı rejiminin hâlâ sürdüğünü ima eder: “Kamusal alan ve özel alan arasındaki ayrılığa bizim kültürümüzde karşı-

6| Örneğin bkz. Kandiyoti, 1997: 150: “Kamusal ataerkillik, istihdam ve devlet üzerine kuruludur; kadınlar artık kamusal alandan dışlanmazlar ama kamusal alanda ezilirler...Walby yirminci yüzyılda özel ataerkillikten kamusal alana doğru büyük bir dönüşüme şahit olduğunu öne sürmektedir.” Ayrıca bkz. Sümer, 2001: 118.

lık gelen namahrem/mahrem ayrımı, belki de kamusal/özel ayrımından daha da belirgin biçimde kültürün cinsleri nasıl ayrı ayrı yerlere koyduğunu ... gösteren daha temelli bir sınıflandırmayı içinde barındırmaktadır” (İlyasoğlu, 1994: 110-111). Sözünü ettiğim ilk kümede genellikle bir **geçiş** vurgulanırken İlyasoğlu bir **sürekliliğin** de altını çizmektedir. Buna imkân veren, meseleyi büyük ölçüde **kültür** düzeyinde ele alıyol olmasıdır.

Aslında yukarıda vurgulananların her ikisi de doğrudur: Hem bir geçiş vardır söylendiği gibi hem de bir süreklilik. Fatmagül Bertkay biraz daha ileri giderek bu geçişi bir **kopuş** olarak nitelendiriyor; ama bunun yanında patriyarkanın (ataerkilliğin) sürmesi anlamında bir sürekliliğin olduğunu da savunuyor. Kopuş/süreklilik birliğinden, “İslmi ataerkilliğin yerini Batılı ataerkilliğin, ya da ...ulus-devlet ataerkilliğinin alması...”nı anlıyor. (Bertkay, 2001: 353) Bertkay’ın ataerkilliğin **biçimi** açısından bir “kopuş”tan söz edebilmesini mümkün kılan, hukuksal düzlemde yaşanmış olan köklü değişimlerdir: Gerçekten de bu düzlemde “eski”nin tümüyle geride bırakılmasından söz etmek mümkün. Ancak, Bertkay’ın da dile getirdiği gelenekler, kültürel pratikler ve, aşağıda değineceğim gibi, üretim ilişkileri göz önüne alındığında, sadece ataerkilliğin **varlığının** değil Osmanlı’dan devralınan ataerkillik **biçiminin** de belli bir sürekliliği olduğu ortaya çıkar, çünkü eski ataerkillik biçimini belirleyen tek şey İslâm ve onun hukuku değildir. Böyle olduğu için de belki bu geçişi bir kopuş değil bir **eklemlenme** olarak düşünmek daha yararlı olur: Özel/kamusal ikiliğinin modern biçimiyle cinsiyetlerin ayrılığına dayalı rejimin eklemlendiği, bölgelere, kentleşme biçimi ve hıza ve başka etkenlere bağlı olarak rejimlerden birinin hâkim özelliklerinin ne çıktığı bir durumla karşı karşıyayız. şayet bu doğruysa, bu melez biçimi anlamak için, modern özel/kamusal ikiliğinin eklemlendiği ve tek özelliği “İslmi olmak” olmayan cinsiyet rejimine biraz daha yakından bakalım.

Deniz Kandiyoti’nin de çeşitli çalışmalarında savunduğu gibi, Germaine Tillion Ortadoğu toplumlarındaki patriyarka biçiminin özgüllüklerinin **İslâm-öncesinden** gelen ve tüm Akdeniz havzasında geçerli olan toplumsal cinsiyet düzeninden kaynaklandığını ileri sürer. *Kuzenler Cumhuriyeti* adını verdiği bu düzen, kendi köklerinin yattığı bölge dışında rneğin Latin Amerika’da da yer yer ortaya çıkar (Tillion, 1983: 30-56). İevliliğin, kadınların örtünmesi ve kapatılmasının, harem ana eksenlerini oluşturduğu bir yapıdır bu. Tillion’un tezi şudur: Ba-

ba tarafından kuzenlerin birbirleriyle evlendirildiği ve doğurganlık, “soy”un saflığının korunması ve fetih politikalarına dayalı bu düzen, baba soyu dışından kimsenin toprak sahibi olmasına izin vermeyen bir aşiret yapısı üzerinde yükselir. Dolayısıyla, kız çocuklara miras hakkı tanıyan İslâm bu topraklarda ortaya çıktığında bir savunma tepkisine yol açar: Aşiret sisteminin yıkılması ve iç-evlilik geleneğinin zayıflamasıyla birlikte babalar kızlarını örtmeye başlarlar. İç-evliliği her şeye rağmen koruma çabasıdır bu. “Yabancı kan” a karşı sert önlemler, ensest, kızların bekâreti konusunda takıntılılık, kan davası gibi **savunmacı** tepkilere dayalı bu düzen, aşiret toplumuyla İslâm’ın onu dağıtıcı dinamiği arasındaki çatışmadan doğmuştur. Bunun yanı sıra Arap toplumundaki kentleşme de kadınların kapatılması ve örtülmesi doğrultusunda bir etki yapmıştır (Tillion, 1983: 141-165). Aşirete dayalı ve kentli toplumların hâlâ yan yana varlıklarını sürdürdükleri Akdeniz havzasındaki toplumsal cinsiyet rejiminde İslâm aktörlerden yalnızca biridir kısacası.

İlber Ortaylı da, benzer bir biçimde cinsiyetlerin ayrılığı ve kadınların tecridinin Akdeniz “coğrafi kültürel kuşağı”nın bir özgüllüğü olduğunu savunur. Neolitik devrim, yerleşik hayata erken geçmiş olmak ve erken kentleşme Ortaylı için de kadınların ayrı mekânlara mahkûm edilmesinin tarihsel kökenlerini oluşturur. (Ortaylı, 2000: 118-126) Ne var ki, Tillion’dan farklı olarak Ortaylı kadınlar ve erkekler arasındaki mekânsal ayrılığın daha ağır bir ezilme biçimine işaret ettiğini düşünmez. Tillion Akdeniz havzasının özgüllüklerini daha bütünlüklü bir çerçeve içinde ele aldığı için, kan davası, ensest, namus gibi baskı biçimlerini de göz önünde tutarken, Ortaylı’nın bu yargısı yalnızca mekânsal ayrılık ve hareme ilişkindir.

Osmanlı’daki toplumsal cinsiyet düzeninin somut biçimini tartışırken hiç kuşku yok ki bu toplumu Müslüman-olmayan Akdeniz toplumlarından ayırt edecek özgüllükleri göz ardı etmemek gerekir. Sonuç olarak İslâm koca bir imparatorluğun devletinin ve hukukunun yapısını belirlemiştir. Ne var ki, bu devlet ve bu hukuk yıkıldığında, o “arkaik” cinsiyet düzeninden yine de geriye -gelenek ve töre adı altında- bir şeyler kalmıştır.

İçinde yaşadığımız melez toplumsal cinsiyet rejimini, kadınların tecridinin ve kapatılmasının, yani cinsiyetlerin mekânsal ayrılığının ötesinde somutlaştırabilmek için bazı (tipik) örnek durumlardan söz etmek mümkün. Bunların bir bölümü modernite-öncesi/dışı ilişki biçimlerinin varlığını sürdürdüğü

71 Her ne kadar, metropol-
lerin gecekondularından
değil de Ege köylerinden
söz ediyorsa da, bkz.
Sirman, 1990: 247; ay-
rıca bkz. Rizk Khoury,
1997: 111-114.

durumlarda karşımıza çıkıyor; bir bölümü ise geç-kapitalistleş-
meye bağlı olarak kentlerin gecekondu bölgelerinde yaşanan
mahalle ilişkileri ve buradaki kamusallık biçimleri; bir üçüncü
kategoriye ise yine gecekonduarda yaşanan ve Türkiye'nin
dünya ekonomisiyle bütünleşme biçiminin bir uzantısı olarak,
eve iş alma gibi enformel denilen üretim biçimleri oluşturuyor.

Her şeyden önce Osmanlı'daki, bazı yanlarını devraldığımız mahalle ilişkilerine ve buradaki "kamusal" yaşama kısaca bakmakta yarar var. Özel/kamusal sınırının bu bağlamda çok farklı bir yerden geçtiğini böylece görebiliriz. Ortaylı'ya göre mahalle sosyal ve kültürel bir birimdir ve "ailenin içinde bulunduğu mahalle ile...etnik-din bağı vardır, hukukî bağı vardır." (2000: 3) Hem bir dayanışma birimi ve sosyal ortamdır mahalle; evliliklerin düzenlendiği ve onaylandığı, yeni gelenlerin birlikte kabul edildiği sosyal ortamdır ve kadınlar da mahallenin bu özelliklerinden pay alırlar; mahalle kadınları sıkı sıkıya denetler ama içine de alır. Ama aynı zamanda da politik-kamusal bir anlamı vardır mahallenin ve mescit, kahve gibi "toplantı ve tartışma mahalli olup kamuoyunun oluştuğu merkezlerden" (Ortaylı, 2000: 22) dışlanır kadınlar. Bunun yanı sıra, mahalleyle bir süreklilik içinde olan haneler bağımsız çekirdek ailelerden oluşmaz. Kadınların ev-içi üretimi birlikte yaptıkları, dayanışma içinde oldukları topluluklardır bunlar. Geniş aileler halinde yaşanan bu ortamlarda haneler-arası geçişlilik vardır: Yatıya, yemeğe bir başka haneye gitmek yaygındır. Yine de rneğin Carol B. Stack'ın ABD'de kentli siyah topluluklar için tanımladığı biçimde esnek değildir hanelerin sınırları (1974: 117-120). Bunun için belki de, hem eski mahallelerden hem de kırsal toplulukların yaşam tarzlarından unsurlar içeren ağdaş gecekondu mahallelerine bakmak gerekir.

Osmanlı mahalleleri gibi gecekondu mahalleleri de genellikle kadınların çevrelerinin dış sınırlarını oluşturur ve özel ile kamusal arasındaki sınırın modernite-öncesi/dışı biçiminin damgasını taşır. Burada da hane halkıyla mahalleli arasında bir geçişlilik vardır (Ayata/Ayata, 1996: 62-64).⁷ Mahalle, bu bağlamda, kentten gelen tehditler karşısında özel alanın "koruyuculuğu"nu sunan bir ortamdır; "yabancılar"ın olduğu kent yaşamının tipik özel alanı konumundadır bu açıdan. Ama te yandan da, buradaki "koruyucu şemsiye, sokaklarda özellikle de kadınlar için... belli bir kamusal alan ortaya çıkarabilmektedir. Kadınlar burada özel mekânlarını genişleterek işlerini yap-

makta, bir araya gelmekte, birbirine yardım etmekte...enformel ağlarını yaratıp korumaktadırlar.” (Wedel, 2001: 113) Bu da kadınlar açısından aynı mahallenin bir kamusal alan oluşturduğu anlamına gelir. Mahalle hem özel alanın korunması ve denetlenmesi anlamında geniş bir özel alan gibidir, hem de kadınlar için bir kamusal mekânı. Bu ikili niteliğiyle mahalleler modern anlamda özel/kamusal ikiliğinin keskinliğini azaltan ortamlardır.

Jenny White da, aynı biçimde gecekondu mahallesinin kadınların sokağa çıkmalarını sağlayan bir koruyuculuk sunduğunu ileri sürer; bu niteliğiyle de kadınlar için meşru bir kamusal alandır mahalle. White’a göre, akraba ve komşu atölyelerinde çalışma ve eve iş alma tarzı işler, emeği aileye ve cinsiyete dayalı kimliğe göre örgütleyen üretim ortamları oluşturur. Buralarda akrabalık ilişkileri ve cinsiyete dayalı kimlikler, koruyuculuk ve dayanışma sağladıkları ölçüde kadınların hem çalışmasını, hem de sömürülmesini mümkün ve meşru kılar: “...kadınlar gelir getirici bu etkinlikleri, karşılığında hakça bir ücret talep edebilecekleri bir iş olarak değil, ev kadınlığı ve annelik gibi, iyi birer kadın olma kimliklerinin bir ifadesi olarak görülür. Parça başı iş ve atölyede çalışmak iş değil de grup kimliğinin bir parçası olarak görüldüğü sürece, ahlâken ve toplumsal olarak kabul edilebilir” (White, 1999: 31). Hukuksal olarak cinsiyetlerin (mekânsal) ayrılığı rejiminin ortadan kalkmış olduğu bu toplumda bu meşrulaştırmanın gerekli olması, modern anlamda özel/kamusal ikiliğiyle cinsiyetlerin ayrılığının iç içeliğinin çeşitli örneklerinden biridir. Öte yandan, tam da kadınların ev-dışındaki alanları sınırlı olduğu içindir ki, kapitalizmin bağrında akrabalık ve komşuluk ilişkilerine dayalı bir iş örgütlenmesi gelişebilmektedir. Ancak, yakınlık, akrabalık, komşuluk ilişkilerinin damgaladığı bir üretim ve sömürü söz konusu olduğu halde, White karşıtımdakinin, kapitalizm ile kapitalizm-öncesi bir üretim ilişkisinin melez bir biçimi, ya da kapitalizm-öncesi bir üretim biçiminin kapitalist dünya pazarıyla bütünleşmesine dayalı bir biçim olmadığı konusunda ısrarlıdır (1999: 24-27, 211-216). Ona göre söz konusu olan, kimlik ile emek ilişkisinin çok sıkı olduğu bir kapitalist ilişkidir. Ancak bu ilişkide bir yandan bizzat hane ile komşular ve akrabalardan oluşan dış dünya ya da mahalle arasındaki sınırlar muğlak ve geçişlidir; öte yandan da hane ile iş yeri arasındaki sınırlar. Kadınların

parça başı üretimi hane içinde olabilir ama örneğin dışarıda bir depodan yararlanılıyordu; ya da tersine atölye hane dışındadır ama evin bir odası depo olarak kullanılıyordu... Kısa-cası mekânsal örgütlenme, yakınlık veya akrabalığın belirleyiciliği, dayanışma ve koruyuculuk ilişkileri ve özel/kamusal sınırları açısından modernite ile neredeyse çelişse de, dünya kapitalist sistemiyle bütünleştiği ölçüde kapitalisttir bu üretim biçimi yazara göre. Oysa, günümüzde küreselleşmeyle bağlantılı olarak metropollerin gecekondü bölgelerinde ortaya çıkan esnek üretim biçimlerinin yanı sıra, geçmişten beri kapitalizmin kapitalizm-öncesi biçimlerle eklemlenme mantığı ve potansiyeli hep olageldi. Geç-kapitalistleşmiş ülkelerde, modernite-öncesi ilişki biçimleriyle beslenen bir “enformel” sektör hep varoldu: ocuk ve kadın emeğinin yoğun olarak kullanıldığı bu alanlarda da hep sözünü ettiğim türden melez kamusal-lıklar söz konusuydu. Artık yepyeni bir **eğilimle**, özel/kamusal sınırının **giderek** muğlaklaştığı bir **geleşmeyle** mi karşı karşıyayız? Serap Kayas de evde üretim özel/kamusal, ev/işyeri ikiliklerini sorguladığı, fordizmden esnek üretime evrilen dünyada bu ikiliklerin geride kalmaya yüz tuttuğu kanısında (Kayas, 1996; zbay, 1996). Bunlar, esnek üretim ve post-fordizmle bağlantılı olarak anlayabileceğimiz yeni bir kamusal-lık biçimine ve yepyeni bir özel/kamusal ilişkisine mi işaret ediyor? Yoksa, zel/kamusal ikiliğinin çeşitli melez -ve çok da yeni-olmayan- biçimlerinden biri mi karşımızdaki? Bizim açımızdan sorunun kritik yanı şu: Bu zgl biçimlerin, feminizmin özel alanı politikleştirme perspektifi açısından uzantıları olabilir mi? Eskiden, feminist politika kendi içine kapalı bir özel alanı politikleştirmeyi önüne koyuyordu da şimdi bu miadını mı dolduruyor? Melez kamusal-lık biçimleri tartışmasının bizi getirdiği bu noktada “yerlilik” ya da “yerellik” konusunda birşeyler söylemek istiyorum.

“Yerlilik” - “Yerellik”

Evrenselciliğe ve oryantalizme karşı duyarlılığın başka bir çok duyarlılığın önüne geçtiği bu kültürel-politik ortamda, *Yerli Bir Feminizme Doğru* adlı kitabın adındaki “yerli” sözcüğünün birçok beklentiyi karşıladığını kestirmek g değil. Ancak, içinde son derece anlamlı, yararlı, ufuk açıcı bulduğum yazıların yer aldığı bu derlemenin kendini sunuş biçimi ve adındaki “yerli” kavramıyla ilgili bir tartışmaya gerek olduğu-

nu düşünüyorum. Bizi kendi özgül durumumuza yabancılaştıracak ya da kendi gerçekliğimizi bastıracak ve sonuç olarak önümüzde politik engeller oluşturacak bir batılı, Batı-merkezli feminist teoriye karşı gösterilmesi gereken dikkati ve özeni ifade etmek için “yerlilik” ya da “yerellik” kavramlarının –benim kaygılarım açısından çok bir fark yok bunlar arasında⁸- iyi seçilmiş kavramlar olmadıkları kanısındayım. Bu kavramlar, “yerli” ya da “yerel” olmayan majör bir feminizm dışındaki minör bir takım feminizmleri çağrıştırıyor: Yani murad ettiklerinin tam tersini ima ediyor, bir tür tersinden oryantalizm yaparak “biz”i ve “gerçekliğimiz”i var etme uğruna fetişleştiriyorlar.

Oysa bence peşinde olmamız gereken şey, yerlilik, yerellik, ya da feminizmi “yerselleştirmek” (Akgökçe/İlyasoğlu, 2001: 7), hatta yerelleştirmek bile değil, Türkiyeli kadınları tarihsel ve toplumsal açıdan somutlaşmış bir grup olarak kavrayabilmek. Bu bağlamda “somut”tan ne anladığımı en iyi Marx’ın şu sözüyle anlatabilirim: “Somut birçok belirlenimin yoğunlaşması... olduğu için somuttur” (Marx, 1973: 101).⁹ Bu belirlenimler ise, düşünce sürecinde çeşitli soyutlamalarla oluşmuş kategoriler, kavramlar biçiminde ortaya çıkar teoride. Türkiyeli kadınların durumunda bu belirlenimler, ulus-devletini geç kurmuş, geç-kapitalistleşmiş, kendi dışında oluşmuş bir kapitalist dünyayla ilişkisini modernleşme olarak kurmuş ve bu modernleşmeyi Kemalizm olarak yaşamış olmak; nüfusunun çoğunluğunun Müslüman olması; tarihinin Akdeniz havzası tarihinin bir parçası olmasıdır. Bu belirlenimler arasından İslâm ve geç-kapitalistleşme Türkiyeli kadınları örneğin İtalyan kadınlardan ayırıyor, Kemalizm Cezayirliler’den, Akdenizlilik Sudanlılar’dan ayırır. Türkiyeli kadınların özgüllüğünü böyle bir somut anlayışla kavramaya çalıştığımızda hem bu farklılıkları ama hem de bu belirlenimleri paylaştıkları başka toplumların kadınlarıyla ortaklıklarımızı saptamak mümkün olur. Aksi takdirde, dünyaya tek tek ülkelerin oluşturduğu yerellikler ya da yerlilikler prizmasından bakacak olursak, Türkiye’de hep biriciklikler, hep bize özgü olan şeyler buluruz. Bu yaklaşımda herşeyi bir özgünlük olarak yeniden keşfetmek bizi bekleyen bir tuzaktır. *Nitekim Yerli Bir Feminizme Doğru*’nun bazı yazılarında hiç de Türkiye’ye özgü olmayan bazı olguların yerliliğin yapıtaşları olarak alınması yaygın bir eğilim olarak ortaya çıkıyor. Bir örnek olarak, Necla Akgökçe’nin yazısında Türkiye’ye özgü bir olgu olarak anılan “eve gelen bilinç” (2001: 67) pek çok Latin Amerika

⁸ Bu ayırım için bkz. Düzkan, 2002: 47-48.

⁹ Ayşe Düzkan da kendi benimsediği “yerlilik” kavramını, “yerel”den farklı olarak, bir tür meleziği, sentezi, çeşitli belirlenimlerin toplamını ifade etmek için kullanıyor.

10| Bunların Fransa gibi geç-kapitalistleşmiş sayılamayacak bir ülkedeki yaygınlığını ise farklı bir belirlenime, Jakobenlerin politikalarına başvurarak açıklayabiliriz ancak.

lkesinde görülebilecek bir politikleşme biçimine tekabül eder: Askeri darbelerin, baskının, diktatörlüklerin siyasal yaşamın ayrılmaz parçaları haline geldiğı ve gecekondu mahallelerinde rastlanan türden bir topluluk yaşamının yaygın olduğı ülkelerde oldukça sık rastlanan bir biçimdir bu. Kısacası, yerliliğı oluşturdugu ileri sürülen deneyimler sanıldığı kadar tikel ve sonsuz sayıda değıldir. Bunlar birçok belirlenimin yoğunlaşması ya da sentezinden oluşan somutluklar olarak dşnlmediklerinde, yani somuta bir takım soyutlamalar, teorik kurgular aracılığıyla bakılmadığında, tahlil edilmeleri güçleşir; teori bir dizi tikelin tasvirine indirgenmiş olur.

Fatmagül Berktaı'ın yukarıda değındiğim "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm" adlı yazısı, bana kalırsa, tikelliğı, biricikliğı yceltmekten özenle kaçınması açısından çok yararlı bir rnek. Berktaı, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişe, tekil toplumları açıklamaya yarayan bir soyutlama olan "ulus-devletleşme" ışığında baktığı ölçüde, Cumhuriyet'in kuruluşunda kadınlar açısından kritik önem taşıyan olgulara ilişkin olarak bir biriciklik yanılsamasına kaptırmıyor kendini. Ulus-devletleşme sürecinde, kadınların, "devletin aile ve nüfus politikasının araçları olmaları" ve egemen ideoloji olan ulusçuluğun fazlasıyla etkisinde" (2001: 354-355) kalmaları yaygın bir olgudur Berktaı'ın da ileri sürdüğü gibi. Bu ortaklığın tespit edilmesinin önemi ise, Kemalizm ve kadınlar konusunda **tasvir** düzleminin ötesine **tahlil** düzlemine geçebilmeyi mümkün kılmasında yatar.

"Türkiyeli kadınlar" somutunu, geç-kapitalistleşme, ulus-devletini geç kurma, Kemalizm, Akdeniz havzasının özgül tarihi, İslâm gibi belirlenimlerin yoğunlaşmasından oluşan **karmaşık bir bütün** olarak gördüğümüzde bu kadınların kendi aralarındaki farklılıkları kavramamız da kolaylaşır: Kapitalist dnyaayla geç bütünleşmiş olmak, tarımda ve kentte küçük aile işletmelerinde¹⁰ ve enformel sektörde çalışan kadınların yaygınlığını açıklarken, geç-ulus-devletleşmenin özgül bir biçimi olan Kemalist reformlar hukukçu, doktor, akademisyen kadınların sayısının bazı Batı lkelerindekinden yüksek oluşunu anlamamızı sağlar. Öte yandan, geç-uluslaşmanın Kemalist versiyonunu yaşamış bir ulusun yeleri oldukları ölçüde kökleri derinlere kazanmış ulusçu takıntıları olan ve bunları bilince çıkartmakta fazlasıyla zorlanan Türk kadınlarla ulusal kimliğı baskı altında tutulmuş Kürt kadınların gerilimli birlikteliğine daha serinkanlı bir yaklaşımı da ancak bu yolla geliştirebiliriz.

Yine geçerlikteki modern hukuk yapısı ile Akdeniz havzasına özgü patriyarka biçiminden kaynaklanan gelenek ve törelerin bir arada varolması, Türkiyeli kadınların bir kısmı kamusal alana çıkmaları için hâlâ mahallenin koruyucu şemsiyesine gerek duyarken, bir kısmı için gecelerin ve sokakların sıradanlaşmış, olağanlaşmış olmasını açıklar. Daha birçok örneği verilebilecek olan bu farklılıkların, **gerilimlerin** ya da **çatışan eğilimlerin** bir arada kavranması ancak böyle mümkün olur.

Kemalizmin kadınları uluslaşma projesine tâbi kılarak, kendi adlarına değil de vatan uğruna eşit yurttaşlar haline getirdiği, Cumhuriyet feminizminin bu anlamda tâbi, bağımlı bir feminizm olduğu (Ağduk-Gevrek, 2000: 284), öte yandan “bi-reyci” bir feminizm karşısında kadınları bir dava uğruna toplumsallaştıran “toplumsal” feminizmin örneğini oluşturduğu (Göle, 1991).¹¹, demin de söylediğim gibi son dönem feminist tartışmalarının yaygın temaları arasında oldu. Bu bağlamda anneliğin kadınların yurttaşlık görevi olarak görüldüğü, kadınlar için kamusal alan dışında da bir yurttaşlık tanımının olduğu vurgulandı (Şerifsoy 2000; Şenol-Cantek, 2001). Kemalizmin anneliği ve aile yaşamını ulus kurma projesinin bir parçası olarak denetlediği, bu çerçevede de kadınların yurttaşlık biçimini kendi gereksinimleri doğrultusunda tanımladığı tezine hiçbir itirazım olmamakla birlikte, bunun yine yukarıda anlatmaya çalıştığım biçimde tikelleştirilmesinde bir başka sorun daha olduğunu düşünüyorum. Anneliğin, ailenin, ev-içinin bu biçimde politikleştirilmesi, pek çok politik projenin, bu arada özellikle de ulusal kurtuluş hareketlerinin ve kuruluş dönemini yaşayan genç cumhuriyetlerin ideolojilerinin hep bir parçası olmuştur. Rousseau’nun cumhuriyetçi görüşlerinden etkilenen Mary Wollstonecraft’ta da vardır yurttaş-anne kavramı ve, Ayşe Durakbaşı’nın ima ettiği gibi ev-içinin feminizm açısından olumlu anlamda politikleştirilmesine değil (2000: 63-65), tersine denetlenmesine işaret eder bence. Ama anneliğin politikleştirilmesi etrafında oluşan karmaşık dinamiklerin basitleştirilmeden, bütün çelişkileriyle birlikte ele alınmasının çok önemli olduğuna inanıyorum. Anneliğin politikleştirilmesinin hem kadınların denetlenmesi anlamına geldiği ama hem de dolaylı olarak onların özgürleşmelerine vesile oluşturduğu göz ardı edilmemeli bence.¹² Barış anneleri, kayıp anneleri, Arjantinli anneler, Cumartesi anneleri politikleştirilmiş anneliğin farklı yüzleri. Cumhuriyetlerin kuruluş ideolojilerindeki yurttaş-an-

11|Göle bu açıdan tesettürlü kadınların konumuyla Kemalizmin kadınlara attığı misyon arasında paralellik kuruyor.

12|Bkz. aşağıda pratik/stratejik ihtiyaçlar ayırımı ve birinin diğerine evrilmesiyle ilgili tartışma.

13|Göle 2002, “ekstra modernlik” kavramıyla sözünü ettiğim sakıncayı bir ölçüde bertaraf ediyor. Ne var ki, aynı yazıdaki “geleneksizleşme” kavramının da ortaya koyduğu gibi, Türkiye’de kadınların dışlanmalarıyla dahil edilmelerinin iç içeliğini açıklayan bir çerçeve değil bu.

nelerle bu saydığım annelikler arasındaki farklılıklar ve ortaklıklar ve bunların kadınların özgürleşmesi açısından taşıdıkları çatışmalı potansiyeller basitçe Kemalizmin bir özgüllüğüne indirgenemez (Ahıska, 2002).

Türkiye’de Cumhuriyet’in kuruluş evresini bir başka açıdan daha tikelileştirmek oldukça yaygın bir eğilim. Göle *İslâm’ın Yeni Kamusal Yüzleri* adlı kitabında, “[k]amusal alanın Batı modernlik sürecinden farklı olarak kadınların dışlanma-sıyla değil, hatta tersine kadın merkezli tanımlandığını” ileri sürüyor (1991: 46; 2000: 26-27). Kemalizmin, kamusal alanı kadın-merkezli olmasa da kadınları dahil ederek tanımladığı çok açıktır. Ancak Cumhuriyet’in kamusal alanını “Batı modernlik süreci”yle karşıtlığı içinde tanımladığımızda, yine çok da temeli olmadan biricikleştirmiş oluruz onu. Gerçekten de Pateman’ın tezinde açıklığa kavuştuğu üzere, liberalizmin siyasal düşüncesinin ve özellikle Fransız Devrimi’ndeki biçimiyle ulus-devletin kuruluş aşamasında kadınlar kamusal alandan dışlanmışlardır, hem de düpedüz yurttaşlık haklarından yoksun bırakılarak dışlanmışlardır. Zamanla ve asıl olarak kadınların mücadelesiyle, burjuva dünyası bu iç çelişkisinden arınmıştır. Ama yukarıda da söylediğim gibi, özel/kamusal ikiliğinin toplumsal cinsiyet yüklü yapısı toplumsal gerçekliğin bugün de bu damgayı taşıdığı anlamına gelir. Kemalizmin kamusal alanı tanımlayışındaki fark ise ancak geç-ulus-devletleşme ve modernleşmeyle açıklanabilir. Modernleşme, bence en anlamlı kullanımında, başlangıçta kadınları dışlamış ama giderek bu dışlamayı kaldırmakta olan ulus-devletlerden oluşmuş bir dünyaya bütünleşme, bu dünyaya sonradan ve artık **onun varlığının belirlediği yeni biçimlerde** dahil olma sürecinin adıdır. Dolayısıyla Kemalizmin özgüllüğü, kuruluşunda kadınları dışlamış olan moderniteye onun “olgunluk” döneminde dahil olmanın özgüllüğüdür. Böyle bakıldığında, modern siyasal düşüncenin kuruluşuyla modernleşmenin dünya tarihi açısından ayrı ayrı zamansallıkları ifade ettiği ve bugün Türkiye toplumunda kadınların konumunu ancak bu iki zamansallığı birlikte göz önüne alarak kavrayabileceğimiz ortaya çıkar. Başka bir deyişle, Pateman’ın anlattığı dışlanmayla “modernleşme” teorisinin anlattığı dahil edilmeyi **bir arada** düşünmek mümkün olur böylece.¹³

Cinsiyetlerin birbirinden ayrıldığı ve kadınların kapatıldığı toplumsal cinsiyet düzeniyle özel alanla kamusal alanın birbirleriyle karşıtlıkları içinde tanımlandığı ve özel alanın politika

ve ekonomiden soyutlandığı modern cinsiyet düzeni arasındaki farkın önemli bir uzantısına daha önce de değinmiştim: İlkinde kadınların kendi aralarında paylaştıkları bir dünya mümkünken ikincide başka kadınlardan yalıtılmış olarak yaşıyor kadınlar. Kuşkusuz çeşitli ara durumlar söz konusu burada da, ama geleneksel biçimiyle cinsiyetlerin ayrılığı, genellikle bir **kadın dünyasına** işaret eder: Kadınların ortak faaliyetlerinin kamusal anlamlar taşıyabildiği, topluluğun ortak yaşamı açısından uzantıları olduğu bir durumdur bu. Hane ya da aile yaşamı modern anlamda “özelleşmiş”, her tür kamusalıktan soyutlanmış olmadığı için, bu tip toplumlarda kadınların erkek egemenliğince belirlenmiş rollerinin de yer yer onların güçlü olmalarına imkân verdiği ileri sürülmüştür (Rosaldo, 1974; Lamphere, 1974; Sirman, 1990). Beklenebileceği gibi, bu tezlerin çok somut bazı pratik uzantıları vardır: Bu bakışa göre, söz konusu toplumsal cinsiyet rejiminde kadınlar, dayanışma içinde olmaktan, kendilerine özgü kamusalılık biçimleri oluşturmaktan ve bu kamusalılık dolayısıyla topluluğun yaşamı üzerinde dolaylı da olsa söz sahibi olmaktan kaynaklanan güçleriyle yer yer erkeklerin otoritelerini zayıflatırlar. Kadınların pasif kurbanlar olmadıkları, içinde bulundukları olumsuz durumlara çeşitli yöntemler kullanarak müdahale ettikleri tezi, teslimiyetçi bir nesnelciliğe karşı geliştirilmiş bir anlayıştır. Bunun bir adım ötesinde, Rosaldo/Lamphere’in ünlü derlemelerindeki yazılarında Jane Collier ve Carol Stack’ın savundukları, daha radikal bir öznelciliğe dayalı anlayışlar vardır. Stack kadınları aktif stratejistler olarak ele alırken, Collier daha da ileri giderek şöyle der: “Benim iddialarımın modelini oluşturan kadın ... erişebildiği tüm kaynakları etrafındaki dünyayı denetlemek üzere kullanan soğukkanlı, hesapçı dişidir” (1974: 90; Stack, 1974). Deniz Kandiyoti de “patriyarkal pazarlık” tezini, bu daha radikal öznelci konuma yakın bir yerden geliştirir: Bu tezde savunulan, kadınların nesnel-yapısal bir ezme/ezilme ilişkisinin tâbi tarafları olarak görülmesine alternatif bir anlayıştır artık. Varılan bu noktada, kadınların egemenlik ilişkileri içinde belli dirençler göstermelerinin, dayanışmadan edindikleri görelî güçleriyle verili nesnel durumlarını manipüle etmelerinin ötesinde, toplumsallığın nasıl kurulduğuyula ilgili bir iddia ileri sürülmektedir: Toplumsal aktörlerin karşılıklı pazarlıklarından oluşan bir dokudur burada toplumsallık.

Yerli Bir Feminizme Doğru adlı kitaba geri dönecek olur-

sak: Koşulları manipüle etme ve mevcut koşullar çerçevesinde ayakta kalma stratejilerinin burada da yer yer yüceltildiğini görmek mümkün. “Sunuş” yazısının dışında, Necla Akgökçe ve Dilek Hattatoğlu’nun yazılarında oldukça ayrıntılı biçimde tartışılıyor bu tür ayakta kalma ve güçlenme stratejileri. “Sunuş” yazısında, pazarlık, uyum, ayakta kalma, koşulları lehine yönlendirme anlayışıyla koşulları dönüştürmeye yönelik bir direniş ve eşitlik mücadelesinin birlikte düşünülmesi öneriliyor. Bu haliyle de söz konusu stratejiler “yerliliğin” veçhelerinden birisi olarak ortaya çıkıyor: “Latife Tekin’in “kadınlık bilgisi” olarak adlandırdığı “içerden” bilginin, ev içlerinde, mahallelerde, konfeksiyon atölyelerinde, çay molalarında, kabul günlerinde dolayımlanan “kadınlara mahsus” bilginin alanlarına sızmayı amaçlayarak kendi yaşam alanlarımızın bilgisini bu bakış açısının içine katarak yol alabilmek mümkün” (Akgökçe/İlyasoğlu, 2001: 12). Bu iki “bilgi” türünün bu biçimde rastgele yan yana getirilmesi, iç içe geçirilmesi, yazıda da teslim edildiği gibi geleneksel olanın barındırdığı ataerkil kısıtlamaları yeniden ve yeniden üretme riskini taşıyor.

Buna karşılık, Heidi Wedel’in geliştirdiği pratik/stratejik ihtiyaçlar ayırımı, bu **muğlaklığı** ortadan kaldırmayı ve böylelikle, bir politikleşmenin söz konusu olup olmadığını kavramaya yönelik bir ölçüt getirmeyi hedefliyor. (Wedel, 1998 ve 2001.) Bu ayırımı aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alacağım. Ama önce Akgökçe’nin “Leninist parti modelini” (Akgökçe, 2001: 63) çağrıştırdığı gerekçesiyle bu ayırımı reddederek vardığı noktanın üzerinde kısaca durmak gerekiyor. Akgökçe daha önce *Pazartesi* dergisinde çıkan bir yazısında şöyle diyordu: “Gecekondu kadının kendi gerçeklerine uygun komşu akraba evlerinde oluşturulan beraberlikleri ve bu temelde şekillenen direniş biçimlerini farklı türden bir toplumsallaşma deneyimi olarak değerlendirmeye yüreği elveriyor mu araştırmacının? Toplanma mekânlarının ev olması kafasını karıştırıyor belki, birinin evi diğer kadın açısından dışarıdır ama” (1998: 12-13). Ve buradan hareketle, Wedel’in kadınlar için **kamusal** bir **mekân ihtiyacından** kaynaklandığını ileri sürdüğü kadın kahvesi talebini batılı araştırmacının kendi Batı-merkezli “prizmasından” belirlediğini savunuyor. Oysa Wedel’in kitabında açıkça ortaya koyduğu gibi, sorun, hem kadınların sayıları çok olduğu için, hem de etnik-mezhepsel bölünmeler yüzünden evlerde toplanmalarının güç oluşundan kaynaklanıyor

(2001: 144, 173-174). “Kapalı kamusal mekân” talebinin kökeni buyken kadınların evlerde toplanmalarını yüceltmekte ben kendi adıma bir “yerlilik” fetişizmi görüyorum. Bu kamusal mekânın ille de kadın kahvesi olması gerekmez: “Kahve” yerine Wedel “lokal”, “dernek” ya da “merkez” deseydi Akgökçe aynı tepkiyi gösterecek miydi?

Dilek Hattatoğlu’nun aynı kitaptaki yazısında ise, kadınların ev eksenli çalışmalarında kazandıkları parayı kontrol etmeleri daha kolay olduğu için bunu dışarıda çalışmaya tercih etmeleri, “bir yanıyla varolan durumun içinde davranırken, bir yanıyla da çalışmalarını kendi özgürleşmeleri, hareket/özgürleşme alanı açmak için kullanmaları” (2001: 182) olarak nitelendiriliyor. Wedel’in başvurduğu ayırımı çağrıştırsa da, bana kalırsa buradaki ayırım yeterince net değil: Kadınların, “bu çalışmanın kendisini araç halinde kullanarak özgürleşmeseler bile, bir özgürleşme alanı, bir hareket alanı açtıkları”nı (2001: 201) söylüyor Hattatoğlu. Oysa bence burada ev, hane içinde güçlenmekle özgürleşme arasındaki ayırım söz konusu ve tam da bu ikisini birbirinden ayıran bir ölçüt getirilmediği için, “özgürleşme” ve “özgürleşme alanı”, “hareket alanı açma” gibi, kavramsal değil sözcüksel bir ayırma gelip dayanıyor yazı. “Aktif stratejistler olarak kadınlar”, “patriyarkal pazarlık”, “ayakta kalma”, “koşulları kendi lehine yönlendirme” gibi anlayışları tartışmaya başladığım noktadan bu yana söylediklerimi ve ima ettiğim kaygıları birbirine bağlayabilecek iki kavram tikelcilik ve öznelcilik: Genel olguların örnekleri biricikleştirildikçe, genel ve nesnel ezilme ölçütleri ya da genel bir patriyarka tanımını hiçbir şekilde geliştirilmedikçe, ezilmeye karşı direnişin tanımlanması da imkânsızlaşır. Böyle bir noktada, koşulları her lehine yönlendirmenin güçlenme, her güç kazanmanın özgürlük alanı açma olarak yorumlanması kolaylaşır. Ve yine böyle bir noktada, daha yakından bakmadan, bu direnişin cinsiyetçi işbölümü üzerindeki etkileri incelemeden, örneğin Bergamalı kadınları kendiliğinden feminist mücadelenin bir parçası olarak görmek mümkün olur (Akgökçe, 1998). Ne ezilmenin ne de başkaldırının kavramlaştırabildiği bir göreceliliğe saplanmak kolaylaşır. Yine *Yerli Bir Feminizme Doğru*’daki yazısında Ayşe Düzkın tam da bu tehlikeye karşı önemli bir uyarıda bulunuyor: Patriyarkanın farklı biçimleri konusunda duyarlı olmakla patriyarkaya ilişkin her türlü genellemeyi reddetmek arasındaki kritik nüansı vurguluyor. Düzkın’ın bu uyarısı

ailenin siyah kadınlar için bir dayanışma alanı yarattığı yanılsamasını hedef alıyor: “Ailenin işlevi her zaman kadınların ve çocukların emeğine erkeklerin ücretsiz el koymasını ve bedenlerinin erkeklerin denetimine verilmesini sağlamaktır.” (2001: 40) Ama bu tespitin önkoşulu, “emeğe, bedene, kimliğe el koyma” türünden **genel** ezilme ölçütlerini kabul etmektir. Bununla bağlantılı olarak da, kadınların baş vurdukları çeşitli strateji ve pazarlıkları nesnel bir egemenlik-baskı-sömürü ilişkisinden ayırmak ve bu ilişkinin sınırları içinde değerlendirmek gerekir. Jenny White’in sözcükleriyle, “zayıfın araçları ve silahları”nın sınırları bellidir: “...babanın sözü her durumda bütün bu etkileme tarzları ve manevraların toplamından daha fazla ağırlık” (1999: 96) taşır.

Öyleyse Wedel’in pratik/stratejik ihtiyaçlar ayırımını yaparken kullandığı ölçüte daha yakından bakalım. Herşeyden önce pratik ve stratejik ihtiyaçları şöyle tanımlıyor Wedel: “Pratik ihtiyaçlar, geleneksel cinsiyetler arası iş bölümü içinde kadınlara düşen görevleri kolaylaştırmaya yöneliktir ve burada, söz konusu iş bölümü sorgulanmamakta, tersine meşrulaştırılmaktadır. Stratejik ihtiyaçlar ise, bu iş bölümünü değiştirip cinsiyet baskısını ortadan kaldırmaya yönelmekte ve bu bakımdan feminist olarak değerlendirilmektedir” (1998: 23). Nesnel bir ölçüt temelinde bu kavramsal ayırımı yapmakla Wedel **dinamik** bir yaklaşımın imkânlarını oluşturmaktadır: Pratik ihtiyaçlar temelinde başlayan bir eylem süreç içinde stratejik ihtiyaçlara doğru evrilebilir. Bu evrilmeyi belirleyen ise, siyasallaşma ya da özel/kamusal ikiliğinin aşılmasına yönelinmesidir. Mahalle örgütlenmeleri, yerel politika genellikle yeniden-üretim alanına ilişkin sorunlar çerçevesinde oluşur Wedel’e göre. Kadınların buralarda yer almaları da doğaldır bu yüzden: Mahalleye su getirilmesi, yolların düzeltilmesi, mahallede pazar kurulması gibi talepleri kadınların dile getirmesi beklenmelidir. Ve tabii ki burada gözden kaçırılmaması gereken gerilim, bu pratik ihtiyaçların karşılanmasında kadınların, **cinsiyetçi iş bölümündeki konumlarından** hareketle bir güç birliği oluşturmaya girişiyor olmalarıdır. Hep bir **çelişkiyi** barındırır bu potansiyel ve hep iki farklı yöne doğru da ilerleyebilir bu eylem ve birliktelikler. Kadınların bu eylemlerinin feminist bir mücadeleye evrilip evrilmediğini belirleyecek ölçütü şöyle dile getiriyor Wedel: “Bunlar, özel/kamusal alan ayrılığının aşılmasını ya da kadınlar için yeni kamusal alanların oluşturulmasını ne derece sağlayabilirler?” (2001: 48)

Pratik ihtiyaçların stratejik ihtiyaçlara doğru evrilmesi, genişlemesi, yayılması perspektifi, kadınların ayakta ya da hayatta kalma stratejilerine politik bir anlam atfeden yazarlar arasında Wedel'e ayrıcalıklı bir yer açıyor kanımca. Böylesine net bir ayırımı dayandığı ölçüde bu dinamik ilişkiyi kavramlaştırması mümkün oluyor Wedel'in. Kadınların yerel politikada kurdukları enformel ağlar –ki bunlar genellikle pratik ihtiyaçlardan kaynaklanır– hem onların kamusal alana girmelerini ya da kendilerine yeni kamusallık biçimleri yaratabilmelerini sağlar, hem de özel alanın politikleştirilmesinin önünü açar: Bu ağlar sayesinde mahremiyet bir ölçüde kırılır. Kadınların kurdukları ağlar basit bir biraradalığı aşan bir kamusalılık oluşturma potansiyelini her zaman taşırlar. Mahalleye, ailelere, kadınlara ilişkin sorunların tartışılması ve talepler üretilmesi bu kamusallığın kurulmaya başladığının ifadesidir.

Kamusallık oluşturma ya da yaratma ve kadınlara özgü kamusalılık biçimleri, aslında, özel alanla karşıtlığı içinde tanımlanmış bir “kamusal alan” kavramının ötesine doğru taşan ifadeler. Bu nitelikleriyle de, “kamusal” kavramına bir kez daha, yeni bir ışık altında bakmamızı gerekli kılıyorlar.

Kamusal olan, kamusal alan ve kamusalılık

Bu noktaya kadar kamusal alan ve kamusalılık kavramlarını oldukça gevşek ve geniş bir biçimde, daha çok da özel olanla karşıtlığı içinde kullandım.¹⁴ Bu gevşek kullanıma, “ev-dışı” diye tanımlanabilecek, sokaklardan okullara, tiyatro ve sinemalara, kahvelerden pazarlara iş yerlerine, her tür “politik” damgasını taşıyan kuruluş ve mekân ve medyaya kadar yayılan bir alanlar ve ilişkiler bütünü giriyor. Nitekim “kamusal” sözcüğü 1970’ler feminizminde de bu geniş anlamıyla kullanılıyordu. Ancak bugün artık bu kavram bu eski masumiyetini taşıyor. Aradan geçen süre içinde, kısmen Habermas’ın yapıtının yaygınlık kazanması ve feminist tartışmalarda da önemli bir etkisinin olmasıyla da açıklanabilecek bir gelişme sonucunda artık daha dar ve özgülleşmiş bir anlamı öne çıkıyor kamu, kamusal ve kamusalılık kavramlarının. Bu ikinci anlam, “kamu-oyu”, kamusal özne ve sivil toplum kavramlarıyla bağlantılı bir biçimde ve alenilik, özerklik, eşitlik gibi koşulları varsayan bir bağlamda tanımlanıyor. Bu bağlamda kamusalılık, resmi/merkezi politika kanallarının dışında kalan ama yer yer siyasal partileri de kapsayacak biçimde, gönüllü birlikteliklerin politika-

14 Ancak bkz. yukarıda s.6-7.

ya müdahale alanı ve biçimi olarak algılanıyor. Habermas'ın "iletişimsel eylem" kavramıyla sıkı baēları süren ve zaman içinde, "söylemsel pratik", tartışma ve bu anlamda "görünür olma" boyutlarıyla da tamamlanan bir ilişki ve faaliyet biçimi tanımı bu. Bununla baēlantılı olarak, feminizm içinde kadınların "kamusal alana çıkmaları"nın taşıdığı önemden kadınların politik özne haline gelmelerini mümkün kılacak kamusallık biçimleri ve kamusal ilişkilere doēru bir kayma var.

"Kamusal"ın bu ikinci anlamı, sivil toplum kavramının bir "zgrlk ve özerklik alanı" olarak bütün dünyada ve Türkiye'de iyice yer etmesiyle birlikte yoēruldu. Çok kabaca ifade edildiēinde, sivil toplum içinde sivil toplum kuruluşlarından oluşan bir aē dolayımıyla, özerk kamusal öznelerin toplumun kaderini etkilemek üzere fikir oluşturup müdahil olma süreçlerine tekabül eden bir anlayışı dile getiriyor. Bu ikinci anlamıyla kamusallık ve kamusal alan, genellikle "bizde" güçlü olmayan, ya da ruşeym halinde, hatta hiç olmayan birşey olarak tartışılıyor. Türkiye'de devletin sivil toplumun gelişmesine izin vermemiş olduēu teziyle baēlantılı olarak kamusallıēın da duruma göre cılız, az gelişmiş, ya da namevcut oluşu aydınların gündemlerinden düşmeyen ve çözülmesi gereken bir sorun statüsüne yerleşti. "Yurttaşlık" bu alanda ve bu ilişkiler aracılıēıyla yaşanabilecek bir müdahil ve aktif olma hli olarak tanımlanmaya başladı. İlhan Tekeli'nin "aktif kamusal özne olmak isteyen yurttaş" tanımı ve "kamusal alanda ... karşılıklı ērenmeye, dayanışmaya dayalı bir yaklaşım var" ve "yurttaşlar STK'lerde kamusal özne olma doyumunu yaşayabiliyor" (Köse, 2002) yolundaki yargıları bu söylediklerimin neredeyse bir zeti.

Habermas etkisinin daha belirgin olduēu yerlerde alenlik, özerklik gibi ilişki biçimlerinin damgasını daha belirtik olarak taşıyan, buna karşılık daha genel bir sivil toplum erevesi içinde kavramlařtırıldıēı durumlarda ise devlet-dış birliktelikler doērultusunda anlamlandırılan kamusallık ve kamusal alanın ekonomi ve çalışma hayatıyla ilişkisi de oldukça karmaşık. rneēin Aksu Bora, "sosyal evre" ve "kamusal hayat"tan ayırdıēı "kamusal alan"la çalışma hayatı arasında (anlayabildiēim kadarıyla) şöyle bir ilişki kuruyor: İerdiēi ilişkilerin niteliēine göre kamusallık kategorisine dahil ediyor veya etmiyor çalışma hayatını. Wedel ise çalışmayı kamusal alana daha kolayca dahil etmekle birlikte, araştırma konusunu oluşturan enformel sek-

törün özellikleri nedeniyle iş ilişkileri ve çalışmaya, özel/kamusal ikiliğini yer yer pekiştiren yer yer aşan bir nitelik atfediyor. (Bora, 2001: 90-91; Wedel, 2001) Sivil toplumun ekonomi ve üretim ile ilişkisi ise öteden beri tartışma konusu olageldi: Hegel ve Marx'ta bence ekonomi alanını açıkça kapsayan sivil toplum Gramsci'yle birlikte bu niteliğini yitirir ve kültür-ideoloji'nin ayrıcalıklı alanına dönüşür (Savran, 1984). Artık sivil toplum kavramının Gramsci-sonrası tarihçesi geriye döndürülemeyecek gibi görünüyor.

Sivil toplumun ve, bizim açımızdan asıl önemlisi kamusal alanın, hem bir gelecek perspektifinin eksenî (özgürlük/özzerklik/eşitlik) olarak konumlandırılıp hem de ekonomiyi dışlayan bir söylemsel alan olarak tanımlanmasının uzantıları aslında açıktır: Kapitalist patriyarkanın yapısal bir özelliğinin **mutlaklaştırılması** demektir bu. Bu toplum tarzında toplumsal ilişkilerin, özel alan ve ekonomik alan biçimleri altında kurumsallaşmış ilişkiler olarak varoluşunun bizzat kendisi, bu alanların depolitize edilmesi, kamusalıktan arındırılması, yani aleniyetten, tartışılabilirlikten mahrum edilmesi sonucunu doğurur. Modern-kapitalist patriyarkanın bu yapısal özelliğini çarpıcı bir netlikte anlattığına inandığım için Nancy Fraser'dan uzunca bir alıntıyı burada aktaracağım: “Ev-içi kurumları bazı sorunları kişiselleştirerek ve/ya da aileselleştirerek depolitize eder; onları özel/ev-içine özgü ya da kişisel/ailel sorunlar olarak sunar. Öte yandan, kapitalist sistemin resmî ekonomik kurumları da, bazı sorunları ekonomikleştirerek depolitize eder; sorunlar ... kişisel olmayan piyasa buyrukları, ya da “özel” mülkiyetin gerekleri, ya da yönetici ve planlamacıların çözeceği teknik sorunlar olarak, yani her durumda siyasal sorunlardan ayrılıkları içinde sunulur” (Fraser, 1989: 168). Bu toplumsal yapı, gerçek somut ihtiyaçların politik meseleler olarak toplum gündemine girmesinin önünü böylece keser kısacası.

Öte yandan Fraser da, feministlerin ev-dışı anlamında kullandıkları kamusal alan kavramının kendi içinde ayrıştırılması gerektiği kanısındadır: “Bu [gevşek G.A.S.] kullanımda “kamusal alan” analitik olarak ayrıştırılması gereken üç şeyi birbirine karıştırır: devleti, formel ücretli istihdam ekonomisini ve kamusal söylem mekânlarını” (1997: 70). Yazara göre, kamusal alanın bu farklı anlamlarının birbirine indirgenmesi, “söylemsel etkileşim”in gerçekleştiği, yani ortak sorunların belli koşulların karşılandığı bir bağlamda tartışıldığı bir kamusal

alan kavrayışının ayrıştırılmaması, feminist mücadelenin ya piyasacı ya devletçi bir mantığa teslim edilmesine yol açar: Örneğin, “ev işi ve çocuk bakımını özel olmaktan çıkartmak için verilen mücadeleler bunların metalaştırılmasıyla” (1997: 70) özdeşleştirilmeye başlanır. Fraser burada devletten ve piyasadan ayrıştırılmış bir demokratik birlikler alanı olarak görülen kamusal alanın mülkiyet biçimleriyle, yani ekonomiyle ilişkisini gündeme getirmektedir. Yazarın bu müdahalesi, ufkumuza devlet mülkiyeti ve özel mülkiyet dışında bir üçüncü mülkiyet biçimini dahil etmeye bir çağrı olarak yorumlanabilir. Bu çağrı Türkiye’de DP’nin çeşitli metinlerinde ve temsilcilerinin sözlerinde de yankılandı. **Hukuksal** açıdan mülkiyet biçimlerinin ikinin üzerine nasıl çıkarılabileceğini pek tasavvur edememekle birlikte, bu hukuksal düzeyin ötesinde, kamu mülkiyetinin demokratik olarak **denetlenmesini** sağlayacak bir kamusal ilişki biçimi tümüyle paylaşıcağım bir gelecek perspektifi. Ancak bu açıdan üzerinden atlanmaması gereken nokta, bu yaklaşımın **kamusal alanla ekonomik ilişkileri** iç içe geçirdiği. Bunun Habermas’ın kamusalılık anlayışıyla bağdaşıp bağdaşmayacağı ise ayrı bir tartışma. Buna aşığıda geleceğim.

Feminizmde “kamusal alan”la ilgili bir başka tartışma da, sınırları mekânsal olarak belirlenmiş bir kamusalılık anlayışının doğurduğu sorunlara ilişkin olarak sürüyor. Neyin zel neyin kamusal olduğunun önceden belirlenemeyeceği, bunun, mevcut toplumsal yapının özel ya da kamusal diye fetişleştirdiği tanımların ufkuna hapsolmayı beraberinde getireceği artık gidecek daha çok dile getiriliyor. Bu yazıda çeşitli vesilelerle adını andığım Heidi Wedel, araştırmasında ele aldığı “enformel politika”nın özelliklerinden de yararlanarak, bu ikiliğe dinamik bir yaklaşımın çeşitli örneklerini sunuyor. Özel alan ile kamusal alanı birbirinden ayıran sınırın politik olarak belirlendiği tezi ayrıca, Seyla Benhabib başta olmak üzere çok sayıda feministin feminist politika yapmanın bir tür öncülü olarak gördüğü bir şey: Bizzat zel alanın politikleştirilmesi bu alanlar arasındaki sınırın akışkanlığını ima etmez mi zaten? Bunun yanı sıra, “refah devleti”nin çeşitli politikalarından başlayarak kadınlar için lehte ayrımcılık önlemlerine kadar, bu teşhisi doğrulayan çeşitli örnekler verilebilir. Saf kan liberalizmin ev-içinin etrafını bir dokunulmazlık haresiyle sarmalayan politikalarıyla “refah devleti”nin kadınları hem destekleyip hem de aynı zamanda denetleyen politikaları arasındaki fark yeterince açık-

tır. Özel ile kamusal arasındaki sınırın nereden geçeceği -ya da belki bu alanların tanımını radikal olarak dönüştürecek biçimde ortadan kalkıp kalkamayacağı- bir politik mücadele konusudur. Fraser ihtiyaçların politize edilmesinin ezilenlerin bu sınıra müdahale etmeleri demek olduğunu söyler. “Refah devleti” de, bu sınır üzerinde verilen politik mücadele sonucunda, eskiden “özel”lik örtüsü altında gizlenmiş olan ihtiyaçların çatışma konusu haline gelmesine yol açmıştır (Fraser, 1989: 169; Yuval-Davis, 1997: 80; Kandiyoti, 1996:151; Arneil, 1999: 136).

Özel/kamusal arasındaki sınırın politik olarak belirlendiği ve akışkan olduğu tezi bizi bir kez daha kadınların güçlenme stratejileri tartışmasına getiriyor. Bu sınırın liberalizmin dogmasında tanımlanmış olduğu gibi katı ve dondurulmuş bir bölünmeyi yaratmadığını gördüğümüzde, kadınların bu bölünmeyi eğip büken, yer yer kıran birlikteliklerinin de görüş alanımıza gireceği ve bunları kadınların kendilerine özgü kamusalılık biçimleri olarak nitelendirmenin önünün açılacağı ortaya çıkar. Ne var ki, Aksu Bora’nın, kadınların “kamusallıklarının erkeklerinkine eşdeğerli olmadığı” yolundaki uyarısı ve bunu tamamlayan “geleneksel kadın kamusalılıklarını yok saymayan ama bunları dönüştürerek kadınların bir (çok) politik özne olarak hareket edebilmelerini sağlayacak yeni kamusalılıklar yaratma...” (1997: 89, 92) perspektifi yerinde bir çekince getirip, “kadın kamusalılığı” kavramını görelileştiriyor. Aynı özeni Wedel’de de görmek mümkün: Daha önce de sözünü ettiğim pratik/stratejik ihtiyaçlar dinamiğini hep göz önünde tuttuğu için geleneksel olanın büyümesine kapılıp o tehlikeli alana sıkıştırmıyor kendisini. “Enformel” ve yerel politika, neredeyse tanımı gereği, yeniden-üretim alanına ilişkin sorunlardan hareket edip bu ihtiyaçları politikleştirmenin adıdır Wedel’in çerçevesinde. Ancak Wedel bu politikleştirmenin kadınlar açısından geleneksel olanın ya da verili patriyarkal paradigmanın ötesine geçip geçmediğini, her seferinde kadınların kamusalılık biçimleriyle özel/kamusal arasındaki sınırın aşılması arasındaki bağlantıyı kurarak sınırlar (2001: 171-175, 225).

1970’ler feminizminin “kadınların kamusal alana çıkmaları” ve “özel” sorunları “kamusal” sorunlar haline getirmek diye ifade ettiği amaçlarda sözü edilen “kamusal” kavramından farklı olarak, “kadın kamusalılığı”, “kadınların kamusal özne olması” ifadelerinde kast edilen **politik tartışma ve müdahale**

imkn anlamındaki “kamusal” a gelen yolda Habermas’ın teorisinin izleri olduğunu söylemiştim. Habermas’tan esinlenmiş bir kamusal alan anlayışı, feminizmin özel/kamusal sınırını, en azından “refah devleti”nin yaptığından daha köklü ve özgürleştirici bir biçimde yerinden oynatma hedefine ne kadar (ya da hangi koşullarla) hizmet edebilir?

Habermas ve Feminist Eleştiri

Habermas’ın kamusallık teorisinin, eleştirelilik dozu birinden öbürüne değişmek koşuluyla çeşitli feministlerce temel ilkesi bakımından benimsenmeye değer görülmesinin bir nedenini yukarıda Fraser’ın ağzından aktarmıştım. Benzer bir gerekçeyi Joan B. Landes şöyle ifade ediyor: “...hegemonik düzenin koyduğu engellere rağmen ... içinde bulunduğumuz dönemde demokratik bir politika, daha başından, devlete ilişkin değil kamusal alana ilişkin bir politika olacaktır. Habermas’ın –ne devlet, ne ekonomi, ne de aile olan- bir demokratik katılım bölgesi konusunda tetikte olması, onsekizinci yüzyılın sonları kadar bugünün koşulları açısından da anlamlıdır” (Landes, 1998: 156). Landes’in işaret ettiği yere, Habermas’ın bu toplumsal tarih çalışmasına ve onu izleyen “iletişimsel eylem” teorisine baktığımızda şunu görürüz: Yazar onsekizinci yüzyılın sonlarında oluşmuş olan bir kamusal alanı tasvir eder ve bu tablodan türettiği belli başlı normatif ilkelerle bugün için bir “demokratik katılım” mekanizması önerir. Habermas’ın kamusallık anlayışının iskeletini bu normatif ilkeler oluşturur. Öyleyse sorulması gereken soru şudur: Onsekizinci yüzyılın sonlarında kurulduğunu ne sürdüğü burjuva-liberal kamusal alanından türettiği ilkeler ne kadar evrenselleştirilebilir normlardır, ne kadar erkek egemen-burjuva kamusalılığının tarihsel özgüllüğünün damgasını taşımaktadır? Bu soru şöyle de sorulabilir: Söz konusu kamusallık biçimi hiçbir ezilen grubun –bu arada kadınların- dışlanmadığı bir demokratik siyasal katılımı ne kadar mümkün kılar?

Kamusallığın Yapısal Dönüşümü adlı yapıtında Habermas Avrupa’da onsekizinci yüzyıl boyunca yaşanan siyasal gelişmeler sonucunda ortaya çıkan kamusallık biçimini ve anlayışını ortaya koyar. Aslında bu yükselen burjuvazinin entelektüel-kültürel-siyasal hayatının ve kendi felsefesini oluşturan kavramların evriminin bir panoramasıdır. Nitekim “kamuoyu” kavramı ilk kez bu yüzyılın sonunda kullanılmıştır ve (erkek) burjuvazinin kendi kamusal rolünü nasıl gördüğünü ifade

eder: Burjuvazinin kendisini siyasal yaşamla ilişkilendiriş biçimine uygun olarak, akıl yürütme yeteneğine sahip bir topluluğun fikir oluşturmaları anlamını taşır.

Onsekizinci yüzyılın ilk yarısında Fransa’da kamusal topluluğu oluşturan büyük tüccarlar, bankerler ve bir bölümüyle soylular Habermas’a göre “edebî kamu” durlar: Bu dönemde henüz yayın dünyasında edebî-kültürel nitelikli ürünler ağırlık taşımaktadır, dolayısıyla da sarayda ve soyluların salonlarında bir araya gelen ve bu eserleri tartışan kamu henüz siyasal bir işlev taşımaz. Kamusal topluluğun işlevi, ancak siyasal dergilerin ve gazetelerin yayınlanmaya başlamasıyla, yani siyasal konuların bir aleniyet kazanmasıyla birlikte değişir. Artık (Fransa’da da) anayasal monarşiye geçilmiş, yasaların aleniyeti kendisini dayatmıştır: Herkese aynı biçimde uygulanan bu **soyut, genel ve nesnel** normların herkes tarafından bilinmeleri işlerlik taşımalarının önkoşuludur. Öte yandan, söz konusu kamusal topluluk bu yasaların meşruiyetinin kaynağını kendi ussallığında görür. Yasaları tartışan, kendi usyürütmeleriyle herkes için en doğru olacak yasaları onaylayan topluluktur bu kamu. Bu yeteneği taşır çünkü topluluğu oluşturan insanlar **özerk ve eşittirler**: Özel mülk sahibi oldukları ölçüde kimseye bağımlı değildirler; hepsi **mülk sahibi ve eğitilmiş yani erkek** oldukları ölçüde türdeş, yani eşittirler. Dolayısıyla yüzyılın sonunda, hem kendi aralarındaki ilişkileri, hem de devletle ilişkilerini belirleyecek normlar olan yasaları tartışma, bu anlamda siyasal bir denetleme yetkisini ellerinde tutan, siyasal işlevli bir kamusal topluluk ortaya çıkar.

Bu aynı zamanda artık merkantilist ekonomi politikalarının yükselmekte olan girişimci burjuvaziye dar gelmeye başladığı dönemdir. Devlet bütçesi merkezî odak olmaktan çıkmış, özel şahıslar olarak burjuvaların ekonomik faaliyetleri özerkleşmeye başlamıştır. Bir yandan medenî hukuk oluşmaktadır; Napolyon yüzyılın sonunda medenî kanuna kesin biçimini verecektir. Öte yandan koruyucu gümrük tarifelerinin kaldırılmaları gündeme gelmektedir. Böylece liberal kamusal modelinin iskeleti oluşmaktadır: Ekonomi, devletten ayrı, devletin müdahalesi dışında bir alan olarak biçimlenir. Bu iki alan arasında, basın, eğitim kurumları, tiyatrolar, kahveler, kulüplerden oluşan ve burjuvazinin devleti dışarıdan denetlediği kamusal alan yer alır.

Habermas bu yapıtında aynı zamanda da burjuva-erkek ka-

musallığının çelişik kurumsallaşmasını anlatmaktadır. Başka bir deyişle, erkek burjuvazinin kendisine ilişkin bilincini bu bilincin içinden geçerek izler ve onun elişiklerine ulaşır: Mülk sahibi ve eğitimli olma koşulları dışlayıcı tlerdir ve bu kamusalığa atfedilen misyonla, yani yasamanın ussallığının sağlanması gereğiyle çelişir. Çünkü bu misyon evrenselliği gerektirmektedir. Demek ki: “Kamusallık ancak, ekonomik ve toplumsal koşullar herkese eşit imkân tanındıkları takdirde güvence altına alınmış olur” (Habermas, 1997: 175). Oysa baldırıiplaklar ve kadınlar mülk sahibi ve eğitimli olma imknları olmadığı için kamusal alandan dışlanmış olurlar.

Ondokuzuncu yüzyılda “sokağın baskısı”yla bu türdeş kamusalılık bozulmuş, çeşitlilik baş göstermiştir. Sıra sıyla işçi sınıfı ve kadınlar kamusal alanın kapısını zorlamaktadırlar. elişkinin itirafı gecikmez: J.S.Mill’in düşüncesinde açıkça dile gelir bu çelişki. Onsekizinci yüzyılda eğitim ve mülkiyet ile kamusal topluluğa dahil edilme arasındaki rtk bağ, ondokuzuncu yüzyılda işçiler ve kadınlardan seçme-seçilme hakkının esirgenmesi biçiminde belirtikleşmiş ve somutlaşmıştır.

Habermas, kitabının 1990 tarihli baskısının “nsz”nde gecikmiş bir revizyon yapar. Kendisini Abendroth’un sosyalist demokrasi anlayışından ayırmaktadır: “...işlevsel ayrışmaya uğramış toplumların ulaştığı karmaşıklık derecesi” (1997: 40) Abendroth’un savunduğu türden bütüncül yaklaşımları geçersiz kılmaktadır; kapitalizmin iktisad sistemini ortadan kaldırmayı amaçlamak artık abestir; yapılabilcek tek şey bu sistemin yaşam dünyasına müdahalesini engellemektir. Kısacası, kamusalığın ancak eşit ekonomik ve toplumsal koşullarla güvence altına alınabileceği konusundaki uyarısından vazgeçmektedir Habermas. Bununla birlikte de, burjuva-liberal kamusalılık modelinin içsel çelişkisini dert etmekten... Sağlıklı bir kamusal alanın oluşmasında ekonomik ve toplumsal eşitsizlikler parantez içine alınabilir, yeter ki söylemsel eşitlik ve özerklik sağlansın. Bu gecikmiş bir revizyondur çünkü aradan geçen süre içinde Habermas’ın zaten geride bırakmış olduğu bir şeydir sözünü ettiği bütüncül bakış. Habermas normatif teorisini kurarken burjuva kamusalığının tarihsel özgüllüklerini, onun gerçek eşitliğe ve özerkliğe imkân vermeyen yapısal zelliliğini olduğu gibi devralır. Özel/kamusal, ya da ekonomi/aile/devlet ayrışması onun 1967’den sonraki yapıtında çeşitli biçimlerde boy gösterecektir. İletişimsel eylemin, söylemsel özerkliğin ala-

nı olan kamusal alan, ekonomiden ve aileden soyutlanmış bir alandır. Çünkü Habermas'ın burjuva-erkek kamusalılık modelinden türettiği ilkelerin başlıcası birbirinden ayrılmış ve birisi özel şahısların alanı olan iki alan arasındaki bir dolayım olarak kamusalıktır. Bununla bağlantılı olarak da, yine burjuva-erkek kamusalılık biçiminin **soyut evrensellliğini** bağrında taşır.

Habermas'ın iletişimsel eylem teorisini burada sistematik bir biçimde tahlil etmek hatta özetlemek mümkün değil. Bu yüzden onun teorisinin bütünü boydan boya kesen özel/kamusal ikiliğini ancak kritik bir-iki önerme ve usyürütmesi aracılığıyla kısaca belgelemekle yetineceğim. Bu hiç güç değil çünkü Habermas alanlar ayrılığını belirtik olarak savunan bir düşünür. Habermas'a göre, modernizmin ayırıcı ve korunması gereken özelliği devlet ve ekonomi ile "yaşam dünyası"nın ayrışmasıdır. Bu ayrışma, yaşam dünyasını devletin ve ekonominin araççı ussallığından özgürleştirmiş ve bu alanda bireyselliğe izin veren toplumsallaşma biçimlerinin, farklılaşmış konumların ve kendi üzerine düşünen (*self-reflexive*) bir kültürün oluşmasının yolunu açmıştır. Ne var ki, modernizmin iç dinamiğinin çelişkili bir sonucu olarak, günümüzde yaşam dünyası, ayrılmış olduğu devlet ve ekonominin "sömürgeleştirici" etkilerine maruzdur. Ekonomik ve politik sistemlerin araççı ussallığa dayalı gerekleri yaşam dünyasına sızmakta, bu ekonomik ve idarî ussallık biçimini ait olmadığı bir dünyaya dayatmaktadır. Yeni toplumsal hareketler de yaşam dünyasının bu biçimde sömürgeleştirilmesine çeşitli alanlarda direnişin ifadesidir (Habermas, 1986: 44, 58, 112-117, 135). Kısacası, bu hareketlerin misyonu **alt-sistemlerin bağımsızlığının** korunmasıdır.

Şaşırtıcı olsa da, yazar, söylemsel irade oluşumuna katılma imkânının maddi yeniden-üretimi sağlayan alt-sistemlerce belirlendiği ve gerek insanların maddi üretimdeki yerinin, gerekse devletin insanları manipüle etme gücünün iletişimsel eylemin özerkliği önünde engeller oluşturacağı yolundaki eleştirilere kulaklarını kapamış görünmektedir. Bunun yerine hep tersi durumun, alt-sistemlerin iç içe girmesinin doğuracağı sakıncaları vurgular.

Habermas, yine de, kendisini cumhuriyetçi ve liberal yaklaşımlardan ayırdığı yazılarda maddi/biçimsel hukuk devleti, ahlâki/hukuksal ilkeler, içerik/usul ikilemlerini aştığını iddia eder. Ne var ki, cumhuriyetçiler karşısında savunduğu ilkelerde hep liberalizmin soyut evrenselciliğinin izlerini görmek

mümkündür: Cumhuriyetçilerin aşıırı etik yüklerinden korunmanın tek yolu **usulc** bir müzakereci siyaset anlayışıdır: Meşruiyetin temeli, “... söylemsel-kuramsal yorum(da) ... daha iyi savların... ortaya çıkmasına olanak veren iletişimsel n kabullerdir [...] pratik akıl... söylem kurallarına ve tartışma biçimlerine dönüşür[...] normatif içerik bizzat iletişimsel eylemlerin yapısından kaynaklanır...” (Habermas, 1999: 44-45). Bu anlamdaki, usuller, iletişim süreçleri ve biçimsel koşullar üzerindeki vurgu, Habermas’ın kamusal alandaki söylemsel iradeyi somut içerikten, sınıf, cinsiyet ve cinsellikten soyutladığına işaret etmektedir. Bu arada, iletişimsel eylem, görüş oluşturmanın ve “ıdar erkin belli yönlerde kullanılmasının” (1999: 48) tesinde bir politik müdahaleye izin vermez. Kısacası, alanlar ayrılığı ve liberalizmin soyut evrenseli belirtik olarak savunulduğı ölçüde iletişimsel eylemden aktif politik öznelerin oluşmasını beklememek gerekir.

Benhabib, Young ve diğeri, Habermas’ın teorisindeki yansızlık, soyut evrensel ve alanların köklü biçimde ayrışmasını aşmanın yollarını aramaktadırlar. Daha nceki bir yazımda bunun gklerini açıklamaya çalışmıştım (Acar-Savran, 2001: 42-44, 48-52). Söylemsel kamu teorisi hem bir “kamusal uzam” teorisi olmaya devam edip hem de cinsiyet yüklü özel/kamusal ikiliğinin damgasını taşımaktan kurtulabilir mi? Benhabib’in iddia ettiğı gibi, ihtiyaçların ve değeri, söylemsel irade oluşumu sürecinde soyut norm ve çıkarların yanı sıra kamusal tartışmanın parçası haline getirilmesi, basitçe özel/kamusal sınırının nereden geçtiğine mi bağılıdır? Feminist teorisinin ihtiyaı gerçekten “kendisini yetkili kılma (*empowerment*) politikasına yönelten bir kamusal uzam ve kamusal konuşma modeli” (Benhabib, 1999: 159) midir? Ya da daha doğrusu: “Kamusal uzam” ve “kamusal konuşma” modeli olarak tanımlanabilecek bir teori, somut ihtiyaçların tartışılmasının ve asıl önemlisi, toplumsal kaynakların nasıl dağılacığının demokratik olarak belirlenmesinin önünü amaya yeter mi? Toplumsal cinsiyetler ve sınıflar arasındaki ekonomik eşitsizlik ve sömürü ilişkilerinin yapısal olarak ortadan kalkmadığı bir toplumda kamusalığa eşit ve özerk katılım ne kadar mümkündür ve kamusal konuşma ne kadar tayin edici olabilir? Açıkçası, kadınlar ve başka ezilen grupların özerk ve müdahil özneler olarak katılabilecekleri bir kamusal etkileşim ancak Habermas’ın kamusal modelinden köklü bir kopuşla mümkün ha-

le gelebilir.

Landes ve Fraser'ın bu kopuşun ne kadar köklü olması gerektiği konusunda çeşitli uyarıları var: Habermas'ın, tabanını sivil toplum kuruluşlarının oluşturduğu ve toplumsal eşitsizliklerin parantez içine alındığı kamu anlayışı, iktidarın değil usun, egemenliğin değil ussallığın, otoritenin değil hakikatin normlarına göre işleyen bir kamusal alanı varsayar ve onsekizinci yüzyıl sonu Avrupası'nın aydınlanmış seçkinlerinin kulüp ve salonlarının izlerini taşır (Landes, 1998: 142-143).¹⁵ Ne var ki, Landes'e göre bu dışlayıcılık bir kalıntı değil, soyut evrensellığe dayalı burjuva-erkek kamusunun yapısal ve oluşturucu özelliğidir: "...genelleştirilebilirlik hedefi ve ortak çıkara yapılan göndermeler, egemenlik biçimlerini ifşa etmekten ziyade gizleyebilir, kişiler ya da gruplar arasındaki somut farklılıkları açığa çıkartmaktan ziyade bastırabilirler" (1998: 144). Özerk bir biçimde kanaat oluşturma'nın ötesinde, bağlayıcı karar alma süreçlerini içeren, somut evrensellığe dayalı bir kamusalığın gerçekleşmesi için, eşitsizlikleri parantezin dışına çıkarıp onlarla orada yüzleşmek gerekir. Ve nihayet, Fraser'ın örtük ve belki de kendine rağmen de olsa Benhabib'i de hedef alan eleştirisi nettir: "...eleştirel teorisinin, "özel" ve "kamusal" terimlerine daha acımasız, daha eleştirel olarak bakması gerekir. Bu terimler, basitçe toplumsal alanların açık adları değil, kültürel sınıflandırmalar ve retorik etiketlerdir. Siyasal söylemde pek çok zaman bazı çıkarları, görüşleri ve konuları gayri meşru, bazılarını da değerli kılmak üzere kullanılan güçlü terimlerdir bunlar" (Landes, 1998: 88). Başka türlü söyleyecek olursak, açıklayıcılıklarının yanı sıra hep taşıdıkları ideolojik yükten ayrı düşünülemezler.

Öyleyse, kadınların ve başka ezilenlerin somut ihtiyaçlarının toplumsal kararlar üzerinde belirleyici olabildiği bir kamusalılık anlayışının, Habermas'ın parantez içine aldığı şeyleri belirttik olarak kamusalığın tanımına dahil etmesi ve kamusal konuşmanın nezih sükûnetini bozmasına razı olması gerekir. En azından Benhabib, Habermas'ın kamusalılık anlayışını revize ederken yalnızca etik ile hukuk arasında bir sentez kurmakla yetiniyor gibidir: "Demokratik politika iyi ve adil, ahlâki ve hukukî, özel ve kamusal arasındaki bölünmeye meydan okur." (Benhabib, 1999: 140) Etik ve hukuk alanlarına ekonomiyi bulaştırmasının önünde, Habermas'ın sistem/yaşam dünyası ilişkisi bir engel olarak yükselmektedir.

"Özel Olan Politikadır!"

¹⁵ Ayrıca bkz. Fraser, 1992: 73: "...burjuva kamusal alanını besleyen toprak "sivil toplum"du, yani yeni yeni ortaya çıkan gönüllü birlikler kümesi...Ancak bu kulüpler, birlikler ağı... herkese açık olmaktan uzaktı....[tersine] burjuva erkeklerinin bir katmanının... iktidar üssüydü..."

Yeniden yazının başına dönüp özel alanın politikleştirilmesinden ne anladığımızı hatırlayalım: Özel alanın içinde yaşanan deneyimler, cinsiyetçi bakıştan farklı bir bakışla, feminizmin eleştirel erevesi içinde yeniden kavramlaştırıldıklarında bütüncül bir toplumsal egemenlik sistemi içine oturtulmuş olurlar. Sevgi, aşk, cinsellik, annelik, ev işi, vb. toplumsal bir sistemin parçası olarak kavrandığında, özel alanda bürünmüş oldukları doğallık peesinden sıyrılır, gizemsizleşir. Erkeklerin znel, fevr gibi görünen davranışları sistematik bir erkek şiddeti, kadınların sevdiklerine yönelik vericilikleri olarak adlandırılmış olan davranışları “görünmeyen” ya da “karşılıksız” emek olarak yeniden adlandırıldığında, artık özel alanın kapalı kapılarının aralanıp içeride olan bitenin (kamusal) tartışma konusu haline getirilmesine başlanmıştır. Feminist eleştiri, bu iki alan arasındaki bağlantıların teori ve söylemde kurulmasıdır: Özel alanda olanların bu eleştirel süzgeçten geçirilmeleri onları özel alanın “doğal” evreninden kamusal alanın “politik” evrenine doğru çeker. Bu aynı zamanda, öznel deneyimler olarak yaşanan şeylerin kavramsal biçime bürünmeleri, bir soyutlama ve nesnelleştirme sürecinden geçmeleridir.

Ne var ki, buraya kadar anlattığım süreç, özel alanla kamusal alan arasındaki birliğin yalnızca bir düzlemde kurulmasıdır. Feminist teorinin, feminist eleştirinin, feminist kavramların formülasyonu düzlemidir bu. Bu eleştirinin politikaya tercüme edilmesi bir başka düzlemdir ve ilkinin varsayar. Bu ikinci düzlem, feminist eleştirinin kolektif bir özne aracılığıyla toplumsal örgütlenme biçimine müdahalesi olarak görülebilir. Hiç kuşku yok ki, bu iki düzlem arasında çeşitli gidiş gelişler vardır ve i içe girmiştir bunlar: Feminist politikanın feminizmin eleştirel kavramlarına ihtiyaç duyduğu, bu kavramların da feminist politikadan beslendiği yadsınamaz.

Bu noktada kritik soru şudur: Feminist eleştirinin özel ile kamusal arasında kurduğu bağlantıların politikaya tercümesinden neyi anlamak gerekir? Özel alanda yaşanan çeşitli sorunların/deneyimlerin **kamusal tartışmaya** dahil edilmesini mi? Yoksa bu ikiliğin **pratik olarak** ortadan kaldırılmasını, cinsiyete göre bölünmüş iki farklı alana dayalı bir toplumsal örgütlenmenin yıkılmasını mı? Bu ikinci soruya verilecek olumlu yanıt, hem özel alan hem de kamusal alanın ayrı ayrı yeniden-yapılandırılması için bir perspektifi varsayar. Bu soruların çok da anlamsız olmadığını, en azından toplumun bütünsel bir yeni-

den-kuruluşunun imkânsız görölmediği bir dönemde **meşru sorular** olarak kabul edildiğini göstermek açısından, bunlara verilmiş bazı yanıtları buraya aktarmakta yarar görüyorum.

1970'lerin sonradan çeşitli eleştirilere maruz kaldığını bildiğimiz ama o dönem için çığır açıcı yapıtı *Woman, Culture and Society* (*Kadın, Kültür ve Toplum*) adlı kitabın “Giriş”inde Rosaldo ve Lamphere, iki ayrı alanın varlığını koruduğu, ama her iki cins açısından da alanlar arasında geçişliliğin olduğu bir toplumsal örgütlenme biçimi önerirler: “Değişim iki yönde gerçekleşmelidir: Önce, erkekleri ev-içi alanıyla bütünleştirmek ve onlara, çocukların toplumsallaştırılması kadar, daha sıradan ev-içi görevleri de paylaşma fırsatını sunmak kaçınılmaz görünmektedir. Bunun ötesinde, kadınların ekonomik üretime katılımlarının ve onun ürünlerini denetlemelerinin önemine ilişkin kültürler-aşırı tanıklıklar, kadınların statülerinin ancak kamusal iş dünyasına erkeklerle eşit biçimde katıldıklarında yükseleceğine işaret etmektedir” (1974: 14).

Kamusal alanla özel alan arasında bir ayırımın **korunması** gerektiğini özel olarak vurgulayan pek çok feminist vardır; bunlardan birisi de Elshtain’dır: Kamusal alanda kişiler arasında bazı “soyut bağlar”ın kaçınılmaz olduğu tezinden hareketle, Platon ve Marx’a (ve bu arada radikal feminizme) yönelttiği eleştiride, Elshtain bütün bir toplumun türdeş bir ilişkiler silsilesi olarak düşünölemeyeceğini savunur. “Kimlik politikası”nın da, herşeyi politikleştirdiği, özel alanı ortadan kaldırdığı, bunu yaparken aynı zamanda da (farklı kuralları olması gereken) yurttaşlığın yitirilmesine yol açtığı kanısındadır. Tümöyle saydamlaşmış bir toplum ütopyası bir fanteziden ibaret tir Elshtain’a göre. Elshtain’ın özel alanın yeniden-kuruluşu perspektifinde annelik yüceltmesi belirleyicidir (1981: 190, 192, 201-202, 334-335, 357-358).

Elshtain’ın, özel ve kamusal alanların ayrı alanlar olarak korunması gerektiği yolundaki görüşünü Iris Young da paylaşır. “Özel olan politiktir!” sloganını şöyle yorumlar Young: “[Bu] slogan kamusal ile özel olan arasında bir ayırımın olması gerektiğini yadsımaz... Bu sloganın uzantısı olan iki ilke vardır: (a) hiçbir kişi, eylem ya da pratik, önsel olarak kamusal tartışma ve ifadenin dışında tutulmamalıdır; (b) hiçbir kişi, eylem, ya da hiç kimsenin yaşamının herhangi bir yönü mahremiyete mahkûm edilmemelidir.” (1998: 441) Yazar, akıl ile duygu ve arzu arasındaki ya da evrensel ile tikel arasındaki karşıtlığa

tekabül etmeyen bir kamusal/özel ayırımından yanadır. Benhabib'e benzer bir biçimde, kamusal tartışmanın kapsamının genişletilmesi temelinde bu ikiliği yeniden-kurar.

Toplumsal örgütlenmenin emek ve üretim temelinde anlaşılıp dönüştürülebileceğini düşünen feministler açısından, asıl aşılması gereken, ücretli emek/ücretsiz emek karşıtlığı ve buna bağlı olarak kamusal/özel iş, bağımsızlık/bağımlılık ve ücretli iş/aile esenliğine katkı ikilikleridir. Örneğin Karen Sacks kadınlarla erkekler arasındaki eşitliğin ancak ev içinin toplumsal olarak değer taşıyan bir kamusal iş olarak kabul edilmesiyle, kısacası "retim, tüketim, ocuk yetiştirme ve ekonomik karar süreçlerinin tek bir alanda yer almasıyla" (1974: 222) mümkün olacağı kanısındadır. Söylemeye bile gerek yok: Burada mekânsal bir alan tanımından ziyade, sözü geçen toplumsal ilişkilerin farklı türden kurallara tâbi olup olmadığıdır söz konusu olan.

Öte yandan Pateman'a göre, kadınlarla erkeklerin farklı yurttaşlık statüleri, kapitalist toplumun ücretli emek ve istihdam toplumu olmasıyla bağlantılı olarak kendini çeşitli biçimlerde ortaya koyar. "Refah devleti" bağlamında açık bir biçimde ortaya çıktığı gibi, yurttaşlık istihdam temelinde tanımlandığı içindir ki, kadınların yurttaşlığı eksik yurttaşlıktır. "Refah devleti"nin "hak eden/etmeyen" ayırımı, kadınlar açısından "kamusal kişiler/özel kişiler" arasında bir ikiliğe ve bunun dışlayıcı, aşağılayıcı uzantılarına yol açmaktadır: "...erkekler gelirlerinden [ayırdıkları payla] katkıda bulunmuş oldukları sigorta sisteminden kazanç sağlayan, "hak eden" işçilerin çoğunluğunu oluştururlar" (Pateman, 1998: 251). Bunların temelinde de "refah devleti"nin bir varsayımı yatar: Kadınların toplumun refahının bir bölümünü karşılıksız olarak sağlayacağı varsayımıdır bu. Buradan ıkış yolu, kadınların ev içinde harcadıkları karşılıksız emeğin yurttaşlık statülerinde göz önüne alınması ve bu yapılırken eşit haklardan da yoksun bırakılmamalarıdır. Bunun için de özel yaşam/kamusal ekonomik üretim ayrılığının sorgulanması gerekir: "Kadınların da erkekler gibi tam yurttaşlar sayılmaları için, refah devleti ve istihdamla kadınların katkısı olan karşılıksız yardım (işi) arasındaki ayrılığın ilga edilmesi gerekir" (1998: 267). Burada dile getirilen, toplumsal emeğin örgütleniş biçiminin köklü bir biçimde dönüştürülmesi gerekliliğidir. Habermas'tan başlayıp, Benhabib ve Young'dan süzülerek gelen anlayıştan farklı olarak, kamusal ala-

nın ve kamusal ilişkilerin yeniden-kuruluşu kadınların yalnızca kamusalıya (gerçekten de olsa) dahil edilmeleriyle bağlantılı olarak tasarlanmamaktadır. Toplumsal örgütlenmenin, hem ev içindeki hem ev dışındaki üretimi de kapsayacak biçimde, bütünlüklü bir biçimde yeniden-kurulmasını gerektiren bir perspektiftir bu.

Bana kalırsa feminist eleştirinin kurduğu özel/kamusal birliğini feminist politikaya tercüme etmekten tam da bu kadar iddialı bir şeyi anlamalıyız. Bunun berisinde kalan sözlerin ve pratiklerin kendilerine yabancılaştıklarına, kendi karşıtlarına dönüştüklerine epeyce tanıklık ettiğimiz kanısındayım. Yazının geri kalan bölümünde, özel olanı politikleştirme çabalarımızda nerelerde tökezlediğimizle ilgili soruları çoğaltmaya ve ayrıntılandırmaya çalışacağım. Bunun için Richard Sennett'in kamusalığın çöküşüyle ilgili tezlerinden hareket edeceğim.

Habermas'ın, *Kamusalığın Yapısal Dönüşümü*'nde devletle toplumun kaynaşması, kamusal ve özel alanların iç içe girmesi olarak nitelendirdiği sürece paralel bir *Kamusal İnsanın Çöküşü* sürecini anlatmaktadır Sennett. Kitap, "19. yüzyılda yaşanan sarsıntıların 20.yüzyılda kamusal olanın kendisinin yadsınmasını nasıl hazırladığı üzerine bir açıklama" (Sennett, 1996: 166) getirerek, yirminci yüzyılın "mahrem toplumu"nun, "ölü kamusal"ının ortaya çıkış nedenlerini sergiler. Bu öykü, iç ve dış, mahrem ve kamusal dünyalar ve özne ile nesne arasındaki farklılıkların silinmesinin, radikal özneliliğin, "içtenlik", "sahicilik", "ifşa" kültürünün yaygın ve egemen kültür haline gelişinin öyküsüdür. Mahremiyet dünyası sınırlarını yitirdikçe, kamusalığın ayrıcalıklı ilişki biçimi ve mekânları olan politika ve kentlerde ölü kamusal alan belirgin hale gelmiştir. Bu mahrem toplumun, modern *respublica*'nın yerini almasıyla birlikte toplumsal bağlardan sıyrılmış bir kişiseliliğin kamusal alana yayılmasına, insanların toplumsal maskeleri ve kimlikleri yerine, kendilerini oldukları gibi, "sahici" benlikleriyle ifade ettikleri bir toplum biçimine tanık oluruz. Mahrem toplumda grup çıkarlarına ve ortak eyleme dayanmayan, ruh hali ve duygu paylaşımının fetişleştirildiği bir kolektiflik anlayışı hâkimdir. Bu mahremiyet ideolojisi, "politik kategorileri psikolojik kategorilere dönüştürür" ve "insanlar, politik alanı ...kolektif bir kişiliğin paylaşılması yoluyla birbirlerine açılma fırsatı olarak gördükçe" (1996: 324-325), cemaatin sürdürülmesi kendi içinde bir amaç haline gelir. Depolitizasyon almış yürümüştür...

Sennett “yeni toplumsal hareketler” ya da “kimlik politikası” adı altında, kendiliğinden kimliklerin, duygudaşlığın yüceltilerek kolektif eylemin temeli haline getirilmesini eleştirmektedir: “...Yeni Sol’daki yazarların çoğu geçen on yılda büyük bir hataya düşerek, yerel cemaatin yeniden inşasının politik olarak büyük toplumu yeniden kurmakta başlangıç noktası olduğuna inan[mışlardır]” (1996: 368); insanların “‘biz’ diyebileceği insanları kişi olarak tanıma”nın (1996: 385) peşinde koştuğu bir politika anlayışı egemen hale gelmiştir. Oysa, “...yerel cemaat yaşamı...görünüşte düşmanca bir ortamda bir tür kardeşlik girişimi iken, çoğunlukla kardeş katline [dönüşür]...” (1996: 373).

Sennett’in, bir yandan feminizmin hiç de yabancıısı olmadığı [kız] kardeş katliamını kaçınılmaz biçimde çağrıştıran, diğer yandan da, kendisi için sorun teşkil etmese de, feministler açısından geri dönüşü olmayan bir eleştirinin nesnesi olan soyut kamusalılık ile sahicilik fetişizmini bir ikilem olarak karşımıza diken bu tahliline ilgisiz kalmak pek mümkün görünmüyor. Nurdan Gürbilek için, özel hayatın “bir itiraf ya da i dökme nesnesine” dönüşmesi, “zel ve kamusal alanlar arasındaki, “i” ile “dış” arasındaki sınırın erimesi, öznelliğin diliyle kamunun dilinin i içe geçmesi... “ (1992: 54-55) Türkiye’de 1980’lerin gelişmesidir. Yani bu özel hayat patlamasıyla feminizmin bu topraklarda özel alanı politikleştirme serüveni aynı dnemdenk düşmüştür. Feministler, bu herkesin giderek “teşhirci ve röntgenci olduğu, *için* dışlaştırılmasının moda haline geldiği”, toplumun “görüntü ve gürültü alışverişinin hüküm sürdüğü bir itirafçılar kitlesi”ne (abuklu, 2002: 42) dönüştüğü dönemde, çeşitli bedeller ödeyerek, kendilerine ve birbirlerine çeşitli acılar yaşatma pahasına, ama son derece radikal bir politika yaptıklarına haklı olarak inanarak, dayağı, tacizi, tecavz, karşılıksız emeği kamusal alana, kamusal tartışmaya dahil etmişlerdir.

Oysa, Mary Ryan ABD ve başka gelişmiş kapitalist ülkelerde feministlerin özel deneyimlerinden çekip çıkardıkları sorunları kamusal gündeme dayattıkları ve kamusal alanda aktif özne haline gelme talepleriyle ortaya çıktıkları dönemi farklı bir biçimde tanımlar: 1950’lerin sonu ve 1960’ların başına denk düşen ve kitle iletişim ve tüketim kültürünün patlamasıyla birlikte kamusal söylemin çöktüğü, aktif kamusalılığın yerini pasif izleyiciliğin ve tüketiciliğin aldığı dönemi **izleyen bir ara dönemdir** bu. Kısa da olsa bu dönemde, katılımcılarının için-

de ferahça devinebildikleri bir kamusal mekân oluşmuştur (Ryan, 1992: 259-260).

Öyleyse, feminizmin bu son derece radikal politikası, Türkiye’de, onu kendine yabancılaştıran, onun sözünü kendine karşı çeviren, hedeflerini saptıran bir dinamikle iç içe mi girdi? Feminizmin bu karşıt dinamik tarafından massedilmesi, hatta kullanılması mıydı tanık olduğumuz? Türkiyeli feminizm özel alanı politikleştirme çabasıdayken, özel alanın içini kamuya döküyor ve orada tüketilecek, seyirlik bir malzeme mi sunmuş oluyordu? İçin dış olduğu bir dünyada, çağın baskın dinamiğinin, özel alanı politikleştirme çabalarını kolayca kendi hedeflerine yönlendirmesi mi söz konusuydu?

Frankfurt Okulu’ndan başlayarak, kitle iletişim araçlarının kamusalılık ve politika açısından uzantıları üzerine yapılmış sonsuz tahlile bu yazının sınırları içinde değinmek bile mümkün değil. Ama Habermas’ın kamusalılık anlayışı hakkında bu kadar söz söylemişken, belki de en gerçekçi, en az yanılsama içinde olduğu bu konuda onun bir-iki sözünü bir sıçrama tahtası olarak kullanabiliriz. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*’nde şöyle der: “Kitle iletişim araçlarının biçimlendirdiği dünya sadece görünüşte kamusal alandır.” (1997: 295, değiştirilmiş çeviri) Beklenebileceği gibi, daha sonraları bu karamsarlığından bir ölçüde vazgeçer, ama kamusal alanda “kültürün tartışılması ile tüketilmesi” (Habermas, 1992: 438) arasında yaptığı ayırım hâlâ anlamlıdır. Ve şu soru hâlâ geçerlidir: İnsanları pasif seyirciler ve tüketiciler konumuna yerleştiren, manipülatif bir medyayı kullanarak feminizm kamusalığa katılmış olur mu? Özel alanın politikleştirilmesi için medyanın oluşturduğu “kamusalılık” uygun bir ortam mıdır? Medyada, kamusalığın seyirlik malzeme biçiminde neredeyse kendi karşıtına, kamusal konuşmanın ifşaata dönüşmüş olduğu düşünülecek olursa, mahrem olanın **kamusal görünürlük** kazanması bu ortamda ne anlama gelir?¹⁶

Kısacası, medyanın çok önemli bir unsurunu oluşturduğu, ama medya dışında da ideolojisiyle, politikasıyla mahremleşmiş, kişiselleşmiş, içleşmiş bir kamunun hâkim olduğu bir dünyada özel alanın politikasını yapmak anlamlı ve mümkün mü? Türkiye’de feminizmin handikapı, çıkışının tam da kamusallığın bu anlamda çöktüğü bir döneme rastlaması mıydı? Yoksa sorun dönemle, çağla ilgili değildi de, özel olanın politikleştirilmesinden yanlış şeyler mi anlaşıldı?

Kendi adıma, feminizmin politikasının bu kadar türdeş ol-

16 Bu konuda ayrıca bkz. (Timisi, 1998: 12; Temelkuran, 2002: 102). Karş. (Mağden, 1998).

duğunu düşünmediğim için bu sorunun olumlu ya da olumsuz tek bir yanıtı olmadığı kanısındayım. Yapılabilecek şeylerden birisi belki de, “özel olan politiktir” sloganını nasıl yorumladığımı biraz daha açmak: Özel alanın nasıl politikleştirilebileceği üzerine bir tartışmaya girerek, teşhir/ifşaat/röntgencilik tuzaklarından nasıl korunabileceğimiz üzerine düşünmeye başlamak...

Sennett’in, “sahici benliğin” ifşa edilmesini yüceltme, bütün toplumsal dolayımardan arınmış bir içi dışlaştırma konusunda söyledikleriyle başlayabiliriz. Özel alanın politikleştirilmesinden, öznelliğin, tekil bireyselliklerin, bu somutlukları içinde, olduğu gibi ortaya dökülmesini anlamamak gerekiyor. Özel hayatın teori-ideoloji süzgecinden geçirilerek sunulması aslında bir nesnelleştirmeyi varsayar. Bu, tekil deneyimlerin öznelliklerinin aşılması demektir. Adına layık bir bilinç yükseltme sürecinden geçildiğinde, artık bir başka düzlem söz konusudur. Elisabeth Fox-Genovese şöyle diyor: “Politikamız kişisel ilişkilerin nesnelleşmesine izin veren bir dili ve pratiği yaratmayı içermelidir... Politika, tikel ile genel arasındaki uçurumu aşmamızı [sağlayan] köprüdür...” (1991: 31). Zaten, kadınlar arasında bir dayanışma eğer mümkün olacaksa, bu, özel deneyimlerin benzeşmesinden değil, bunlar arasında bağlantılar kurulmasından, bunların genelleştirilip nesnelleştirilmesinden doğacaktır. Dolayısıyla, özel alanın politikleştirilmesiyle ifşaat, itiraf kültürü arasında çok önemli bir açı vardır. Bu açının daraltılmaması, öznelcilik ve tikelcilik karşısında tetikte olmaya bağlıdır.

Özel alanın politikleştirilmesi, öznelliğin ve tikelliğin kamusal alana dökülmesi olmadığı gibi, dayak, taciz, tecavüz gibi, cezayı gerektiren adli durumları ilgilendiren bir söylemden ibaret de değildir. Olağan, sakin, huzurlu yönleri de politiktir özel hayatların: Egemenlik, iktidar sadece sınır durumlarda ortaya çıkmaz. Kısacası, özel alanın magazinleştirilemeyecek bir yanı hep vardır (Savran, 1998a).

Bunun da ötesinde, özel alanın politikleştirilmesini kamusal görünürlük kazanmak olarak yorumlamanın sorunları üzerine de düşünmek gerekiyor. Meltem Ahıska kamusal görünürlük kazanmanın, kamusal alanda görünür olmanın, özel alanın politikleştirilmesiyle bağlantısını kurarken, yukarıda üzerinde durduğum nesnelleştirme meselesini vurguluyor ve (kamusal) görünürlüğe salt görölmenin ötesinde bir anlam atfediyor. “Özel olan politiktir” sloganıyla ilgili olarak şöyle diyor Ahıska: “Bu bazılarının sandığı gibi bireysel bir iç dökme değil.

Dünya içinde başkalarıyla ilişki içinde kendi yerimizi anlamak, kendi kaygılarımızı kendimizden uzaklaştırıp ötekilere görünür kılmak, yani özel olan ezilme deneyiminin kamusal anlamını ortaya çıkarmak. Kendi dibe çeken, ayıran somutumdan kurtulup beni oluşturan ve yaralayan nesnelliğe uzanmak” (2002: 26-27). Ve orada öylece kalmak... mı? Kamusal görünürlük, bana kalırsa özel olanı politikleştirmenin ancak **zayıf** anlamı olabilir. Bu anlamıyla özel alanın politikleştirilmesi, feminist eleştirinin, özel ile kamusal arasındaki bağlantıların kurulduğu ilk düzlemiyle sınırlıdır; pratik politik bir perspektife doğru açılmaz. Bir kez daha, kamusal tartışmanın parçası haline gelmek, kamusal görünürlük kazanmak, beraberinde kamusal alanın yeniden-yapılanmasına ilişkin bir perspektifi taşımadıkça kadınların bu kamuda pasif kalmaları, seyirlik malzeme haline gelmeleri çok kolaydır. Özel alandan taşınan sorunların mevcut kamusalığa **basitçe eklemlemeleri**, orada belli dirençlerle karşılaşp, kast edilenin çok dışında bir konuma sürüklenmeleri anlamına gelebilir.

Ayrıca, kamusal görünürlük esas olarak medya aracılığıyla sağlandığına göre, yukarıda medyayla ilgili olarak değindiğim ek sorunları da barındırır. Defne Suman, Fadime Şahin olayını, her kamuya taşınmanın bir politikleştirme olmayacağına ilişkin bir örnek olarak verir. Suman’a göre, Şahin’in kamusal alanda türbanı ve cinselliğiyle varoluşu pasif bir görünürleşmeden ibaret kalmıştır: “Şahin özneleşmiş midir, yoksa tam tersine... medyanın elinde nesneleşmiş, hatta ticarileşmiş midir?” (2000: 90).

Özel sorunların kamusal alana taşınmasının kadınlar açısından gerçekten fark etmesi için özel/kamusal birliğini pratikte kuran bir perspektif gerekiyor. Bu da kamusal alanın yeniden-yapılanmasına ilişkin bir perspektif demek. Bu ihtiyacın feministlerce giderek daha sık dile getirildiğini söylemiştim. Burada esas tartışılması gereken sorun bu perspektifin somut içeriği: Özel/kamusal ikiliğini aşan bir perspektif oluştururken, özen, bakım, dayanışma, somut öteki türünden etik kategorilerle yetinmek, ya da bunun ötesine geçerek bu etik kategorilere kadınların insan hakları ve siyasal temsil biçimleri türünden hukuksal ve siyasal kategoriler eklemek bana yeterli gibi görünmüyor. Habermas’ın, kamusalılık anlayışımızın dışına kovduğu “ekonomik” kategorileri yeniden “meşru” tartışma konusu haline getirmek gerekiyor. Başka türlü söyleyecek olursak, soyut haklar, soyut evrensel ve yansızlık çerçevesini, bir

yandan özel alanın ilişkisellik ve bakım gibi değerleriyle ve kadınların insan hakları ve yeni siyasal temsil ilkeleriyle tamamlarken, öte yandan da toplumsal ihtiyaçların karşılanmasının meşru yollarını kamusallık biçiminin bir ölçütü olarak gündeme dahil etmek kaçınılmaz. Benhabib’in önümüze koyduğu, “feminist eleştirinin bir eleştirel kamusal alan teorisiyle tamamlanması” (1999: 159) hedefine ancak o zaman ulaşabiliriz.

Aksu Bora, 1998 yılının 8 Martı’nda Türkiye’de feministlerin geldiği yolu değerlendirirken şöyle diyordu: “Aile reisliğinin kalkması tabii ki gerekli ama zelleştirme politikalarıyla kamu alanının tümden gdkleştirilmesi ve kamusal işler olması gereken eğitim ve sağlığın ailenin (yani kadınların) sırtına yüklenmesi en az bu kadar önemli bir mücadele alanı olmalı...” *Pazartesi*’nin aynı sayısında ben de feministler olarak bir karşı-hegemonya oluşturamayışımızın nedenleri arasında şunları saymıştım: “Ev içindeki cinsiyetçi işbölümünün değişmesi için ücret karşılığı çalışmanın yeterli olmadığını söyledik ... ama kadın-erkek herkes için işgününün kısaltılmasının, tam istihdamın... [nemini] yeterince ortaya koyamadık.” (Bora, 1998: 2; Savran, 1998: 3-4) Bunlar, kadınların somut ihtiyaçlarının karşılanmasının, salt dar anlamda “kamusalılığın” değil, toplumun çeşitli düzeylerinin yapısal dönüşümünü gerektirdiğini söylemekten daha az bir şeyi ifade etmiyor. Fraser’in diliyle, ihtiyaçların kamusal alana taşınıp politize edilmeleri, bir yanıyla özel alanın, öbür yanıyla da özel mülkiyetin kamusalılaştırılmasıdır. Dolayısıyla da **söylemsel** anlamda kamusalılaştırma **kurumsal** anlamda kamusalılaştırmayla el ele gitmek zorundadır yazara göre (Fraser, 1989: 172). “zel”in bu ikili anlamından hareketle Fraser’in ortaya attığı formülasyon, bu bölümün başında özel alanın politikleştirilmesinin iki farklı düzleminden söz ederken vurgulamaya çalıştığım noktanın veciz bir ifadesi.

Özel alanla kamusal alan arasındaki bağlantıları kurmakla, kamusal alanda “görünürlük” kazanmakla yetinmeyip, kamusal alanın yeniden-inşasını kendi politik görevi olarak yorumlayan bir feminizme duyulan ihtiyaç çeşitli feministlerin dilinde farklı anlatımlara bürünüyor. En genel biçimini *Pazartesi*’nin imzasız bir yazısında bulmak mümkün: “...kadın kurtuluş hareketinin, hapsedilmeye çalışıldığı “zel alan”, “zel hayat” tuzağından çıkması, dünyada ve tek tek ülkelerde olup biten herşeyle ilgili görüş ve siyaset üretmesi gerekmektedir.” (*Pazartesi*, 2002: 16) “Hareket”in kimin tarafından buraya hapse-

dilmeye çalışıldığı ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte dile getirilen kaygı yeterince açık. Öte yandan, Kadın Eserleri Kütüphanesinin 8 Mart 2002’de çıkardığı bültende Şirin Tekeli ve “Türkiye’de Kadın Hareketinin Soru ve Sorunları” başlıklı yazısında Meryem Koray (Tekeli, 2002; Koray, 1998), benzer bir biçimde, ya artık farklı bir evreye geçildiği gerekçesiyle ve/ya da geçmiş pratiklerin bu açıdan hep bir sınır taşımış olduğu görüşüyle, feminizme yine bu türden misyonlar yüklüyorlar. Dolayısıyla, önümüzdeki dönemin göz ardı edilemeyecek bir eğilimi feminizmin toplumsal örgütlenme biçimine müdahale çabaları olacak gibi görünüyor. Ne var ki bunun, özel/kamusal birliğini söylemsel düzlemde kurmaktan daha dikenli yolları olduğu yadsınmaz. En azından şu nedenle: “[k]üreselleşmenin kadınlar üzerindeki etkilerini tartışmak”, “ekonomik ve toplumsal yapıyı, çalışma yaşamını daha derinden dönüştürecek önlemler formüle [etmek]” ve böylece “düzenle bütünleşme ve uzlaşma” (Berktaş, 1998: 9) tehdidine karşı mevziler geliştirmek, hiç kuşku yok ki kimimiz için çok önemli. Ancak bunun bütün kadınlar için aynı ağırlığı taşıdığı söylenemez. O zaman, önümüzdeki dönemde belki de ayrışmalardan ürkmekten alternatif toplum projelerini tartışmaya hazır olmalıyız.■

Kaynaklar

- Acar-Savran, Gülnur (2001) “Feminizmin İkilemleri”, *Defter*, sayı 44.
- Ağduk-Gevrek, Meltem (2000) “Cumhuriyet’in Asil Kızlarından 90’ların Türk Kızları...”, *Vatan, Millet, Kadınlar* (derl. Ayşe Gül Altınay), İstanbul: İletişim Yay.
- Ahıska, Meltem (2002) “Depresif Politika: Hınzırlar ve Kaybedilenler”, *Defter*, sayı 45.
- Akgökçe, Necla (1998) “Oryantalizmin Feministçesi”, *Pazartesi*, sayı 35.
- Akgökçe, Necla (2001) “Kültürel Prizmanın Işığında Farklılıklar”, *Yerli Bir Feminizme Doğru* (derl. Necla Akgökçe/Aynur İlyasoğlu), İstanbul: Sel Yay.
- Arneil, Barbara (1999) *Politics and Feminism*, Oxford: Blackwell.
- Ayata, Ayşe / Ayata, Sencer (1996) “Gender Relation in Housing, Community and Urban Culture”, *Housing Question of the Others* (derl. Emine M. Komut), Ankara: Türkiye Mimarlar Odası.
- Benhabib, Şeyla (1999) “Kamusal Uzam Modelleri”, *Modernizm Evrensellik ve Birey*, İstanbul: Ayrıntı Yay. (Orijinali: 1992)
- Berktaş, Fatmagül (1998) “Cumhuriyet’in 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak”, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yay.
- Berktaş, Fatmagül (2000) “Kadınların İnsan Hakları”, *İnsan Hakları*, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Berktaş, Fatmagül (2001) “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Feminizm”, *Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, (Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, cilt 1), İstanbul: İletişim Yay.
- Bora, Aksu (1997) “Kamusal Alan/Özel Alan: Mahrumiyet-Özgürleşme İkileminin

- tesi", *Toplum ve Bilim*, sayı 75.
- Bora, Aksu (1998) "Bulunduğumuz Yol...", *Pazartesi*, sayı 36.
- Bora, Aksu (2001) "Türk Modernleşme Sürecinde Annelik Kimliğinin Dönüşümü", *Yerli Bir Feminizme Doğru*, (derl.Necla Akgökçe/Aynur İlyasoğlu), İstanbul: Sel Yay.
- Collier, Jane F. (1974) "Women in Politics", *Woman, Culture and Society* (derl.Michelle Z.Rosaldo/Louise Lamphere), Stanford University Press.
- Çabuklu, Yaşar (2002) "Olumsuzun Anarşisi", *Virgl*, sayı 48.
- Çakır, Serpil (1994) *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis Yay.
- Davidoff, Leonore (2002) "Bazı 'Eski Koca Masalları'na Dair: Feminist Tarihte Kamusal ve zel", *Feminist Tarih yazımında Sınıf ve Cinsiyet*, İstanbul: İletişim Yay.
- Durakbaşı, Aşe (2000) *Halide Edib: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İstanbul: İletişim yay.
- Düzkan, Aşe (2001) "Bu İş Bu Memlekette Nasıl Olacak?", *Yerli Bir Feminizme Doğru*, (derl.Necla Akgökçe/Aynur İlyasoğlu), İstanbul: Sel Yay.
- Eisenstein, Zilah (1981) *The Radical Future of Liberal Feminism*, New York: Longman.
- Elshtain, Jean Bethke (1981) *Public Man Private Woman*, Princeton University Press.
- Fox-Genovese, Elisabeth (1991) *Feminism Without Illusions*, The University of North Carolina Press.
- Fraser, Nancy (1989) "Struggle Over Needs: Outline of a Socialist Feminist Critical Theory of Late Capitalist Political Culture", *Unruly Practices*, University of Minnesota Press.
- Fraser, Nancy (1997) "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Justice Interruptus*, Londra: Routledge.
- Gle, Nilfer (1991) *Modern Mahrem*, İstanbul: Metis yay.
- Gle, Nilfer (2000) "Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak", *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* (atölye çalışması Nilüfer Göle), İstanbul: Metis Yay.
- Göle, Nilüfer (2002) "Batı Dışı Modernlik: Kavram zerine", *Modernleşme ve Batıcılık*, (Modern_Trkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 3), İstanbul: İletişim Yay.
- Gürbilek, Nurdan (1992) "Mahrumiyet", *Vitrinde Yaşamak*, İstanbul: Metis Yay.
- Habermas, Jürgen (1986) *Autonomy and Solidarity: Interviews* (derl.Peter Dews), Londra: Verso.
- Habermas, Jrgen (1992) "Further Reflections on the Public Sphere", *Habermas and the Public Sphere* (derl.Craig Calhoun), Boston: MIT Press.
- Habermas, Jrgen (1997) *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, İstanbul: İletişim Yay. (Orijinali: 1962).
- Habermas, Jrgen (1999) "Demokrasinin  Normatif Modeli", *Demokrasi ve Farklılık*, İstanbul: WALD. (Orijinali: 1996).
- Hall, Catherine (1973) "The History of the Housewife", *The Politics of Housework*, Londra: Allison and Busby.
- Harris, Olivia (1984) "Households as Natural Units", *Of Marriage and the Market* (derl. Kate Young ve diğeri.), Londra: Routledge and Kegan Paul.
- Hattatoğlu, Dilek (2001) "Ev Eksenli Çalışma Stratejileri", *Yerli Bir Feminizme Doğru*, (derl. Necla Akgökçe/Aynur İlyasoğlu), İstanbul: Sel Yay.
- İlyasoğlu, Aynur (1994) *rtl Kimlik*, İstanbul: Metis Yay.
- Kadioğlu, Aşe (1998) "Cinselliğın İnkân: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Kandiyoti, Deniz (1988) "Bargaining With Patriarchy", *Gender and Society*, cilt 2, sayı 3.
- Kandiyoti, Deniz (1996) "Çağdaş Feminist Çalışmalar ve Ortadoğı Araştırmaları", *Kadın Araştırmalarında Yöntem* (derl. Serpil Çakır/Necla Akgökçe), İstanbul: Sel Yay. (Orijinali: 1995).
- Kandiyoti, Deniz (1997) *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, İstanbul: Metis Yay.

- Kayasü, Serap (1996) "Women, Homeproduction and the Home", *Housing Question of the Others*, (der. Emine M. Komut) Ankara: Türkiye Mimarlar Odası.
- Kelly, Joan (1981) "Family Life: A Historical Perspective", *Houshold and Kin* (Amy Swedlow ve diğerleri.), New York: The Feminist Press.
- Khoury, Dina Rizk (2000) "Terlikler Kapıda mı, Kapalı Kapılar Ardında mı: Ev içinde ve Kamusal Mekânda Musullu Kadınlar", *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları* (derl. Madeline C. Zılfi), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay. (Orijinali: 1997).
- Koray, Meryem (1998) "Türkiye'de Kadın Hareketinin Soru ve Sorunları", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Köse (ve diğerleri.), Türey (2002) "Türkiye'nin Geleceğine Bakış", *Cumhuriyet* (21.03.2002).
- Lampere, Louise (1974) "Strategies, Cooperation and Conflict Among Women in Domestic Groups, *Woman, Culture, and Society*, (der. Michelle Z. Rosaldo/Louise Lamphere) Stanford University Press.
- Landes, Joan B. (1998) "The Public and the Private Sphere: A Feminist Reconsideration", *The Public and the Private* (derl. Joan B. Landes), Oxford University Press.
- Marx, Karl (1973) "Giriş - 1857", *Grundrisse*, Londra: Pelican Books.
- Michel, Andrée (1984) *Feminizm*, İstanbul: Kadın çevresi Yay. (Orijinali: 1979)
- Ortaylı, İliber (2000) *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul: PAN Yay.
- Özbay, Ferhunde (1996) "Houses, Wives and Housewives", *Housing Question of the Others*, (der. Emine M. Komut) Ankara: Türkiye Mimarlar Odası.
- Pateman, Carole (1988) *The Sexual Contract*, Cambridge: Polity Press.
- Pateman, Carole (1993) "Kardeşler Arası Toplumsal Sözleşme", *Sivil Toplum ve Devlet* (derl. John Keane), İstanbul: Ayrıntı Yay. (Orijinali: 1988).
- Pateman, Carole (1998) "The Patriarchal Welfare State", *The Public and the Private*, (derl. Joan B. Landes), Oxford University Press.
- Rosaldo, Michelle Z. (1974), "A Theoretical Overview", *Woman, Culture and Society*, (der. Michelle Z. Rosaldo/Louise Lamphere) Stanford University Press.
- Ryan, Mary (1992) "Gender and Public Access", *Habermas and the Public Sphere*, (der. Craig Calhoun) Boston: MIT Press.
- Sacks, Karen (1974) "Engels Revisited", *Woman, Culture, and Society*, (der. Michelle Z. Rosaldo/Louise Lamphere) Stanford University Press.
- Savran, Gülnur (1984) "Sivil Toplumun Eleştirisi", *Yapıt*, sayı 5.
- Savran, Gülnur (1998) "Yolun Neresindeyiz?", *Pazartesi*, sayı 36.
- Savran, Gülnur (1998a) "Hangi Özel Ne Kadar Politik?", *Pazartesi*, sayı 44.
- Sennett, Richard (1996) *Kamusal İnsanın Çöküşü*, İstanbul: Ayrıntı Yay. (Orijinali: 1992).
- Sirman, Nükhet (1990) "Köy Kadınının Aile ve Evlilikte Güçlenme Mücadelesi", *Kadın Bakış Açısından 80'ler Türkiye'sinde Kadın* (derl. Şirin Tekeli), İstanbul: İletişim Yay.
- Stack, Carol B. (1974) "Sex Roles and Survival Strategies", *Woman, Culture, and Society*, (der. Michelle Z. Rosaldo/Louise Lamphere) Stanford University Press.
- Suman, Defne (2000) "Feminizm, İslam ve Kamusal Alan", *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, (atölye çalışması Nilüfer Göle), İstanbul: Metis Yay.
- Sümer, Sevil (2001) "Modern Kadınlar, Çatışan Talepler, Farklı 'Çözüm'ler", *Yerli Bir Feminizme Doğru*, İstanbul: Sel Yayınları.
- Şenol-Cantek, Funda (2001) "Fakir Haneler: Yoksulluğun 'Ev Hali'", *Toplum ve Bilim*, sayı 89.
- Şerifsoy, Selda (2000) "Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi", *Vatan, Millet, Kadınlar*, (derl. Ayşe Gül Altınay), İstanbul: İletişim Yay.
- Tekeli, Şirin (2002) *Kadın Kütüphanesi Mart 2002 Bülteni*.
- Temelkuran, Ece (2002) "Batık Elbiseden Süper Kadına", *Birikim*, sayı 152-153.
- Tillion, Germaine (1983) *The Republic of Cousins*, Londra: Zed Press. (Orijinali: 1966).

- Wedel, Heidi (1998) “‘Oryantalizm’ ve İnceltiİmiş ‘Milliyetçilik’ Arasında Feminizm”, *Pazartesi*, sayı 37.
- Wedel, Heidi (2001) *Siyaset ve Cinsiyet*, İstanbul: Metis Yay.
- White, Jenny (1999) *Para ile Akraba*, İstanbul: İletişim yay. (Orijinali: 1994).
- Yuval-Davis, Nira (1997) *Gender and Nation*, Londra: Sage Publications.
- Young, Iris Marion (1998) “Impartiality and the Civic Public”, *The Public and the Private*, (derl.Joan B.Landes), Oxford University Press.