

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ
ANABİLİM DALI

FEMİNİZM VE DOĞA EKSENİNDE EKOFEMİNİZM

Yüksek Lisans Tezi

Esra Üzel

Ankara-2006

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ
ANABİLİM DALI

FEMİNİZM VE DOĞA EKSENİNDE EKOFEMİNİZM

Yüksek Lisans Tezi

Esra Uzel

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Aykut ÇOBAN

Ankara-2006

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ
ANABİLİM DALI

FEMİNİZM VE DOĞA EKSENİNDE EKO FEMİNİZM

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Aykut ÇOBAN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: FEMİNİZMİN ORTAYA ÇIKIŞI VE GELİŞİMİ.....	11
1.1. FEMİNİZMİ ORTAYA ÇIKARAN	
DÜŞÜNSEL VE TARİHSEL KOŞULLAR.....	12
1.1.1. Erkek Egemen Felsefi Söylem	13
1.1.1.1. Eski Yunan Düşüncesinde Kadın.....	14
1.1.1.1.1. Platoncu Kuramda Kadın ve Doğa.....	16
1.1.1.1.1.1. Bilgi Kuramında Cinsiyet ve Aşk.....	16
1.1.1.1.1.2. Akıl Düzeni ve Doğa Düzeni	21
1.1.1.1.2. Aristoteles ve Patriarka.....	23
1.1.1.1.2.1. Patriarkanın Olumlanması.....	23
1.1.1.1.2.2. Öteki Olarak Doğa ve Hayvanlar Alemi.....	26
1.1.1.2. Roma Toplumunda Kadının Konumu	26
1.1.1.3. Ortaçağın Sessizliği.....	27
1.1.1.4. Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları.....	30
1.1.1.4.1. Toplumsal Sözleşme Kuramcılarında	
Kadın ve Doğa.....	32
1.1.1.4.1.1. Erken Liberal Kuramın Öncüleri:	
Hobbes ve Locke.....	32
1.1.1.4.1.2. Aydınlanma Düşüncesinde Aykırı Bir Ses.....	35
1.1.1.4.2. Doğa-Kadın Metaforu.....	37

1.1.2. 19.Yüzyıl Kadın Hakları Hareketi: Birinci Dalga.....	42
1.1.3. Çağdaş Feminist Hareket: İkinci Dalga.....	48
1.2. FEMİNİST KURAM.....	51
1.2.1. Kuram-içi Kavramsal Farklılaşmalar.....	52
1.2.1.1. Feminizm ve Varoluşçuluk.....	54
1.2.1.2. Marksizm ve Feminist Kuram.....	59
1.2.2. Toplumsal Cinsiyet (Gender) Teorisi	63
1.2.2.1. Toplumsal Cinsiyet Kavramı ve Ortaya Çıkışı.....	63
1.2.2.2. Toplumsal Cinsiyet Gelişimi Bağlamında İki Kuram.....	69
1.2.2.2.1. Freud'un Cinsel Monizm Kuramı.....	70
1.2.2.2.2. Chodorow'un Ruh-Çözümleme Kuramı.....	75
1.2.2.3. Toplumsal Cinsiyet- Cinsiyet Tartışmaları.....	77
1.3. FEMİNİZM-İÇİ YAKLAŞIMSAL AYRIŞMALAR.....	81
1.3.1. Reformist-Radikal Ayrımı	82
1.3.2. Feminizmde Anaerkillik Yaklaşımları.....	91
2. BÖLÜM	
KADIN VE DOĞA ÜZERİNDEKİ TAHAKKÜME	
KARŞI EKO FEMİNİZM.....	100
2.1. EKOLOJİ YÖNELİMLİ FEMİNİZM: EKO FEMİNİZM.....	101
2.1.1. Geleneksel Çevre Politikalarından	
Kopuş ve Ekolojik Talepler.....	101
2.1.2. Ekofeminizmin Kuramsal Öncülleri.....	104
2.1.3. Doğa ve Toplumsal Cinsiyet.....	110

2.2. KADIN VE DOĞA: EKO FEMİNİZMİN MEYDAN OKUYUŞU	114
2.2.1. Ekofeminizmin Temel Varsayımları.....	115
2.2.1.1. Hiyerarşinin Kökeni	115
2.2.1.2. Dualizm: Tahakkümün Meşrulaştırılması.....	123
2.2.1.2.1. Kültür-Akıl Karşıtlığında Doğa-Kadın	
Özdeşliği.....	127
2.2.1.2.2. İnsan/Doğa İkiliğinin Dönüştürülmesi.....	129
2.3. EKO FEMİNİST DÜŞÜNCE İÇİNDEKİ TEMEL AKIMLAR.....	136
2.3.1. Liberal Ekofeminizm: Eleştirmeksizin Eşitlik.....	137
2.3.2. Ekofeminist Radikalizm	140
2.3.2.1. Toplumsal (Sosyal) Ekofeminizm.....	141
2.3.2.2. Sosyalist Ekofeminizm.....	144
2.3.2.3. Kültürel Ekofeminizm.....	147
2.4. EKO FEMİNİZİMDE KURAMSAL AYRIŞMALAR.....	151
2.4.1. Kadın-Doğa İlişkisi Üzerine Farklı Yaklaşımlar.....	153
2.4.1.1. Mars’a Karşı Gaia:	
Ekomerkezci-Biyomerkezci Yaklaşım.....	154
2.4.1.1.1. Doğaya Dönüş ve Farklılığın İnkarı:	
Derin Ekoloji.....	155
2.4.1.1.1.1. Derin Ekoloji Hareketi.....	155
2.4.1.1.1.2. Derin Ekolojinin Tehlikeleri.....	158
2.4.1.1.2. Ekolojik Melek:	
Tersine Çevirme Ekofeminizmi.....	161

2.4.1.2. İnsanlık ile Doğayı Dengelemek.....	165
2.4.1.2.1. Ekolojik Bir Topluma Doğru:	
Toplumsal Ekoloji.....	166
2.4.1.2.2. Toplumsal Yönelimli Ekofeminist	
Yaklaşım.....	169
2.4.2. Ekofeminizmde Annelik.....	173
2.4.3. Ekofeminizm ve Hayvan Savunusu.....	180
2.4.3.1. Patriyarka'nın Köleleri: Kadın ve Hayvan	181
2.4.3.2. Naturizm ve Hayvan Özgürleşmesi	185
2.4.3.3. Bioetik Bir Topluluk Önerisi	192
SONUÇ.....	197
KAYNAKÇA	205
ÖZET.....	227
SUMMARY.....	228

GİRİŞ

Dünya gündemine, özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren damgasını vuran ve çağımızın toplumsal sorunları içinde önemli yere sahip olduğu söylenebilecek iki konu çevre ve kadın sorunlarıdır. Kadın sorunlarının çözümü ile kadın hakları için mücadele veren hareket ve düşünce sistemi feminizm, çevre sorunlarının çözümü için savaşım veren hareket ve düşünce sistemi ise ekolojidir.

Çevresel sorunların tehlike eşiğine gelmesi sebebiyle feministlerin, ekoloji hareketine ilgisi 20. y.y.'ın ikinci yarısında artmaya başlar. Böylece, ekolojik taleplerin yükselmesi ile birlikte, özellikle, 1980'lerden sonra Batı'daki kadın çalışmalarında ayrı bir dal olarak gelişen ekofeminizm farklı feminist ve ekolojik yaklaşımları birleştirmiştir. Bu çalışmada ekolojik düşünce ve feminizm yaklaşımını buluşturan; son yılların ilginç, bir o kadar da önemli bir akımı olan ekofeminizm incelenmeye çalışılacaktır. Ekofeminizm doğa ve feminizm ekseninde gelişen bir kuram olması sebebiyle birinci bölümde feminizm hareketi ele alınacaktır.

Feminizm günlük yaşamda sıkça kullanılan bir terim olmasına rağmen ne anlama geldiği pek anlaşılmamaktadır. Daha çok yüzeysel ve önyargılı ifadeler barındıran cümlelerde kullanılmakta ve konuya pek de bilinçli yaklaşılmamaktadır. Bazıları, feminizm için kadınların savaşı ya da mücadelesi gibi yanlış olmayan ama eksik tanımlamalar yaparken kimilerince

feminist düşünce olumsuz ve küçümseyici anlamların yüklendiği bir mit durumundadır. Şüphesiz, bu durumun ataerkil toplumsal yapı, erkek egemen söylem ve dualist düşünce gibi birçok nedeni bulunmaktadır (Alkan, 1998:1). Öte taraftan, kuramsal olarak feminizmin ortak anlamını veya kabul gören bir tanımını yapmak zordur. Kadınların değişik süreç ve ortamlarda sorunlarının, sosyo-ekonomik ve kültürel konum ile politik amaçlarının farklı olması bu tanımları güçleştiren temel sebeptir. Dolayısıyla sayısız feminist hareket, yaklaşım ve eylem geliştirilmiştir. Bu durum, ilk anda feminizmin parçalı bir yapıda olduğu düşüncesine yol açarken; diğer taraftan, feminist kuramın anlayış, hareket, eylem zenginliğini de sağlamaktadır. Ortak bir tanımlı olmamasına rağmen Mitchel'in işaret ettiği gibi feminizmi, "kadınların kendi aralarında bir dayanışma yaratarak, erkek egemen dünyanın norm ve değerlerine, cinsiyetçi politikalarına karşı başlatmış olduğu mücadele" (Mitchel, 1995: 6) şeklinde tanımlamak genel çerçevenin çizilebilmesi açısından yardımcı olacaktır. Feminizm erkek egemen dünyanın kavramlarını sorgulamayı amaçlarken aynı zamanda, kadınların hayatta karşılaştıkları birtakım zorlukları önlemek amacını da taşımaktadır.

Feminist hareket tarihsel açıdan I. Dünya Savaşı öncesi ve 1968 sonrasında olmak üzere iki döneme ayrılır. I. Dünya Savaşı öncesi "ilk dalga" feministleri ağırlıklı olarak kamusal dünyaya eşit bir şekilde girmek için mücadele vermiştir. "İkinci dalga" olarak adlandırılan, 1968 doğumlu feminizm, kendi içinde farklı akımlara bölünmüş olmasına karşın "kadınların ortak ezilmişliği" söylemi ekseninde geniş ve bütünsel bir çerçeve oluşturmuştur. Bu geniş

yelpazede yer alanların ortak paydası ise, bütün dünyada kadınların erkekler veya erkek egemenliği tarafından ezilmesidir. Erkek egemenliği karşısında tüm dünya kadınlarının ortak çıkarları olduğu varsayılarak kadınlar arasında “evrensel kız kardeşlik” kavramıyla tanımlanan bir birlik öngörülür (Sancar, 2005: 3). Bu hareket ile bir çok kadın bir araya gelmiş daha önemlisi kadın-erkek eşitsizliğine karşı bir şeyler yapılması gerektiğini bu konuda ilgisiz birçok kadına fark ettirmişlerdir (İmançer, 2002: 156). Bu dönem feministleri bir yandan birinci dalgadaki eşitlik mücadelesini sürdürken; diğer taraftan, ilk dalgadan farklı olarak, kadınlar, kendi yaşamlarındaki bölünmeleri yıkmanın, özel dünyanın kamusal dünya ile bütünleştirilmesinin zorunluluğunu (Mellor, 1993: 25) fark ederler ve eşitliğin yanı sıra özgürlük savaşımı verirler. Ayrıca, süreç içerisinde feminizm içi kuramsal farklılaşmalar derinleşmeye başlar ki bu sebeple genel bir feminist teoriden söz etmek mümkün değildir. Feminist harekette bu değişimler ile beraber özellikle 1980’li yıllarda, feminizm diğer tahakküm biçimleri ve bunlara ilişkin kuramlarla da büyük çatışmalar ve dönüşümler yaşamıştır. Böylelikle bu yıllarda, doğanın tahakküm altına alınmasına ilişkin feminist bir değerlendirme feminist kuram için temel önemde bir damarı oluşturur.

Modern sanayi toplumu ve egemen söylem, yeryüzüne hiçbir saygı göstermeden sürekli ekonomik büyümeyi benimser. Doğa, efendiye ya da “insanoğlu”na hizmet için sınırsız bir kaynak olarak görülür. Özellikle 17. y.y. bilimi ile birlikte, doğa artık insanlık tarafından “geliştirilip dönüştürülmedikçe” “değersiz ve ölü” olarak kabul görmeye başlar. Ancak bu durum, 20. y.y.

ortalarına doğru ekolojist hareketin ekonomik “gelişmenin” gezegenin varlığının sürekliliğini tehdit etmeye başladığını bilimsel olarak da kanıtlaması ile son bulur. Aynı zamanda sözkonusu ekolojik zorunluluğun özellikle sınır aşan küresel niteliğine dikkat çekilir (Mellor, 1993: 22). Ekolojik yıkımın küresel sorun olarak tanımlanması, egemen söylem de dahil olmak üzere ana akımlar ve feminist kuram gibi pek çok alanda doğanın analiz birimi olarak ele alınmasına yol açar. Dolayısıyla, bu ikili durum ile karşılıklı gereksinim sonucu kadın ve doğa üzerindeki tahakkümü bir araya getiren yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

Çağdaş feministlere göre, bugünkü dünya düzeni gerek kadınlar gerekse doğa üzerindeki tahakkümün en aşırı dışavurumlarını temsil etmektedir. Ekolojik krizin her geçen gün artması sonucu feministlerin daha da ileri gitmeleri artık zorunludur. Çünkü geline toplumsal durum, cinsiyet temelinde bir bölünmeden ötedir. Bu nedenle, feminizmin amacı, sadece cinsiyet temelinde bölünmüş bir dünya düzeninin zararlarının onarılması değil; erkeklerin politik, askeri, cinsiyet ve ekolojik egemenlik yapılarını değiştirmek, hatta dönüştürmektir (Mellor, 1993: 24-25). Nitekim, ekofeminizmin çıkışında, erkeklerin kadını ve doğayı özdeş tutarak kadın ve doğa üzerinde tahakküm kurduğu; erkeğin kadın üzerindeki tahakkümüyle birlikte doğa üzerinde de tahakküm kurmaya başladığı düşüncesi yatmaktadır. Bu görüşler, 1970’li yıllarda dile getirilir. Bununla birlikte, ekofeminizm akımının başlangıcını daha öncelere tarihlemek mümkündür. Örneğin, erkeklerin gerek kadınları gerekse

doğayı baskı altında tutulan ve korkulan “öteki” olarak ele alma biçimlerine 1949’da, Simone de Beauvoir değinmiştir (Beauvoir, 1993).

Ekofeminizmin temel tezi, doğadan nefrete dönüşen kadından nefretin (ya da tam tersi) erkeklerin eylemlerini ve buradan hareketle ataerkil kültürü, özellikle de Batılı beyaz erkek söylemini yönlendiren başlıca erkek itkisi olduğudur (Ferry, 2000: 163). Bu bağlamda, ekofeminist kuramın sorunsalı, ataerkilliğin kadına ve doğaya (hayvanlar alemi de dahil) birlikte hükmetmesi, onları ikincileştirmesi ve araçsallaştırması üzerinedir. Ekofeminist kuram kadınlara tahakküm ile doğaya tahakküm arasında yakın bir bağ olduğu savına dayanır. Ekofeminizme göre, erkeklerin doğaya egemen olma girişimleri insanlığı yeryüzünü yitirme tehlikesiyle karşı karşıya getirmiştir. Ekofeministler, en temel görevlerinin, erkek egemenliğinin yaratmış olduğu yıkıcı dünyayı başka bir dünyaya dönüştürmek olduğuna inanırlar. Ekofeministler için, kadınlar, siyasi iktidar alanına erkeklerden daha az girdiklerinden, doğaya ve insanlığa daha duyarlı kalabilmişlerdir. Bu bağlamda, yalnızca kadınlar, kendi rahimlerine, kendi köklerine, kendi doğal ritimlerine, içlerindeki uyum ve barış arayışlarına dönebilirler. Kadınlar, böylelikle kadınsı değerlerini ve deneyimlerini koruyup topluma yayabileceklerdir (Kelly, 1984; Spretnak, 1990; Griffin, 1978). Dolayısıyla, kadının özgürleşmesi doğayı da özgürleştirecektir. O halde, ekofeminizm egemen erkek söyleminin aksine doğa-kadın özdeşliğini olumlar. Tam da bu noktada ekofeminizm içi temel tartışma ortaya çıkar. Çünkü gerek feminizm gerekse ekoloji hareketleri biyomerkezci-ekomerkezci yaklaşım ile buna

karşı olan görüşler arasında ayrışmalar ve çatışmalar yaşamaktadır. Nitekim, ekoloji ve siyasete katılma biçimi olarak yaygınlaşan ekoloji hareketinin asırlardır toplumsal alanda kendilerine yer açmaya çabalayan kadın hareketi ile buluşması çok anlamlı bir gelişme olmakla birlikte pek çok tartışmayı da içinde barındırır. Doğa-kadın özdeşliği ile bu doğrultuda biyolojik cinsiyet/toplumsal cinsiyet teorileri feminist ve ekofeminist yaklaşımlar içerisinde farklı şekilde ele alınır. Zira, doğanın tahakküm altına alınmasına ilişkin feminist bir değerlendirme, feminist kuram için temel önemde ama, aynı zamanda doğa sorunsalı toplumsal cinsiyet sorunsalıyla iç içe geçmiş olduğu için daha da zorlu ve çatışmalı bir hale bürünmektedir. Bir tarafta biyomerkezci-ekomerkezci bir akım olan derin ekoloji akımına yakın, doğa-kadın özdeşliğini kutsayarak “gelecek ve doğa kadındır” ya da “Yeryüzü Ana (Gaia)” argümanlarını benimseyen ekofeministler bulunmaktadır. Bu görüş, biyolojik cinsiyet farklılığını merkeze alarak toplumsal cinsiyeti bütünüyle dışlar. Kadınların biyolojik olarak doğa ile tinsel bir bütünlük içerisinde olduğu ileri sürülerek egemen söylem basit bir tersine çevirme mantığı ile yinelenir. Kadının doğa ile ilişkisi tarihsel ve toplum dışı olarak kabul edilerek “doğallaştırılır”; fakat bu defa kutsanarak... Dolayısıyla, bu tez çalışmasında, ekofeminizm hareketinin gelişimi ve nasıl bir gelişim göstermesi gerektiği, ekolojik akımlar ile bağlarına dair konular irdelenerek eleştirel bir ekofeminist yeşil kuram yaklaşımı üzerinde durulmaktadır.

Bu tez çalışmasının diğer temel argümanı, ekofeminizm kuramının feminizm ve doğa ekseninde gelişen bir akım olduğudur. Çalışmanın konusu olan ve

feminist kuramdan filizlenen ekofeminizm, bu niteliğinden dolayı feminist düşüncenin tarihsel gelişimi ve tartışmaları içerisinde ele alınacaktır. Diğer bir deyişle, bu çalışma, ekofeminist kuramın feminizm yönelimli bir ekolojik yaklaşım değil, ekoloji yönelimli feminist akım olduğu savını taşır. Ekofeminist kuramın merkezinde, feminist teoride olduğu gibi kadın üzerindeki tahakküm bulunur; ancak doğanın sömürülmesini ve diğer tahakküm biçimlerini de katarak. Bu bağlamda, bu çalışma feminizm ile ekofeminizm arasındaki yakın ilişki ve bağları gösterir.

Bu argümanlar çerçevesinde, ekofeminizmi inceleyebilmek amacıyla, birinci bölümde feminizm kuramı ve hareketi irdelenmiştir. Bu bölümün ilk kısmında, düşünce tarihinde erkek egemen felsefi söylem detaylı bir şekilde sorgulanmaktadır. Özellikle, geleneksel söylemin hiyerarşik dualist düşünce yapısına yer verilerek hiyerarşinin kökeni ile kadın ve insandışı doğa üzerindeki tahakkümün meşrulaştırılması üzerinde durulacaktır. Dolayısıyla, bu çalışmanın diğer argümanı, dualist düşüncenin kadın ve doğa üzerindeki tahakkümü doğallaştırdığı üzerinedir. Dualist düşüncede, akıl doğayı, efendinin kendinden ayrı tutup aşağı gördüğü, maddesel alanı, hayatın sürdürülmesini ve dışıl olanı içeren ve temsil eden karısı ya da tabi durumdaki öteki olarak tasarlamıştır (Plumwood, 2004). Tam da bu noktada, feminizm hareketinin tarihsel süreçteki gelişimi incelenerek feminizm hareketini egemen erkek söylemini eleştirisi ve mücadelesi üzerinde durulacaktır. Bu kısım ile bağlantılı olarak feminist kuramın doğuşuna, kuram içi farklılıklara yer verilerek Marksizm ve varoluşçuluk akımları ile feminizm

ilişkisi ele alınmıştır. Diğer kısımda, çağdaş feminizmin temel kavramlarından birisi olan toplumsal cinsiyet kavramına ve ayrıca, toplumsal cinsiyete ilişkin temel yaklaşımlara ve toplumsal cinsiyet-cinsiyet tartışmalarına yer verilmiştir. Birinci bölümün son kısmında feminizm içerisindeki iki önemli tema ele alınarak anaerkillik ve radikal-reformist ayrımı incelenmiştir. Söz konusu bu tartışmalar, ekofeminizm içi tartışmaların da temelini oluşturmaktadır.

İki bölümden oluşan bu tez çalışmasında, ekofeminizm konusuna ikinci kısımda geçilerek ekofeminizm kuramı ayrıntıları ile tartışılmıştır. Öncelikle, ekoloji sorunsalı ele alınarak insan-doğa ilişkisine dair anlayışın 20. y.y. son çeyreğinde değişimi incelenmektedir. Bu doğrultuda, feminist akımın ekoloji hareketi ile yakınlaşması, ekoloji ve feminizm akımlarının gündemleri arasındaki paralellikler; bu bağlamda, ekofeminist düşüncenin doğuşu ile gelişimi ve toplumsal cinsiyet-doğa ilişkisi anlatılacaktır. Takip eden kısımda ekofeminist düşüncenin temel varsayımları, hiyerarşinin kökeni ile tahakkümü meşrulaştıran hiyerarşik dualist düşünce yapısı, birinci bölümde ele alınan erkek egemen felsefe ile ilişkilendirilerek, ekofeminist kuram çerçevesinde çözümlenecektir. Bu bağlamda, tüm ekofeminist yaklaşımların temel özelliği, egemen söylemde olumsuz bir kültürel değer yüklenen ve kadınların tahakküm altına alınmasının temelini oluşturan kadın-doğa bağlantısına olumlu bir değer yüklemesidir. Ancak, bu olumlu değer üzerinde ekofeminist yazın dünyasında pek çok çeşitlilik dolayısıyla, farklı yaklaşımlar bulunmaktadır (Plumwood, 2004: 18-19). Nitekim, bu kısımda,

ekofeminizmde bir taraftan, erkek söyleminde kadın-doğa özdeşliğine yüklenen olumsuz anlamı ve eril/dişil, akıl/doğa, efendi/köle gibi pek çok ikiliği eleştirirken; diğer taraftan, sözkonusu dualizmi nasıl aşacağı veya dönüştüreceği, olumlanan kadın-doğa bağının kuramsal açıdan ne şekilde konumlandıracağı tartışılacaktır. Bu kısımdaki diğer ana başlık, ekofeminizm içerisindeki temel akımlar olacaktır. Birinci bölümdeki feminizm incelemesinde olduğu gibi aynı metodoloji kullanılıp reformist ve radikal ayrımına gidilerek reformist çizgide yer alan liberal ekofeminizm; ekofeminist radikalizm başlığı altında ise toplumsal, sosyalist ve kültürel ekofeminizmler anlatılmaktadır.

Son olarak, ekofeminizmine içkin farklı eğilim ve yaklaşımlar, bu doğrultudaki kuramsal tartışmalar, kadın ve doğa arasındaki ilişkiyi toplumsal düzeyde yaratılan ve toplumsal olarak çözülebilecek bir ilişki olarak görenler ile kadın ve doğa arasındaki ilişkiyi özgül toplumları ve çağları aşan, daha derinlere inen bir biyolojik ve tinsel yakınlık ilişkisi olarak görenler arasındaki tartışmalar ekseninde ele alınacaktır. Bu doğrultuda ekofeminist kuram üzerinde etkisini gösteren ekolojik hareketler olan derin ekoloji ile toplumsal ekoloji akımları tartışılmaktadır. Sözkonusu ekolojik akımların savlarını ekofeminizm üzerindeki etkileri bakımından eleştirel bir şekilde irdelenecektir. Çünkü, bu akımların temel savları, kadınlık ideali, dünya kurgusu, annelik konusu, hayvan savunusuna kadar pek çok ekofeminist kurama dair tartışmalara yansır. Dolayısıyla, bu kısmın alt başlıklarından olan ekofeminizmde annelik konusu birinci bölümde incelenen anaerkillik tartışmaları ile bağlantılı olarak anılan yaklaşımlar çerçevesinde analiz

edilecektir. Bununla birlikte, ekofeminist kuramın kadın üzerindeki tahakküm ile doğa üzerindeki tahakküm arasındaki düzenli bir bağ olduğu varsayımına dayanan temel tezi, hayvan alemine yapılan zulmü ve baskıyı sorgulayarak kadın ve hayvanlar arasında olumlu bir özdeşlik kurar. Böylelikle, feminizm ve çevre etiği arasında güçlü bir bağ kurulur. Bu bağlamda, çalışmanın diğer alt başlığını ekofeminizmde hayvan savunusu konusu oluşturacaktır.

Sonuç bölümünde ise feminizm ve doğa ekseninde çözümlenen ekofeminist kurama ilişkin ele alınan ve incelenen konular üzerinden bu tez çalışmasında ulaşılan sonuçlar tartışılarak kapsamlı bir değerlendirmede bulunmaktadır.

Bu çalışma sırasında, analiz edilen konular ile ilgili yerli ve yabancı dilde literatür taraması yapılmış; internet, görsel-yazılı basın gibi çeşitli iletişim araçları takip edilmiş ve bunlardan elde edilen veriler yeri geldikçe ele alınıp değerlendirilmiştir.

1. BÖLÜM:

FEMİNİZMİN ORTAYA ÇIKIŞI VE GELİŞİMİ

Feminizm, bedenlerin toplumsal anlamı sebebiyle kadınların erkekler karşısında haksızca eşitsizliğe uğratıldıkları üzerinde yükselen bir kuramdır (MacKinnon, 2003: 57). Bu bağlamda, feminist düşüncenin temel sorunsalı kadın ile erkek arasındaki toplumsal farklılık, bunun sebepleri ve sonuçları üzerine kurulmuştur. Bu farklılık olgusunun düşünce tarihinin ilk zamanlarına kadar giden bir temeli vardır. Dünya'nın kadınla erkek arasında, kadın aleyhine paylaşılması açısından, hem eski toplumlar, hem yeni toplumlar, özde birbirlerinden pek farklı olmayan sistemler sunarlar (Akal, 2003: 250).

Temelde ataerkil toplumsal düzeni eleştiren feminist görüşü bir bütün olarak çözümlemeye yönelik bir genel teori geliştirilmediğinden, feminist düşünürler, liberalizm, marksizm, psikanaliz, varoluşçuluk gibi düşünce akımlarının etkisinde kalarak oluşturdukları teoriler ile kadın haklarına alternatif çözüm arayışlarını sürdürmektedir. Bu feminist kuramlar, kadınların ataerkil toplumsal düzen yapısı içinde değersizleştirildiklerini varsaymakta ve bunun nedenlerini sorgulamaktadır (İmançer, 2002: 156).

1.1. FEMİNİZMİ ORTAYA ÇIKARAN DÜŞÜNSEL VE TARİHSEL KOŞULLAR

Her ne kadar otoritenin tüm biçimlerine ve devlete karşı çıkma 19. yüzyıl ilk feministleri arasında güçlü bir sese yol açmışsa da, 1960'larda başlayan, daha yenice olan feminist hareket daha farklı pratikler ve yaklaşımlar üzerinde şekillenmiştir. Bu sebeple pek çok düşünür, feminizm hareketini birinci ve ikinci dalga olarak sınıflandırmaktadır.¹

Bununla birlikte gerek birinci gerekse ikinci dalga feminizm hareketinin ortaya çıkmasına sebep olan tarihsel dayanaklar bulunmaktadır. Başka bir deyişle, kadın üzerindeki erkek tahakkümünün düşünce tarihinin ilk zamanlarına kadar giden bir temeli vardır. Kadının kimi zaman aşağılanmasına; kimi zaman, belki de daha kurnazca, “tamamlayıcı” olarak görülmesine zemin hazırlayan egemen felsefi söylemin tamamen rastlantısal olarak ortaya

¹ Türkiye'deki kadın hareketi ve feminizm, olayların, eylemlerin, beklentilerin yoğunluğu ile farklılığı yönünden iki ayrı dönemde ele alınmaktadır. Bu dönemlerden ilki birinci dalga denilebilecek olan 1900'lü yıllarda başlayan ve bir kaç on yıl süren kadın hareketi; diğeri ise 1980 sonrasında günümüze dek devam eden ikinci dalga feminizm hareketidir. Bununla birlikte, 18. yy. sonu ve 19. yy. da başlayan hazırlık dönemi olarak da nitelendirilebilecek bir dönem yaşanmıştır. Ayrıca Batı'yla benzer şekilde ikinci dalga feminizm öncesi uzun bir süre Türkiye'de duraklama yılları gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla, Türkiye'de feminist hareketin Batı hareketleriyle paralelliği beş on yıl gibi gecikmelerle de olsa söz konusudur (Tekeli, 1998: 337). Türkiye'de, Batı ile benzer bir dönemleme yaşanmasının yanı sıra Batı'da kadın hakları ve feminizm teorik olarak çeşitli düşünce akımlarının etkisinde tartışılıp gelişirken; Türkiye'deki hareketler, daha çok İslamcılık, ulusculuk ve Batılılaşma düşünceleri ile iç içe bir şekilde gelişerek kadını çağdaşlaşma projesinin bir nesnesi olarak kabul eden bir yaklaşım benimsenmiştir. Ayrıca, sadece kültürel nedenlerle değil, Tanzimat'tan günümüze kadar ülkenin kalkınması açısından ekonomik bir temele de dayanarak, toplumbilimsel deyişle cinsiyet rolünün gereklerine uygun olarak hesaba alınan kar maksimazyonun bir aracı olarak bakılması ile gündeme gelmiştir (İmançer, 2002: 156). Dolayısıyla, Batı'daki birinci ve ikinci dalga feminist hareketler ile, temalar ve düşünceler bakımından Türkiye'deki feminizmler arasında tematik açıdan yapılacak bir karşılaştırmada, bir çok benzerlik saptanabilmesine rağmen, Batı ile temel farklılaşmalar vardır. Türkiye'de feminizm hareketleri, toplumun konumu, kültürel yapısı ve özgül tarihi gelişmesine bağlı olarak, daha çok üçüncü dünyacı bir çizgide şekillenmiştir (Tekeli, 1998: 343).

çıktığını düşünmek gerçekçi bir yaklaşım olmayacaktır. Rasyonalite, kadının aşılması olarak kavranmıştır ve kadınlığın ortaya çıkıp biçimlenmesi kısmen bu görüşler çerçevesinde şekillenmiştir. Dolayısıyla, kadınsı olanın dışlanması basit bir reddetme değildir. Aynı zamanda, bunun farkında olmak önemlidir (Llyod, 1996: 132-133).

Felsefe ve bilim tarihi, yüzyıllar boyunca erkekler tarafından oluşturulmuştur. Aynı zamanda, felsefe ve bilim, cinsiyet ayrımcılığın toplumsal örgütlenişinden etkilenişi kadar onu etkilemiştir de. Bu sebeplerle, erkek egemen bir felsefi söylemin ve toplumsal yapıya etkilerinin ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Bu durumda, felsefi ve bilimsel düşünce temeline dayandırılmış cinsiyet ayrımcılığını incelemek kaçınılmaz olmaktadır. Bununla beraber, kadının ikincileştirilmesinin, tamamen erkek egemen felsefenin bir sonucu ya da komplosu olarak kabul etmek, rastlantısal olduğunu düşünmek kadar yanıltıcı olacaktır. Dolayısıyla çağdaş feminizm ile geçmiş felsefe ve bilim arasındaki ilişkinin yapıcı bir şekilde tartışılarak çözümlenmesi gerekmektedir (Llyod, 1996: 134-139).

1.1.1. Erkek Egemen Felsefi Söylem

Kadın ve erkek arasındaki farklılıkla ilgili sorular tarihin her döneminde sorulagelmıştır. Buna paralel, kadın erkek egemen kültür tarafından olduğu kadar, dil ve kuram ile de kuşatılmıştır. Latince kadın anlamına gelen “femine”, fe ve minus köklerinden oluşur. Minus eksiklik, Fe ise inanç, güven,

namus ve güvenilirlik anlamına gelir.² Kadın olmak inançtan, güvenilirlikten ve namustan yoksun olmak demektir Tektanrılı dinlerin yaratılış mitlerinde kadın kronolojik olarak erkekten sonra yaratılan cinstir. Yahudi ve Hristiyanlık'a göre ise erkeğin kaburgasından can bulur (Doğrusöz, 2005:1).

“Doğa dışıl, bilim erildir” ya da “Ele avuca sığmayan kadınsı doğa” sözlerinin sahibi, bilim ve felsefe tarihinin önemli düşünürlerinden Francis Bacon'a aittir. Ancak bu ve benzeri düşünceler Bacon'dan önce ve sonra pek çok filozof tarafından da paylaşılmıştır (Akkılıç, 1997:1). Nitekim, erkeklerin, hem doğayı hem de kadını itaat altına aldıklarına ilişkin söylem, felsefe tarihinde söylenegelmiştir.

1.1.1.1. Eski Yunan Düşüncesinde Kadın

Erkeklerin, yaşamın güçlerine üstün gelme süreçlerinde, hem doğayı hem de kadını itaat altına aldıklarına ilişkin yaklaşım, Batı kültüründe ve bilim alanında uzun bir tarihe sahiptir.

Lloyd, kadının aşağı erkeğin ise üstün tutuluşunun tarihini Pisagorculara kadar geriye götürür. Pisagorcuların düzenlediği karşıtlar tablosunda, on karşıtlık sıralanır: Sınırlı/sınırsız, tek/çift, bir/çok, sağ/sol, eril/dışıl, durağan/hareketli, düz/eğri, aydınlık/karanlık, iyi/kötü, kare/dikdörtgen. Tıpkı tabloda kurulan diğer karşıtlıklarda olduğu gibi eril ve dışıl karşıtlığındaki eril,

² Türkçe kadın kelimesi eski Türkçe'deki “katun” kelimesinden gelmektedir. Katun, içine bir şey katılmış olan yani saf, arı olmayan anlamına gelir (Doğrusöz, 2005:1).

yer alan karşıtından, yani dişil olandan daha üstün gibi yorumlanır (Lloyd, 1996: 23).

M.Ö 5. yüzyılın ilk yarısında Yunan ve Roma’da siyasal fikirler ve kurumlarda gelişmenin sağlanması ile, demokratik kent devletlerine doğru bir ilerleme olmuştur. Özgür yetişkin erkek yurttaşlar, oy kullanma haklarının doğması ile yönetime doğrudan katılma hakkına zaman içerisinde sahip olmuşlardır. Bu hak kadınlar ise için ancak asırlar sonra kazanılabilecektir.

Atina Siteleri’nde uygulanan doğrudan demokrasi büyük ve alanca daha geniş toplumlarda hemen uygulanma olanağı bulamamıştır. Bu dönemde, Yunan demokrasisi, kısmi bir demokrasidir. Tüm yurttaşlara demokratik haklardan yararlanma olanağı tanınmamıştır. “Metek” denilen yabancılar, “kadınlar” ve “köleler” toplumda bu haklardan yararlanamayan çoğunluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Antik Yunan toplumunun düşünce yapısında insan, siyasal bir varlık olarak betimlenir; kadınlar ise yurttaş olarak görülmezler, yani siyasal bir varlık değillerdir. Aynı zamanda bu dönemin diğer önemli bir özelliğı, Platon gibi düşünürler tarafından, erkeklerin erkeklere duyduğu sevginin, sevginin en yüce biçimi olarak idealleştirilmiş olmasıdır (Giddens, 2000: 108).

1.1.1.1.1. Platoncu Kuramda Kadın ve Doğa

Feministler, dönemin ünlü düşünürü Platon'un akıl değerlendirmesinde kimi zaman örtük kimi zamanda açık bir biçimde egemen bir eril kimlik saptayarak sözkonusu yaklaşımı eleştirmişlerdir.

Platon'un kadınları alçaltması ve ikincileştirmesi şahsen kadın cinsinden hoşlanmamasından daha derin bir konudur. Platon'da dişil olan açıkça ve tekrar tekrar aklın karşıtı olan doğanın daha düşük düzeniyle ilişkilendirilir; biçimsiz, disiplinsiz madde ya da ilksel kaosla (Plumwood, 2004: 105-109). Dolayısıyla, filozofun doğayı ele alışı ile kadını ele alışı arasında paralellik vardır. Platoncu yaklaşımda, kadınların sistemli olarak aşağılanması gibi doğa da sistemli olarak aşağılanır. Akıl ve doğa düzenleri arasındaki ilişki sürekli bir kontrol ve tahakküm ilişkisi olarak betimlenir (Plumwood, 2004: 122).

1.1.1.1.1.1. Bilgi Kuramında Cinsiyet ve Aşk

Platon bilgiye varmada sistematik bir biçimde cinselliğin dilini kullanan ilk yazardır. Onun kullandığı cinsel dil, doğrudan bilen diğer bir bilenle (bunların ikisinin de erkek olduğunu anlaşılmaktadır) olan ilişkisini, birbirlerine yakınlaşmasını (bu aynı zamanda cinsel bir yakınlaşmadır) açıklamaktadır (Akkılıç, 1997: 3). Ayrıca kendi cinsel metaforları için yeni açıklamalar gerektiren bir takım felsefi fonksiyonlar da koymaktadır. Birçok Yunan

düşünür ve bu arada Platon için de, doğa ve ruh, ortak bir töz dolayımıyla birbirine bağlıdır ve yine aynı zamanda bu ortak tözel çerçevede içindeki farklılıklarla birbirinden ayrılmaktadır (Akkılıç, 1997: 4). Bir başka deyişle, Platon, Pythagorascı öğretinin etkilerini taşıyan ruhçuluk öğretisinden hareket eder. Ruh, gerçek bilgiye ulaşmanın temeli olarak ele alır (Ağaoğulları, 2002: 201). Platon'un düşüncesinde ruhun ve dünyanın ortak bir özelliğine işaret eden "logos" kelimesi, ruh ve dünya arasındaki kavramsal bağlantıyı da yansıtmakta ve ispatlamaktadır. Bu iki-anlamlılık, "rasyonel" kavramının "logos" kelimesinin bulanıklığını alıp çoğaltması sonucu, bu kavram dahilinde devam etmektedir. Logos (öznenin) aktifliği anlamında değerlendirme içine almaktır, objektif anlamda ise nesnel dünyanın somutluğunu (şeyleri), yani belirlenen, (şeyi) olduğu gibi görmektir (Akkılıç, 1997: 4). Platon yıkıcı güçlerin akıldışı eylemlerine karşı bağışık olacak bir bilgi kuramı bulmayı kendine görev edinmiştir. Bu kuram akla aşkınlığı, yani transzendenzi sağlayacak ve aynı zamanda aşkınlığın karşıtı tarafından (immanenz) akıl tehlike altında kontrol edilecek veya bulunacaktır (Akkılıç, 1997: 5).

Platon'un *Politeia (Devlet)* ve özellikle *Symposion (Şölen)* adlı eserlerinde bu soruna getirdiği çözüm, bilginin asıl nesnesinin zaman ve maddeyle belirlenmiş alanın dışında izah edilmesi zorunluluğudur: Ruh beden esirliğinden kurtarmak ve hakikate, temizliğin zenginliğine ve mutlak oluşa (sein) erişebilmek. Bu zenginliğe erişebilmek için ruhun gözünü maddeden başka yöne değil, aksine temiz beden zenginliğine çevirmesi ve onun ötesini görmesiyle mümkündür. Platon, ölümcül bir bedende bulunan ruhun

gerçeğe giden yolu bulabilmesini ruhun eros tarafından yönlendirilmesinde arar. Eğer, erkek, algılanan dünyadan hareket eder ve hissettiği sevgiyi doğru kullanırsa hedefine her geçen zaman daha çok yaklaşacaktır. Sonunda ise bilgiyle karşılaşacak ve ebedi güzelliği (hakiki iyi) görmeye başlayacaktır (Türcke, 1995: 75-76). Dolayısıyla, cinsel istek sevgiyi ve sevgi de bilgiyi öne çıkaracaktır. Ancak, elbette, her cinsel istek sevgiyi ve her sevgi de bilgiyi yaratmamaktadır. Ruh, Eros tarafından iki yöne doğru zorlanır. Bu yönlerden biri akıl ise diğeri de tutkudur. Platon, biri pozitif öbürü de negatif olan yönsemeleri sırasıyla homoseksüel ve heteroseksüel arasındaki ayrım içerisinde tanımlamakta ve devam ettirmektedir; bedensel üremeye bağlı olarak tanımladığı heteroseksüel cinsel istek aşkınlığa; yani Transzendenze ulaşamaz. Bu yüzden Platon için bilgi, akraba (erkek olmak bağlamında) tözlerin tanrısal bağlantılarının bir ürünüdür. Burada erkekler arasındaki sevgiyi kastetmektedir. Bu bağlamda, varlığın zenginliği için anlamlı olan Eros, Homoseksüeldir. Fiziksel istekleri ya da üreme isteği tarafından sarılmış bir erkek Platon'a göre, dört ayaklı çiftleşmek isteyen ve çocuk isteyen bir hayvandan farksızdır. Platon için tek elverişli model yetişkin bir erkek (Erastes: Sevgili sahibi) ile yine aynı sosyal statüden gelen daha genç bir erkek (Eromenos: Sevilen) arasındaki ilişkidir (Platon, 1997'den aktaran Akkılıç, 1997: 5-6).

Platon'un epistemolojisi, kosmolojisi ve aşk modeli hiyerarşik bir biçimde kendini ortaya koymaktadır. O, bilgiye ulaşabilmek için öne sürdüğü erotik metaforlarla, kapalı bir erkek ağının ve bu çerçeve içindeki erkek varoluş

biçiminin üyesi olamayanlara karşı kurulmuş bir hakimiyet ilişkisini tanımlamaktadır. Heteroseksüeller daha çok dürtüsel olanlardır; tinsel olmayanlardır. Heteroseksüel totoloji eninde sonunda homoseksüel totolojinin ve ikincisi de arı bilginin ön basamağıdır (Türcke, 1995: 81). Fakat aynı dönemde Atina'da kadınlar arasındaki cinsel ilişki görmezlikten gelinmiştir (Akkılıç, 1997: 6). Platon Homoeros-aşk üzerine kuramlar ve yeni kavramlar oluştururken homoseksüel kadınlara, yani tözel akrabalık tanımlamasının tutarlı mantıksal devamı olan lezbiyen ilişkiye dair bir şey söylememektedir. Aşk yaşamından dışladığı sadece heteroseksüel kadınlar ya da erkekler olmayıp, aynı zamanda homoeros zevkin peşinden giden ve bilgi kuramında tanrısallaştırdığı eşcinsel ilişki bağına kuran kadınlar da dışlanmaktadır (Türcke, 1995: 81).

Platon'un tezinin bu tek taraflı uygulamasıyla, tanrısallaşmayı belirli bir varoluş şeklini paylaşan erkeklere atfettiği, daha doğrusu onların bilgi kuramını yapmış olduğu görülür. Bu anlamda tözel akrabalıkla elde edilen bilgi ve sevgi de daha çok "erkek akrabalığının" bilgisi ve sevgisidir. Platon için kadınlar aşkınlığa ulaşamaz. Çünkü her şeyden önce bir kadın lezbiyen olsa bile, sadece kadın olduğu için "potansiyel olarak bedensel üreme tehlikesi" oluşturmaktadır. Bu tehlikeyi oluşturan kadının, kendi doğasındaki doğurganlığa karşı çıkma olasılığı da azdır. Kısaca, heteroseksüel veya homoseksüel kadınlar doğurgan oldukları için bedensel üreme görevinin baskısı içindedirler, bu doğada onların vazgeçilmez varoluşudur. Kadın

"hayvani isteklerle" kuşatılmıştır. Dolayısıyla aşkınlığa yani bilgiye erişemez (Akkılıç, 1997: 3-6).

Bununla birlikte, Platon, *Devlet* çalışmasının büyük bir kısmını devletin birliğini düzenini sağlayan koruyuculara ayırmıştır. Devlet için yaşamsal önem taşıyan koruyucular kadınlardan da oluşmaktadır. Platon, yapıtında kadın koruyucuları ve erkek koruyucuları eşit olarak ele almıştır (Ağaoğulları, 2002: 244). Bu yaklaşımı, bazı yazarlar ve kimi feministler tarafından Platon'un kadına ilişkin düşüncelerinde feminist bir söylem benimsediği görüşünü doğurmuştur. Örneğin feminist Bluestone, Platon'u bir feminist olarak sunar ve Platon'a yöneltile feminist eleştirilere karşı Platon'u savunur.³ Ancak, Platon'u kadın ve erkeği eşit gören feminist bir düşünür olarak yorumlamak gerçekçi değildir. Devlet'teki liyakat sahibi kadınların eşitliğiyle ilgili öğretiler, Platon'un kadınların değersizleştirilmesine yönelik genel eğilimine ters düşmez. Daha çok, Platon'un devlete ve devlet uğruna mevcut bütün insan kapasitesinin seferber edilmesine verdiği önceliği gösterir (Annas, 1976'dan aktaran Plumwood, 2004: 110). Düşünür, koruyucular arasında belli bir tip kadının yer almasını ister ama adalet kaygısıyla değil, devletin hedeflerinin bir aracı olarak. Dolayısıyla, kadının özgür ve eşit olup olmaması Platon'un derdi değildir. Kadının özgür ve erkekle eşit kılınması sadece sistemin gereğidir (Ağaoğulları, 2002: 254). Ayrıca, filozofun koruyucular sınıfına yükselttiği, yani kadını "yücelttiği" kadın türü, "belirli bir erkeksi doğa taşıyan ve filozofun önerdiği şekilde yetiştirilen bir kadının

³ Detaylı bilgi için bakınız Bluestone (1987); benzer bir yaklaşım için ayrıca bakınız, Nussbaum (1986).

dönüŖeceęi Ŗeydir” (Spelman, 1988: 34). Zira, Platon’un koruyucular da dahil olmak üzere yukarıda özetlenen yaklaŖımlarında kadının ikincileŖtirilmesi, köleleŖtirilmesi ve logostan uzak sayılması devam etmiŖ ve kuramı baŖta Aritoteles olmak üzere pek çok düŖünürü etkilemiŖtir.

1.1.1.1.2. Akıl Düzeni ve Doğa Düzeni

Platoncu akıl ve akla dayalı yaŖam kavramlarının altında yatan sadece eril kimlik değil; çoklu dıŖlamalarla ve dıŖıl olanın yanı sıra kölenin, hayvanın ve doğal olanın da tahakküm altına alınmasıyla tanımlanan bir efendi kimliğidir. Aynı zamanda, Platoncu bu yaklaŖıma iliŖkin feminist eleŖtiri doğanın da tahakküm altına alınmasına yönelik geniŖ bir perspektiften ele alınmalıdır. Çünkü, Platoncu dünya görüşünde, akıl/doğa ikiciliği yadsınamayacak boyuttadır (Plumwood, 2004: 103-104).

Platoncu felsefe, akıl alanını doğa alanına üstün olarak kurgulayan hiyerarŖik dualizm etrafında örgütlenir. Bu örgütlenme, neredeyse her konunun, sevginin, bilginin, güzelliğin, sanatın, eğitimin, ontolojinin içinden geçen bir fay hattı yaratır. İki tür sevgi, iki tür bilgi, iki tür varlık, iki tür nedensellik, iki tür sanat ve hatta iki tür müzik vardır. Tüm bu örneklerde aŖaęı taraf doğayla, bedenle, oluŖum alanıyla ve dıŖıl olanla; üstün taraf ise akıl alemiyle baędaŖtırılır (Plumwood, 2004: 115).

Platon'un doğaya yaklaşımdaki araçsalcı yaklaşımı özellikle *Timaios*'ta (1997) açıktır. Doğa, ancak, onu kavramaya çalışırken akli geliştirip akla hizmet ettiği ölçüde önem kazanır. Bu diyalogda Platon, gerçek insan kimliğini doğanın dışında görerek doğayı ve kadını denetleyen ve her ikisi üzerinde hakimiyet kuran bir rasyonel düzen kozmolojisinin ana hatlarını çizer. Ancak, Descartes ve Bacon ile ardıllarının aksine, bu ilişkide insanlara dışarıdaki doğayı denetleme sorumluluğu atfetmez. İnsanın temel görevi üstün yaşam türüne giden yol, doğanın ötesine geçmek, aşağı dünya ile olan bağların üzerinden yükselerek aklın doruğuna ve hakiki iyiye ulaşmaktır. Düşünür, doğal dünyanın kendisini (dıştaki doğayı), insanların mücadele vermesi gereken bir alan veya iktidar oldukları birşey olarak değil; araçsallığı dışında pek önemsenmeyecek aşağı bir alan olarak görür (Plumwood, 2004: 149).

Platon'un doğaya yaklaşımı kadınlara yaklaşımıyla önemli koşutluklar taşımaktadır (Plumwood, 2004: 103-104). Ekolojik bakımdan ele alındığında Platoncu dünya-ruhu vizyonu doğanın tinselleştirilmesini değil; şeyleri doğada oldukları gibi bırakmayıp üzerine insanların "rasyonel" tasarımlarını dayatan günümüzün kalkınmacı modeli ile benzer bir sömürgecilik modeli ortaya koyar. Bu şekilde araçsallaştırılan doğa birlikte uzlaşmaya varılacak bağımsız bir öteki değil; tabi kılınmış, logos tarafından imal edilen bir meta, bir "ürün", yani sömürgeleştirilmiş bir doğadır (Plumwood, 2004: 121). Aynı yaklaşımla düşünür, *Timaios* 'da hayvanların ve özellikle vahşi hayvanların düşüklüğünden söz eder. Hayvanlar da kadınlar gibi erkeklerden sonra ve

onlara ilaveten yaratılmışlardır. Hiyerarşinin en altında ve tanrısallıktan en uzak nokta yer alırlar (1997: 138-139). Dolayısıyla, Platon gerek kadınları, köleleri, çocukları gerekse doğayı ve hayvanları; bir başka ifadeyle erkek dışı dünyayı, logostan dışlar.

1.1.1.1.2. Aristoteles ve Patriarka

Dönemin önemli filozofu ve Platon'un selefi Aristoteles ileri sürdüğü temel varsayımlarda ilk olarak erkeğin vatandaş olarak doğduğunu, ikinci olarak mutluluğun yaşamdaki en yüksek erdem ve amaç olduğunu; son olarak ise erkeğin doğal olarak kadınlardan, kölelerden, çocuklardan ve doğadan üstün olduğunu ortaya koyar (Barnett, 1998: 12).

1.1.1.1.2.1. Patriarkanın Olumlanması

Aristoteles, *Ethika* ve özellikle *Politika* adlı yapıtlarında, gerek kadınları gerekse erkekleri potansiyel olarak erdemli bulmaktadır. Fakat siyasal organizmada oynadıkları role göre, erdemlerini farklı biçimlerde ifade ederler. Erkekler, güçlerini etkili ve başarılı bir biçimde kullandıklarında erdemlidirler; kadınlar ise, erdemlerini emirleri etkili ve doğru olarak yerine getirdiklerinde ortaya çıkarılırlar (Casagrande, 2005: 92). Dolayısıyla, Aristoteles, dünyanın yöneten ve yönetilen unsurlardan oluştuğu varsayımına dayandığı kuramında kadınların doğal olarak yönetilen tarafta olduklarını, kadınların zeka ve ahlakça erkeklerden aşağıda ve erkeklerin doğadan üstün,

kadınların ise doğadan aşağıda olduğunu ileri sürmüştür (Alkan, 1998: 4). Filozof için kölenin temel görevi, efendisine hizmet etmek; kadının esas görevi ise, aile evini yeniden üretmek ve neslin devamlılığını sağlamaktır. Ayrıca doğası gereği erkeğin yönetici kadının da yönetilen olması gerekir. Bu sebeptendir ki Aristoteles için, ailenin reisi erkektir, eşinin ve çocuklarının üzerinde yetkiyi o kurar ve sağlar. Zira kadınlar zeka ve ahlak bakımından erkekten daha aşağı bir konumda olup erkeğe her yönüyle bağımlı durumdadır. Ayrıca erkekler, kadınlardan daha çok kurallara uyar (Barnett, 1998: 12). Dolayısıyla Aristoteles, kadını akılsal bir varlık olmaktan çok duygusal, kolay etkilenir, köle ile çocuk arasında bir varlık olarak görür (Fortenbaugh, 1975'den aktaran Erkızan, 2004: 226).

Bu doğrultuda, Aristoteles'te patriarkanın, dünyayı açıklamanın motoru olduğu söylenebilir. Dişil olanın doğurma yetisi yoksanarak erilin dölleme yetisi yüceltilmektedir. Filozof, bütün metafiziğini dölleme gücü üzerinden kurarak patriyarkayı daha önce hiç kimsenin yapmadığı denli kalıcı kılmakta ve rasyonalize etmektedir (Türcke, 1995: 91-92). Nitekim Aristoteles, her durumda eril olanın dişil olandan ayrıldığını vurgular. Çünkü eril olma Aristoteles düşüncesinde çok yönlü olan devinim ilkesini içerir; dolayısıyla eril olma daha iyi ve tanrısalıdır. Dişil olan ise niteliksiz bir öz olarak tanımladığı maddedir ve edilgen olandır. Dolayısıyla kadın üremede alıcı yandır; başka bir ifadeyle kadın “adeta kısır bir erkektir”; erkek ise tohumlarında biçimin (öz/Eidos) bütün üretken gücünü bulur. Böylece beden dişil olandan, ruh da eril olandan gelir; ruh ise bir bedenın özüdür. Diğer bir ifadeyle, erkek kadını

işler. Erkek dölle ve döllemesi açıkca kendini üretmesidir. Erkek böylece kendi kendini geliştirir ve ardından kendine yönelir, kadın bedeni ise yalnızca bu olayın yeridir. Erkeğin cinsel edimde kadına yönelmesi aslında eril olanın kendine geri dönmesidir; yani birleşme noktası aynı zamanda eril için dönüm noktasıdır. Kadını cinsel olarak işlemek temelde erkeğin kendini ondan uzaklaştırmasıdır. Dolayısıyla Aristoteles düşüncesinde erkeğin kadına egemen olması Platon'daki gibi homoseksüellik gibi dolambaçlı bir yolu gerektirmez. Bütünüyle olağan bir heteroseksüellik ile gerçekleşir. Erkek dölleyici güç olarak davranır ve bu noktada biçimin maddeden, aklın doğadan kopartılışının gücü olur. Aristoteles için Platon'un idealar öğretisinin besleyici zemini olarak gördüğü oğlancılığın ve erkek eşcinselliğinin hiçbir önemi yoktur. Sonuçta patriarka, ilk kez bilimsel olarak açıklanmış bir doğa zorunluluğu şekline dönüşmektedir (Aristoteles'ten aktaran Türcke, 1995: 85-94).

Ayrıca, Aristoteles'in kadına ilişkin düşüncelerine *Politika* adlı çalışmasından bakıldığında kadınların şehrin özgür insanların yarısını oluşturduğunu belirtirken bile kadının genel olarak işlevinin ev işleri ile doğrudan bağıntılı olduğuna gönderimde bulunur. Bu açıdan Aristoteles'in kadının işlevini ev ile doğrudan ilişkilendirmesi, kadını politik ve düşünsel yaşamdan koparmaktadır (Swanson, 1992; Clark, 1982; Okin, 1979 ve Elshtain, 1981'den aktaran Erkızan, 2004: 226).

1.1.1.1.2. Öteki Olarak Doğa ve Hayvanlar Alemi

Benzer bir şekilde Aristoteles, *Politika*'da insanın(erkek) doğa ve hayvan üzerindeki tahakkümünden, erkeğin kadın üzerindeki tahakkümüne benzer bir şekilde gerekçelendirerek ele alır. Kurduğu dualizm hiyerarşisinde yöneten ve yönetilen; efendi ve köle ilişkisini merkezde konumlandırır. Böylelikle, Platon gibi Aristoteles yaklaşımında da, erkek ile akıl aynı düzlemde ve üstün tarafta yer alırken; kadınlar, duygular, hayvanlar ve doğa aşağı tarafta bulunur. Bu ikiliklerin aşağı kısmında bulunanların varoluşu efendinin yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak ve ona hizmet etmek içindir (1983: 13-14).

Bu bağlamda, Yunan düşüncesinin önemli filozofları tarafından kadınsılık, simgesel düzlemde irrasyonel, düzensiz ve bilinemez olanla; bilgiyi geliştirirken uzak durulması gereken şeylerle eş tutulmaktadır. Dolayısıyla, Antik Yunan'dan bu yana kadınlık, maddesellik ve insandışı; doğa değersiz sayılmış, erdem bunların dışında aranmıştır.

1.1.1.2. Roma Toplumunda Kadının Konumu

Roma düşüncesinin kadın konusunda paylaştığı ortak inanç kadının zihinsel olarak zayıf, hafifmeşrep ve genel olarak çelimsiz olduğu şeklindedir. Bu yaklaşım Roma hukukuna yansımış; daha önceleri bir doğa olgusu olarak

görülen sözkonusu anlayış aynı zamanda mecburi bir norm haline gelmiştir. Bu bakımdan, Roma hukukunda cinsiyet ayrımı temel bir ilkedir ve kadının ehliyetsizliğinden yola çıkılarak düzenlenmiştir (Thomas, 2005: 99). Böylelikle, Roma toplumunda kadınlar her türlü işlemlerinde, doğumlarından ölümlerine kadar babanın ya da kocanın vesayeti altındadırlar, yazılı yasalar kadınların haklarını son derece kısıtlayan bir çerçeveye sahiptir. Bu durum yüzyıllarca etkisini sürdürmüştür; kilise hukukuna da esin kaynağı olmuştur (Bendason, tarihsiz: 27). Dolayısıyla erkeklerle kadınların denksizliği Roma toplumunun ayırıcı bir özelliğidir. Yukarıda da belirtildiği gibi Romalı kadınların ehliyetsizliği erkek egemen bir toplumdaki kadınları ikincilleştirilmesinin kurumsal bir yansımasıdır (Thomas, 2005: 104). Bu dönemde kadınlar erkeğe özgü iş olarak ifade edilen kamusal görevlerden dışlanmışlar ve yurttaşlık ile erillik bir olarak algılanmıştır (Thomas, 2005: 148-149). Ayrıca kamusal ruhani sorumluluklar da sadece erkeklere aittir. Buna paralel gündelik yaşamda da Romalı kadınlar dinsel alandan belirgin bir şekilde dışlanmışlardır ve neredeyse hukukta olduğu gibi dinsel ritüellerde de ehliyetsiz sayılmışlardır (Scheid, 2005: 377).

1.1.1.3. Ortaçağın Sessizliği

Çağdaş toplumun yakın geçmişini oluşturan Ortaçağ dönemi günümüzün toplumsal sorunlarının kavranmasında en az Eskiçağ toplumları kadar önemlidir. Bununla birlikte Ortaçağ düşüncesinde zamanla daha da baskın hale gelen ve dönemin “karanlık çağ” olarak nitelendirilmesine sebep olan

dinsel düşünce egemen olmuştur. Ayrıca bu dönemin diğer bir özelliği feodal düzenin egemen olmasıdır (Şenel, 1997: 207-209). Ancak Ortaçağ 5. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar uzanan geniş bir dönem için kullanılmakta, bu sebeple bu asırlar arası, yukarıda belirtilen ortak özelliklere rağmen, kimi farklılıklar bulunmaktadır. Ortaçağ için 5. yy.'dan 9. yy.'a kadar olan dönem, Ortaçağın temel özelliklerinin egemen olmasına zemin hazırlayan “erken dönem Ortaçağ” ve aynı zamanda kargaşa yılları olarak adlandırılır. 9. yy.'a gelindiğinde feodalizm ve kurumları tam olarak şekillenebilmiştir ve ikinci dönem Ortaçağ başlamıştır. 11. yy. ise feodalizmin zayıfladığı, yerine merkezi krallıkların güçlenmeye başladığı, dinsel düşüncenin egemen olduğu ve 15. yy.'da sona eren, karanlık yıllar olarak adlandırılan üçüncü dönemdir. Bu yıllar, Geç Ortaçağ olarak adlandırılır. Bu dönemleştirme kadın sorunu bakımından da gerekli bir dönemleştirmedir. Çünkü, bin yıl süren Ortaçağda kadının konumu farklılıklar gösterir.

Roma İmparatorluğu'nun çöküşü, kadının özgürlüğünün önünde engel olan merkezi devlet, kent, din kurumları ve sınıflar gibi kimi kurumların sarsılmasına yol açar. Böylece, bu kargaşa yıllarında otoritenin sarsılması ile beşinci asırdan itibaren, özellikle 6. ve 7. yüzyıllarda kadınlar, gayri-menkul mülkiyetinden tam varis olarak yararlanma ve bu mülkiyeti, baba ya da kocalarından izin almadan kullanabilme hakkını elde ederler. Takip eden yüzyıllarda kadınlar, iktisadi, idari ve bilimsel alanlarda kısmen etkinliklerini artırarak bazı haklarını elde etmeye devam etmişlerdir. Bu yıllarda, aile dünyanın en istikrarlı birimi olarak kabul edilmesi ile beraber; ailenin

gücünden yararlanan kadınlar, özellikle 10. ve 11. yüzyıllarda Avrupa’da şatoların ve arazilerin sahibi olarak asker toplama, vergi alma gibi bazı geniş yetkilere sahip olmuşlar; yani ekonomik, sosyal ve siyasal bir rol oynayabilmişlerdir (Wemple, 2005: 180). Ancak, bu yapının etkinliğini yitirerek merkezi krallıkların güçlenmesi ve özellikle dinsel düşüncenin hakim olmaya başlaması neticesinde bu durum, 12. yüzyıl sonlarından itibaren tersine dönmeye başlamış özellikle 14. yüzyıla gelindiğinde kadınlar, yaşamın her alanında daha önceki statü ve rollerini kaybetmeye başlamışlardır. Çünkü bu dönem, merkezi devletlerin otoritesini ve baskısını arttırdığı yıllardır. Artık, aile kurumunun eskiye göre önemi azalırken merkezi devleti yönetenlerin, yani yönetici elit olan “seçkin” erkeklerin gücü ve baskısı artar. Bu yönetici elit ve din adamları tarafından kadınlar, önemini kaybeden ailenin sınırına hapsedilerek ve “şeytan” biçiminde etiketlenerek kadınların kamusal alandaki (az da olsa) varlığı silinmeye çalışılır. Bu bağlamda, gerek merkezi devlet yöneticileri gerekse din adamlarının baskıcı yönetimi sebebiyle, diğer pek çok alanda olduğu gibi, kadınların haklarına kısıtlamalar getirilerek kadınlar üzerindeki tahakküm önceki yüzyıla göre yoğunlaşır. Bu asırlar, Ortaçağın karanlık yüz yılları olarak ifade edilir; bu devrin sonlarına doğru kadınlar, artık, erkeğin malı olarak görülmekte ve toplumun ezdiği kadın, son derece düşük ücretle yetinir durumdadır (Şenel, 1998: 185-263).

Sonuç olarak, her geçen gün, kadına toplumda (kısmen de olsa) duyulan inanç ve saygı, yerini güvensizlik ve kuşkuyla bırakmıştır. Özellikle, dinsel alanda kendine yer açmış ve statü kazanmış kadınlar, Reform hareketlerinin

etkisiyle ve Katolik Kilisesi'nin yoğun eleştirileri sonucu bazı çevrelerce suçlanmaya başlanırlar; eski güçlerini kaybederler. 17. yüzyıla gelindiğinde kadınların maneviyatı, "nazik yürekleri", "düşük zekaları" ve "zayıf iradeleri", potansiyel olarak şeytandan etkilenen ve hatta şeytanın içine girdiği kuşku hedefleri haline gelmiştir. Geç Ortaçağ başlangıcında nadir de olsa azize ilan edilen kadınlar, kısa bir süre sonra, "sahte peygamberler" olarak yerilmiş; sonraki yıllarda ise, "azize" anlayışı, yerini cadı avına bırakmıştır (Opitz, 2005: 298-299). Böylelikle, özellikle felsefe ve bilim alanından "cadı" suçlamaları ile dışlanan, hatta idam edilen kadınlar, takip eden yıllardaki düşün ve bilim alanında kendilerine yer bulamayacaklardır. Artık, kadınsız bir bilim ve felsefe oluşumu ile erkek tahakkümü kesinleşecektir. Aşağıdaki kısımlarda inceleneceği üzere Ortaçağ sonrası kaydedilen bilimsel ilerlemeler ve skolastik düşüncenin zayıflaması, kadının eşitliğine ve özgürlüğüne katkı sağlamasının aksine; kadının nesneleştirilmesinin, kamusal alandan dışlanarak özel alana hapsedilmesinin ve "öteki" olarak sömürülmesinin doğallaştırılmasına ve içselleştirilmesine hizmet etmiştir. Böylelikle, "erkek akıl" dünyevileşir ve kendini "yeryüzünün efendisi" olarak nitelendirir. Takip eden yüzyıllarda, bu akıl kavrayışı ile erkek egemen düşünce, her türlü tahakkümü meşrulaştıracaktır.

1.1.1.4. Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları

Yeniçağla birlikte, feodal düzenin iç çelişkileri, yeni sanayi ve ticaret etkinliklerinin ve yeni savaş tekniklerinin ortaya çıkması gibi etmenler

kapitalist düzene geçişin koşullarını yaratmış; bu gelişmeler toplumsal yaşantıda köklü değişimlere sebep olmuştur (Şenel, 1998: 276-280). Bu süreçte de kadınlar yaşanan değişimlerin dışında tutulmaya çalışılmıştır. Kadın özel alanda kalmış, toplumda sadece eş ve anne rolleriyle yer edinebilmiştir. Rönesans ile ortaya çıkan özgürlük fikri, kadınlar açısından, kadın-erkek arasındaki eşitliğin sağlanacağı beklentisini doğurmuştur. Fakat bu eşitlik düşüncesi kadınların var olan eşitsiz konumlarında kalıcı değişiklik yaratmayarak kadının hukuki durumunu değiştirmemiştir. Buna karşın Rönesans, törelerde ve geleneklerde kısmen de olsa bazı değişiklikler getirmiştir.

Sonuç olarak ise Rönesans; sonrasındaki Aydınlanma Devri ve ardından yeniden biçimlenen siyasal ve sosyal yapılanmada kadınlara yeterince yer verilmemiştir. Örneğin, dönemin ünlü düşünürleri Voltaire ve Montesquieu kadınların erkeklerle eşitliğe muktedir olduğunu varsaymalarına rağmen; kadının, kocasının otoritesi altında olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Montesquieu'ya göre kadınlara siyasal hak tanınmamalı, kadınlar kesinlikle devlet yönetimi ile uğraşmamalıdır. Devlet yönetimi erkeğin işidir. Kadının görevi, ev işleri olup; kadın, kocasına kayıtsız itaatle yükümlüdür (Barnett, 1998: 98). Dolayısıyla bu dönemde, genel olarak erkeklik ve kadınlık idealleri ve kavramları, hiyerarşik tanımlar içerisinde oluşturulmuş; ikiliklerle sınıflandırma biçimi, betimleyici bir nitelik taşımaktan öte, bir değer ifadesi olarak kullanılmıştır. Rasyonalite, kadınlığın aşılması şeklinde kavramlaştırılmış; kadınlık da, böyle bir düşünce sisteminin içinde

şekillenmiştir. Doğayı değersizleştiren bir uygarlıkta, kadın, doğanın imgesine dönüşmüştür. Erkekliğin çağrıştırdığı özellikler üstün görülmüş; kadınsı özellikler ise aşağı ya da daha araçsallaştırıcı bir tutumla “tamamlayıcı” sayılmıştır. Descartes’in de katıldığı bilimdeki ilerlemeler sonucunda erkeğin, doğanın dolayısıyla doğayla eş tutulan kadının efendisi haline geldiği yolundaki görüş, Aydınlanma manifestolarında da yinelenir (Değerli, 2003: 27-28).

1.1.1.4.1. Toplumsal Sözleşme Kuramcılarında Kadın ve Doğa

Thomas Hobbes, John Locke ve John Jacques Rousseau gibi teorisyenlerin farklı biçimlerde kurdukları toplumsal sözleşme kuramları feminist bir perspektiften ele alındığı zaman kadının ikincilleştirilmesine dair yaklaşımların yer aldığı görülür.

1.1.1.4.1.1. Erken Liberal Kuramın Öncüleri: Hobbes ve Locke

Hobbes “Leviathan” adlı eserinde egemenin tanımı yaparken eril bir söylem kullanmıştır. Sözleşmeyle kazanılan egemenliği “soyla kazanılan egemenlik” olarak tanımlarken Hobbes’un güç ve devlet kavramları eril bir anlam taşımaktadır. Devletlerin, analar tarafından değil; babalar tarafından kurulduğunu iddia eder. Soyun sürmesi için Tanrı tarafından kadının erkeğe yardımcı olarak yaratıldığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla, Hobbes’da kadının konumuna ilişkin ikincil olması düşüncesi devam etmektedir (1995, 139-147).

Benzer düşünce Hobbes'un insandışı doğa anlayışında da görülür. Düşünür için doğa insanlar tarafından tahakküm altına alınan bir alandır. Kadın gibi doğa da ikincildir. Hobbes (1995) kuramında insandışı doğadan çok daha önemli olan sorunsal insan doğası ve doğal durumdaki insandır. İnsan doğası kötüdür ve bu sebeple toplumsal sözleşme yapılmıştır.

Locke, *“Two Treaties of Government” (Hükümet Üzerine İki İnceleme)* adlı çalışmasında aile ilişkilerini ve kadının konumuna ilişkin anlayışını ortaya koymuştur. Ona göre siyasi gücün kökeni tebaanın gönüllü birliği ve onayıdır. Aile ilişkileri ise politika öncesidir ve doğaldır; sivil toplumun bir parçası değildir. Çünkü bireyler özgür doğmuştur ve özgür kalmalıdır. Locke, evlilik birliğinin burjuva sözleşmesi olduğunu belirtirken kadınların mülkiyet ve boşanma hakkına sahip olması gerektiğini savunur. Anne ve baba çocuklar üzerinde eşit konumdadır. Ancak kadının otoritesi paternal değil parentaldır. Başka bir ifadeyle, kadının otoritesi sadece ebeveyn otoritesi ile sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla, siyasi güç ile çocuklar üzerindeki otorite birbirine karıştırılmamalıdır. Kadınların siyasi gücünün olması demek Locke için dünyanın tersine dönmesi anlamına gelmektedir ve imkansızdır. Bu paradoksu aşmak için Locke, kadının ebeveyn olarak otoriteye sahip olması gerektiğini vurgularken kadının kocasına ya da erkeğe tabii olması gerektiğini ileri sürer. Evlilik kurumunda ortaya çıkacak herhangi bir anlaşmazlıkta daha yetkin ve güçlü olduğu gerçeğiyle iktidar erkektedir (2004: 45-64, 143-148) Böylece, Locke için anne olarak değil, ama eş olarak kadının evlilik kurumu içerisindeki konumu ikincildir. Erkek egemen olandır; bu bakımdan eş

üzerinde otorite kurma yetkisine sahiptir. Ayrıca, Locke otorite kurmanın aracının veraset hakkı olduğunu ileri sürer. Veraset yoluyla mülk aile dışına çıkmamakta böylece, erkeğin otoritesi sürekli kılınmaktadır (Clark ve Lorene, 1999: 34). Böylece, liberal kuramın öncüsü olan Locke'un ataerkil iktidarı reddetmesi devlet ile cinsiyetler ilişkisinin, sivil toplum ile ailenin birbirinden kesin olarak ayrılmasına dayanmıştır. Zira, Locke kuramında, babaların iktidarını değil; erkeklerin iktidarını meşrulaştırmıştır (Bock, 2003: 36). Bununla birlikte, Locke, kadının eğitimi konusuna da değinerek eğitilmesi gerektiğini belirtir. Fakat, kadının eğitimini yine annelik rolüyle ilişkilendirir. Locke için kadın, çocuklarının ilk öğretmeni olacaktır, bu sebeple sadece temel eğitim verebilecek düzeyde eğitilmelidir (Sonnet, 2005: 108-109).

Locke, kuramında doğa algısında benimsediği insan-dışı dünya algısı önemli bir yer tutar. Düşünür, dünyayı "katılık, uzam, şekil ve hareketlilik" olarak görür. Böylelikle, bu indirgemeci deneyci ve mekanizmacı yaklaşımı sonucu doğa cansız, homojen ve edilgen olarak tanımlanır. Dolayısıyla, düşünür, ünlü argümanı olan özel mülkiyeti bu varsayım üzerine temellendirir. Locke, özel mülkiyeti, doğal durumda kişinin kendi emeğini, doğal kaynaklara katması olarak betimler. Bu durumda Locke, doğanın ilhak edilmeye açık kimsesiz olduğu, boş, edilgen ve kendine ait bir değer ya da doğrultudan yoksun olduğu önkabülünden hareket ederek kuramının merkezinde yer alan özel mülkiyeti olumlar (2004: 5-14; 25-44).

1.1.1.4.1.2. Aydınlanma Düşüncesinde Aykırı Bir Ses

Rousseau, kadın erkek ilişkilerini genel iradeye çerçevesinde düzenleyerek erkeğe yüce varlık tarafından kadını yönetme yetisi verildiğini belirtir. Yüce varlık kadını mütevazilikle sınırlandırırken erkeği sınırsız istek, hırs ve bunu doğru yönde kullanacak rasyonalite ile donatmıştır. Fakat, Rousseau'da birisinin bir başkası üzerinde egemenlik kurması doğadan gelen bir durum değil, insanlığın toplumsallaşma süreciyle ortaya çıkan bir farklılaşmadır; ayrıca bu süreç geri döndürülemez bir durumdur. Bu doğrultuda, kadının bünyesi, kişiliği ve yetiştirilme tarzı erkekten farklıdır. Haksızlıklarla, kötülüklerle ve kusurlarla dolu olan erkeğe itaatle yükümlü tutulan kadın küçük yaştan itibaren haksızlığa dayanmayı ve kocasının yapacaklarına katlanmayı öğrenerek yetiştirilmiştir. Bu bağlamda, kadının ilk ve en önemli görevi ve niteliği uysallıktır. Bununla birlikte Rousseau, kadın doğasının temel özelliğini erkeği mutlu etmek olduğunu öne sürerken; diğer temel niteliğinin de kurnazlık olduğunu belirtir. Rousseau'ya göre kadın, kurnaz karakteri ile kuvvet yönünden zayıflığını, bütünüyle olmasa da kısmen gidermektedir (Okin, 1979: 203-205).

Düşünür, kadını yukarıda sayılan nitelikleri, yani doğası gereği aile yaşamı ile sınırlı kalmasını önerir. Kadının özel alandan kamusal alana çıkması halinde genel iradeye zarar vereceğini ve kuvvetli olan erkeğin kadını ezeceğini öne sürer. Bu varsayımla Rousseau (1956: 378-386), kadın ve erkek arasındaki

alanları kesin bir biçimde ayırır. Ayrıca kadın erkekten yetenek olarak da farklıdır. Soyut ve teorik işler ile bilimsel uğraşlar kadınların harcı değildir. Kadınlar erkeğin bulduğu kuralları uygulayabilme becerisine sahiptirler sadece. Rousseau, benzer şekilde kadının eğitimi bu basit çerçeve üzerine konumlandırır. 1762 yılında yayınlanan eseri "*Emile*"de açıkça ortaya koyduğu gibi kadınların eğitimi kendileri için değil, yaşamlarındaki erkeklere daha uygun olmaları için eğitilmeleri ve bilgiye ulaşma olanakları bahşedilmiştir (Sonnet, 2005: 108). Rousseau tarafından kadının görevleri bu sebeplerle aile içerisinde erkeği mutlu etmek ve çocuk yetiştirme üzerine şekillenmiştir.

Dönemindeki birçok kadın gibi Wollstonecraft, Rousseau'ya ve siyasi doktrinine hayranlık duyarken cinsiyet teorisine karşı çıkmıştır. Rousseau'nun kadınların tek varoluş nedeninin erkeklere boyun eğmek ve onların hoşuna gitmek biçimindeki görüşünü reddetmiştir. Ayrıca düşünürün kadınların mantık ve erdem yoksunu varsayımını şiddetle eleştirmiştir (Bock, 2003:37). Aynı devirdeki diğer erken dönem feminist Olympe de Gouges da bir yandan Rousseau'yu manevi babası olarak görürken; diğer taraftan Rousseau'nun yukarıda kısaca belirtilen, özellikle 1762 yılında yayınlanan *Emile* adlı çalışmasındaki görüşlerine sert bir biçimde karşı çıkmıştır (Bock, 2003:57).

Feminist Carole Pateman'nın toplumsal sözleşme üzerine geniş bir tartışma olan "*The Sexual Contract*"da belirttiği gibi toplumsal sözleşme kuramcıları

kadınları bu sözleşmelerin tarafı olarak görmemektedirler. Anılan toplumsal sözleşmelerin tümünde kadınların rolü ev işçisi ve çocuk bakıcısı olarak belirlenir. Bu noktada toplumsal sözleşme, erkeklerin doğal haklarını kadınlar üzerinde dönüştürdükleri bir araçtır yalnızca. Başka bir deyişle kadınlar sözleşmenin konusudur. Ataerkil düzende, kanunlar erkeklerin kadınlar karşısında bazı cinsel hakları olduğu yolundaki temel partiarkal ilkeyi yansıtmaktadır. Dolayısıyla evlilik sözleşmeleri, özgür tarafların özgürce yaptığı bir anlaşma değil, tersine, maddeleri devletçe öngörölmüş ve kocaların kadınları üzerindeki tahakkümünü ve kadınların itaatlerini garanti altına alır (Pateman, 1988: *passim*).

İnsanın bilgi aracılığı ile doğayı denetim altına alma düşüncesinin coşkulu havası Rousseau'da görülmez. Doğaya ilişkin görüşlerinde farklı ve aykırı bir ses olarak karşımıza çıkar. Akıl ile doğa arasında dualizm yerine uygun ilişki kurulması bilgiye yaklaşımında merkezi bir yer tutar. Akıl dışsal bir kontrol aracı değil, aksine doğadan gelen dinamik bir gelişmedir. Akıl, dolayısıyla bilgi doğadan doğar, doğayla yakınlığı oranında da sahicidir (Llyod, 1996: 82-84).

1.1.1.4.2. Doğa-Kadın Metaforu

Lloyd, “*The Man of Reason*” (*Erkek Akıl*) isimli çalışmasında, Platon ve Aristoteles'ten farklı olarak, Bacon'un madde ve formu birleştirdiğinden; doğaya hem kadınsı hem de bilinebilir bir doğa niteliği kazandırdığından söz

eder. Bilinebilir doğa, kadınsı bir şey gibi sunulur ve bilimin görevi bu kadın üzerinde erkek tahakkümü kurmaktır (1996: 32-33).

Bacon için, kendisinin ünlü "Bilim iktidardır" çıkarımı insanlık için bir kurtuluş önerisidir. Ancak bu "kurtuluş önerisi" tarihsel gelişme içerisinde yeni bir iktidar modelinin temelini oluşturmuştur. Bacon bu yeni bilimsel iktidar modelini sözel metaforlar ve simgesel bir dil içerisinde kurarak gelecekteki kuşaklara yasalara uygun cinsel hakimiyeti öne çıkarabilecekleri yeni bir sözel dil sunmuştur. Bu metaforlar yasal cinsel hakimiyet ile dil arasındaki bağlantıyı açıkça ortaya koymaktadırlar (Akkılıç, 1997: 4).

Bacon'a göre iktidar mücadelesinin üç ayrı derecesi veya üç ayrı türü vardır: Birincisi; kötü ve aşağılayıcı olandır. Bu kendileri için iktidar olup bu iktidamlarını sürdürmek isteyenlerdir. İkincisi; kendi vatanının insanları için iktidamlarını ve tahakkümlerini yaygınlaştırmak isteyenlerdir. Bu tür, birincisinden daha onurlu fakat, en az birincisi kadar sahip olma hırsı içermektedir. Üçüncüsü; eğer bir erkek, insan ırkının evren üzerindeki iktidarı ve hakimiyeti için mücadele veriyorsa ve bunu yaygınlaştırmak istiyorsa, şüphesiz ki bu hırs diğer ikisinden üstündür ve onurlu olandır. Bacon'un üç basamak biçiminde sıraladığı hiyerarşi, her basamağında daha fazla iktidar, tahakküm ve genişleyen bir ırkçılık ile bağlıdır. İkinci basamağında milliyetçiliğin ve insanlar üzerinde egemenliğin tohumunu atarken, bunu sadece "kendisi için hakimiyetten" daha onurlu görmesi, iktidara karşı gelmesinden değil, iktidarın erkekler arasında paylaştırılmasının ve

yaygınlaştırılmasının daha olumlu ve uzun vadeli olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır. En mükemmel olarak değerlendirdiği üçüncü tür mücadele, bir erkeğin, insan (kadın ve erkek) ırkının doğa üzerindeki hakimiyeti ve iktidarı için mücadele vermesi ise, şüphesiz bu alanın yani hakimiyet ve tahakküm alanının sadece erkekler için düşünüldüğü sonucunu göstermektedir. Yanı sıra Bacon, insan ırkının evren üzerindeki iktidarından erkek ırkının doğa ve kadın üzerindeki iktidarına işaret ederek erkek ırkçılığını modern bilimin kökenine oturtmuştur. Dolayısıyla, Bacon'un bilgi kuramının temelinde hakimiyet hırsı yatmaktadır. Bu hakimiyetin nesnesi de doğa ve kadındır (Bacon, 1653'den aktaran Akkılıç, 1997: 5-7).

Bu bağlamda, Bacon kuramında da saptanabildiği gibi rasyonel bilgi arayışı, kendini doğaya karşı tanımlayan Batı kültürünün önemli bir bileşenidir. Rasyonel bilgiye, kültürün doğayı dönüştürmesi veya aşmasıyla ulaşılmıştır. Kadınlık ise, rasyonel bilginin aştığı ya da geride bıraktığı şey ile eş tutulmuştur (Değerli, 2003: 28) .

Tekrarlamak gerekirse, erkeklerin, yaşamın güçlerine üstün gelme süreçlerinde, hem doğayı hem de kadını itaat altına aldıklarına ilişkin söylem, Batı kültüründe uzun bir tarihe sahiptir. Lloyd'un vurguladığı gibi Nietzsche, "Yunan Kadını" başlıklı yazısında, kadın-uyku çağrışımıyla, erkek kültür ile kadınsılık arasındaki ayrılığı dile getirir. Nietzsche için, kadının doğasında, tükenmiş olanın yerini dolduran şifa verici güç, aşırı olan her şeyin içinde kendi kendini sınırladığı güzel dinginlik sayesinde aşırının ve fazlanın kendi

kendine çeki düzen verdiği ezeli ve ebedi aynılık yatar. Kadın, doğaya erkekten daha yakındır; bütün öz niteliklerinde hep kendi olarak kalır. Kültür, kadının yanında her zaman dışsal bir şey, doğaya ebediyen sadık çekirdeğe dokunmayan bir şeydir (Nietzsche, 1871: 22-23'den aktaran Lloyd, 1996: 22). Bu doğrultuda, erkek bilimin 17. yüzyıldaki en büyük başarılarından biri, gelişmekte olan kapitalizme erkek ve kadın arasındaki işbölümünü entegre edebilmiş olmasıdır. O döneme kadar erkek ve kadın tanımlamaları hiç bu kadar açık bir biçimde kutuplaşmamıştır. Rasyonalite, nesnellik ve istek konusundaki algılamalar bilimin oluşmasını ve doğa üzerindeki tahakkümü teşvik etmiştir ve bu aynı zamanda erkek tanımının kurumsallaşmasına da yol açmıştır. Kapitalizmin ihtiyaç duyduğu üretim ve yeniden üretim alanları "bilimsel" bir dille ifade edilmiştir. Kadını "yeteneği ve yapısı gereği" eve, erkeği de "aklı ve gücü" gereği iş ve bilim alanına ayırmıştır. Yeni toplumda "yeni kadının" görevleri ve yeri belirlenmiştir böylece. (Akkılıç, 1997: 8). Bununla birlikte, "yeni kadın" ile "yeni doğa" algısı aynı olacaktır. Doğa, 17.y.y.'da daha önce hiç uğramadığı bir düşüşe uğrayarak bir makine haline gelecektir. 17. y.y.'da yer alan bu düşüş sonucu o, insanın kullanımına sömürüsüne açık, sınırlarına sonuna kadar erişilebilir bir konu haline dönüşür. Dolayısıyla, bu çağ gerek kadın gerekse doğa sorunsalları bakımından bir çok yazar tarafından kritik bir geçiş dönemeci olarak değerlendirilmektedir.

Bu bağlamda, doğa-kadın özdeşliğinin; başka bir ifadeyle, doğanın ve toprağın dişi cinsiyetini koruması rastlantısal bir durum olmadığı saptaması yerinde olacaktır. Böylelikle, kadınların doğaya daha yakın varlıklar olduğuna

dair eril söylem, kadını, erkeğe ayrılan kamusal alan karşısında özel alana itmekte; toplumsal cinsiyet rolleri arasındaki hiyerarşik yapılanmayı derinleştirmektedir. Bu paradigma doğanın üretken, besleyici, şefkatli, doğurgan simgeleriyle kurgulanan kadınlık kimliği üzerinden, kadını doğayla ve toprakla özdeşleştirerek kadını tahakküm altına almış ve sömürebilmiştir (Değerli, 2003: 29). Bu çerçevede bilim ve düşün tarihine feminist bir bakış açısıyla yaklaşıldığında bilimin diğer cinsiyet üzerine kurulmuş bir cinsiyet ideolojisi barındırdığı saptanabilir (Akkılıç, 1997:13-14). 18. yüzyıla gelindiğinde doğa ile özdeşleştirilen kadının eş ve anne olarak evine ait olduğu düşüncesi, gerek teoride gerekse pratikte evrenselleşmiş; hatta kadınların ikincileştirilmeleri, baskı altında tutulmaları doğal bir olgu olarak artık kadınlar ve yeni kuşaklar tarafından da içselleşmiştir (Akal, 1998: 213). Ekolojik bir perspektiften bakıldığında ise “insanoğlu” kendini “yeryüzünün efendisi” şeklinde ilan eder. Artık erkek egemen söylemde hayvanlar alemini de içeren doğanın araçsallaştırılması ve üzerinde hakimiyet kurulması doğallaşır. Başka bir ifadeyle, egemen felsefenin ve bilimin amacı, artık, bize doğayı izlemeyi değil, onu yenmeyi, kullanmayı öğretmektedir.

Bu bağlamda, egemen gelenekte hem kadınlar hem de doğa ve hayvanlar arasında özdeşlik kurulur. Her ikisi de yeryüzünün efendilerine hizmet edecek “öteki”, hatta köleler olarak onlarca yıl sarsılmaz bir şekilde konumlandırılacaktır.

1.1.2. 19.Yüzyıl Kadın Hakları Hareketi: Birinci Dalga

Tarihsel süreç içerisinde kadınlar, mülk devleti anlayışında ve polis devleti anlayışında “genel oy” hakkı elde edememişlerdir. Ancak, hukuk devleti anlayışının modern ulus devletlerde oluşması ile, “genel oy”un elde edilmesi sağlanabilmiştir. Temsil hakkının kazanılması için verilen çabalar oldukça uzun bir süreci oluşturmaktadır. Bu süreç mücadelelerle doludur. Birçok ülkede siyasal hakların alınabilmesi için toplumsal gayretler ortaya konulmuş, kadınlar ancak bu haklardan genellikle 19. ve 20. yüzyılda yararlanabilmişlerdir.

17. asırdan sonra monarşilerin yıkılmaya başlamasıyla, cumhuriyetin yönetim biçimi olarak benimsendiği ülkelerde, her alanda eşitlik kabul edilerek, yönetime de bunun yansıması sağlanmıştır. Batı’nın eşitlikçi demokratik yapılanmaya doğru gelişme sürecinde, seçimlerin rolünün oldukça fazla olduğu, yapılan araştırmalarla ortaya çıkmıştır. Batı, bu ilerlemeyi sağlamadan önce, halk için feodal yasalarda hiçbir eşitlik yoktur. Eşitsizlik, servet, kudret, meslek ve cinsiyet gibi farklardan ortaya çıkmaktadır. Haklar ve hürriyetler, kişilere değil, zümrelere, korporasyonlara ve güçlü sosyal tabakalara verilmiştir. Temsil ve katılma hakkı, toprakları, paraları, belirli sosyal statüleri olanlarla tüm bu olanakları bulunduran erkeklere tanınmıştır (Üste, 1999: 87-90).

18. yüzyılın son çeyreğinden ve özellikle 19. yüzyılın başından itibaren sanayi devrimi ve kapitalizm ile birlikte ev ekonomisi çökmüş; işin kamusal

dünyası evin özel dünyasından keskin bir biçimde ayrılmıştır. Makinalaşmış fabrikalar ve ev ekonomisinin çöküşü ile birlikte işin kamusal dünyası evin özel dünyasından daha önce hiç olmadığı kadar birbirinden koparmıştır (Donovan, 1997: 19). Sanayi devriminde, yoksul kadınlar ucuz işgücü olarak fabrika ve madenlerde çalışmaya, aynı zamanda yeni kuşak emekçileri doğurmaya zorlanmıştır. Burjuva kadınlar ise, ev kadını göreviyle eve kapatılarak toplumsal rolleri neslin devamını sağlamak biçiminde sınırlandırılmıştır. Bu duruma uymayı reddeden bağımsız burjuva kadınlar ise toplum dışı ilan edilerek cezalandırılmıştır (Bhasin ve Khan, 2003: 4). Bu eğilimler, akılcılığı kamusal alanla; akıldışılığı ve ahlaki özel alanla; bu bağlamda, kadınla özdeşleştiren Aydınlanma düşüncesini desteklemiştir (Donovan, 1997: 19). Aydınlanma çağının bireyi ve akli öne çıkaran ideolojisi, yalnızca erkeklerle belli ideallerin aşılmasına çalışırken; kadınlara getirilen kısıtlamalar bakımından çelişkili ve ikircikli bir tutum sergilemesi birinci dalga denilen kadın hareketinin çıkış noktasını oluşturmuştur.

Özellikle, 1789 Devrimi ile kadın hareketlerinde bir artış olmuş, Kurucu Meclis'te kadınların da temsil edilmeleri istenmiştir. Bunun yanında, Kurucu Meclis'ten siyasal özgürlük ve eşit haklar da talep edilmiştir. Seçimlere kadınların da katılabilmesi için, bu dönemden sonrada mücadeleler verilmeye devam edilmiştir. Fransız Devrimi'nden çok daha önce, Fransa'da 1689'dan itibaren hiçbir insana keyfi olarak seçme hakkı verilmemesi ve her isteyenin de azledilmemesi ile ilgili konular hakkında çalışmalar yapılmaya

başlanmıştır. Bu çalışmalar yüzyıllar boyunca sürmüş ve 1848'de Fransa'da başlayan devrimlerde kadına siyasal haklarını tanımak üzere "Kadın Hakları" ve "Kadın Kurtuluş Derneği" konularında sivil toplum örgütleri kurulmuştur. Kadınların Kurucu Meclise seçilmesinin istenmesi üzerine vergi veren ve iş anlaşmaları yapabilen kadınların "Temsilcilerle temsil ettikleri kişilerin çıkarları çakışmak zorunda olduğundan, kadınlar ancak kadınlar tarafından temsil edilmelidir" düşüncesi yaygınlaşmıştır. Verilen dilekçelerin birçoğunda kadınların eğitim seviyesinin yükseltilmesi gerektiği ve çalışma hakları üzerindeki kısıtlamaların kaldırılması yer almıştır. Kadınlar, Kurucu Meclise temsilci heyetler gönderme ve siyasal kulüplerde çalışmaya başlamışlardır. 1790 yılında Mme Mouret, kadınların eğitiminin ne denli gerekli olduğu hakkında konuşmalar yapmıştır. 1792 yılında Parisli kadın ve erkeklerden oluşan bir grup, Kurucu Meclis'ten erkek egemenliğinin aile yaşantısından kalkması için talepte bulunmuşlardır. 1792 yılının Nisan ayında Etta Palm van Aelöders Kurucu Meclis'e dilekçe vererek siyasal özgürlük ve eşit haklar ile boşanma hakkının tanınmasını istemiştir. Fakat tüm bu girişimler engellenmeye çalışılmıştır (Üste, 1999: 94-95).

Feminizmin ilk temel ürünü olan *Kadın Haklarının Savunusu (A Vindication Of Rights Of Women)* 3 Ocak 1792'de Mary Wollstonecraft tarafından yazılır. Wollstonecraft doğal kapasiteleri hiç de farklı olmadığı halde kadınlar ve erkeklerin toplum içinde eşitsiz konumlandırılışının temelini sorgular. Bunu da kadınların erkeklerle eşit eğitim olanaklarından yararlanamamalarına ve kadına hayattaki yegane amacını erkeğe hizmet etmek olarak öğreten

toplumsallaşma sürecine bağlar. Böylelikle ilk kez bir toplumsal grup olarak kadınların sorunları eşitlikçi bir felsefe bütünlüğünde ele alınmıştır (Kayhan, 1999:36). Wollstonecraft'tan dört ay önce Olympe de Gouges Eylül 1791 tarihinde, *Kadın ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ni (Déclaration des droits de la Femme et de la Citoyenne)* yazar. Bu Bildirge, o yıl meclis tarafından yayımlanmış olan *Erkek ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ne (La Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen)* bir cevap niteliği taşır (Michel, 1995: 60).

De Gouges, Bildirge'de, kadınların eğitsel, medeni ve siyasi haklarını savunur. Bu bildirgenin 10. maddesinde şöyle der: "Kadına giyotine gitme hakkı tanınıyor, öyleyse kürsüye çıkma hakkı da olmalıdır." (Michel, 1995: 48). Fransız Devrimi sırasında yer alan adaletsiz birçok olayın önlenemeyişi üzerine dili giderek sertleşen de Gouges, her geçen gün çok daha şiddetli eleştiriler getirmeye başlamıştır. Sonunda *Üç Kavanoz ya da Vatanın Esenliği, Bir Gök Gezgininin Kaleminden (Le trois urnes, ou le salut de la Patrie, par un voyageur aérien)* isimli eseri nedeniyle Temmuz 1793'de tutuklanır. De Gouges, Kasım 1793 tarihinde, savunduğu görüşleri yüzünden giyotinle can verir (Donovan, 1997: 15). 19 Kasım tarihli *Moniteur Universal* gazetesinde, de Gouges'ün öldürülme gerekçesi, dava ve idam protokolünden yararlanılarak şöyle açıklanmıştır: Olympe de Gouges, taşkın fantazisinin hezeyanlarını, doğanın esini sanmış; bir devlet adamı olmak ve Fransa'yı ikiye bölmek istemiştir. Bu sebeplerden cezalandırılmıştır. Çünkü cinsine özgü erdemleri unutmuştur (Bock, 2003: 63-64).

Sonraki yıllarda farklı sınıflardan kadınlar farklı nedenlerle başkaldırılarına devam etmişlerdir. Siyasal Kulüpler arasında burjuva kadınlarının seslerini en fazla duyurabildikleri yer olan Paris'teki Cercie Social'de de, kadınların konumu üzerine, o güne kadar hiç yapılmamış radikal konuşmalar yapılmıştır. Paris'teki Halk Meclisleri (Societes populaires) birçoğu kadınları üyeliğe kabul etmiştir. Bunlar: Club des Indigents, Club des Halles, Club des Nomophiles, Club des Minimes, Societe Fraternelle des Jacobins'dir (Üste, 1999: 95).

Bu gelişmelere paralel, çağdaş anlamdaki ilk anayasa olarak nitelendirilen Virginia Anayasası 1776 yılında kabul edilmiştir. 1787 yılında Amerika'daki kolonilerin, anavatan İngiltere'den koparak bağımsız devlet kurmaları ile temel hak ve özgürlükler bu anayasa ile kurallara bağlanmıştır. Virginia Anayasası yapılırken başına "*İnsan Hakları Bildirgesi*" konulmuş ve 1776'dan itibaren Amerikan bildirisinde insanların doğuştan birtakım doğal haklara sahip oldukları belirtilirken, daha sonra kazanılmış haklardan da söz edilmiştir. Buna rağmen, siyahlar, uzun yıllar sonra eşitliğe kavuşabilmişlerdir. 1845 yılına kadar yetişkin erkeklere eşit oy hakkı tanımayan ve yalnız mülk sahiplerinin oy verebildikleri tek bir eyalet kalmıştır. 1800-1830'da Federe Devletlerin büyük çoğunluğu mülkiyet ve din şartlarını kaldırarak yetişkin beyaz erkeklere genel oy hakkı tanımıştır. İç savaştan sonra, ilk kez yetişkin erkekler için genel oy sistemi kabul edilmiştir. Kadınların temsil hakkı ile ilgili çalışmalar ise gündeme bile gelmemiştir (Üste, 1999: 99-100).

19. yüzyıl, Fransız ve Amerikan devrimlerinin düşünsel atmosferinin de etkisiyle bireysel haklar ve temel özgürlüklere gerçeklik kazandırma çabasının ana tema olduğu; bir başka deyişle modernite projesinin yaşama geçirilmeye başladığı dönemdir. Bu dönemde yükselen liberalizm, insanlar arası eşitliğe ve bireysel özgürlüklere vurgu yapmakla birlikte; doğal haklar doktrinini geliştiren erkek kuramcılar, ne yazık ki feministlerin umutlarını gözardı etmişlerdir. Fakat, 19. yüzyılın sonlarında kadın oy hakkı örgütleri kadın hareketi içerisinde hakim konumdadır. Feminist kuramın hazırlık aşaması olarak kabul edilen bu dönem ile birlikte kadınlar, ciddi anlamda seslerini ilk defa duyurmaya başlamışlardır. Bu dönemden sonra kadınlar adına varolan olumsuz koşulları ortadan kaldırmak adına çeşitli teoriler geliştirmişlerdir. Ancak kadınların oy hakkı kazanıldığında, birinci dalga feminizm kendini bütünsel bir programdan yoksun, diğer ilerici hareketlerden de uzaklaşmış bulur. 1920'lerde baskın olan muhafazakar güçler feminizmi kolayca gündemin dışına itmiştir (Epstein, 2002: 2). Artık içinde bulunulan ortam, feminist mücadele için uygun koşullar sağlar hale gelmiştir. Kadınlar, geçmiş dönemlerdeki çalışmaların ve mücadelelerin ışığında, kadının özgürleşmesinin tüm toplumun özgürleşmesi anlamına geleceği varsayımından hareket ediyorlardı. Bu sav, o günden bugüne değin kadınların ve kadın hareketinin temel varsayımını oluşturmaktadır. Ancak, 19. asrın tartışmaları yukarıda değinildiği gibi daha çok oy verme hakkı ekseninde dönmüştür. Feminist kuramın düşünsel kökleri kuşkusuz bu dönemlerde doğmuştur. Fakat 20. yüzyılın ortalarına kadar olan ve yukarıda tarihsel süreç içinde kısaca özetlenen kadın hareketi ağırlıklı ve doğal olarak

kadın hakları ya da erkeklerle eşit haklar üzerinde temellenmiştir. Yukarıda anlatılan çabalar, yüzyıllar süren mücadelelerin kısa bir bölümünü kapsamaktadır.

İkinci dalga feminizmin etkisi birinciye oranla daha geniş ve derin olacak, feminizm özellikle günümüzde son 30 yılda kadınların hayatlarını ve düşünme şekillerini geri dönülmez biçimde değiştirecektir. Birinci dalga feminizm tek bir amaca odaklanarak güçten düştüğü halde, ikinci dalga geniş ve çok sayıda amaca yönelerek her alanda savaşım verecektir (Epstein, 2002: 3).

1.1.3. Çağdaş Feminist Hareket: İkinci Dalga

1900'lü yıllara dünya büyük sancılarla girmiştir. 20. yüzyıl arka arkaya iki büyük dünya savaşını soluk dahi alamadan yaşamış; dolayısıyla feminist düşüncenin gelişimi de bu hareketlilik içinde geçmiş yıllara kıyasla, durgunluğa girmiştir. Aynı zamanda bu durgunluk, kendi içinde sonraki yılların feminizm hareketinin kuramsal gelişiminin dinamiklerini de hazırlamıştır. Bu yıllar feminizm için bu açıdan verimli bir ara dönemdir.

II. Dünya Savaşı sonrasında gerek nitelikli gerekse niteliksiz kadın işgücüne ciddi bir istem olmuştur. Bunda, savaş sırasında kadınların tek başlarına ayakta kalabilmek için çalışmak durumunda kalmalarının yanısıra; savaş sonrasındaki ekonomik patlama da etkili olmuştur. Kadınların bu yıllarda

kitlesel olarak işgücü pazarına girmelerinde, kuşkusuz I. dalga içindeki kadınların eşitlik ve eğitim için verdikleri savaşımın sonuçları da gözardı etmemek gerekir. Ne var ki bu gelişmeye koşut olarak, hem eğitimde hem de işlendirmede cinsiyetçi ayrımcı kalıplar da belirginlik kazanmıştır (Alkan, 1998: 4).

II. Dünya Savaşının sona ermesinden kısa bir süre sonra Beauvoir, *“The Second Sex” (İkinci Cins)* adlı kitabını yazar. Bu eserde; kadınların rollerinin doğadan değil, yer yer kadınların kendilerinin de içkinleştirdikleri bir dizi önyargı, örf ve yasadan kaynaklandığını belirtir. Tek yönlü bu çıkar ilişkisi kadınları edilgen gören düşüncenin vücut bulduğu farklı bir görünüm olarak modern dünyada yer almıştır. Beauvoir, kadınların meslek edinmelerinin gerekliliğine dikkati çeker ve yazarın felsefesi feminist hareketi derinden etkiler. II. Dünya Savaşını izleyen yirmi yılda, Batı’nın ve Doğu’nun gelişmiş devletleri kadınlara araçsal bakış açılarını değiştirmezler. Toplumsal yaşayış içinde kadın yeteneğini imkan tanınması bir yana kadının toplumdaki görevini üretim ve yeniden üretimi sağlamak olarak tanımlamaya devam ederler (Michel, 1995: 102-103).

İkinci dalga kadın hareketi, asıl olarak, kurumsallaşmış otoritelere karşı geniş toplumsal tabanlı bir başkaldırı olarak ortaya çıkan 1968 hareketinin ardından belirginleşmiştir. Birinci dalga hak kavramına vurgu yaparken; II. dalga kadın hareketi özgürlük kavramını temel almıştır (Alkan, 1998: 5). Birinci dalga feminizmden farklı olarak ikinci dalga feminizm, bakış açısı ve bileşimi

bakımından kısa süre içerisinde genişlemiştir. 1970'ler ve 80'lerde lezbiyenlerin feminizmi, hareket içerisinde önemli bir akım olarak ortaya çıkmıştır. Siyah kadınlar kendi feminizm versiyonlarını ifade etmeye başlamışlar; daha önceleri öğrenci ve serbest mesleklerden kadınlardan farklı olarak hareketin bir parçası olamayan işçi sınıfı kadınları ise, çocuk bakımı ve doğurganlık hakları başta olmak üzere, işyeri ve sendikalarda eşit muamele esaslı talepler etrafında örgütlenmeye koyulmuşlardır (Epstein, 2002: 7-8). Süreç içerisinde yeni bir kadın profili ortaya çıkmıştır: üniversite eğitimi almış, karma okullarda okumuş, kadınların çıkarları ve ikincileştirilmelerine karşı savaştan bir kadın grubu. Bu kadınlar, kadınların cinsel nesne olarak algılanmaları, eve kapatılmaları ile, karar mekanizmalarında yer verilmesi, kadınlara düşük ücret politikalarının engellenmesi için mücadele ediyorlardı (Kayhan, 1999: 30). 1970'li yılların sonlarında feminist hareket, politik mücadele alanını sokaktan iktidar odaklarına doğru genişletmiş; devleti ve siyasal partiler gibi kurumlaşmış, yapılaşmış alanlardaki iktidar ilişkilerini değiştirme talebi üniversiteyi de içine almıştır. Yani, 1960'ların sonlarından itibaren sokaklarda radikal siyasetin değişik biçimlerini sergileyen feministler hayatı değiştirmek için gereksindikleri bilgi alanını tanımlamaya çalışıyorlar ve akademiye de bu amaçla yerleşmeyi amaçlıyorlardı (Sancar, 2003: 168). Feministler o güne kadarki siyaseti, egemenlik ve iktidar ilişkilerini, üretim sürecini, cinsiyet rollerini, cinsiyetçiliği, evlilik, aile, kürtaj gibi konuları belki de en köktenci tartışmaları yapmışlardır. Bu meseleler farklı kadın grupları tarafından gerek

kuramsal çerçevede gerekse pratik açıdan derinlemesine sorgulanır (Alkan, 1998: 10-11).

Birinci dalga feminizm, ağırlıklı olarak, orta ve üst sınıftan beyaz kadınlarla sınırlı kalmıştır. Aynı zamanda, birinci dalga feminizm, gelişme seyri içinde kendini diğer ilerici hareketlerden yalıtın dar bir bakış açısına hapsolmuştur. Birinci dalga feminizm ilk yıllarında siyah hareketi ve diğer sol akımlar ile kurduğu ittifaktan zaman içinde geri çekilmesine karşılık, ikinci dalga feminizm gittikçe artan oranda tüm hareketlerle ittifaka gitmiştir. İkinci dalga feministleri aynı zamanda hareket içerisinde ırk ve cinsel tercih farklılıklarına karşı daha duyarlı bir tavır geliştirme becerisi edinmişlerdir (Epstein, 2002: 6). Böylelikle II. dalga feminizm hareketi kendi içinde yeni bir çok kuramı ve yaklaşımları doğurmuş; farklı feminist çizgiler ortaya çıkmıştır ve kadın hareketinde ayrışmalar ve kendi içindeki canlı tartışmalar yoğunlaşarak devam etmektedir. Bu kuram ya da yaklaşımlar liberal, marksist, sosyalist, kültürel, radikal, varoluşçu, postmodern gibi farklı başlıklar altında niteliklendirilseler de her biri kadınların baskı altına alınışını, bunun sebepleri ile sonuçlarını tanımlama; kadınların özgürleşmesi için stratejiler kurma ve çözümler bulma girişimidir.

1.2. FEMİNİST KURAM

Feminizm, kadınların erkekler tarafından meşru olmayan yollardan tahakküm altına alındığı inancına dayanan, bu tahakkümün kökenlerine inerek

kadınların zayıf, duygusal, akılsız, ahlaki erdemlerden yoksun varlıklar olarak gösteren geleneksel yaklaşımları kırmayı hedefleyen bir kuramdır. Aynı zamanda, erkeklerin tahakkümüne ve kadınların öznel deneyimlerinin aşağılanmasına yol açan önyargıları düzelterek kadınların haklarını genişleterek cinsler arasındaki eşitsizliği ortadan kaldırmak adına ortaya çıkan 20. yüzyılda giderek gelişen toplumsal bir harekettir (Ulaş *et.al.*, 2002: 553). Dolayısıyla, feminizm; en kısa tanımıyla toplumda kadının yararlanacağı hakları çoğaltmak ve erkeğinkine eşit kılmak amacını güden bir düşünce akımıdır. Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi hala tüm toplumlarda kadın erkek eşitsizliği vardır. Günümüzde kadınlar toplum içerisinde rollerini ve haklarını, başka bir ifadeyle özgürlüğünü ve bağımsızlığını istemektedirler.

Bununla birlikte feminist kuramda birçok farklı akım bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle feminist kuram “kaleydoskopik” bir nitelik gösterir. Feminizme ilişkin ilk izlenimler kaos ve karışıklık, anlaşmazlık ve uzlaşmazlık, bölünme ve yarıma olabilir. Fakat daha yakından bir bakış, kişisel ve politik yaşam için yeni görüşler, yeni yapılar ve ilişkiler olanağı sunmaktadır. Feminist düşünce bağlamında en çarpıcı olan, bu düşünce biçiminin bir başlangıcı olmasına karşılık; belirli bir sonu olmamasıdır (Donovan, 1997: 351).

1.2.1. Kuram-içi Kavramsal Farklılaşmalar

Rowbotham, erkeklerin bağımsızlık mücadelelerinde destek istedikleri, birlikte savaştıkları kadınları, savaşımlı kazandıktan sonra, hoyrat bir biçimde

eski konumlarına iade etmeyi hiç unutmadıklarını anlatırken, düzenleyici erkek mantığını vurgular (Akal, 2003: 258). Feminizm hareketi bu eril mantığa karşı çıkmıştır. Bu çerçevede, feminizm, kadınların hem özel hem de kamusal alanda etkinliklerinin yaratılması ve sürdürülmesi çabasının düşünsel, aynı zamanda da eylem boyutunu içeren bir öğretinin ve süregelen bir eşitlik mücadelesinin adıdır. Bir başka deyişle, feminizm kadınların bir toplumsal grup olma bilincini aldığı bir ideolojidir.

Kadınla erkek arasında süregelen eşitsizlik kadınlar aleyhine bir düzen oluşturmuştur. Günümüz dünyasında da bu yadsınamayacak ölçüde yaygın ve derindir. Örneğin kadınlar, bir erkekler dünyasında, işgücü olarak toplam çalışma saatlerinin üçte ikisini karşılar, buna karşılık toplam gelirin yalnızca onda birini alır ve maddi zenginliklerin yüzde birine bile sahip olamazlar (Akal, 2003: 213). Dolayısıyla bu bilincin tarihsel ön koşulu eşitliklerdir. Toplumun düzenlenmesinde temel ölçüt eşitlik olunca, insanlar her türlü farklılıklara rağmen eşit haklara sahip yurttaşlar olurlar. Öyleyse feminist düşüncenin temel sorunsalı kadın ile erkek arasındaki toplumsal farklılık, bunun sebepleri ve sonuçları üzerine kurulmuştur (Alkan, 1998: 2).

Kadınların insan temel hak ve hürriyetlerinden faydalanabilmeleri, siyasal, sosyal, hukuki ve eğitim alanlarında erkeklerle eşit olma gibi temel hedeflere sahip olan feminizm içinde ayrı kollar ve düşünsel çizgiler bulunmaktadır. Bu akımlardan bazıları liberal feminizm, Marksist feminizm, kültürel feminizm, ekofeminizm ve sosyalist feminizmdir. Her biri farklı söylemlere sahiptir.

Örneğin, sosyalist feminizm sosyal yapıyı biçimlendiren üretim ilişkileri ve patriarkal aile yapısını sömürünün kaynağı olarak görürken, diğer bir akım olan ayrılıkçı feminizm bunun nedenini, erkek-kadın arasındaki biyolojik yapı farklılıklarıyla ilişkilendirir. Sulamith Firestone gibi feminist Marksistler en köklü ve belirgin toplumsal çatışmanın cinsiyetçilikten kaynaklandığını savunurlar. Firestone'a göre kadınlar, erkeklerden farklı ama onlarla eşittirler. Marksist açıdan kadınların ezilmesi ve bu olgunun sonuçları, işçilerin ezilmesinin de, bundan doğacak sınıf çatışmalarının da önemli bir sorunudur. "Eşit haklar feminizmi" olarak da bilinen liberal feminizm (Ulaş *et.al.*, 2002: 553-554) ise ataerkil düşünceye vurgu yaparken eşitsizliğin mevcut sistem içerisinde reformist düzenlemeler ile çözülebileceğini savunur.

Feminizmdeki bu ayrılıklar, kadın sorunsalına kendilerine özgü yöntemleri, bilimsel güçleri ve kimi zaman açmazları çerçevesinde özgün; bununla birlikte kısmi yanıt getiren gelenekler olarak değerlendirilmelidir. Kısmi olmalarından kasıt, bu teorilerin yetersiz olmaları anlamına gelmemektedir. Her birinin feminist kurama önemli katkılarının bulunmasının yanı sıra, aralarındaki sınırların yapay oluşudur (Tong, 1989: 7-8).

1.2.1.1. Feminizm ve Varoluşçuluk

Feminizmin öncülerinden Beauvoir'ın feminizme katkısı, kadını kültürel ve politik statüsünü açıklama için varoluşçu vizyonu kullanmış olmasıdır.⁴ Bu

⁴ Beauvoir'ın ideolojik önermeleri ve fikirler bütününe köklerini, Hegel, Husserl ve Heidegger'in sayılabileceği Alman düşünürlerin eserlerine kadar uzanır. Ancak, de Beauvoir sözkonusu fikirlerini en çok, tüm hayatını birlikte geçirdiği Fransız düşünür Jean Paul

bağlamda, feminist kuramlar içinde kadının kişi olarak kendi benliğini oluşturması gerektiği görüşü varoluşçuluk felsefesinden türetilmektedir (İmançer, 2002: 161).

Varoluşçu feminizmde, ataerkil toplumlarda kadının nasıl erkeğe göre, yeni norm kabul edilen, geçerli sayılan, cinse göre eksik, edilgen, güçsüz, duygusal ve yeteneksiz diye tanımlandığı anlatılır. Kadının tahakkümden kurtulması için de öncelikle, kendi benliğini oluşturması gerektiği savunulur.

Beauvoir *İkinci Cins* isimli kitabında erkeğin efendileştirilmesini, kadının ise ikincileştirilmesini tartışır. Düşünürün vurguladığı nokta, ataerkil kültürde erkek ya da eril olan olumlu veya norm olarak kurulurken kadın ya da dişilik olumsuz, esas olmayan, normal olmayan; kısaca “öteki” olarak kurulur (1993: XXI). Düşünür, cinsiyet hiyerarşisine ilişkin çözümlemelerinde Sartre’ın *pour-soi* ve *en-soi* formülasyonundan yararlanır. Özellikle, Beauvoir’un kavramlaştırmasında, Sartre tarafından *pour-soi* ve *en-soi*; sırasıyla “Ben” ve “Öteki” arasında betimlenen mücadelede kadınlar *en-soi* rolünü üstlenirken erkekler *pour-soi*’nin baskın ve aşkın konumunu yüklenirler (1993: XXXVI).

Düşünürün savında, erkek daha doğduğu andan itibaren kadına göre daha özgürdür. Erkek, kendisini çocukluktan itibaren hissettiren avantajı, bir insan uğraşının hiçbir şekilde bir erkek olarak yazgısına ters düşmediği bir ortamda yaşar. Buna karşılık kadından, kadınlığını gerçekleştirebilmesi için kendisini

Sartre’ın düşüncelerinden hareketle oluşturmuştur. Özellikle, Beauvoir’ın “*The Second Sex*” adlı çalışmasında yer alan kavramlar, Sartre’ın 1943 yılında yayınlanan “*Being and*

nesne ve kurban haline getirmesi istenir. Bu durum, kadının egemen özne olma iddialarını bir yana bırakmak zorunda kalması anlamına gelmektedir. Ataerkil toplum düzeninde kadın, *ensoi* ya da *öteki* rolüne mahkum edilirken, erkek *poursoi*'nin aşkın ayrıcalıklarının tadını çıkarmaktadır. Bu ayrıcalıkla erkek, doğaya ve kadına egemen olmuştur. Bu bağlamda, Beauvoir, anatomik bir kader olarak bedeni ele almayı bırakıp, kadın bedeninin ataerkil sistem içinde sosyal olarak bozulduğunu ileri sürer. O, eskiden beri varolan bu durumu, kadının biyolojik analık göreviyle geride tutulmasına, erkeğin dışarıya gitmesine ve kendisini 'homo faber' olarak gerçekleştirmesine izin verilirken, onun içsel olanın bekçisi yapılmasına bağlar (1993: 34-35). Buna paralel, Beauvoir, erkeğin egemenliğinin, sıklıkla iddia edildiği üzere, onun bedensel gücünün bir sonucu olmaktan ziyade, eylemde bulunan özne olmasının bir sonucu olduğunu düşünür. Fakat, erkek, sadece ve sadece eylem yapmayan nesne sayesinde ve kadına göre, başka bir deyişle, dışlaşma ve içselleşme ilişkisinden dolayı ve kendisinin ötekisine göre böyle olabilir. Bu bağlamda, kadınların var olan toplumsal düzende öteki olarak yaşamayı kabul edip içselleştirirlerse şizofreniye ve ümitsizliğe kapılacağını söylemektedir. Çünkü, bu aynı zamanda nesne olmayı da kabul etmek anlamına gelmektedir. Erkek ise cinselliği olan bir insandır; kadın ancak cinselliği olan bir insan olduğu zaman erkek ile eşit bir birey olabilecektir. Beauvoir'a göre (1993), kadınların verilmiş olan bu durumu kabul etmemeleri gerekir. Zira, ona göre, kadına toplumsal örf, adet ve kurumlar tarafından yüklenen bu ikinci rol, biyolojik, ekonomik ve psikolojik yazgının yüklediği bir

Nothingness" (Varlık ve Hiçlik) adlı eserinde formüle edilmiştir (Donovan, 2005: 223).

rol değildir. Ancak, ataerkil toplumda özgürleşmeye çabalayan kadının durumuna özellikle damgasını vuran bu çelişkidir. Eksik olmayı kabul etmediği için kendisini kadın rolüyle sınırlandırmak istemez; öte yandan kendi cinselliğini yadsımak da eksik olmak anlamına gelir. Kadınlığını yadsıması insanlığının bir bölümünü yadsıması demektir. Bu şizofrenik açmaza rağmen, düşünür, özgürlük savaşımından vazgeçilmemesini belirtir. Beauvoir'a göre, özgürlük insana Tanrı tarafından verilmiş bir şey değildir. Tam tersine, özgürlük, insanın uğruna hergün yeniden savaşmak zorunda olduğu bir imkan, onun kendisini sürekli olarak yeniden yaratması için bir fırsattır. Özgürlüğü başlangıçta olabildiğince bireyselci bir açıdan yorumlayan ve bu bağlamda ötekilerini, insanın kendi planına göre eylemesinden başka hiçbir şey olmayan özgürlüğün önündeki bir engel olarak gören Beauvoir, savaş deneyimlerinin ardından ötekinin özgürlüğünü insan için bir tehdit olarak değil, fakat kişinin kendi özgürlüğünü gerçekleştirmesinin zorunlu bir koşulu olarak değerlendirmeye başlamıştır. Buradan hiç kuşku yok ki her insanın başka insanların özgürlüğü için kaygılanmak gibi ahlaki bir ödevi olduğu sonucundan başka, kadının toplumsal durumu ve onun erkek cinsiyle olan ilişkileri bağlamında önemli sonuçlar çıkar. Özgürlüğün temel koşulu eylem, kişinin kendi planlarına göre eylemesi, gelecek için amaçlar saptayarak bunu şimdide dışlaştırmaması ise eğer, Beauvoir'a göre bu, geleneksel kadın rolü içinde gerçekleşmemektedir. Bundan dolayı, onun gözünde kadın özerk değil, görelidir. Başka bir deyişle, kadınların kendilerini erkek olmadan düşünemediklerini ve düşünülmediklerini öne süren Beauvoir'a göre, erkeğin

özne ve mutlak olduğu yerde, kadın yalnızca erkeğin eksik ötekisidir. Öteki de, kendi bağımsız özüne sahip bir şey olarak görülemez (1993: *passim*).

Beauvoir, anatomik bir kader olarak bedeni ele almayı bırakıp, kadın bedeninin ataerkil sistem içinde sosyal olarak bozulduğunu ileri sürer. Gerek bireyler arasındaki ilişkiler gerekse toplumların çeşitli kurumlarındaki iş ve özel ilişkiler kadınlarla ilgili gelenekleşmiş bu önyargılarca düzenlendiğinden Beauviour'a göre (1993), bağımsız olduğunu iddia eden kadın bile bu çarpık görüşlerin etkisi altında kalır. Düşünür, "kadın doğmaz, kadın olur" ifadesiyle cinsiyet kavramının aslında biyolojik değil, toplumsal olduğunu vurgulamış olur.

Adrienne Rich ise, kadınların, onlara ideolojik olarak boyun eğdiren sahtelikleri kırabilmeleri için, kendi haklarında doğruyu söylemeyi öğrenmelerinin zorunlu olduğuna dikkat çeker (Rich, 1975: 190'dan aktaran Donovan, 1997: 264). Feministlerin de kendi doğrularının değerlendirileceği karşı bir gelenek yaratmaları gerekmektedir, çünkü "gerçekliğin toplumsal inşası" ortak bir çaba gerektirmektedir. Kişinin gerçekliği ve doğrularının değer görmesi, toplumsal hayatta başkaları ile etkileşimi sayesinde olmaktadır. Böylece ataerkil kültüre karşı alternatif bir tanıklık ile onu tanımlamak ancak, ona karşı alternatif bir "öteki" kültür oluşturabilecektir. Alternatif "öteki" kültürün oluşumu için ise feminist kuramcılar farklı çözüm yolları üretmektedirler (İmançer, 2002: 162).

1.2.1.2. Marksizm ve Feminist Kuram

Marksizm ve feminizm, kalıplaşmış ve birikmiş farklılıklar içeren toplumsal düzenlemeleri analiz ederken; iktidarın toplumsal köklerini ve eşitsiz dağılımını irdeleyen toplumsal eşitsizlik, aynı zamanda iktidar kuramlarıdır (MacKinnon, 2003: 22). Bununla birlikte Marksizm ve feminizm arasında bir gerilim olduğu da yadsınamaz. Bu ikili durum üzerine pek çok tartışma süregelmektedir. Marksistler, feminizmi kuramda ve uygulamada burjuva olmakla, başka bir deyişle egemen sınıfın çıkarlarını savunmakla eleştirirken toplumsal cinsiyet odaklı incelemenin sınıfın önceliğini göz ardı ettiğini; kadınlar arasındaki sınıf farklılıklarını gizleyerek proletaryayı böldüğünü ileri sürerler. Marksistler için, feminist talepler liberal ve bireycidir, zira kapitalizm içerisinde çözülebilecek türdendir. Zaten, feminizm ağırlıklı olarak eğitilmiş orta sınıf kadınlarının hareketidir. Dolayısıyla feminizm, iddia edilenin aksine, kökten değişimi hedeflememektedir (MacKinnon, 2003: 23).

Diğer taraftan, feministler, Marksizm'i kuram ve uygulamada erkek tanımlı olmakla, erkeklerin bakış açısıyla dünyayı yorumlamakla eleştirirler. Marksist sınıf yaklaşımının cinslerin farklı toplumsal deneyimlerini yok saydığı öne sürülür. Feministler, özellikle sosyalist ülkelerde kadınların konumunun iyileşmediği varsayımı üzerine argümanlarını desteklerler. Geçmiş deneyimler göstermektedir ki işçi hareketleri ve sol, kadın sorunu ile kadınların kaygılarını ciddiye almamışlardır. En önemli örnekler Küba ve Çin'dir. Dolayısıyla, ister kapitalizm, ister sosyalizm, ister feodalizm, yani

hangi rejim olursa olsun toplumun en yoksulu kadınlar olagelmıştır ve tarihsel süreç bunun kanıtıdır (MacKinnon, 2003: 23-29).

Yukarıdaki tartışmalar sürmektedir. Bununla birlikte, feminist teorinin gelişmesinde Karl Marks ve Friedrich Engels'in görüşlerinin büyük önemi vardır. Özellikle kadınların bilinçlerinin yükseltilmesinde Marksist tarihsel materyalist görüşlerin etkisi kuşku götürmemektedir (İmançer, 2002: 160; Donovan, 1997: 129).

Engels *“The Origin of Family, Private Property and the State”* (Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni) adlı kitabında, cinsiyetler arası ilişkiyi sınıf dinamiklerine bağlar. Ona göre kadın proleterya'dır, kocası ise burjuva (1992: 54). Engels'e göre, cinsiyetler arası ilişkiler, en basit toplayıcı toplumlarda eşitlikçi görünmektedir. Kadınların ezilmesi, aile, özel mülkiyet ve devlet üzerine kurulu olan sınıflı toplumun gelişimi ile ortaya çıkmıştır. Düşünür'ün vurguladığı üzere; “Tarihte kendini gösteren ilk sınıf çatışması, erkekle kadın arasındaki uzlaşmaz karşıtlığın karı-koca evliliği içindeki gelişmesiyle; ve ilk sınıf baskısı da dışı cinsin erkek cins tarafından baskı altına alınmasıyla düşümdeştir” (1992: 70). Dolayısıyla, yazar kadınların sınıflı toplumlarda bir grup olarak özgül bir biçimde ezildiklerine işaret eder. Sınıfların henüz oluşmadığı ve cinsel eşitliğin bulunduğu topluluklarda emek cinsiyete göre ayrılmıştır. Özel mülkiyet ile birlikte sınıflı toplumların yükselmesi sonucu bu bölünme hiyerarşik hale gelmiştir. Engels bu görüşü desteklemek için antropolojik kanıtlara başvurur. Böylelikle, kadınların biyolojik yapıları

sebebiyle değil; özellikle, sınıflı toplum düzeninin ve kapitalist üretim ilişkileri bağlamında egemenlik altına alındıklarını belirtir ve değiştirilmesi gerektiğini kabul eder. Sosyalizm, kadınları işgücüne dahil ederek ve evdeki yalıtılmış “özel” işleri “kamusal” üretim faaliyetlerine dönüştürerek kadınların ezilmişliğine son verecektir.

Engels’in bu görüşleri bazı çağdaş feminist kuramcılar üzerinde sürekli bir etkiye sahiptir. Onun çözümlemelerine, toplumsal tarihsel yaklaşımlarına dayanan bir damar feminizm içerisinde yer almaktadır. Örneğin sosyalist feminist Zaretsky, Engels’in yaklaşımlarından yola çıkarak kadın üzerindeki tahakkümün kurulmasını sınıflı toplum, değişen aile yapısı ve kapitalizme bağlar. Çözümün ise sosyalizm olduğunu savunur (MacKinnon, 2003: 38-40). Bu bağlamda, Marksist ya da sosyalist feministler sınıf iktidarının toplumsal cinsiyet iktidarını ürettiğini ileri sürerler. Sınıfsal iktidarın erkek üstünlüğünün kaynağı olduğu önermesini, bu iktidarı elinde bulunduran erkeklerin aile içinde kadınları egemenlik altına alabildikleri iddiası izler (MacKinnon, 2003: 50-51). Marksist feminist anlayışta, ataerkil toplumsal sistemdeki aile yerine alternatif bir aile tarzı sunulmaktadır. Alternatif aile anlayışında Engels’in ifade ettiği üzere "ataerkil ailenin yerine iş ortaklaşmasının getirilmesi hiç kuşkusuz devrimci kafa eğitimi sorununun temelidir" (1992: 152). Marks'a göre, toplumsal devrimin başlıca görevlerinden biri ailenin ortadan kaldırılmasıdır. Toplumcu ortaklaşmacılığın kan ortaklığına değil, iktisadi işlev ortaklığına göre oluşması gerekmektedir (İmançer, 2002:160).

Aynı zamanda, Marksist feminist kuramcılar, Marks'ın kapitalist üretim sürecinde insanın emeğinden yabancılaşması öğretisini, asıl kadınların ev işlerinde yaşadığını iddia etmektedirler. Örneğin, Dalla Costa, gerçek ev işinin soyutlayıcı olduğu, önemsiz ve tekrar edici olduğundan dolayı yabancılaştırıcı olduğunu savunmuştur (Costa, 1972: 77'den aktaran Donovan, 1997: 153). Heidi Hartman ise, kadınların emek gücünün erkeklerin denetiminde olmasını ataerkinin dayandığı maddi temel olarak görür. Maddi temeli kadın emeğinin denetimine dayanan cinsel iş bölümü, kendi ideolojisini de yaratmaktadır (Hartmann, 1981: *passim*). Marksist feministler toplumsal iş bölümünü değiştirmek için bilinçlenmenin şart olduğunu savunmaktadırlar. Marksist feminizmde maddi varlık bilinci belirleyebilir, fakat varlık koşullarının devrimci dönüşümü sınıf bilinci düzeyinin yükseltilmesine bağlı olacaktır (Barret, 1980: 166).

Feminist teori, Marksist teoriden etkilenmekle birlikte, ideolojik yapısının temelini, maddi koşullar yerine cinsiyet ayrımı oluşturmaktadır. Emek Marksizm için neyse, cinsellikte feminizm için odur. Marksist teorinin diyalektik materyalizm yöntemini, feminist teori bilinç yükseltme olarak yorumlar. Zira çağdaş feminist teorinin başat varsayımı bilinç yükseltmenin kendisinin devrimci bir praksis olduğudur. Devrimci praksis kavramı bir takım alternatif düzenlemeler geliştirilmesi anlamına da gelmektedir. Bu da beceri gerektirmeyen, monoton işlerden kaçınarak, üretime dayalı insanın kendini geliştirecek işlere yönelerek, pratik içinde yeniden örgütlenme biçimleri yaratmaya dayanmasıdır (İmançer, 2002: 160).

1.2.2. Toplumsal Cinsiyet (Gender) Teorisi

Toplumsal cinsiyetin, toplumsallığı anlamada önemli bir analitik kategori haline gelmesi ve sınıfsal, etnik, bölgesel, dinsel özelliklerin sahip olduğu ‘açıklayıcı değişken’ sıfatına kavuşması yakın dönemlerde sosyal bilimlerde gözlenen en çarpıcı değişimlerden biridir (Sancar, 2003: 165). Bu bağlamda, feminizmin temel kavramlarından biri olan “toplumsal cinsiyet”e dair sosyolojik teoriler Batı’nın ortaya attığı modern buluşlardandır denilebilir.

Toplumsal cinsiyet kavramını ortaya çıkış süreci ve toplumsal cinsiyet gelişimini inceleyen temel bazı kuramlar bu bölümde ele alınarak toplumsal cinsiyete ilişkin temel tartışmalara yer verilmiştir.

1.2.2.1. Toplumsal Cinsiyet Kavramı ve Ortaya Çıkışı

Cinsiyet alanındaki yeniden yapılanma, iki önemli aşamada gerçekleşmiştir. Birincisi, aydınlanma ile ortaya çıkan dünyevileşme (sekülerleşme) dir. Bu çerçevedeki asıl değişiklik, Tanrı’nın kadınlara ve erkeklere izlemeleri için bir yol öngördüğü yönündeki inanışın çürütülmesiyle yaşanmıştır. Tanrı buyruğunun yerine bilimsel aklın yerleştirilmesi ve insan hayatında önceden belirlenmiş bir ilahi hedefin olmadığı kanaatiyle birlikte, kadın, erkek ve cinsiyet meselesi artık dini ve ahlaki bir çerçevede ele alınmaz olmuştur. Kadınlığı ve erkeklığı tanımlayan, bu alanda değer vazeden artık din değil; toplumdur. Böylece Tanrı’nın yerini toplum almış ve modern devletlerin

kuruluşu esnasında cinsiyet, doğrudan doğruya bir siyasi araç olarak kullanılmıştır. Foucault'un hastanelerden hapishanelere modern toplumun her yanında var olduğunu söylediği iktidar, kendisini en yoğun şekilde cinsiyet alanında gösterir (Şişman, 2003).

Liberalizmin yükselişiyle birlikte ise bir eşit haklar öğretisine, bir yurttaşlık hakkı talebine dönüşür. 1791–1792 yılları arasında hem Fransa'da, hem İngiltere'de erkek haklarının hemen ardından kadın haklarına ilişkin kesin bildiriler yayınlanmaya başlanması, bu dönüşümün en açık göstergesidir.

19. yüzyıl sonlarında cinsiyet alanında ikinci bir yapılanma ivme kazanır. Temel sorular, kadınların ikincil ya da tabi kılınmasının nedenine ilişkindir. Bu ve benzeri sorular, artık etik değil, toplumla ilgili ampirik sorulardır. Böylece eşit haklar öğretisinin doğal sonucu olarak bir toplumsal cinsiyet teorisi oluşmaya başlar. Bu tamamen toplumsallaşan sorun karşısında, farklı yaklaşımlar ortaya konulur. Örneğin feminist teoride paradigmatic bir metin olarak kabul edilen '*Kadın Haklarının Savunusu*' adlı eserin yazarı Mary Wollstonecraft, kadınların mahrumiyet ve ikincilliğini analiz ederken, eğitim üzerinde odaklanır. İlk sosyalistlerse, örneğin Robert Owen, baskıcı koşulların etkisi üzerinde durur ve hem ekonomik hem de eğitim alanında reform önerir. Kadının toplum yaşamının başlangıcında erkeğin kölesi olduğuna ilişkin düşünceler Engels'in ifadesiyle "bize aydınlıklar yüzyılından kalan en saçma fikirlerden biridir" (1992: 54).

Kadınlar toplumsal düzenlemelerin hukuki temelini oluşturan birinci kuşak haklara II. Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda kavuşmaya başlamış ve 1960'larda bu hız kazanmıştır. 20. yüzyılın başlarında verilen oy hakkı mücadelesinin ardından, bir sonraki kuşakta ana gelişmeler daha ziyade akademiktir. Bu dönemin en önemli özelliği erkeklik ve kadınlığın kişilik testleriyle ölçülmeye ve toplumsal rol kavramı çerçevesinde ele alınmaya başlanmasıdır. Bu bağlamda şu tanımlar ortaya konmuştur: Cinsiyet (sex), tipik olarak bir kimsenin genetik ve anatomik nitelikleridir. Cinsiyet, dişi (female) veya er (male) olmasından bahsetmek için kullanılır. Toplumsal cinsiyet (gender), hem kişinin toplumsal rolünden hem de içsel tanımlanmasından yani kadın(woman) veya erkek (man) ve onların temsil edilmesinden yani dişi (feminine) veya eril (masculine) olmasından bahsetmek için kullanılır.

Bu bağlamda, Friedle'a göre kadının ve erkeğin biyolojik doğası, insan organizmasını sınırlayan dar bir kapalı alan gibi değil de, aksine, üzerine çeşitli yapıların inşa edilebildiği bir temel olarak görülmelidir (1975: 6). Başka bir deyişle Friedle, toplumsal cinsiyet kavramının, kadınlık ve erkeklik özelliklerinin kültürel yapılanmasını anlattığını belirtir.

1970'lerde toplumsal cinsiyetin varlığını; başka bir ifadeyle, erkekler ile kadınlar arasındaki farklılıklar ve ayrılıkların biyolojik farklılıkla açıklanamayacağını, erkeklik ve kadınlıkla ilgili, kültürel açıdan egemen fikirlerin gerçekliğe ancak kabaca denk düşen stereotipleri temsil ettiklerini

kanıtlamaya yönelik sosyolojik ve psikolojik çabalar vardır. Bu çalışmalar, toplumsal cinsiyetle ilgili düşünceler ve erkeklerle kadınların rolleri söz konusu olduğunda çeşitli kültürler arasında muazzam değişiklikler bulunduğunu ortaya koymuştur.

1970'lerin başından itibaren feminist Marksistler ve antropologlar cinsiyet ayrımının değişik toplumlarda değişik biçimlerde ortaya çıktığını, dolayısıyla biyolojik yapıdan kaynaklanan tek tip bir ayrımcılıktan söz edilmeyeceğini örnekler göstererek öne sürmeye başladılar. Cinsiyete dayalı ilişkiye çağdaş bir yorum getirenlerin başında Gayle Rubin gelir. Rubin, 1975'te "*Toward an Anthropology of Women*" (*Bir Kadınlar Antropolojisine Doğru*) başlığıyla yayınlanan kitaptaki cinsiyet ve toplumsal cinsiyet konularını birbiriyle ilişkili ancak farklı iki kavram olarak ele alır. İnsanların biyolojik yapılarının onların cinsiyetlerini oluşturduğunu söyler. Rubin'e göre kadına ve erkeğe özgü diye ele alınan seksüel gereksinimler bile hep bu toplumsal düzenlemelerden etkilendiğinden içgüdüsel sanılan seksüel istekler ve bunların gideriliş biçimleri gerçekte biyolojik olduğu kadar toplumsal niteliklidir. Rubin'e göre, cinsiyet ayrımının hem başlangıç noktası hem de garantisi ailedir. Kadın ve erkeğin dünyaya geldiği ve cinsiyetlerin olduğu aile ortamı ataerkil sistemin egemenliğinde olduğundan aile her yeni kuşakta yeni yöneten erkekler; yönetilen kadınlar üretir (Rubin, 1975'den aktaran Mellor, 1993).

Aynı dönemlerde, toplumsal cinsiyet terimini sosyolojiye sokan Ann Oakley *Sex, Gender and Society (Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Toplum)* (1972)

adlı eserinde ele aldığı üzere, "cinsiyet" biyolojik erkek-kadın ayrımını anlatırken, "toplumsal cinsiyet" erkeklik ile kadınlık arasındaki buna paralel ve toplumsal bakımdan eşitsiz bölünmeye gönderme yapmaktadır. O halde, toplumsal cinsiyet, kadınlar ile erkekler arasındaki farklılıkların toplumsal düzlemde kurulmuş yönlerine dikkat çekmektedir. Ancak bu terimin kapsamı, ilk ortaya çıkışından beri, yalnızca bireysel kimliği ve kişiliği değil, ayrıca sembolik düzeyde erkekliğin ve kadınlığın kültürel idealleri ile stereotiplerini, yapısal düzeyde ise kurumlar ve örgütlerdeki cinsel işbölümünü içine alacak kadar genişlemiştir (Marshall, 2005: 101).

Benzer doğrultuda, anılan dönemde erkek ve kız çocukların, yetiştirilme biçimi, gençlik kültürü, istihdam kalıpları ve aile ideolojisi alanlarındaki toplumsallaşma süreciyle yetişkin erkek ve kadınlara dönüşmelerini kapsayan araştırmalar yapılmıştır. Yapısal düzeydeki araştırmalar ise, ev içindeki (dışarıda tam zamanlı çalışan erkekler ile kadınlar arasında bile görülen) eşitsiz işbölümüne, ayrıca iş türleri ile terfi olanaklarının belirlenmesinde cinsiyetin (bireysel hünerler ile vasıflardan çok daha fazla olarak) büyük rol oynadığı işe alma kalıbındaki ayrımcılıklara eğilmekteydi. Daha yakın zamanlarda ise, dikkatler daha çok kültürel düzeydeki değişik toplumsal cinsiyet oluşumlarına çevrilmiştir ve bunlar, Amerika Birleşik Devletleri'nde ırksal aralık, beyaz kadınların cinsel arılığı ve siyah erkeklerin konumuyla ya da doğal ve evrensel bir olgu olan annelik mitiyle ilgili düşüncelerin birbirine bağlılığı türünden sorunları aydınlığa kavuşturmak

üzere antropoloji, tarih, sanat, edebiyat, sinema ve kültür incelemeleri gibi disiplinlerarası araştırmalardır (Marshall, 2005: 101).

Saadavi, günümüzde artık toplumdan topluma değişen görece nitelikler olarak görüldüğünü, bu sebeple “insan içgüdüleri” deyimini yerine “insan motivasyonları” ifadesini kullanmayı tercih edenlerin arttığını söyler. Saadavi’ye göre, kadınlara ya da erkeklere özgü olduğu sanılan eğilimler, belli bir kadın veya erkek doğasından kaynaklanmamakta; çevre ve sosyalleşme süreçlerince belirlenmektedir (1991:102-103).

Saadavi’nin de belirttiği gibi, toplum, biyolojik cinsiyeti, kültürel düzlemde “toplumsal cinsiyete” dönüştürerek kadınlığı ve erkekliği oluşturmaktadır. İnsanlar, eril ya da dişil olarak doğarlar, ama kabul edilmiş cinsiyetlerle, kadın ve erkek olarak, sosyal açıdan yaratılırlar (Hartmann, 1981:11). Akademik alanda süregelen toplumsal cinsiyet tartışmalarının yanı sıra 1970’li yılların başında başta Birleşmiş Milletler olmak üzere birçok uluslararası kuruluş kadın hakları konusunu tartışmaların odağına sokmuştur. Bu süreçte ulusal ve uluslararası planda cinsiyete dayalı ayrımcılığın ortadan kaldırılması için “Toplumsal Cinsiyet Eşitliği” (Gender Equality) yani kadınların siyasi, ekonomik, kültürel ve sosyal hayata katılımını sağlayacak tüm haklardan erkeklerle eşit şekilde yararlanmaları gerektiği bakış açısının insan hakları alanına yerleştirilmesi çabaları artarak sürmüştür.

Toplumsal cinsiyet kavramı üzerinde Birleşmiş Milletler’in önemli çalışmalarından biri 2000 Eylül ayında düzenlenen tarihi “Milenyum Zirvesi”

dir. Zirve sonucunda 2015'e kadar tamamlanması hedeflenen ve "Yeni Bin Yılın Kalkınma Hedefleri" olarak tanımlanan 8 madde belirlenmiştir. Bu hedeflerin 3. maddesi "Toplumsal cinsiyet eşitliğini teşvik ederek kadının durumunun güçlendirilmesi"dir ve bu maddenin diğer maddeler olarak sunulan; yoksulluk ve açlığın ortadan kaldırılması, herkes için temel eğitim hedefine ulaşılmasının sağlanması, çocuk ölümlerinin azaltılması, anne sağlığının iyileştirilmesi, HIV-AIDS, sıtma ve diğer salgın hastalıklara mücadele edilmesi, çevre ve doğal kaynakların sürdürülebilirliğinin sağlanması, kalkınma için küresel işbirliğinin geliştirilmesinde büyük önem taşıdığı belirtilmiştir. Yeni Bin Yılın Kalkınma Hedefleri olarak gösterilen bu 8 maddeye ulaşılması için sağlanan gelişmeleri gözetlemekle görevli olan Birleşmiş Milletler, toplumsal cinsiyet eşitliğinin önemini her günkü çalışmalarının bir parçası saymakta ve çalışmalarını yürüttükleri her yerde kadınların yoksul grupların en yoksul kesimini oluşturduklarını dile getirmektedirler (Birleşmiş Milletler Ankara Enformasyon Merkezi, 2000).

1.2.2.2. Toplumsal Cinsiyet Gelişimi Bağlamında İki Kuram

Önce biyolojinin, ardından da sosyoloji ve psikolojinin alanı içinde sorgulanan toplumsal cinsiyetin gelişiminde psikanaliz alanında⁵ iki temel kuram, Sigmund Freud ve Nancy Chodorow tarafından ortaya konmuştur (Şişman, 2003).

⁵ Psikanalizin çalışma odağının özünde cinsiyet ve cinsellik olguları yer alır. Psikanaliz kadın erkek ayrımını psikolojik olarak açıklamaya çalışmaktadır. Psikanaliz, ruhsallığın temeli olan

1.2.2.2.1. Freud'un Cinsel Monizm Kuramı

Freud'un kadın ve erkeğin aile içinde rollerini belirlemek amacıyla yaptığı deneysel çalışması daha da önemlisi çocuğun yetiştirme sürecinde geçirdiği cinsel kimlik sürecini betimlemesi, çağdaş feminist teorinin en önemli temel taşlarından birini oluşturmaktadır.

Freud'a göre, Oidipal dönemde cinsel arzuları uyanan çocukta annesine yoğun bir cinsel istek ve bağlılık gelişir. Onun bu isteği babasını kendisinin karşıtı rakibi olarak görmesine yol açar. Babasını rakibi olarak görmesi aynı zamanda onda iğdiş (hadım) edilme korkusunu da geliştirir (Fromm: 1981: 47). İğdiş edilme korkusu erkek çocukta annesiyle cinsel bağ kurma arzusundan baskın çıkmaktadır. Bu durum erkek çocuğun babasıyla güçlü bir biçimde özdeşleşerek babayı ve böylelikle de diğer erkeklerle de ilişki olarak fallik (erkek cinsel organı) gücü ve iktidarı annelik bağına tercih etmesiyle gerçekleşir (Segal, 1990: 104). Bu devre çocuğun karşıt cinsteki ebeveyne yönelik cinsel fanteziler ve bunların bastırılmaya uğramalarıdır (İmançer, 2002: 163).

Dolayısıyla, toplumsal cinsiyet kimliğinin ortaya çıkışı konusunda belki de en etkili ve çok tartışılan Freud'un kuramına göre, bebek ve küçük çocuklardaki toplumsal cinsiyet farklılıklarını öğrenmenin merkezinde, penisin varlığı ya da

bilinçdışının içeriğinde "kadın oluş", "erkek oluş" ve bu olguların cinsellikte bir araya gelişleri ile ilgili düşümler olduğunu ileri sürer.

yokluğu yer almaktadır. "Benim bir penisim var" deyişi, "Ben bir erkeğim" deyişine özdeş iken "Ben bir kızım" deyişi ise "Benim bir penisim yok" deyişine özdeştir (Giddens, 2000: 104).

Freud, toplumsal cinsiyetin öğrenilmesinin, dört ya da beş yaş civarında yoğunlaştığına inanmaktadır. Bu doğrultuda, Freud'un kuramında kadın hastanın kliniği önemli bir yer tutar. Klasik ikili genellikle, "erkek analist ve histerik kadın analizan"dır. Histerik kadının çözümlenmesi ise onu, bu kadının iç dünyasındaki "penissiz erkek çocuk olma" iddiası ve dramına götürür. Sonraları "cinsel monizm" veya "fallosantrizm" adları verilen bu bakışa göre, kadının cinsel organı ve cinsel kimliği kendisi için birincil bir anlama sahip olmaktan ziyade, penisin ve erkek cinsel kimliğinin negasyonu yani olumsuzlanması olarak ikincil bir anlama sahiptir. Bu durumda kadınlarda "penis kıskançlığı" sendromu görölmektedir (Erten, 2005).

Freudyen düşünce kadının ikinci cins oluşunu kısmen toplumsallığa bağlayışı ile, yani psikanaliz alanında ilk defa toplumsal cinsiyet kavramını kullanması bakımından önemlidir. Bununla birlikte, daha sonraki yazarların çoğunluğu, bebeklikte başlayan, daha önceki öğrenmenin önemini vurgulamışlardır. Bu teorisyenler tarafından, özellikle psişik yaklaşımla Freud'un kadının ikincileştirilmesini anatomik bir yazgı biçiminde yansıtarak erkek yanlısı bir tavır gösterdiği ileri sürölmüştür (Giddens, 2000: 104-105).

Kadın, batı dualist felsefesinin zıt ve hiyerarşik ikiliklerle düşünme geleneğinde, daha aşağı görülen bedene, doğaya, irrasyonele ve duyguya dair görülmesi biçimindeki yaklaşımın izleri Freud düşüncesinde varolmaya devam eder. Freudcu kuramda temel olan anatomi “kader” dir. Freud'a göre, erkek üreme organı biyolojik bakımdan da kadın üreme organından üstündür (İmançer, 2002: 163).

Freud, 1925 yılında kaleme aldığı “*Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes*” (*Cinsler Arasındaki Anatomik Farkın Bazı Ruhsal Sonuçları*) adlı makalesinde kadınlarda ahlaki anlamda normallik düzeyinin erkeklerden farklı olduğunu; kadınların üst-benlerinin hiçbir zaman erkeklerden beklenildiği kadar katı, nesnel ve duygusal kaynaklarından bağımsız olamadığını belirtir. Ayrıca bu çalışmada feminizm hareketini sert bir şekilde eleştiren Freud, kişiyi iki cinsi konum ve değer itibarıyla tamamen eşit görmeye zorlayan feministlerin kadın ve erkeğe ilişkin gerçeklikten; başka bir deyişle “bilimsel olandan” saptığını ileri sürer. Ayrıca feministlerin iki cins arasındaki farka ilişkin inkarlarına kesinlikle göz yumulmaması gerektiğini salık verir (Freud, 1963: 182-193'den aktaran Doğrusöz, 2005: 2).

Feministler, Freud'un görüşlerinin, libidonun eril olması gibi ön kabullerinin erkek yanlısı olduğuna inanmaktadırlar. Karen Horney, Freud'un görüşlerini "eril özseverlik" olarak nitilemekte ve onun görüşlerini eleştirmektedir: "Psikanaliz, erkek bir dahinin yaratısıdır ve onun düşüncelerini geliştiren

hemen hemen herkes erkektir. Bu nedenle "kadın psikolojisi" şimdiye kadar sadece erkek bakış açısından ele alındı ve kadınların psikolojisi aslında erkeklerin arzu ve düşkırıklıklarının bir tortusunu oluşturur" (Horney, 1924: 79'dan aktaran Donovan, 1997: 194). Horney, asıl ihtiyacın kadın psikolojisinin otantik bir betimlemesini oluşturmak için "bu eril düşünme tarzından kendimizi kurtarmamız" gerektiğini savunur. Ayrıca Horney, Freud'un "penis kıskançlığı" yaklaşımını sert bir şekilde eleştirerek gerçekte erkeğin, kadının üreme gücüne duyduğu kıskançlığın daha önemli olabileceğini ileri sürer (Donovan, 1997: 194-195).

Shulamith Firestone, *"The Dialectic of Sex" (Cinselliğin Diyalektiği)* isimli kitabında, Freud'un salt bilimsel geleneğe uygun olarak ruhsal oluşumları toplumsal bağlamlarını hiç dikkate almadan gözlemlediğini savunmaktadır. Oedipus kompleksi ataerkil aile düzeninin egemenlik ortamında geçerlidir. Freud'un bu kompleksi, ataerkil toplumdaki çekirdek ailede yetişen normal bireylerde görülen bir kompleks olarak gördüğünü, fakat ataerkinin çekirdek aile yapısında var olan eşitsizlikleri azdıran bir toplumsal düzen olduğunu unutmamız gerekir. Erkeklerin daha az egemen oldukları toplumlarda Oedipus Kompleksi'nin etkilerinin azaldığını gösteren bazı kanıtlar vardır. Bu kanıtlar, ataerkilliğin zayıflamasının birçok kültürel değişimlere yol açacağı anlamına gelmektedir. Firestone'a göre Freud duygusal kalıntıların ve psikolojik oluşumların toplumsal bağlamlarını dikkate almamıştır (1993: 62-65).

Konuyu değişik zamanlarda oldukça ayrıntılı bir şekilde ele alan ve psikanaliz literatüründe, özellikle Freud'un yazdıkları üzerine izler süren Chasseguet Smirgel, kadında vajinaya dair bir farkındalığın ergenlikte gelişmediğini, en baştan itibaren bir derin duyum olarak varolduğunu iddia eder. Dahası Smirgel erkek çocuğun da vajinanın varlığını bildiğini savunur. Çocuk en temel düzeyde annenin penisli olduğuna inanmamaktadır. Ona göre, küçük kızlarla oğlanlar cinsellik ve cinsel organlar hakkında her şeyi bilirler ancak peş peşe gelen katlanılamayacak uyarılmalar ve çatışmalar karşısında savunma amaçlı bastırmalar kullanabilirler ve bildiklerini unuturlar (Smirgel, 1970'den aktaran Erten, 2005).

Millett'in işaret ettiği gibi Freud, Aristoteles tarafından başlatılan ve kadınları, "eksik erkekler" olarak gören kadın düşmanı erkek egemen felsefe geleneğini takip etmektedir (Millett, 1970: 186'dan aktaran Donovan, 1997: 194). Ayrıca pek çok feminist, bir yandan Freud'un kendisi tarafından öne sürülen yukarıdaki belirtilen düşünceleri eleştirirken; bir taraftan da revizyonist Amerikan psikoterapi okuluna itiraz ederler. Beauvoir, sözkonusu okul aracılığıyla Freudculuğun bir "din" halini aldığını belirtir; Firestone ise ondan "çağdaş kilisemiz" diye söz eder. Böylece, birçok feministin altını çizdiği gibi, süreç içerisinde psikoanaliz kadını edilgen durumda tutmaya yarayan bir araç olmuştur (Donovan, 1997: 199-200).

1.2.2.2.2. Chodorow'un Ruh-Çözümleme Kuramı

Freudcu kurama 1970'li yılların başlarına kadar feministlerce yöneltilen reddiye yerine 1970'li yılların sonu ile birlikte bazı feministler tarafından yeni bir feminist söylem geliştirilmiştir. Böylece, toplumsal cinsiyetin gelişimini inceleyen bazı yazarlar Freudyen kuramdan yararlanmaya başlamışlardır (Donovan, 1997: 200). Ancak bu yaklaşımı pek çok yönden de değiştirmişlerdir. Buna bir örnek, sosyolog Nancy Chodorow'dur. Chodorow'un ruh-çözümleme kuramı, kendisini erkek ya da kadın olarak görmeyi öğrenmenin, bebeğin erken bir yaşta anne babasına bağlanmasıyla ortaya çıktığını ileri sürmektedir.

Chodorow, babanın yerine annenin önemini, Freud'un yaptığından çok daha fazla vurgulamaktadır. Bir çocuk, yaşamının ilk dönemlerinde, annenin kendi üzerindeki etkisinin kolayca en baskın etki olması nedeniyle, anneye duygusal olarak bağlanma eğilimi taşımaktadır. Bu bağlanma, ayrı bir benlik duygusuna erişmek için bir noktada kopar; çocuk, daha az sıkı bir bağımlılık içine girmelidir. Chodorow, bu kopuş sürecinin, erkek ve kız çocuklarında ayrı ayrı yollardan gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Kızlar, annelerine yakın olmayı sürdürürler; örneğin, anneyi kucaklama, öpme ve onun yaptıklarına öykünme olanağına sahip olarak. Anneden kesin bir kopuş olmaması yüzünden, kız çocuk, sonra da yetişkin kadın, başka insanlarla daha bağlantılı bir benlik duygusu geliştirir. Kadının kimliğinin, bir başkasının kimliğiyle kaynaşmış ya da onunkine bağımlı olma olasılığı daha fazladır: ilk olarak annesininkine, daha sonra da bir erkeğinkine. Chodorow'a göre bu, kadınlardaki duyarlılık ve duygusal sevecenlik özelliklerini ortaya çıkartır. Erkek çocuklar bir benlik

duygusunu, kendi erkeklik anlayışlarını kadınsı olmayandan türeterek yadsıma yoluyla elde ederler. Kendi yaşamlarına ilişkin olarak, başarı üzerinde duran, daha etken bir bakışı benimserler; öyle ki, kendilerinin ve başkalarının duygularını anlayabilme yeteneklerini bastırmışlardır (Mellor, 1993: 296).

Chodorow, Freud'un vurgusunu, bir dereceye kadar tersine çevirmektedir. Kadınlık yerine erkeklik bir kayıpla, anneye olan sıkı bağlılığın yitilmesiyle tanımlanmaktadır. Erkek kimliği, ayrılma yoluyla biçimlenmektedir; bu yüzden, erkekler yaşamlarının daha sonraki dönemlerinde, başkalarıyla yakın duygusal bağlar içine girdiklerinde, bilinçsiz olarak kendi kimliklerinin tehlikeye düştüğünü duyumsarlar. Kadınlar, öte yandan, bir başka kişiyle olan yakın ilişkinin yokluğunun kendilerine olan güvenlerini tehdit ettiğini duyumsarlar. Bu kalıplar, çocukların erken yaşlardaki toplumsallaşmasında, kadınların oynadığı birincil rol nedeniyle bir kuşaktan ötekine aktarılırlar. Kadınlar kendilerini esas olarak ilişkiler bakımından tanımlar ve dile getirirler. Erkekler bu gereksinimleri bastırırlar ve dünyaya karşı daha güdümleyici bir tutumu benimserler (Chodorow, 1978'den aktaran Giddens, 2000: 105-106).

Cinsiyeti iktidarın maddi bölünme biçimi olarak ele almak yerine, toplumsal da olsa bir "farklılık" olarak değerlendirmek, liberalizmin bir sonucudur. Yukarıda incelendiği gibi Nancy Chodorow'un çalışmasında cinsiyet eşitsizliği cinsiyet ayrımı haline gelir. Bu ayrım erkek çocukların gocunup, kız çocukların taklit etmeye çalıştığı dişi cinsin anneliği kavramıyla ortaya

çıkılmıştır. Toplumsal bir gerçek olan annenin bir kadın ve bu yüzden güçsüz olduğu olgusuna, ruhsal oluşum yönünden pek değer verilmez ve cinsel eşitsizlik bir psikanaliz sorununa indirgenir. Bu gibi liberal yaklaşımlar, kadını bir köle konumuna sokan sebeplere, sanki bunlar kadının farklılıklarıymış gibi anlamlar yakıştırarak, kadının ezilmişliğini tarih öncesi evrensel bir kategoriye dönüştürmektedir (MacKinnon, 2003: 79-80). Bu bağlamda, psikanalist yaklaşımı benimseyen feministler, bütün kadınları erkeklerden "başka", ancak birbirine benzer olarak ele almaktadırlar. Farklı kültür, tabaka ve toplumlardaki kadınların yaşam deneyimleri, duygulan, değerleri ve psikolojileri arasındaki farklılıkları görmezlikten gelinmekte, bu farklılıkların bazen aynı toplumdaki kadın-erkek farklılığından bile daha belirgin olabileceği üzerinde durulmamaktadır (İmançer, 2002: 165).

1.2.2.3. Toplumsal Cinsiyet- Cinsiyet Tartışmaları

Günümüzde süregelen doğa-çevre tartışması, toplumsal cinsiyet rolleri ve cinsellik konusunda farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Doğa yanlıları, insan davranışlarının ve sosyal örgütlenmelerin biyolojik olarak belirlendiğini varsayarlar. Çevre yanlıları ise bazı evrensel insan davranışlarının genetik temelli olduğunu yadsımamakla birlikte, davranışı genetikle açıklamaya çalışan çabaların çoğunu ikna edici bulmazlar (Kottak, 2002: 442). Başka bir ifadeyle, kimi yazarlar, kadınlar ile erkekler arasındaki farkların, bütün kültürlerde kimi biçimlerde varolan, doğuştan gelen farklılıklar olduğuna inanmaktadırlar; diğer yaklaşım ise bu anlayışın aksini

savunmaktadır. Bu görüşe göre kadın ve erkeklerin davranışları arasındaki farklar esas olarak, kadın ve erkek kimliklerinin toplumsal olarak öğrenilmesiyle ortaya çıkmaktadır (Giddens, 2000: 97-98). Birinci türdeki bu tartışma toplumsal cinsiyet ve cinsiyet ayrımını kabul eden, ancak hangisine vurgunun ne oranda olacağına; dolayısıyla, hangisinin daha etkili ve önemli olduğuna dair farklı anlayışlara ilişkindir. Nitekim, biyolojik etken ile toplumsal etken arasında kurulan ikiliğe ilişkin tartışma, farklı feminizmlerde farklı şekillerde kendisini gösterir. İki ekseninde süregelen sözkonusu tartışmada, birinci görüş, biyolojik yaklaşımı yok sayarken; diğeri ise, toplumsal cinsiyet kavramını reddetmektedir. Toplumsal cinsiyet ve cinsiyet yaklaşımı bağlamında farklı görüşlerin yanı sıra, kuramsal eleştiriler ve kaygılar bulunmaktadır.

Cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımına yönelik eleştirilerden birincisi, toplumsal düzeyin dışındaki anlamlarda biyolojik bir farklılık (cinsiyet/seks) bulunduğunu reddeden Foucaultcu eleştirel yaklaşımdır. Michael Foucault'nun son yazılarından yola çıkan kimi sosyologlar, toplumsal anlamının tarih içinde değiştiğini kabul ettiklerinden, bedeni de toplumsal analizin bir nesnesi olarak görmeye eğilimlidirler. Bu bağlamda, sözkonusu yaklaşımdan hareket eden kimi feministler toplumsal cinsiyet kavramının bazı kuramsal sorunlar içerdiği görüşündedir. Mies, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki farkın doğayı kültürden ayıran dualist yaklaşımı izlediğini belirtir. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ikililik sorunludur, çünkü insan cinsiyeti ve cinselliği hiçbir zaman biyolojik ilişkilerden ibaret olmamıştır.

Cinsiyet, en az toplumsal cinsiyet kadar kültürel ve tarihsel bir kategoridir. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti ikili bir şekilde ayırmak, birini biyolojik diğeri kültürel kabul etmek; insanlar arasındaki cinsiyet farklılığının bir anatomi sorunu ya da bir sorun olarak kabul etmek isteyenlere kapıları tekrar açar (1988: 73). Fakat bir anlamda bu bakış açısı da, biyolojinin devre dışı bırakılmasının bir aracı olabileceği sebebiyle haklı bir eleştiriye uğrar (Marshall, 2005: 100). Öte yandan, biyolojik farklılığın toplumsal-ötesi bir olgu olduğunu savunan yaklaşım bulunmaktadır. Bu anlayış, toplumsala vurgunun bedenin gerçek anlamını sakladığını ileri sürerek toplumsal cinsiyet kavramını reddetmektedir. Bu bakımdan, biyolojinin reddedilmesinin aksine, siyaset ve felsefeye etkisi üzerinde önemle durulmalıdır. Çünkü, hamilelik gibi biyolojik cinsiyete ilişkin konular politika ile doğrudan ilişkilidir. Toplumsal cinsiyet kavramı bu konuların gözardı edilmesine sebep olmaktadır (Bhasin, 2003: 58). Ayrıca, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı yaklaşımı ile, adet, gebelikten korunma, üreme teknolojileri, kürtaj ya da çocuk doğurmak gibi biyolojik politikayla birlikte diğer feminist ilgi konularına fırsat bırakmayan özel türden bir feminist politikayla bağlantılı olduğu savunulmakta ve bu tür bir feminist hareket eleştirilmektedir (Marshall, 2005: 100).

Bununla bağlantılı olarak bazı yazarlar, iktidar sorununu hem analitik hem de siyasal bakımdan ön planda tutma çabasında başlıca düzenleyici kavram olarak ataerkillik terimini kullanmayı tercih ederler. Bu doğrultuda, aterkillik kavramını kullanan feministler tarafından toplumsal cinsiyet kavramı, apolitik, muğlak ve tarafsız olmakla eleştirilir. Bu eleştiri, toplumsal cinsiyet

kavramının kadınlar ile erkekler arasındaki, iktidarın ve tahakkümün yerine ve aleyhine işleyen farklılıklarda odaklanmasıyla bağıntılıdır. Bu görüşe göre, toplumsal cinsiyet kavramı feminizmin temel olarak üzerinde durduğu ve kullandığı terimler yerine her cinsiyetten ve kültürden insanı “kızdırmayan” sempatik, her yöne çekilebilen bir terim olduğu için benimsenmektedir. Bu durum, kadın sorununa ilişkin popülist yaklaşımların sonucudur. Örneğin toplumsal cinsiyet eşitsizliği, kadınların eşit haklara sahip olmadığı ya da kadınların ezildiği anlamında değil; yalnızca toplumsal cinsiyetler arasında eşitsizlik olduğu anlamına gelir. Bu tarafsızlık, feminist düşüncenin gerçek taleplerinin geri planda kalmasına yol açar (Bhasin, 2003: 59-61). Bu bağlamda, toplumsal cinsiyet kavramı, kadınlığın yanı sıra erkekliğin, kadınların toplumsal konumunun yanı sıra; cinsiyetler arasındaki ilişkilerin incelenmesini özendiren, evrenselci bir analiz ya da bunlardan ziyade, tarihsel ve kültürel çeşitlilik ile değişimi ön plana çıkaran bir yaklaşımı mı benimsemelidir sorusu toplumsal cinsiyet tartışmalarının odağında yer alan diğer bir kuramsal tartışma konusudur (Marshall, 2005: 101).

Seks ya da cinsiyet bedenin fiziksel farklarına göndermede bulunurken toplumsal cinsiyet erkekler ve kadınlar arasındaki ruhsal, toplumsal ve kültürel farkları dikkate almaktadır. Nitekim, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ayrım temel bir ayrımdır, çünkü erkek ve kadın arasındaki farklar köken olarak biyolojik nitelikte değildirler (Giddens, 2000: 97). Benzer bir şekilde Akal’ın da vurguladığı gibi, bugünkü anlamıyla, kadını kadın, erkeği de erkek yapan özelliklerin binlerce yıllık bir toplumsal alışkanlığın

sonucunda yaratıldığını düşünmek gerçekçi bir yaklaşımdır. Kadınla erkeği birbirinden ayıran gerçek biyolojik farklılık, sözkonusu ayrımın sebebi sayılmayacak kadar önemsizdir (Akal, 2003: 284). Bununla birlikte, toplumsal cinsiyet kavramının popülist politikların aracı olma tehlikesinin dikkate alınması gerekmektedir. Anılan kavram, muğlaklıktan kurtarılarak; iktidar ve tahakküm sorununu sorgulayan her türlü cinsiyet eşitsizliğine, hiyerarşisine ve sömürüsüne karşı duran bir şekilde içi doldurulmalıdır.

1.3. FEMİNİZM-İÇİ YAKLAŞIMSAL AYRIŞMALAR

Feminizm içerisinde pek çok farklı yaklaşım bulunmaktadır. Bu farklılıklar feministlerin kadın sorunsalına getirdikleri farklı çözümler açısından uzun süredir iki farklı kanalda akmaya devam etmekte, yani liberal ve radikal ayrımına yol açmaktadır. Sırasıyla biri, kadınların ezilmesini erkek egemenliğine bağlayan bölüşüm süreçlerinde yapılacak düzenlemelerle çözülebileceğine inanan eşit haklar feminizmidir. Diğeri, kadınların başından beri çıkarları birbirine karşıt sınıflara bölündüğünü, kadın sorununun kaynağının sömürü ve tahakküm ilişkilerinde bulunduğunu; dolayısıyla bu sorunun çözümünün biçimsel değişikliklerle değil de sistemsel bir dönüşümle gerçekleşebileceğini söyleyen feminizm hareketidir. Bunun yanı sıra anaerkillik tartışmaları feminizm içerisinde farklı akımlara yol açan bir boyuta ulaşmıştır.

1.3.1. Reformist-Radikal Ayrımı

Feminizm, en asgari düzeyde toplumsal cinsiyet eşitliğine, yani erkek egemenliğinin var olduğu ve bunun yanlış olduğuna dair bir kabule dayanır. Bu bağlamda gerek liberal feminizm gerekse radikal feminizm cinsiyet eşitsizliğine karşı çıkar. Ancak iki yaklaşım cinsiyet nedir, nasıl ortaya çıkar, eşitsizliğin sebepleri nelerdir gibi sorulara farklı yanıtlar verirler (MacKinnon, 2003: 60).

Kadının, kocasının himayesinde aileye ait olduğu fikri tüm liberal erkek kuramcılarının ortak düşüncesidir. 17. ve 18. yüzyıllar boyunca -öncesinde ve sonrasında- kadının eş ve anne olarak evine ait olduğu varsayımı neredeyse evrenselleşmiştir. 18. yüzyılın ortasından itibaren ve özellikle 19. yüzyılın başında, tarihsel dönüşümler, özellikle de sanayi devrimi, kadını özel alanda tecrit ederek, işyeri ile ev mekanını birbirinden ayırmıştır. Makinelaşmış fabrikalar ve ev ekonomisinin çöküşü ile birlikte işin kamusal dünyası evin özel dünyasından keskin bir biçimde birbirinden ayrılmıştır. Kamusal alan akılcılıkla eş tutulurken; akıl dışılık ile ahlak özel alanla ve kadınla özdeşleştirilmiştir (Donovan, 1997: 19). Fransız İhtilali'nden sonra Aydınlanmacılık ve akılcılık çağı olarak adlandırılan dönemde savunulan insanların vazgeçilmez, doğal olarak kabul ettikleri haklara hükümetler müdahale edemez ilkesinden hareket eden liberal feminist görüş, erkeklerin bir vatandaş olarak sahip oldukları doğal haklara, kadınların da sahip olabilecekleri konusunda çabalamaktadır (İmançer, 2002: 156).

Liberal feminist kuram kadınlara siyasal temsil hakkı verilmemesini, vergi mükellefi olmamalarını ve evli kadınların ölü yurttaşlarmışçasına haklarından yoksun bırakılmalarını eleştirmektedir. Zira o dönemde kadın eğer evliyse kanunlar önünde vatandaşlığı sona ermiş gibi gösterilmektedir. Erkek, kadının mülkü üzerindeki tüm haklarını almaktadır. Evlilik anlaşmasında kadın kocasına karşı itaatkar olmaya zorlanmaktadır (İmançer, 2002: 157). Liberal feminist teorinin klasik savunucusu olarak kabul edilen Mary Wollstonecraf, "kadınların da erkekler kadar Tanrı'nın yarattığı varlıklar olduğu, daha ciddi bir biçimde eğitilmeleri ahlaksal ve zihinsel yeteneklerini geliştirmelerine izin verilmesi gerektiği" tezini savunmaktadır. Ayrıca kadının, esas olarak, burjuva erkeğiyle eğitim, hukuk ve siyaset alanlarında eşitliğini vurgulamaktadır. Aynı zamanda da "kadınsılık" kavramının eleştirisini yapmaktadır (Donovan, 1997: 32-33). "Wollstonecraf bir akılcı ve Stoacı olarak, eleştirel düşünmenin bireyi sadece fiziksel varlığını akılsızca yinelemekten özgürleştireceğine ve uygun bir eğitimin kadının erkeğe hizmet etme rolüne boyun eğmesini engelleyeceğine inanmaktadır" (Donovan, 1997: 33).

Frances Wright, ve Sarrah Grimke gibi feminist yazarlar da eleştirel düşünmenin yararına inanmışlardır. Wright, Wollstonecraf ve Grimke'nin aksine, bir tanrıtanımaz olarak dini, kadınların bağımsızlığını sürdürmesini engelleyen en önemli güçlerden biri olarak görmüştür. Kadınların aklını esaret altında tutmakta başarılı olan aç gözlü ruhban kurumu olarak nitelendirdiği kesimi şiddetli bir biçimde eleştirmiştir. Grimke ise; kadınlara

uygulanan baskıyı meşrulaştırmak için kullanılan kutsal kitaptaki temel bölümlerle ilgili yaptığı metin analizlerine dayanarak dini eleştirmektedir. Ona göre kadınlar yüzyılların kemikleşmiş görüşlerinin, geleneklerinin ağırlığı ile çarpışmak için kendi hakikatlerini dillendirmek ve meşrulaştırmak zorundadırlar (Donovan, 1997: 34-38). Ayrıca Grimke, kadınların özel alana ait oldukları ve kamusal sorunlarla ilgili akılcı düşüncülerinin uygunsuz olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. Fakat yine de Grimke, Viktoryan değerlerden dolayı kadınların yönetimde yer almaları fikrinden ürkmektedir (Donovan, 1997: 39).

1966'da kurulan Ulusal Kadın Örgütü (National Organization for Women-NOW) amaç maddesinde, kadınların öncelikle, toplumda erkekler ile eşit haklara sahip olduğu ve insani potansiyellerini tam anlamı ile geliştirme şansına sahip olmalarının şart olduğu önermesine sadık kalınmıştır. Kadınların bu tür bir eşitliğe ancak siyasi, ekonomik ve toplumsal hayatta karar verici rol alarak, toplumdaki diğer insanlarla sorumlulukları paylaşarak ulaşabileceklerine inanılmaktadır (İmançer, 2002: 158). Bu gelenek bugün de güçlüdür ve liberal feministler tarafından temsil edilmektedir. Bu feministler daha fazla fırsat eşitliğinin (eğitime ve işe daha fazla erişim imkanı gibi) sağlanmasıyla günümüzdeki sisteminin düzenelerek eşitliğin kazanılabileceğine inanırlar. Bu sebepten liberal feministler reformist olarak nitelendirilirler.

Liberal feminizm, uygun analiz birimi olarak bireyi ele alır; cinsiyetçiliğin birey üzerindeki yıkıcı etkisini ölçer. Liberal yaklaşım tek tek kadınların

toplamından bütün kadınlar adına sonuç çıkarır. Ayrıca liberalizmde birey olan kadının toplum tarafından yaratılması kabul edilemez bir durumdur. Çünkü kişisel olan toplumsal olandan ayrışmalıdır (MacKinnon, 2003: 60). Dolayısıyla, kadın hakları konusunda mücadelenin mihenk taşı olan liberal anlayış; kadın sorununun özel alan ile sınırlı kalmasına karşı çıkarak birey olarak kendini geliştirecek potansiyele sahip olması gerektiğini savunmaktadır. Kadın doğumda cinsiyetini belirleyemese de hayatı boyunca bulunacağı toplumsal konumu belirleyebilmelidir (İmançer, 2002: 158). Bireycilik ile birlikte liberal feminizmin doğalcılık, istemcilik, idealizm ve ahlakçılık olmak üzere beş temel boyutu vardır. Doğalcılık yönüyle liberal feministler, doğanın somut bir gerçek; yani kavram değil, nesne olduğunu düşünürler. Bu doğrultuda, bedenin, toplum ve zihinden bağımsız olarak ortaya çıktığına işaret ederler ve biyolojik cinsiyetin, toplumsal ilişkiler üzerinde farklı oranlarda, ama kesin etkisi vardır. Liberal idealizm ise düşünceyi toplumsal yaşamı harekete geçiren en önemli etken olarak ele alır. Dolayısıyla tutumlar, cinsiyetçilik gibi toplumsal sorunların kaynakları; aynı zamanda çözümleridir; akılcı tartışmalar da değişimin motoru olarak görülmektedir. Bu durumda liberalizmin ahlakçılık anlayışı devreye girer (MacKinnon, 2003: 66-67). Çünkü, ahlakçılık, doğruluk kavramına vurgu yapar. Doğruluk, davranışları kendi içlerinde soyut bir şekilde doğru ve yanlış olarak saptanmış olan kurallara uydurmak anlamına gelir (MacKinnon, 2003: 67).

Liberal feminist teoride, temel problemler bulunmaktadır. Bunların birincisi; liberal çözümlemenin özel alanı dokunmadan bırakmış olmasıdır. Kadınların, erkeklere bağımlılıklarına, ataerkil ya da erkeğe hizmet eden eğitim sistemine ve toplumsal kurumlara karşı bir sınıf olarak niteleyen birçok liberal feminist, radikal feminist duruşa doğru kaymıştır. Liberal feministler tarafından sonuçsuz bırakılan bir soru da kadın ve erkek arasında ruhsal ve ahlaki yetenekler açısından gerçekten farkın olup olmadığıdır. Doğalcılık boyutuna göre, liberaller genel olarak cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımını kabul ederken, var olan farkların küçük olduğunu ve içinde bulunulan koşullar sonucu oluştuğunu savunmaktadırlar (İmançer, 2002: 158). Ancak bu muğlak yaklaşım özellikle uygulamada sorun çıkarmaktadır.

Özellikle 1960 ve 1970'ler farklı çeşitleriyle -radikal, kültürel, sosyalist, anarşist gibi- yeni bir feminist radikalizmin ortaya çıkışına tanıklık etmiştir. Radikal feminizm de, kadını birey olarak kabul eder. Buradaki birey vurgusu, liberal feminizmin bireyinden farklıdır. Radikal incelemenin mihenk taşı ve zulmün kurbanı asıl olarak “kadınlar denen grup”tır. Radikal feminizm ayrı ayrı her bir kadında kadınların özelliklerini görür. Radikalizmde, farklı özellikler bütünün parçalarıdır ve kadın kolektif bir bütün, tekil bir tanımlamadır. Liberalizmde ise kadınlar bir topluluk, bir çoğul tanımlamadır. Nitekim, liberalizm bireysel ve tarih dışıdır, radikal yaklaşım ise kolektiftir ve büyük ölçüde koşullarla bağlantılıdır (MacKinnon, 2003: 60). Bu yaklaşıma göre feminist radikaller, feminist liberallerin aksine, erkekler tarafından ve erkekler için tasarlanan bütün bir sistemin baştan sona bozuk bir düzen

oluşturduğunu savunurlar. Dolayısıyla, radikal feministler açısından feminizm devrimcilikten başka bir şey değildir. Bunun bir örneği Eisentein'in düşüncesinde bulunur: "Kadınların yalnızca ayrıcalıklı bir kısmı için değil, tüm kadınlar için tam bir özgürlüğün başarılması öylesine engin ekonomik, toplumsal ve siyasi değişiklikler gerektirir ki; bu tarihsel gelişme gerçekleşmiş olsaydı, [o zaman] bugünkü statüko yaşayamazdı ve yaşamazdı" (1986: xviii).

Radikaller içerisinde yer alan kültürel feministler liberal feministleri yalnızca sınıf farklılıklarını değil, daha uzlaşmaz olabilen cinsiyet farklılıklarını da görmezden geldikleri gerekçesiyle eleştirmektedirler. Liberalizmin gerek kuramda gerekse pratikte "birey" kavramına yaptığı vurgu aslında erkeğe işaret ettiği belirtilir. Bu bakımdan, kültürel feministler için, liberalizmin demokrasi ve eşitlik anlayışı biçimseldir (Phillips, 1995: 190). Yinelemek gerekirse, tarihte ilk sömürülen grubun da kadınlar olduğunu ileri süren radikal feministler, liberal feminizmin tersine, varolan toplumsal yapıda herhangi bir dönüşümün mümkün olmadığını, toplumsal yapıların tümünden yıkılması gerektiğini düşünürler. Radikal feministlere göre, cinsel farklılaşmanın olmayacağı bir topluma ulaşmak için, kadının üretim araçlarını eline alması gerekmektedir.

Aslında, feminist radikalizmin kökleri, liberal/radikal ayrımının ilk biçimlerinin gerçekleştiği ondokuzuncu yüzyıla kadar geri gider. Margaret Marsh bir çalışmasında daha önceki anarşist feminist hareketlerin bir dökümünü yapar.

"Kişisel olan politiktir"e bağlılıklarıyla bilinen ikinci dalga radikal feministleri önceden müjdeleyen bu erken dönem anarşist feministler göre, kadınların aşagılanması geçmişteki cinsel ve ailesel ilişkilerden köklenmiştir. Kadınlar, evliliğe saldırarak, cinsel çeşitlilikte ısrar ederek, hem ekonomik hem de psikolojik bağımsızlıkta ısrarcı olarak ve bazen de anneliğe ait sorumlulukları reddederek davranmalıdır. Ayrıca, kişisel özerkliğin cinsel eşitliğin hayati bir bileşeni olduğunu, politik ve yasal hakların kendiliklerinden bu eşitliği doğuramayacaklarını savunmuşlardır (Marsh, 1981: 5). Aynı dönemde, Elizabeth Cady Stanton gibi liberal feministler seçim sandıklarına erişim için bastırmak suretiyle erkeklerle eşitlik için uğraş vermişleridir. Epstein'e göre, günümüzde liberal feminizm "Eşit Haklar Değişikliği" mücadelesini yitirmiş olsa da pek çok noktada başarılı olmuştur. Büyük ölçüde liberal feminizmin örgütlü mücadelesi sonucundadır ki bugün genç kadınlar ve kız çocukları birkaç on yıl öncesine oranla pek çok olanağa sahipler ve beklentileri daha önceki nesillerin hayal sınırlarını zorlayacak derecede yüksektir (2002: 6-7). Ancak erken dönem radikal feministlerin ortaya çıkması ile beraber, kadınlar kamusal/ev içi ikiliğine meydan okumaya başlarlar. Sonunda, evrensel oy hakkı taraftarları kazandılar ve feminist bir mesele olarak özele ilişkin alan unutulmuştur. Emma Goldman ve Margaret Sanger doğum kontrolü için mücadeleye devam ederken, cinsellik Freud ve Reich'ın alanı haline gelmiştir. Politik bir mesele olarak cinsellik, Kate Millett ve Shulamith Firestone gibilerini beklemek zorunda kalacaktır.

Radikal feministlerin bir kısmı için, kadının baskı altında olmasının sebebi biyolojik ise, özgürleşmenin kaynağı biyolojik devrimde yatmaktadır. Bu bağlamda, biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımını ilk kez ortaya atan Ann Oakley (1972); annelik durumuyla biyolojik ihtiyaç durumunun farkına varılması ve annenin çocuğunu feminist duygularla yetiştirmesi şeklinde ataerkil düzenin yıkılacağını savunur. Cinsiyetsiz kimlikten konuyu daha ileriye taşıyan Mary Daly (1986) ise özgürleşmenin karşı çıkmakta yattığını savunur. Daly'e göre ataerkil sistemin temelinde tanrının (erkek tanrı) bulunduğunu vurgular ve bu yüzden cinsiyetsiz yapıyı reddeder. Kadın olmakla kadınlık kavramını ayrı tutar. Mary Daly "*Gyn/Ecology*" isimli çalışmasında ataerkilliğin dışında bir dünya keşfedilmesi için kullanılan dilin radikal biçimde yıkılması ya da yapısının çözülmesini önermektedir (1978: 113-133).

Radikal feministlerin bir çoğu, özellikle Marksist ve sosyalistler, kadının baskı altında olmasının ve kadın erkek arasındaki çelişkinin temelde aile kurumundan türediğini savunmaktadırlar (İmançer, 2002: 162). Kate Millett'e göre "aile, gençleri ataerkil ideolojinin rol, mizaç ve statü kategorilerince öngörülen tutumlar içinde" toplumsallaştırmaktadır (1970: 35). Dolayısıyla, aile, ataerkil düzen içinde kadınları erkeklere hizmet etmeye ve bu hizmet etme rolünü kabul etmeye şartlandıran erkek egemen ideolojisinin, yeniden üretilmesini sağlayan kurum olarak görülmektedir. Bu nedenle, aile kurumunu radikal feministler reddetmektedirler. Sosyalist feminist Zillah Eisenstein, liberal feminizmdeki çelişkilerin sonucunda ve ataerkil liberal sistemde,

kadınların gerçek eşitler olamayacağını, sadece biçimsel eşitler olarak konumlanabileceğini savunur. Özellikle, liberal feminizmin çelişkileri sebebiyle başarısızlık yaşaması sonucu radikal feminizm hareketlerinin en nihayetinde kendilerini ortaya sereceğine ve radikal bir şekilde yeni bir topluma doğru yolu açacağına inanmaktadır. Kendi ifadesi ile, "yapıda ve ideolojide ataerkil ve bireyci olan liberalizm ile cinsel eşitlikçi ve kolektivist olan feminizm arasındaki çelişki feminizm hareketinin esasını, liberalizmin ötesine taşır" (1986: 3).

Bell Hooks ise radikalizmin yükselişine ilişkin Eisenstein kadar umutlu değildir. Hooks "Bu radikalizmin yüzeye çıkacağı süreç belirsizdir ... Liberal reformların kadınların hayatlarında yaptığı olumlu etki, reformların hakimiyet sistemini ortadan kaldıracakları varsayımına yol açmamalıdır" diye yazıyor (1984:19). Bununla birlikte Hooks, "eğer feminist hareket mevcut hakimiyeti sona erdirmek üzere ilerleyecekse, eğer bugünkü gerçekliğimizi dönüştüreceksek; feminist tesirler serbestçe kuram ve pratiğimizi şekillendirmelidir" ifadesiyle radikal feminizmin önemine ve gerekliliğine dikkati çeker (1984: 163). Radikal feministlere göre ne yazık ki, medya sadece ana görüşe veya liberal feminizme erişim imkanı tanımaktadır, bu sebeple feminizmin devrimci potansiyeli belirsizleştirilmiş ve alçaltılmıştır.

Günümüzdeki liberal/radikal ayrımına dair bir ölçüde farklı olan bir bakış Angela Miles tarafından ifade edilmiştir. Geleneksel bölünmelerin ve yapıların -liberal, sosyalist, anarşist, siyahi gibi- eril-yapılı, kutuplaştırıcı politikanın bir

yansıması olduğunu savunan Miles "bütünlükçü (integrative) feminizm" olarak adlandırdığı kadın merkezli bir yaklaşımın taraftarlığını yapar. Bu, "dünya genelinde varolan hakimiyet sistemine" karşı meydan okumak üzere "devrimci/evrimci" feministleri birleştirmeyi amaçlamaktadır (1989: 14). Miles, "İlgi ve çözümlemelerindeki büyük farklılıklara rağmen, embriyo halindeki yeni bir genel uygunluk ve evrensel önemlilik politikasını temsil eden bir feminizmi paylaşan çok sayıda feminist olduğunu" ileri sürmektedir (1989: 20). Ancak bütünlükçü feminizmin feministleri birleştirmekte faydalı olması kadar, kendi çelişkilerini de ortaya çıkaracağının da kaçınılmaz olduğu göz önünde tutulmalıdır.

1.3.2. Feminizmde Anaerkillik Yaklaşımları

Mitoslarda korkutucu ilk yaratıcı olarak sunulan kadının, insanlık tarihinde kurucu bir rol oynayıp oynamadığına ilişkin tartışma eski ve bir o kadar da yaygın bir tartışmadır (Akal, 2003: 231). Kadınların bir zamanlar kutsal varlıklar olduklarına, onlara tapınıldığına hatta kadınların toplumları yönetmiş olabileceklerine inanan feministler ve teorisyenlerin yanında, bu tür bir inancı zamanı boşa harcatıcı ve saptırıcı bulan görüşler de vardır (Değerli, 2003: 5).

Başlangıçta kadın hakimiyetli toplumların varolduğunu, anasoylu toplumlara ilişkin gözlemlerle, arkeolojik bulgular ve mitoslarla kanıtlamaya çalışan bir kesim, erkek üstünlüğünün, kadınların belirleyiciliğindeki bir anaerkill dönemden sonra kurulmuş belli bir toplum tipine, belli bir sosyal yapılanmaya

denk düştüğünü savunur. Bu kesim karşısında, anasoylu toplumların aslında kadın hakimiyetli değil; düpedüz erkeklerce belirlenmiş toplumlar olduklarını, arkeolojik verilerin ve mitosların sadece varsayımlara yol açabileceğini ve en önemlisi, alan araştırmalarında gözlemlenmiş en basit toplumlarda kadın üstünlüğüne hiç rastlanmadığını ileri sürenler bulunur (Akal, 2003:27). Bu görüş yanlıları, anasoylu ya da babasoylu her toplumun kadına karşı kurulduğunu savunur (Akal, 2003: 245).

Anaerkillik üzerine çalışan pek çok araştırmacı ve antropolog geçmişten günümüze birçok düşünürü etkilemiştir. Örneğin, Jacob Bachofen'in 1861 yılında yayımlanan anaerkil kültürler üzerine yaptığı ve eski toplumda kadının yüksek mevkiine dikkati çektiğı "*Analık Hukuku*" (*Das Mutterrecht*)⁶ adlı çalışmasının yanı sıra Lewis H. Morgan'ın anaerkillik üzerindeki çalışmaları, Engels ve Bebel üzerinde derin etkiler yaratmıştır (Jay, 1989: 144). Morgan için, erkek soyzincirinin belirlenebildiğı sosyal örgütlenmeden önce tarihte kendini göstermiş örgütlenme tipinde, soyu soy yapan ölçüt anaya bağılıktır. Anasoylu toplumların keşfi, Morgan gibi araştırmacılar için anaerkil toplumların varlığını ve önceliğini kanıtlayan bir olgu olarak ele alınır (Morgan, 1986-1987: 180-182'den aktaran Akal, 2003: 232). Bu bağlamda, anaerkil toplumlar, insanlar arasında dayanışmayı ve insanların mutluluğunu her şeyin üstünde tutan bir toplum gibi görölmektedir. Engels ve Bebel'e göre, anaerkil toplumlarda özel mülkiyet ve cinselliğın baskı altında tutulması söz konusu bile değilken; ataerkil toplumlar, sınıf toplumu ile bağlantılı

⁶ Anaerki (matriarchy) terimi, Bachofen'in eski toplumda kadının yüksek mevkiine dikkati çektiğı "*Analık Hukuku*" adlı çalışmasından sonra kullanılmaya başlanmıştır.

toplumlardır (Jay, 1989: 144). Bu doğrultuda Engels başlangıçta analık hukukuna göre belirlenen soy zincirinin zamanla babalık hukuku egemenliğine dönüştüğünü ve anaerkil sistemin yıkılmasının kadın cinsinin tarihdeki büyük yenilgisi olduğunu belirtir. Bu yenilgi sonucu, erkek yaşamın her alanında egemen olmuş, kadın köleleştirilmiş, ikincileştirilmiş, sömürülmüş, erkeğin zevk ve çocuk yapma aygıtı haline gelmiştir. Artı-değerin, erkeğin üretim alanında olması onun servet sahibi aynı zamanda mülkün sahibi olmasının koşulunu doğurmuştur (Engels, 1992: 79-80). August Bebel, bunu şöyle yorumlamaktadır: "Kişisel mülkiyetin kurulmasıyla, kadının erkeğe bağlı olması kesinlik kazanmıştır. Bu bağlılık sonucu kadın aşağı bir yaratık olarak görülmüş ve küçümsenmiştir. Anaerkil, komünizmi ve herkesin eşitliğini meydana getirmişti. Babaerkil kişisel mülkiyeti, mirası, kadının bağlılığını ve tutsaklığını meydana getirdi" (Bebel, 1976: 39). Ayrıca, Bachofen ve Morgan, cinsel ilişki ile doğum arasındaki biyolojik ilişkinin anlaşılmaması nedeniyle ilk toplumların anaerkil toplum olduklarını ileri sürmüşlerdir (Akal, 2003: 231-236).

1800'lü yılların sonlarına doğru, anaerkillik üzerine yapılan çalışmalara ilgi azalmış; ancak, 1920'lerde, bu teorinin bazı çevrelerce incelenmeye başlamasıyla, anaerkillik konusu tekrar gündeme gelmiştir. Anaerkillik, burjuva toplumuna, sağcı düşünce geleneği içinde anti-modernist eleştiriler yönelten Alfred Bäuml ve Ludwig Klages gibi yazarlar tarafından incelenmiştir. Bu yazarlar için, anaerkilci teorinin doğalcı ve anti-entellektüalist içermeleri romantik ve çekici geliyordu. Bununla birlikte, daha

ortodoks antropolojik çevreler de anaerkillik üzerine çalışmaya başlamıştır. Bu araştırmacılar tarafından, İngiltere’de Bronislaw Malinovski’nin anaerkil kültür üzerine yaptığı incelemesi olan “*İlkel Toplumlarda Cinsellik ve Baskı*” (*Sex and Repression in Savage Society-1927*) çalışması öne sürülerek Freud’un Oedipus kompleksinin evrensel olamayacağı belirtilmeye çalışılır. Aynı yıllarda, Robert Briffault’nun “*Analar: Duyguların ve Kurumların Kökeni Üzerine Bir Çalışma*” (*The Mothers: a Study of the Origins of Sentiments and Institutions-1927*) kitabı da ses getirmiştir (Jay, 1989: 142). Briffault, bu çalışmasında kadın toplumunun, daha gelişmiş bir kültürel ve ekonomik aşamaya denk düşen erkek toplumundan önce var olduğunu; ayrıca, anasoylu yapılanmanın son derecede yaygın olduğunu kanıtlamaya çalışır (Akal, 2003: 237-241).

Bu gelişmelerle birlikte, anaerkil teori, Wilhlem Reich ve Erich Fromm’la birlikte psikoanalizle ilgili çevrelerde de yeniden incelenmeye başlanır. Reich, 1933’de yayımlanan “*Faşizmin Kitle Psikolojisi*”nde, “doğal toplum”un tek gerçek aile tipinin anaerkil aile olduğunu ileri sürmüştür. Fromm’un çalışmalarında, Briffault’nun çok fazla etkisi olmuş; en çok Briffault’nun aşkın ve bencillik dışı duyguların, gebeliğin ve doğum-sonrası bakımın kadında uzun oluşuna bağlı olarak gelişen analıktaki sevgi duygusundan kaynaklandığına ilişkin çözümlemelerinden etkilenmiştir. Fromm, Briffault’nun, toplumsal etmenler konusundaki duyarlılığını da kendisine yakın bulur. Fromm’a göre de, erillik ve dişillik, romantiklerin düşündüğü

gibi temel cinsiyet farklılığından kaynaklanmıyor; kısmen toplumsal olarak belirlenen işbölümündeki farklılaşmaya dayanır (Jay, 1989: 143).

Özellikle Lewis Henry Morgan'ın başı çektiği on dokuzuncu yüzyıl evrimci tezlerine göre; toplumlar genel olarak anasoylu bir sosyal düzenleme aşamasından babasoylu bir aşamaya geçmişlerdir (Değerli, 2003:7). Bachofen da, anaerkil dönemi uygarlık öncesi, ataerkil dönemi ise uygarlığa geçiş ve sonrası olarak sınıflandırmıştır. Bachofen, anaerkillikten ataerkilliğe geçiş, cinsler arasındaki ilişkinin tarihi açısından kritik bir dönüm noktası olarak nitelendirmiştir (Akal, 2003, 224).

Kadın sorununu farklı bir bağlama taşıyan Bookchin, "Tarih öncesi bir avcılık kampının ya da neolitik bir bahçeci köyün kalıntılarında büyüyle ilgili ya da dinsel anlamlarla dolu olduğu açık olan kadın heykelciklerin varlığı, topluluğun kadınlara, göçebe çobanların babaerkil toplumlarında bulunması güç bir toplumsal prestij vermiş olması olasılığını" (1994: 143) düşündürmek için yeterli kanıt sunduğunu söyler.

Yaklaşık on bin yıl önce, Hazar Denizi ile Akdeniz arasındaki bir bölgede, göçebe avcı-toplayıcı boyları kaba bir bahçecilik sistemi geliştirmeye başladılar ve küçük köylere yerleşerek karma çiftçiliğe giriştiler. Bookchin, göçebe bir bakışın yerini giderek görece sabit bir toprak topluluğuna ait olma duygusunun aldığı bu uzak geçiş döneminde, toplumsal yaşamın, en iyi

anamerkezli olarak adlandırılabilir, tamamen yeni birleştirici nitelikler edinmeye başladığını belirtir (1994).

Evelyn Reed, Bachofen, Morgan ve Engels çizgisinde ve Bookchin ile benzer bir yaklaşımı benimseyerek, bir zamanlar anaerki toplamların varlığına işaret eder ve bu toplumlarda kadınların erkeklerden saygı gören önderler olduklarını, yaratıcı toplumsal ve kültürel yetenekler sergilediklerini savunur. Erkekler avlanmak ve savaşmakla yetinirken; kadın geri kalan herşeyin üstesinden gelir. Kısacası üretici ve ilk kültür yaratıcısı kadındır (Reed, 1985: 105-112). Ancak, bu durumun hem erkek hem de kapitalist egemenliğinin dibinin boşaltılmasına yönelik son derece yıkıcı bir tehdit oluşturacağını söyler. Reed bunun sebebini, kadınların, atalarının geçmişte ne denli etkili bir konuma sahip olduklarını öğrendiklerinde; artık aşağı konumlarına sessiz kalmayıp ikincil konumdan sıyrılmak için kadın mücadelesine girişecekleri şeklinde açıklar. Erkekleri üstün kılıp kadınların gücüne karşı çıkan patriyarkal kapitalist sömürgeciliğin hiç de işine gelmeyecek bir durumdur bu (Reed, 1985: 9).

Günümüzde Lévi-Strauss'la yaygınlaşan bir diğer tez ise, on dokuzuncu yüzyıl antropologlarının (Morgan, Engels ve Bachofen) sunduğu şemanın tam tersini savunan bir görüştür. Bu görüşe göre, başlangıçta klan değil, evrensel toplumsal birim olarak aile vardır. İnsanlığın oluşması, babanın kadın ile çocuk üzerinde iktidarını kurmasıyla başladı. Beauvoir, toplumun her zaman ataerki bir yapıda olduğu üzerine kurulu bu söylemi

benimsemiştir. Beauvoir'a göre, toplum tarihin ilk çağlarından beri erkeğin egemenliğindedir ve tarihin hiç bir döneminde kadın altın çağı yaşanmamıştır. İnsanlığın başlangıcından beri sahip oldukları biyolojik ayrıcalıklar, erkeklerin tek ve mutlak iktidarın sahibi olarak ortaya çıkmalarına izin vermiştir (1993: 76). Firestone da, kadınların doğurganlığına tapan, babanın bu konudaki rolünü bilmeyen ya da önemsemeyen toplumlarda bile kadın ve çocukların erkeklere bağımlı kaldıklarını savunur (1993: 20).

Çağdaş antropolog ve arkeologların çoğunluğu, insan toplumunun gelişiminin, avcılık ve savaş için gerekli toplumsal örgütlenmeler ve iletişimle gerçekleştiğini savunarak anasoylu toplumlarda gerçek bir kadın hakimiyetinin kanıtlanamadığı belirtilmektedir (Akal, 2003: 234). Mellor, bu yaklaşımla, günümüz antropolog ve arkeologların erkeği bir kez daha yüceltiklerini belirterek, sözkonusu kuramların özünde erkek-merkezli olduklarını savunmaktadır (1993: 148).

Bu tartışmalar ilişkin gerçekçi bir yaklaşım Andree Collard tarafından ifade edilir. Collard'ın da belirttiği gibi egemenlik, patriyarkal bir nitelik taşımaktadır. Yazar'ın anaerkillikten kastı, kadınların egemen cins olmaları değil, kültürü kadın deneyiminin belirlemesidir. Collard yaptığı incelemeler sonucunda, Paleolitik Çağ'dan kalma kadın figürleri dışında, kadın merkezli toplumların ya da kadın egemenliğinde bir toplumun varlığına ilişkin kanıt bulamadığını söyler (1988: 11). Bu tanımlamadaki anaerkilliğe göre kadınların konumu patriyarkal dönemden çok farklıdır. Kültürü kadın deneyimlerinin belirlediği

toplumlarda, kadınlar kuşakların sürekliliğini oluşturan ve bunu çocuklarında sürdürenler; erkekler ise kişisel bir varoluş sürdürüp ölümle unutulmaya terkedilenlerken, patriyarkada bu durum tersine dönmüştür. Patriyarşi öncesi kadının aşına ortak olan erkek ataerkillikte kadının sahibi olmuştur; şimdi kadının onun ocağını koruması ve ona mirasçılar doğurması gerekmektedir. Bir başka deyişle, patriyarşide insani öz, kendini erkekler aracılığı ile sürdürür; kadınlar ise onun kuluçka kutusudurlar; çalınabilir, satılabilir ve değiş tokuş edilebilirler (Türcke, 1997: 54).

Maria Mies'in işaret ettiği gibi, kadınların geçmişte toplumları yönetmiş olabileceğine ilişkin bir arayış, kadınların özgürlüğünde yol açıcı, önemli bir faktör olabilecektir (1986: 44). Bununla birlikte, Briffault gibi erkek toplumların kadın toplumlarını takip eden daha kültürel bir yapılanmaya denk düştüklerini savunan yaklaşım biyolojiyi kültürden, hayvanı insandan, sürüyü toplumdan ayırarak aslında anaerkil toplumun geçiş aşamasında var olduğunu ileri sürer. Bu anlayış, ikinci bölümde ayrıntılı tartışılacağı üzere önemli bir açmazı da beraberinde getirir. Kadın, kültüre göre daha biyolojik, erkeğe göre daha hayvansı, topluma göre daha doğa durumundadır artık. Böylelikle evrimci yaklaşım, biyolojik anlayış ile birleşerek hedeflenenin tersine, kadına karşı söylemin en erkeksi olanını yaratabilir. Belirtildiği gibi, erkeklerin egemen gelenekte vurguladıkları kadın üzerindeki tahakkümü meşrulaştıran kadın-doğa özdeşliğini, kadının hayvansılığı ile akıl ve kültür karşıtlığı sözkonusu yaklaşım ile doğrulanır. Hatırlanacağı üzere, bu özdeşlik kadını araçsallaştıran, ikincileştiren ve sömüren bir görüşün önermeleridir (Akal, 2003: 281).

Sonuç olarak, günümüze kadar yapılan araştırmalar ve çalışmalar böyle bir toplumun varlığını bilimsel olarak kanıtlayamamıştır. Bu bağlamda, anaerkil toplumların varolduğuna ilişkin yeterli ve kesin bilimsel kanıtlar bulunamaması sebebiyle konuya dair tartışmalar süregelmektedir. Bununla birlikte, anasoylu toplumların varlığı ise pek çok araştırmacı tarafından genel kabul görmektedir. Ancak buradaki tartışma ise anasoylu toplumların erkek egemen olup olmadığı üzerinedir. Tarihte kadın hakimiyetli ya da kadın merkezli bir topluma asla rastlanmadı diyen savın veya anasoylu toplumların da erkek egemen olduğu iddiasının, kadınların günün birinde özgürlüğe kavuşmaları imkanını devredışı bırakamayacağıdır. Bir kadın toplumunun geçmişte yokluğuyla, böyle bir toplumun gelecekte yokluğu arasında mantıksal bir zincir oluşturulamaz (Akal, 2003: 244-245). Bununla birlikte, yine ikinci bölümde tartışılacağı gibi gerek feminizm gerekse ekofeminizm basit bir tersine çevirme yöntemi ile “erk”i koruyarak bir kadın dünyası mı arzulamaktadır ya da reddettiği tüm tahakküm biçimlerini ortadan kaldırılmasına çabalayarak eşitlikçi bir gezegen mi hedeflemektedir sorusunun yanıtı kuşkusuz çok önemlidir, ama söz konusu sorunsal farklı feminizmlerde farklı cevaplanmakta; ayrıca çoğu zaman cevaplar muğlak kalmaktadır.

2. BÖLÜM:

KADIN VE DOĞA ÜZERİNDEKİ TAHAKKÜME KARŞI EKOFEMİNİZM

Birinci bölümde incelendiği gibi, tek bir feminist kuramdan söz edilemez; özellikle çağdaş feminist harekette pek çok farklı feminizmler bulunmaktadır. Bu açıdan, feminist kuram “kaleydoskopik” bir nitelik gösterir; bu durumda feminizme ilişkin ilk izlenimler kaos ve karışıklık, anlaşmazlık ve uzlaşmazlık, bölünme ve yarıma olabilir. Fakat daha yakından bir bakış, kişisel ve politik yaşam için yeni görüşler, yeni yapılar ve ilişkiler olanağı sunmaktadır. Feminist düşünce bağlamında en çarpıcı olan, bu düşünce biçiminin bir başlangıcı olmasına karşılık belirli bir sonu olmamasıdır (Donovan, 1997: 351). Tam da bu noktada, özellikle 1990’ların ilgi odağı olan akımı, ekolojik feminizm veya ekofeminizm yaklaşımı feminizm içinden filizlenmiştir. Nitekim, feminist düşüncenin son yıllardaki kuramsal çizgilerden birisi olan ve bu çalışmanın ikinci bölümü oluşturan ekofeminizm erkek egemenliği ile doğanın yağmasını ilişkilendirir. Feminizme ilişkin pek çok tartışmanın izlerini ekofeminizmde izlemek mümkündür. Bu tartışmaların merkezinde, cinsiyet/toplumsal tartışmalarında ele alınan biyomerkezci kuramlar ile toplumsala vurgu yapan yaklaşımlara ilişkin farklı görüşler bulunur. Dolayısıyla, bu bölüm birinci kısımda incelen feminist tartışmalar çerçevesinde detaylandırılarak ele alınacaktır.

2.1. EKOLOJİ YÖNELİMLİ FEMİNİZM: EKO-FEMİNİZM

Birinci dalgaya göre özellikle ikinci dalga dönemi feminizm pek çok farklı politik hareket ve yaklaşımla yoğrularak gelişmiş; feminist düşünce içerisinde kuram-ıçi birçok farklılıklar ortaya çıkmıştır. Böylelikle, feminizm diğer tahakküm biçimleri ve bunlara ilişkin kuramlarla, özellikle de ırk ve sınıf kuramlarıyla tanışmasının bir sonucu olarak büyük çatışmalar, dönüşümler ve zenginleşme yaşamıştır (Plumwood, 2004: 9). Ekofeminizm bu dönemin önemli yaklaşımlarından birisini oluşturmaktadır.

2.1.1. Geleneksel Çevre Politikalarından Kopuş ve Ekolojik Talepler

Çevre sorunlarının ortaya çıkışı çok eski olmakla birlikte, yaklaşık son kırk yıllık sürede pek çok kuramın gündemine girmiş ve önemli yer işgal etmeye başlamıştır. Bu dönemin temel özelliklerinden biri, çevre sorunlarının doğal yaşam ve kaynaklar ile insanlığın sosyal ve fiziksel çevresi arasındaki karmaşık etkileşimin bir sonucu olarak ortaya çıktığının farkına varılmasıdır. Özellikle, II. Dünya Savaşı sonrasında hızla artan nüfus ve endüstrileşme, yüksek yıkım kapasitesine sahip silahların üretilmesi ve nükleer araştırmaların çevreye verdiği büyük zararlara karşı ortaya çıkan tepkiler; kısaca gezegenin karşı karşıya kaldığı yıkıcı durum, “Derin Ekoloji, Toplumsal Ekoloji ve Eko-Feminizm” gibi akımların yükselmesine neden olmuştur. Bu hareketler, çevre sorunlarının üstesinden gelmek için sosyal,

ekonomik ve siyasi yapılarda köklü değişimleri savunarak çeşitli çözüm önerileri getirmektedir.

Bu bakımdan, 1960'lı yıllar, çevre sorunsalı üzerine önemli ve yoğun tartışmaların yapıldığı arayış yılları olarak nitelendirilebilir. Bu yeni anlayış ile birlikte, söz konusu bütünün insan faaliyetleri ve insan örgütlenmeleri tarafından tehdit edildiği gerçekliği de tespit edilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda “insan ve doğa” arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkisini ortaya koyan yeni bir toplum-doğa ilişkisi modeli yapılandırılmasına girilmiş ve çeşitli metaforlar sayesinde popüler hale getirilmiştir (Jansen *et al.*,1998: 280). Bu metaforlara örnek olarak dünyanın uzaydan çekilen fotoğrafı verilebilir. Bazı yazarlara göre bu fotoğraf insan-çevre ilişkileri hakkındaki düşüncelerde oldukça temel bir değişime neden olmuştur. Dünyanın renkli imajının onu sarmalayan derin karanlıkla oluşturduğu kontrastın insanlar üzerinde bıraktığı kırılma duygusu, insanları dünyaya bağımlılıkları konusunda haberdar etmiştir. Dünyayı uzay gemisi ya da tahliye filikası olarak gösteren metaforlar da dünyanın kırılma ve dünya üzerindeki kaynakların sınırlılığını daha da fazla vurgulamıştır (Hajer, 1995: 8; Sachs, 1994: 170).

1972'de ekolojik taleplere, bir grup İngiliz bilim insanının *Blueprint for Survival* adlı bir rapor yayımlaması (Gorz: 1995:111) ve bunun hemen ardından da 1960'ların sonunda kurulan Roma Kulübü'nün *The Limits to Growth* (*Büyümenin Sınırları*) adlı raporu hazırlanmasıyla birlikte insan-çevre

ilişkilerine ilişkin varolan anlayış büyük bir dönüşüm geçirmiştir. Önceki dönemde, insanın fiziki ve sosyal yaşamı ile çevreye ilişkin olgular birbirinden bağımsız olarak ele alınmaktadır. Büyümenin Sınırları Raporunda, nüfus miktarı, endüstriyel üretim, besin maddeleri, hammadde ve çevre kirliliği olmak üzere beş ayrı değişken belirlenmiş ve bunlar arasındaki ilişkiler üzerinde durulmuştur (Kaplan, 1999: 121). Anılan raporda ortaya konulan temel varsayım, dünyadaki kontrolsüz gelişmenin aynı hızla devam etmesi durumunda, 21. y.y.'ın ortasına gelindiğinde, geliştirilen standart modele göre küresel sistemin çökeceği ifadesi ile belirtilmiştir. Rapor, yayınlandığı 1972 yılından bu yana çevre hareketi için sürekli bir bilgi ve esin kaynağı olmuş ve yine çalışmanın temel mesajı olan “sınırlı bir sistemde sınırsız büyüme imkansızdır” tezi de çevreci siyasal düşüncenin temel taşı olmuştur (Dobson, 1991: 13). Nitekim, yeni gelişen süreç ile birlikte, her iki olgu birbiriyle çok yönlü ilişkiye sahip bir bütünün parçaları olarak yeniden tanımlanmıştır. Endüstriyel ekonomilerin büyümesinin sonsuza kadar sürdürülemeyeceğinin, kapitalist gelişme ve tüketim modelinin yıkıcılığının, “daha fazla”nın mutlaka “iyi” anlamına gelmeyeceğinin farkına varılması üretimin tekniklerinin ve hedeflerinin, dolayısıyla da hayat tarzının radikal bir biçimde değiştirilmesi gerektiğini açığa çıkarmıştır.

Ekoloji hareketinin “kültürel” talepleri böylelikle yoğun endüstriyalizmden ve onun büyümeyi bir din haline getirmesinden acil olarak vazgeçilmesi gerektiği yönünde ve bilimsel olarak da kanıtlanabilen nesnel bir gerekçe elde etmiş

olur. Yani çevrecilik siyasal bir hareket haline gelmiştir. Bu da artık, “yaşam-dünyasının savunulması” anlamındadır (Gorz: 1995:112). Nitekim, 1970’lerde gezegenin geldiği durum feminizm, Marksizm, anarşizm gibi siyasal hareketler tarafından “doğa” kavramının yeniden sorgulanmasına, kültürel bir kavram olarak “doğa”nın ideolojik karmaşıklığının göz önüne alınmasına sebep olmuştur (Dollimore, 1991: 114-115’den aktaran Soper, 1995: 119). Bu dönem, ekolojik taleplerin yükseldiği; algı düzeyinin ve farkındalığın arttığı yıllar olması bakımından daha yapıcı yıllardır. Bu bağlamda, “toplumsal, ekolojik, politik ve ekonomik problemler ile her türden eşitsizliğin yarattığı korkunç çelişkiler giderek daha dolaysız olarak ortaya çıkmaktadır. Toplumsal bir dönüşüm ihtiyacı, bu nedenle, artık yalnızca arzulanan, özlemi çekilen veya hayallerimizi süsleyen bir şey olmanın ötesine geçmiş, tarihte daha önce hiç varolmamış yoğunlukta bir zorunluluk haline gelmiştir.” (Bookchin, 2003: 37).

2.1.2. Ekofeminizmin Kuramsal Öncülleri

Ekoloji ve kadın sorunları, hareketli 1960’lar sona erdikten sonra 1970’lerde, özellikle radikal hareketlerdeki önemlerini giderek artırmışlardır. Vurgulanması gereken, aslında bunların hepsinin yeni sorunlar olmadıklarıdır. Gerek cinsiyetçilik ve kadın üzerindeki tahakküme gerekse doğa üzerindeki yıkıcı faaliyetler insanlık tarihinde süregelen sorunlarıdır. Yeni olan ise, anılan sorunların her şeyi ekonomik olana indirgeyen bir ideolojinin gölgesinde kalan "önemsizliklerine" rağmen kıtlık-sonrası bir

dünyada kendileri ile ilgilenilmeyi nesnel olarak zorunluluk haline getirmeleridir (Bookchin, 1996: 32-33). Dolayısıyla bu dönem hem ekolojik hem de özgürlüğe ve adalete ilişkin taleplerin arttığı, ana akımların özellikle doğa sorunsalına ilgilerinin yükseldiği yıllardır.

1962 yılında Rachel Carson'un *Sessiz Bahar (Silent Spring)* adlı çalışmasının yayınlanması da tarımda kimyasal madde kullanımının insan ve çevre üzerindeki olumsuz etkileri hakkındaki kaygıları uyarıcı etkilerde bulunmuştur. Dönemin en etkili ekolojistin bir kadın, Rachel Carson, olmasına karşın konuya feminist yaklaşım beş on yıllık gecikmeyle 1970'lerde gelir (Donovan, 1997: 389). Dolayısıyla, 1960'larda ortaya çıkan; gelişen kadın ve çevre hareketleri arasında 1970'lerde bir bağ oluşmaya başlamıştır. Feminizmin ana akımlara, erkek bilimine ve felsefeye yönelttiği eleştiriler, insanlığın ekosistemdeki yerine ilişkin insanmerkezli yaklaşımların değiştirilmesine ya da dönüştürülmesine dair ekolojik anlayışlar ile uyum gösterir. Böylece feminist gündem ile ekolojinin gündemi birbirine yaklaşır. Sonuç olarak ekoloji yönelimli bir feminist kuram olan ekofeminizm feminist kuramlar içerisinde temel bir akım olarak yer alır (Soper, 1995: 121). Feminizm içerisinde ekoloji sorunsalının ve söyleminin esas gelişimi ise ancak 1970'lerin sonlarında ve 1980'lerin başında yaşanır (Donovan, 1997: 389).

Kimi zaman ekolojik feminizm olarak da adlandırılan "Ekofeminizm" terimi, ilk defa Fransız Komünist Partisi'nin eski üyesi olan ve eşcinsel devrimci bir

hareket olan FHAR'ın kuruluşunda da görev alan feminist Françoise d'Eaubonne tarafından 1974'te "*La Féminisme ou la Mort*" (*Feminizm veya Ölüm*) adlı kitapta kullanılır (Ferry, 2000: 161). d'Eaubonne sözkonusu çalışmasında belirttiği üzere ekofeminizm, ekoloji ve feminizmin bir potada eritilmesinin sonucudur. Erkeklerin, doğa ile kadını özdeş tutarak, doğaya davrandıkları gibi kadına, kadına davrandıkları gibi doğaya davranmalarına tepki olarak ortaya çıkmıştır. Yine 1974 yılında Shelia Collins'in "*A Different Heaven and Earth*" (*Farklı Bir Cennet ve Yeryüzü*) isimli eserinde, cinsiyet ayrımcılığı ile ekolojik yıkımı aynı bağlamda değerlendirerek ırkçılık, cinsiyet ayrımcılığı, sınıf sömürüsü ve ekolojik yıkım, ataerkil yapıyı taşıyan ve birbirleriyle kenetlenmiş yapılar olarak çözümlenmiştir (1974: 161).

Rosemary Radford Ruether ise, 1975 yılında yayınlanan "*New Woman New Earth*" (*Yeni Kadın-Yeni Dünya*) adlı çalışmasında, mevcut toplumsal ilişkilerin temelinde egemenlik kurma olgusunun yer aldığını ve böyle bir yapıda kadınların kendilerine özgürlük verilmeyeceğini anlamak zorunda olduklarını vurgular. Ayrıca, kadın hareketinin, sosyo-ekonomik ilişkileri yeniden biçimlendirmek ve modern endüstriyel toplumun temel değerlerini evrensel değerler çerçevesinde oluşturması gerektiğini ifade eder. Bunu gerçekleştirmenin önkoşulunun ise, kadınların bu taleplerini ekolojik hareketle bütünleştirmenin mecburi olduğunu belirtir. Dolayısıyla Ruether, ekolojik krizle kadınların konumunu aynı başlık altında ele alarak feminist hareket ile ekolojik hareketin taleplerinin birleştirilmesi gerektiğini savunur. Bununla birlikte, ekofeminist yazın dünyasının önemli çalışmaları olarak kabul edilen

eserler Susan Griffin'in 1978 yılında yayımladığı "*Kadınlar ve Doğa*" (*Women and Nature*) ile Carolyn Merchant'ın 1980'de yayımladığı "*Doğanın Ölümü*" (*The Death of Nature*). Sözkonusu çalışmalarda ekofeminizmin temel sorunsallarından birisi olan kadın ve doğa üzerindeki tahakkümün kökenleri üzerine araştırmalara yer verilmiştir (Mellor, 1993: 74). Takip eden yıllarda konuyla ilgili pek çok çalışma yapılarak ekofeminizm 1980'lerde de Amerika Birleşik Devletleri'nde tartışılmaya başlanır (Drzyek, 1997:159).

Vardana Shiva, "*Ecofeminism*" adlı eserinde bir vaka çalışması örneği olarak 1974'de Kuzey Hindistan'da yaşanan Chipko (Kucaklama) Hareketinden sözeder. Ormancılar ticari bir okalıptüs türü ile değiştirmek üzere yerel orman alanını yok etmek istemişler; Reni köyü insanları ve öncelikle kadınları, ağaçların katledilmesini önlemek amacıyla, ağaçlara kucaklarcasına sarılıp kamuoyunun dikkatini çekmeyi başarırlar. Takip eden günlerde bu eylem yayılır ve en sonunda ormanlar kurtarılır (1998: 246-347). Chipko hareketi, Mellor gibi ekofeministler tarafından, kadınların çevre hareketlerine ve doğaya yakınlıklarının yanı sıra toplumsal ve politik eylemdeki rollerinin güzel bir örneği olarak sunulmaktadır (Dryzek, 1997:159). Ancak, Shiva kadınların sözkonusu hareketi başlatmasının yalnızca doğa ile tinsel bir birliği ya da çevre sorununa karşı bir bilinci ya da eylemi temsil etmekle kalmadığını aynı zamanda, beslenme, ısınma gibi gündelik yaşamlarındaki gereksinmelerinin ağaçlara bağlı olduğunu da kanıtladığını belirtir. Shiva bu analizinde Kuzey-Güney ayrımına işaret etmek ister. Gelişmiş sanayi toplumlarındaki yani Kuzey'deki kadınlar "yeryüzü-temeli bir bilinç" yaratmanın mücadelesini

verirken Güney'in yoksul bırakılmış kadınlarındaki bu savaşım gündelik yaşamlarının gerçekliğidir. Elbette her ikisi de ekolojik mücadeledir. Bu saptaması ile Shiva, Kuzey ülkelerinin ve özellikle Batılı beyaz erkeğin Güney ülkelerini sömürmesine dikkati çeker. Yazar'a göre (1989), kapitalist piyasa ekonomisi Batılı erkeğin oluşturduğu bir "yaratılış miti"dir. Piyasa ideolojisini de kapitalist sanayi ekonomilerindeki erkekler yaratmıştır. Shiva, Batılı beyaz erkeğin Güney halkları ile kadınlara karşı tutum ve zihniyetini şu sözleri ile dile getirir:

Erkeksi servet paradigmasında temellenen dünya ekonomileri çatırdamaya başladığı zaman, kadınlarla çocuklar ilk kurtarılacak değil, yoksulluk cehennemine ilk yuvarlanacaklar olacaklardır. Batılı erkek kafaların propaganda ettiği modern yaratılış miti, doğanın, kadınların ve Üçüncü Dünya'nın feda edilmesine dayanmaktadır. Yirminci yüzyılın sonundaki sorun yalnızca dışlanan bu kesimlerin yoksullaşması değildir; sözkonusu olan, doğadan, sınai ve ticari olmayan kültürlerden vazgeçebilmesidir. Dikkate alınan sadece piyasadaki fiyattır (1989: 221).

Chipko hareketinin ardından kadınların doğa ile ilişkisini gösteren bir diğer önemli eylem olan Greenham Common hareketi de bir hayli destek toplamış; Batıda ekofeminizm hareketini canlandırmıştır. 1981'de, Galler'in Cardiff kentinde, ABD'nin orta menzilli nükleer füzelerini konumlandırma amacıyla kurduğu, Greenham Common üslerinin çevresinde otuz altı kadınla başlayan protesto hareketi, kısa sürede protesto kamplarına dönüşmüştür. Kadınlar doğanın yağmalanmasına karşı direniş ve örgütlenmede, yani erkeklerin önderliğinde ve erkek egemen çevre hareketinde de temel ama büyük ölçüde görmezden gelinen bir rol oynamışlardır (Plumwood, 2004: 18). Bu durum bir yandan, ekofeminist hareketin daha yoğun tartışılmasına, yayılmasına ve ilgi

alanının genişlemesine yol açmıştır. Diğer yandan ise, doğa (hayvan alemi dahil) ve kadın özdeşliği, kadın ve hayvan hakları, kalkınma ve kadın ile ekofeminizm içi benzer pek çok varsayım ekofeministler tarafından mercek altına alınarak sorgulanmasına sebep olmuştur. Böylelikle, ekoloji ve feminizm hareketlerinin yakınlaşması özellikle 1990'larda yoğunlaşarak, feminist kuram bağlamında, kadın-doğa ilişkisi daha detaylı şekilde çeşitli yönleriyle ele alınmaya başlanır. Ekoloji, erkek egemenliği, doğal dünyanın günümüzdeki yağması arasındaki ilişkiler ile daha derin ve yoğun olarak ilgilenilmeye başlanır (Donovan,1997: 352). Artık, ekofeministler sosyalist, toplumsal, kültürel, liberal ve anarşist gibi feminist kökenlerine göre çeşitli bölümlere ayrılmasına birlikte kendilerini bu gruplaşmalar üzerinden tarif ederek çözümlemelerini yapacaklarıdır (Adams, 1994: 94).

Ruether gibi ekofeminist yazarlar, kadınlar, diğer insan grupları ve doğa üzerinde kurulan tahakkümler arasındaki bağları her zaman vurgulamıştır. Ruether şöyle yazar: "Bir ekolojik etik, toplumsal tahakküm ile doğa üzerindeki tahakkümün karşılıklı-bağılantılılığını kabul eden bir çevresel adalet etiği olmalıdır." (1975: 189). İşte, ekolojik feminizm böyle bir karşılıklı-bağılantılılığın değerlendirilmesi için etiksel bir çerçeve sunar (Plumwood, 2004: 30).

2.1.3. Doğa ve Toplumsal Cinsiyet

Tahakkümü hem insani hem de insandışı alanlar için doğal kılmayı hedefleyen bir dinamiğin sonucu olarak, kültüre kazınmış olan tahakküm modeli modern insan ve doğa anlayışlarının içine derin bir biçimde işlemiştir. Antik Yunan'dan bu yana kadınlık, hayatı sürdürme, maddesellik ve insandışı doğa gibi değersiz görülen katmanların dışında ve bunlardan kopuk olarak tasarlanmış olan insani erdem ve kimlik ile ilgili kavram ve pratiklerimizi yeniden ele almanın yolları bulunmalıdır. Çünkü, bu sadece bir adalet meselesi değil, aynı zamanda bir ölüm kalım meselesidir (Plumwood, 2004: 13-14).

Feminist hareketlerin çıkış noktası zaten sözkonusu tahakküme; öncelikle de cinsiyet hiyerarşisinin doğallaştırılmasına karşı çıkmıştır. Özellikle Foucault'un kuramından hareket eden toplumsal cinsiyet teorisyenlerinin cinsiyete ilişkin söylemlerinde cinsiyet tanımlanmasının "doğal" ya da "biyolojik" bir zemine oturtulmasına karşı çıkmaktadır. Çünkü kendi doğrusunu kendi oluşturan kültürel söylemin dışında bir "doğa" bulunmamaktadır. Bu noktada feminist kuram ile ekolojik akımlar arasında nasıl bir bağ kurulabileceği sorusu akla gelir. Ancak, feminizmin toplumsal cinsiyet ilişkilerinin erkek söylemindeki doğallaştırılmasına karşı çıkmasına rağmen, politik amaçlarının ekolojik akımlarla giderek yakınlaşmakta olduğu saptaması tutarsızlık olarak değerlendirilmemelidir. Birinci bölümde tartışıldığı gibi feminizmin bütün yaklaşımları, bir cins olarak kadınların erkeklerden doğal olarak daha aşağı

olduğu iddiasına meydan okur. Feministler, cinsiyetlerin biyolojik olarak farklılığını kabul etmekle birlikte; çoğu feminist bu farklılığın etkisinin büyük oranda önem taşımadığını belirtir. Çünkü, kadın-erkek farklılığı ancak sosyal düzlemde anlaşılabilir; bu farklılık olgusu sürü aşamasından toplum aşamasına geçildiği, kadınlarla erkekler birlikte sosyal oldukları anda ortaya çıkmıştır. Kadın sosyal olarak farklılaştığı için farklıdır. Edilgenliği biyolojik bir olgu değil; dişi olmak gibi biyolojik bir durumu kadın olmak gibi sosyal bir hala dönüştüren ve ona edilgen olmayı öğreten toplumdur (Akal, 1998: 267). Ancak, anımsanacak olursa toplumsal cinsiyet ve cinsiyet konusunda biyomerkezci yaklaşımı benimseyen feministler ile öte taraftan buna karşı çıkan hatta, biyolojik cinsiyeti tümüyle reddeden görüşler arasında yoğun bir tartışmanın yanı sıra; sözkonusu kutuplaşmaya sıcak bakmayan gerek cinsiyet gerekse toplumsal cinsiyet arasında bir senteze ulaşmaya çalışan anlayışlar da bulunmaktadır. Dolayısıyla, doğaya ilişkin bir cinsiyet tartışmasına elbette toplumsal cinsiyet teorileri katılarak da ele alınabilir. Önemli olan ve vurgulanması gereken nokta toplumsal cinsiyet teorisinin egemen gelenekteki dualist yaklaşımın tuzağına düşülmeden tanımlanmasıdır. Bir başka ifadeyle, ya biyolojik cinsiyet ya da toplumsal cinsiyet vardır biçimindeki kutuplaştırıcı yaklaşım “her ikisi de” biçiminde dönüştürülerek tersine çevirme anlayışından uzaklaşılabilir. Hatta, ilerlemeci bir toplumsal cinsiyet yaklaşımı için “doğa” kavramının analiz birimi olarak ele alınması yol açıcı olacaktır (Soper, 1995: 121). Erkek egemen gelenekteki toplumsal cinsiyet farklılığı ve cinsiyet ayrımcılığını, ekolojik yönelimli feminizm, doğa ve toplumsal cinsiyet arasında olumlu bir bağ kurarak

aşabilecektir. O halde, “kadınlara yönelik kaba ve baskıcı uygulamalar, doğaya duyulan nefretin yanı sıra diğer egemenlik biçimleri ve ekolojik felaket ile bağlantılıdır. Doğa, kendisini hem insanın tarihinde hem de insansız doğada gösteren tahakküm ilişkisine başkaldırırken, şimdi toplumsal hareketler olarak feminizm ve ekolojinin doğmuş olması önemli bir noktadır.” (King, 1983: 124-125). Daha önemli olan açılım ise bu hareketlerin birbirini tamamlayıcı nitelikte olmasıdır. Bu noktada, feminizm ve ekoloji gündemleri arasındaki paralellikler şöyle sıralanabilir :

- Patriyarkal baskı ekolojistlerin doğanın tahribi ve tahakküm altına alınmasından sorumlu tuttıkları rasyonalite ve teknokratik değerler ile ilintilendirilmektedir.
- Feminizmin ana akımlara “erkek” bilimlere ve felsefeye yönelttiği eleştiriler, insanlığın eko-sistemdeki yerine yönelik insanmerkezci tutumların revizyonuna yönelik ekolojik talepler ile paralellik arz etmektedir.
- Feminizmin üzerinde durduğu ilişkisel etik, eko-sistemin entegrasyonu ve karşılıklı bağımlılığına vurgu yapan “yeşil”ler tarafından da ifade edilmektedir.
- Ekolojistlerin doğal dünyaya yaklaşımımızın yeniden gözden geçirilmesine ilişkin talepleri ile feministlerin seksüel hiyerarşinin sona erdirilmesine ve geleneksel olarak dişilikle ilintilendirilen faaliyet ve tutumların yeniden gözden geçirilmesine ilişkin talepleri.
- Ekolojistlerin bir Aydınlanma düşüncesi olan doğa ve hayvanların, insanların lehine olacak şekilde keşfedilmesi gereken daha alt bir

düzen olduğuna yönelik düşünceye karşı çıkışları ile feminizmin, kadınların daha alt düzeyde bir insan türü olduğuna yönelik düşünceye karşı çıkışları.

- Ekolojistler insan kültürünün alt karşılığı olarak doğanın ele alınmasına karşı çıkışları ile feminizmin erkeğin alt karşıtı olarak kadının ele alınmasına karşı çıkışı (Soper, 1995: 121-125).

Benzer şekilde ekofeminist hareket içerisinde önemli bir yere sahip olan Karen J. Warren'ın toplumsal cinsiyet politikalarına “doğa” kavramının getireceği açılımın önemi üzerinde durur. Bu bağlamda feminizm ve ekoloji arasındaki yakın bağı şöyle açıklar:

- 1) Kadınların ezilmesi ile doğanın ezilmesi arasında önemli bağlar vardır;
- 2) Bu bağların statüsünün kavranması, kadınların ezilmesi gibi doğanın ezilmesini de kavramaya yönelik her türlü girişim açısından zorunludur;
- 3) Feminist teori ve pratiğin ekolojist bir perspektif içermesi zorunludur;
- 4) Ekolojik sorunlara getirilecek çözümlerin feminist perspektif içermeleri zorunludur (1987: 139).

Ekolojik düşünüş, feminist felsefeci Lorraine Code'un çalışmasının temelini oluşturmaktadır. Code, benzer şekilde ekoloji ve feminizmin bir araya gelmesinin anlamlı ve gerekli bir gelişme olduğunu vurgular. Code'un da belirttiği gibi ekoloji, feminizmin "farklı bildirimlerinin yanından geçerek hakimiyet, sömürü ve baskı sistemleri ve biçimleri arasındaki karşılıklı bağlantıları belirgin hale getirecek sağduyulu görüş açılarını geliştirilmesi için alan açacak araçları sağlayacaktır" (1991: 271).

Plumwood'un da işaret ettiği gibi, hem insan hem de doğa üzerindeki tahakkümün eleştirisi için ortak, bütünleşmiş bir çerçeveye, ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet çözümlemesinden yararlanan genişletilmiş bir feminist kuramın bünyesine dördüncü bir çözümleme kategorisi olarak doğayı da katacak bir çerçeveye gereksinim duyulmaktadır. Plumwood, bu çerçevenin kayıp halkası olarak doğanın önemini ve tahakküm ile sömürgeciliği daha kapsamlı bir şekilde anlamaya yapacağı hayati katkıyı vurgular (2004:12-13). Dolayısıyla, ekoloji-yönelimli bir feminizm, yeşil hareketin özgürlükçü kaygılarını bünyesine katıp bütünleştirmeye yeterli bir kuramsal temeli sunabilecek bir yaklaşım olarak günümüzdeki adaylar arasında en çok ümit verendir. Kadınlar üzerindeki tahakküm, elbette feminizmin tahakküm anlayışının merkezidir, ama bu aynı zamanda diğer birçok tahakküm biçimini de aydınatabilecek olan sağlam bir kuram modelidir. Çünkü ezilenler genellikle hem kadınlaştırılmış hem de doğallaştırılmıştır (Plumwood, 2004: 30).

2.2. KADIN VE DOĞA: EKO-FEMİNİZMİN MEYDAN OKUYUŞU

Eko-feminizm, ekoloji biliminin doğayla ilgili çözümlemesine dayanarak, kadınların da doğanın sömürüldüğü gibi sömürülegeldiği gerçeğini kapsar. Eko-feminizm, ekolojik sorunlar ile doğanın, hayvanların ve kadınların tahakküm altına alınmasının temelinde erkeksi değerler, dualizm ve buna dayalı toplumsal yapıyı görmektedir.

2.2.1. Ekofeminizmin Temel Varsayımları

Ekofeminizm, kadınlar üzerindeki tahakküm ile doğa üzerindeki tahakküm arasında düzenli bir bağ bulunduğunun görülmesi varsayımı üzerine temellendirilir. Bu doğrultuda kadınların uğradığı zulümle doğanın uğradığı zulüm arasındaki bağlar ile ilişkiler anlaşılmalı ve çözümlenmelidir. Süregelen zulmü yaratan; aynı zamanda onaylayan erkek egemen kültür derinlemesine sorgulanmalıdır. Ekofeminist yaklaşımın eril düşünceye atfederek eleştirdiği başlıca özellikler hiyerarşik ve dualist düşünce yapısıdır.

2.2.1.1. Hiyerarşinin Kökeni

Ekofeminist kuramda hiyerarşinin ortaya çıkışının sebepleri ile tahakkümün kökenlerinin araştırılması ve sorgulanması son derece önemli bir sorunsaldır. Bu tartışma, aynı zamanda, feminizm ve ekoloji hareketlerinin temel konularındandır. Özellikle ekofeminist kuramda hiyerarşinin kökeni sorunsalı feminist teorideki anaerkillik-ataerkillik tartışmalarının bir uzantısı olarak görülebilir. Anımsanacak olursa ataerkilliğin öncesinde bir kadın toplumu olup olmadığı, varsa nasıl ataerkilliğe geçiş olduğu, bu durumun sebepleri gibi konular farklı feminizmlerde farklı şekilde çözümlenir. Benzer yaklaşımlar, ekofeminist kurama da taşınmıştır. Maria Mies'in işaret ettiği gibi, ekofeminist kuramda hiyerarşinin kökeninin derinlemesine çözümlenmesinin erkek tahakkümünün sona erdirilmesine yönelik feminist hareketin ve kadın özgürleşmesinin hayati bir parçası olarak görülür. Mies'e göre "genelde

toplumdaki eşitsiz ve hiyerarşik ilişkilerin, özelde erkeklerle kadınlar arasındaki asimetrik işbölümünün kökenlerini aramak... kadınların özgürlüğünü başa alan politik stratejinin bir parçasıdır” (1986: 44).

Ekofeministler, genellikle hiyerarşiyi sadece erkeğin kadın üzerindeki hiyerarşisiyle -ataerkillikle- sınırlandırmışlar ve kadının ezilişinin tarihini Aydınlanma düşüncesiyle temellendirmişlerdir. Ancak bu yaklaşım hiyerarşinin meşrulaştırılması ya da “kast” haline dönüşmesi bakımından gerçekçi olsa da hiyerarşinin kökeni sorusunun cevabı olarak yeterli değildir. Bu bakımdan bazı ekofeministler bu saptamadan yola çıkarak hiyerarşinin ortaya çıkışına ilişkin farklı ve daha kapsamlı görüşler ortaya koymuşlardır.

Bunlar arasında yer alan Merchant, kadınlar ve doğa üzerindeki hiyerarşinin köklerini erkek egemenliğindeki dinlerde ve erkek egemenliğinde gelişen bilimde arar. Merchant’a göre, on altıncı ve on yedinci yüzyılların bilimsel devrimi, organik doğa görüşünü yerle bir etmiş; doğayı canlı bir organizma olan “Yeryüzü Ana” olmaktan çıkarıp ırzına geçilip yağmalanabilecek bir nesneye ya da makineye dönüştürmüştür. Özellikle, “yeni bilimin” en önemli temsilcilerinden Bacon’ın mekanik yaklaşımını sert bir biçimde eleştirir. Merchant, erkeklerin kadınlar ve doğa üzerindeki tahakkümünün bir diğer sebebini de, Tektanrılı dinlerin ortaya çıkışında arar. Bu süreç ise milattan önce ikibinli yıllarda Musevilik’in gelişmesi ile ortaya çıkmıştır (1997: 69-70).

Sherry Ortner ve Ariel Kay Salleh, doğal dünyanın yok oluşunun izlerini, Batı toplumunun hiyerarşik dualizmlerinde sürerler. Bu bölünme, modern patriyarkal toplumun doğuşuna sebep olmuş; günümüz atomize bireylerini, duygusuz bürokrasisini ve ahlaksız piyasasını yaratmıştır (1997: 69). Plumwood da benzer biçimde hiyerarşinin kökenini Batı dualizminde arar. Düşünüre göre, hem günümüzün hem de geçmişin baskı biçimleri Batı kültüründe izlerini bir ikilikler ağı şeklinde bırakmıştır ve baskı biçimleri arasındaki bağlantının esas temelini oluşturan da dualizmin mantıksal yapısıdır. Batı kültürünün insan/doğa ilişkisini bir ikilik olarak görmüş olduğunu, bunun da Batı'nın doğaya yaklaşımının, çevre krizinin temelinde yatan sorunlu yönlerinin çoğunu, özellikle de insan kimliğinin doğanın "dışında" kurgulanmasını açıkladığını savunur. Ayrıca dualizmin mantığı diğer her açıdan farklı olan baskı kategorilerini ortak bir kavramsal çerçevede birleştirir. Batı'nın siyasal manzarası kadar modern siyasal manzarası da sözkonusu dualizmle şekillenmiştir. Doğa bu manzarada betimleyici değil, siyasal bir kategori olarak aklın dışlamalarıyla oluşan bir alan olarak görülmektedir. Karı kavramı karşısında koca kavramı, köle kavramı karşısında efendi kavramı gibi, doğa kavramı karşısında da akıl kavramı birleştirici ve tanımlayıcı bir karşıtlık oluşturur. Batı geleneğinde akla efendiliğin ayrıcalıklı konumu verilmiştir. Aklın doğa alanını sürekli olarak ve dışlayarak alt etmesi Batı'nın ilerleme ve gelişme anlayışını yaratır. Doğa kategorisi sadece insandışı varlıkları değil, çeşitli insan gruplarını ve insan hayatının doğal görülenleri de kapsayan bir çoklu dışlama ve denetleme alanıdır. Nitekim ırkçılığın, sömürgeciliğin ve cinsiyetçiliğin, kavramsal olarak

beslendiği yer, cinsel, ırksal ya da etnik farklılıkların hayvanlara yakın sayılması ve bedenin rasyonalitenin ve kültürün ölçütlerini karşılayamayan aşağı bir insanlık biçimi, aşağı bir alan olarak yorumlanmasıdır. Yani, tahakküm biçimleri arasındaki bağlantılar kısmen rastlantının ve özgül tarihsel evrimin sonucudur, kısmen de benlik ile öteki, akıl ile doğa arasındaki tahakküm dinamiği ve mantığının bünyesinde yer alan bir zorunluluğun eseridir. Bu bağlamda "doğa" olarak tanımlanmak demek, edilgen olarak fail-olmayan veya özne-olmayan olarak, aklın ve kültürün kazanımlarının yer aldığı "ön plan"ın "çevre"si ya da görünmez "arka plan" koşulları olarak tanımlanmak demektir. Yani bir kimsesiz toprak olarak, akıl ile özdeş sayılan kişilerin amaçları doğrultusunda ilhaka müsait olan ve bu amaçlarla bağlantılı olarak tasavvur edilip şekillendirilen, kendi amaç ve anlamlarından yoksun bir kaynak olarak tanımlanmaktadır. Üzerinde tahakküm kurmanın "doğal" olduğu varsayılarak tahakküm, doğanın kendisinden ve şeylerin doğasından kaynaklanan bir şeymiş gibi görülür. Söz konusu araçsallaştırıcı tutumun kadınların yanı sıra insandışı doğa için de sorunlu olduğunu kavramaya daha yeni yeni başlanmıştır. Bu bağlamda teorisyen, haklı olarak, sorunun basit ve saf bir eril kimlik değil, sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyete dayalı tahakküm bağlamında oluşturulmuş olan "efendi"nin çok yönlü, karmaşık kültürel kimliği olduğunu öne sürer. Bu kültürel kimlik Batı düşüncesinin egemen kavramlarını, özellikle akıl ve doğa kavramlarını şekillendirmiştir ve her türlü tahakkümü meşrulaştırmıştır (2004: 10-25).

Öte yandan, Janet Biehl, yaptığı incelemelerde, Eski Avrupa ve Minos Girit'inde hiyerarşinin ve insanın kurban edilmesinin kanıtlarını bulur ve bunun üzerine insanlık tarihine ilişkin farklı görüşler ortaya koyar. Musevi dinini, Tanrı'yı Yeryüzü'nden Gökyüzü'ne çıkararak insanlığı animistik yazgıcılıktan kurtarmış, insanlık tarihinin temellerini yaratmış özgürlükçü bir güç olarak değerlendirir. Ekofeminizme kapsamlı bir eleştiri getiren Biehl, *"Rethinking Ecofeminist Politics"* (Ekofeminist Politikayı Yeniden Düşünmek) adlı kitabında kendisinin bir ekofeminist olarak ekofeminizmin gidişatından hiç de umutlu olmadığını belirtir. Çünkü hareketin yöneliminde birçok akıldışılık bulunduğunu belirtir. Biehl göre, ekofeminizmin en vahim hatalarından birisi; Batı kültürünü ve özellikle aydınlanma geleneğini topyekün dışlayarak, onun insanlığa sunduğu demokrasi, bilimsel düşüncenin gelişimi gibi olumlu yönlerini ve kazanımı gözardı etmeleridir (Biehl, 1991:2). Bu bağlamda, Biehl, modern toplumun yıkıcı doğasını kabul etmekle birlikte, Aydınlanma'nın yarattığı her şeyin de reddedilemeyeceğini belirtir. Örneğin bireysel haklar, demokrasi, özgürlük gibi Aydınlanma'nın fikirleri insanlık ve yeşil bir gezegen için vazgeçilemez kazanımlardır (1991: 97).

Riane Eisler (1987), diğerlerinin aksine, patriyarkallığın tarihini çok eski dönemlerde başlatır. Eisler, Eski Avrupa'da var olan kadın yönelimli bir toplumun, M.Ö. 4500 yıllarından sonra Rus steplerinden gelen Hint-Avrupalı patriyarkal göçebelerinin istilasına uğradıklarını iddia ederek; eşitlikçi toplumların tahakkümcü toplumlar tarafından istila edildiği sonucuna varır. Eisler, hiyerarşinin ortaya çıkış sebebi olarak istilaları gösterirken, istilacıların

neden hiyerarşik oldukları sorusunu yanıtsız bırakmıştır. Bookchin de benzer bir eleştiri ile, ataerkilliğin -daha doğrusu, erkeklere ayrıcalık tanıyan toplumsal bir yönelim olarak babamerkezliliğin- ortaya çıkışını kavramamızın mümkün olamayacağını söyler (1994: 36).

Kadınların ezilmesinin kökenlerini genellikle Aydınlanma düşüncesinde arayan ekofeministlerin yanı sıra birçok feminist ve ekolojist de, çalışmalarında Engels'in açıklamalarına başvurmaktadır. Birinci bölümdeki tartışmalar anımsanacak olursa, feminizm Marksizm'den önemli ölçüde etkilenmiştir. Engels'e göre, cinsiyetler arası ilişkiler, en basit toplayıcı toplumlarda eşitlikçi görünmektedir. Kadınların ezilmesi, aile, özel mülkiyet ve devlet üzerine kurulu olan sınıflı toplumun gelişimi ile ortaya çıkmıştır. Kadınların ezilmesinin kökenlerine ilişkin Marksist yaklaşıma göre de, kadının yıkıma uğramasının sebebi, anaerkil yapının çözülüp yerini ataerkil aile, özel mülkiyet ve devlet iktidarı gibi kurumların yer aldığı sınıflı topluma bırakmasıdır.

Engels, cinsiyetler arası hiyerarşiyi sınıf kavramı ile ilişkilendirirken, Kropotkin, hiyerarşinin başlangıcını patriyarkal ailenin ortaya çıkışına dayandırmakta, bireysel servet ve güç toplamayla bunların babadan oğula aktarılmasına vurgu yapmaktadır (Kropotkin, 1955'den aktaran Mellor, 1993: 147). Hiyerarşik toplum, henüz sınıflar bile ortaya çıkmadan önce, gerontokrasiden (yaşlıların yönetimi) başlayıp, babamerkezlilik, şamanist loncalar, savaşçı gruplar, şeflikler ve devlet benzeri oluşumlardan geçerek,

karmaşık bir topluma yönelen bir değişimi izler. Tüm bu hiyerarşik tabakalar, son derece karmaşık şekillerde etkileşerek yaş ve cinsiyet gibi biyolojik yaşam olgularını ayırt edici kurumsal biçimlere dönüştürdüler. Organik toplum içindeki bölünmeler, giderek gençler üzerinde yaşlıların, kadınlar üzerinde erkeklerin, toplum üzerinde şamanların ve daha sonra papazlar birliğinin, bir sınıf üzerinde bir diğerrinin ve genel olarak toplum üzerinde devletin üstünlüğünü getirmiştir. Toplumsal ve doğal çeşitlilik görüşü, farklılıkların birliği kavramından yola çıkan organik duyarlılıktan, en küçük olguları bile aşağı ve üstün kavramlarına dayanan hiyerarşik bir zihniyete doğru dönüşmüştür (Bookchin, 1994).

Toplumsal alan yalnızca işbölümündeki rolün olgunlaşmasıyla değil; aynı zamanda erkeğin bir avcı, muhafız ve sonunda bir savaşçı olarak mizacını özümseme eğilimiyle ortaya çıktı. Erkek yönelimli bir kültüre doğru yeni gelişim son derece yavaş bir şekilde ve toplumsal gelişim sürecinde cinslerin değişen ekonomik rolleriyle sık sık dönüşerek birçok kaymayla gerçekleşti. Büyük ölçüde yiyecek toplayıcılığına dayanan toplumlarda ve erken bahçeci toplumlarda anamerkezli; avcı ve çoban toplumlarda ise, babamerkezli bir kültür ve mizaç hakim görünüyor. Ancak, tarihöncesinin bu anlaşılması güç kaygan zemininde, olgunlaşmış hiyerarşiler ve ekonomik sömürü ortaya çıkmadan önce bile, toplumsal normların ve ruh durumlarının yavaş yavaş erkek yönelimli çizgilerde kristalleştiği hissediliyor. Şehirlerin ortaya çıkışıyla, toplumsal yaşamın biyolojik boyutu hemen hemen tamamen darmadağın oldu. Akrabalık bağlarının yerini medeni bağlar; doğal çevrenin yerini insan yapımı bir çevre; ev içi alanının yerini politik bir alan aldı. Yalnız babamerkezlilik değil, organik topluluklarda kadın karşılığı olmayan babaerkillik de tamamen serpildi (Bookchin, 1994: 169).

Kropotkin ile benzer şekilde Bookchin'e göre, organik toplum yapısı hiyerarşinin doğuşu ve insanın insan üzerindeki egemenliğinin artışıyla birlikte bozuldu. Akraba grupları sınıflara bölünerek çözülmüş, kabile toplulukları şehirlere dağılmış ve bütün politik denetim devlete geçmişti. Hiyerarşi ilk olarak topluluğa yaşlıların, zamanla erkek yaşlıların egemen olmasıyla ortaya çıktı. Nüfuslar artıp klanlar birbirlerinin topraklarına

saldırdıkça, güç savaşçıların eline geçti (Bookchin, 1994). Esnek, hiyerarşik bir yapıya sahip olmayan bu işbölümünün, pek çok durumda, bir cinsiyetin diğer cinsiyet üzerinde tahakküm kurmasına doğru evrilişinin dinamiklerinden biri komünal toplumlardan yavaş yavaş akrabalık bağına dayalı mülkiyetin doğması olmuştur.

Feminizm, siyasal ekoloji ve özellikle ekofeminizm tek bir tahakküm biçimini merkezi sayıp tüm diğerlerini bu biçimin, "esas" olan tahakküm biçiminin ortadan kaldırılmasıyla kendiliğinden "sönümleneceği" şeklindeki bir yanılgıya düşmemelidir. Bu indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Ekofeminizmin başarılı olabilmesi için tahakküm kimliğinin daha karmaşık olduğunu fark etmelidir. Bu ayrıca kültürün rolünü yeterince vurgulamak ve siyasal ve ekonomik koşullar değiştiği halde tahakkümün devam etmesini açıklamayı sağlayan kültürdeki derin baskı yapılarını ortaya çıkarmak için de gereklidir (Plumwood, 2004: 12-15). Bununla birlikte, Biehl'in belirttiği gibi (1991), hiyerarşi zaman içinde, erkeklerin erkekler üzerindeki hakimiyet biçimleri de dahil olmak üzere, o kadar çeşitli biçimler almıştır ki, ataerkilliği hiyerarşinin tek ve en sabit kaynağı olarak ayırmak yetersizdir. Ayrıca patriyarkanın ailenin kadın üyeleri kadar erkek üyeleri üzerinde de büyük bir iktidarı vardır. Bu bağlamda, ekofeminizm kadın, doğa ve hayvanlar üzerindeki tahakküm ile birlikte üzerinde hakimiyet kurulan tüm sömürülenler çerçevesinde düşünerek geniş bir perspektife sahip olmalıdır.

2.2.1.2. Dualizm: Tahakkümün Meşrulaştırılması

Her toplumun kadınlara ilişkin düşüncesi ve yazınsal metinleri, onların doğasına ve işlevine ilişkin önkabuller tarafından koşullanır. Üstelik bu önkabuller her zaman aynı ve tutarlı değil; hatta çoğu zaman zıtlıklar gösterir. Kadınlardan hem iyi hem kötü; hem kutsal hem dünyevi; hem fahişe hem bakire olmaları beklenir. Yine de onlara yönelik tutarlı bir kavrayış vardır: Birinci bölümde incelendiği üzere erkek egemen bilim ve felsefe tarihinde; başka bir ifadeyle bilinen tarih boyunca kadın erkeğin “ötekisi” olarak kurgulanmış, bağımsız öznelliği inkar edilmiş, ikincileştirilmiş, akıl-dışı olarak nitelendirilerek hiyerarşi boyutunda aşağı tarafta konumlandırılmıştır (Berktaş, 2003: 131). Aynı zamanda, tarih boyunca egemen kültür, Fritjof Capra’nın (1983) deyişiyle “Kartezyen-Newtoncu” bir paradigmanın egemenliğindedir. Bu, zihin ve beden arasındaki ayırma, doğanın dünyevileştirilmesine, nihayetinde de boyun eğdirilip, araçsallaştırılmasına dayanan bir dünya görüşüdür (Elkins, 1994: 76).

Ekofeminist bir pencereden bakıldığında kadınlar, doğa ve hayvanlar bu değersizleştirilme ile tahakküm altına alınma sürecinde aynı kefiye koyularak benzer yazgıyı paylaşmışlardır. Doğanın değersizleştirilmesi, dışlanması ve araçsallaştırılması Batı’nın felsefe ve bilim geleneğindeki köklerinin, en azından Yunan kültüründe akılcılığın doğuşundan itibaren filizlenmiştir (Plumwood, 2004: 102-103). Başka bir ifadeyle, gerek feminist gerekse ekolojik bir perspektiften değerlendirildiğinde, Platon’dan başlayarak Batı

düşüncesinin binlerce yıllık felsefe ve bilim geleneği içinde şekillendiği haliyle "akıl" kavramı, aşağı görülen "ötekiler", yani alt sınıflar, sömürge halkları, kadınlar, hayvanlar ve bir bütün olarak doğa üzerindeki tahakküm ve baskıyla iç içe geçmiştir.

Batı düşüncesinde yer alan özellikle, erkek/kadın, zihin/beden, efendi/köle, kamusal/özel, akıl/doğa, kültür/doğa, insan(erkek)/doğa, ben/öteki, evrensel/tikel gibi daha da çoğaltabileceğimiz ikilikler toplumsal yapıdaki temel baskı biçimlerini temsil eder. Bu karşıtlıklar tablosunda zihin bedene, insan doğaya, erkek kadına, akıl doğaya tercih edilerek toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk ve doğa gibi tahakküm yapıları kurulur (Ferry, 2000: 164; Plumwood, 2004: 65-66). Özellikle, anahtar bir ikilik bulunmaktadır: akıl/doğa. Karşıtlık kümesinde bulunan ikilikler akıl/doğa karşıtlığı altında, akıl taraftakiler "üstün"; diğer taraftakiler doğa başlığı altında "aşağı" olarak nitelendirilir. Aynı zamanda sözkonusu ikilikler bir ağ oluşturur; yani hiyerarşik düzen içerisinde birinden diğerine geçiş rahattır ve birbirlerine sıkıca bağlanırlar. Böylelikle, dualizmin mantığı efendinin(eril) "aşağı" olanları araçsallaştırarak; onlar üzerinde tahakküm kurmasını meşrulaştırır. Dolayısıyla dualizm, sömürgeciliğin yaratıldığı bir hiyerarşik ilişkinin yoğun, derin ve gelişmiş bir kültürün ifadesidir. Artık eşitliğin düşünülemediği; kimliklerin ve tüm kavramların belirli ikilikler üzerine inşa edilmesine; bu doğrultuda daha bütünlüklü olarak nitelendirilecek olanın kutuplaştırılmasına ve ikiye bölen bir kavramsallaştırmaya sebep olur. Fakat dualizmin, sözkonusu farklılığı yoktan var ettiği düşüncesine de kapılmamak gerekir.

Dualizm biyolojik farklılık gibi mevcut farklılıklardan faydalanarak bunları hiyerarşiyi temellendirecek biçime dönüştürür (Plumwood, 2004: 69-79).

Sonuç olarak, bu çalışmada tartışıldığı üzere geleneksel kaynakları gözden geçirdiğimizde, kadınların doğa alanına dahil edilmelerinin onları ezmeye sebep olan başlıca araçlardan birisi olageldiği açıkça ortaya çıkmaktadır. Geçen yüzyıllar süresince gerek erkeklerin akıllı, kadınların da doğayı temsil ettiği egemen geleneksel söylem gerekse erkeği güçlü ve vahşi, kadını evcimen ve uysal gören görece yeni anlayışlar erkeğin efendi konumunu; başka bir deyişle, sarsılmaz iktidarını teyit etme ya da meşrulaştırma sonucuna yol açmıştır (Plumwood, 2004: 33-35). Nitekim ekofeminizm, kadınların ezilmesi ile doğanın ezilmesi arasında doğrudan bir bağ olduğunu; hatta kadınların mücadelesi ile doğanın ve hayvanların savunulmasının bir aradallığının zaruri ve birbirinden ayıramayacağını öngören, prensipte basit ancak içerisinde pek çok tartışmayı barındıran bir kuramdır (Ferry, 2000: 161).

Kadının ve doğanın ikili sömürüsü, Batı felsefesindeki dualizm ile meşrulaştırılmakta ve derinleştirilmektedir (King, 1990: 106-167; Plumwood, 2004: 2). Batı felsefesi ve teknoloji insan/doğa, kültür/doğa, erkek/kadın, düzen/kaos, akıl/duygu, ölüm/yaşam karşıtlıklarına göre formüle edilmişlerdir. Doğa, hükmedilecek, dönüştürülecek, kısıtlanacak ve düzenlenecek bir 'şey' olarak tanımlanır. Doğa, artık toplumsal kategorilerin etkileşime girdikleri insan-yapımı düzenlenmiş bir insan çevresidir. Bu düşünce biçimi, ataerkil bir

değerler sıradüzeni içine yerleştirilmiş bir egemenlik ve iktidar mantığını, “aşağı” grubun “üstün” grup tarafından ezilmesini meşrulaştırıcı ve pekiştirici niteliğe sahiptir. Böylelikle, eril düşüncenin, insanlar ve doğa arasında dualist, nesneleştirici ve doğayı araçsallaştırıcı bir ilişki yarattığı iddia edilir. Dolayısıyla doğanın egemenlik altına alınmasının; ona zarar verilmesinin başlıca sorumlusu erkek egemen bilim ve felsefedir. Ekofeministler, doğal dünyanın yok edilmesinin kökenini hiyerarşik ikiliklere dayandırır. Bu dualizmlerin kadınları olumsuz yönde doğayla, bedenle, duygusuyla ve maneviyatıyla birlikte düşünülen özel bir dünyaya hapsederek; erkeklerin, kültürü, zihni, bilimi, akı ve materyalizmi somutlayan kendi imgeleriyle düzenledikleri tek boyutlu bir kamusal dünya doğurduğunu ileri sürmektedir. Bu bağlamda, ekofeministler için, erkek değerlerinin ve erkek egemenliğindeki toplumlar saldırganlık, rekabetçilik ve tek yönlü akıl yürütme gibi yıkıcı tutum sergilerler. Politika oluşturma sürecinde kadın değerlerine ve kadına yer vermeyen bir kamusal düzende çevre sorunları katlanarak artmaktadır (Mellor, 1993: 73).

Ruether (1975), pek çok ekofeminist gibi, erkeklerin dualist teorisinin, çevre tahribinin birincil ve biricik sebebi olduğunu ileri sürer. Düşünürün belirttiği gibi dualizmin etkisi “tahakkümü doğallaştırmaktır”, böylelikle tahakkümü kimliklerin bir parçası haline getirerek kaçınılmaz ve doğal kılmaktır. Shiva ekofeminist kuramın tahakküm yaklaşımını genişleterek, geleneksel olarak sadece kadınların değil, sömürgeleştirilmiş, beyaz olmayan insanların da emeği "tanım gereği" doğaya dahil edildiğini belirtir. Yani, Batı'da bu

tahakküm biçimleri arasındaki bağlantılar kısmen rastlantının ve özgül tarihsel evrimin sonucudur, kısmen de benlik ile öteki, akıl ile doğa arasındaki tahakküm dinamiği ve mantığının bünyesinde yer alan bir zorunluluğun eseridir (Plumwood, 2004:11).

Warren'ın belirttiği gibi "böylesi patriarkal değerler, hiyerarşisi içinde düşünmek, bir egemenlik mantığına... yani "aşağı" grubun "üstün" grup tarafından ezilmesini açıklayan, meşrulaştıran ve sürdüren bir düşünme biçimine güç verir." (1987: 6). Bu bağlamda, ekofeministler ataerkil toplumsal yapının savaş, ırkçılık, cinsiyetçilik gibi "yıkıcı"lığına hem kadınların hem de doğanın maruz kaldığını fark ederler ve yaşananlara bir alternatif yaratmak savıyla ortaya çıkarlar (Mellor, 1993: 69- 70). O halde ekofeminizm, eleştirdiği hiyerarşik ve dualist erkek söylemine bir alternatif yaratma hedefindedir.

2.2.1.2.1. Kültür-Akıl Karşıtlığında Doğa-Kadın Özdeşliği

Ekofeminizm kuram olarak 1970'lerde ortaya çıkmasına rağmen, birinci bölümde ayrıntılı olarak ele alındığı gibi, erkeklerin gerek kadınları gerekse de doğayı baskı altında tutan ve "öteki" olarak gören ele alma biçimlerine ilk defa 1949'da Beauvoir işaret eder. O'na göre, erkek tabiatı aştığı anda kadını boyunduruk altına alır. Ekofeministler, Beauvoir'ın kadınların doğal dünyaya daha yakın oldukları ve erkeklerin hem kendilerini hem de doğayı sömürdükleri yönündeki çözümlemesine katılırken; Beauvoir'un yaptığı gibi

kadınları doğadan kurtarmaya çalışmamakta, bu ilişkiyi kutsamak ve erkeklerin yaratmış oldukları doğa-kültür arasındaki sınırı kullanmayı tercih etmektedirler (Mellor, 1993: 69-70) . Elbette bu sınırın nasıl kullanıldığı, bir başka ifade ile doğa kadın özdeşliğinin ekofeminist kuram içerisinde ne şekilde konumlandırıcılığı ekofeminist yazın dünyasının çatışma alanlarından biridir.

Ekofeminist teorinin en temel ilkesi, kadınların egemenlik altına alınmalarıyla, doğaya tahakkümün bir bütün oluşturduğudur (Donovan, 1997: 389). Kadınlarla doğa arasında kurulan olumlu özdeşlik çağdaş ekofeminist hareketin esas öncülüdür. Dolayısıyla, ekofeministler, bir taraftan doğa-kadın özdeşliğine inanırlar; diğer yandan, kadın-doğa özdeşliğinin kuramsal açıdan ne şekilde konumlandırılacağı üzerine farklı görüşler sunarlar. Farklı yaklaşımlara rağmen, ekofeminizmdeki ortak görüş, doğanın baskı altına alınması ile kadının baskı altına alınması arasında bir koşutluk olduğunun savunulmasıdır. Bu yaklaşım doğrultusunda, her iki baskının da sorumlusu eril düşünce biçimidir. Pek çok feminist bu özdeşime direnirken, çağdaş ekofeministler bunun, Batı'nın doğayı sömürsünü meşrulaştıran bir aşama olduğunu ileri sürerler.

Bu çerçevede, ekofeminizmin temel kuramsal projesi; dualist ve araçsallaştırıcı bir yapı üzerinde süregelen insan-doğa ilişkilerini radikal bir şekilde dönüştürebilecek yeni bir ilişkiler ağı kurmak; aynı zamanda kadınların bu dizge içinde üstlenecekleri rolleri belirlemektir (Akın,1998: 10-

11). Böylelikle doğa-kadın özdeşliği varsayımından hareket edilerek ekofeminizm, kendisini hem doğa hem de kadın üzerindeki baskılara son verebilecek bir hareket olarak niteler. Buna ilişkin olarak d'Eaubonne, kadınsı dönüşümü şöyle tanımlar: "dişi gezegen, herkes için yeniden yeşil olacaktır" (d'Eaubonne, 1974: 236'dan aktaran Donovan, 1997: 221).

Yaşanan ekolojik kriz; zengin, güçlü demeden toplumların her kesimini etkilemektedir. Fakat, bundan en çok etkilenen toplumların en yoksul ve en zayıf kesimleridir. Bu gruplar içerisinde en çok acı çeken toplumsal grup, Mellor'ın deyimiyle, "yoksulların yoksul"u kadınlardır. Eşitlikçi ve sürdürülebilir bir yaşamı isteyen politik hareketin çıkış noktası; bugünkü yaşayıştan en fazla etkilenenlere yönelik olmalıdır. Bundan dolayı, geleceğe giden "yeşil yol" un taşları kadınlarla döşenmeye başlanmalıdır (Mellor, 1993: 23).

2.2.1.2.2. İnsan/Doğa İkiliğinin Dönüştürülmesi

İnsanlığın doğayı sömürmesi ve hükmü altına alması gerektiği yolundaki temel kavrayış insanın insan üzerindeki tahakkümü ve sömürsünden kaynaklanır. Bu kavrayış erkeğin ataerkil ailede kadını sömürmeye ve hükmü altına almaya başlamasına kadar dayanır. O zamandan beri, insanlar giderek yalnızca kaynak, özne yerine nesne olarak görülmektedir. Toplumsal tahakkümle ortaya çıkan hiyerarşiler, sınıflar, mülkiyet biçimleri ve devletçi kurumlar kavramsal olarak insanlığın doğayla ilişkisine taşınmıştır. Doğa da giderek köleler gibi acımasızca sömürülecek bir kaynak, bir nesne, bir hammadde

olarak görölmeye başlanır. Bu "dünya görüşü" yalnızca hiyerarşik toplumun resmi kültürüne sızmakla kalmaz, aynı zamanda kölelerin, serflerin, endüstri işçilerinin ve tüm toplumsal sınıflardan kadınların kendilerini görme biçimi haline gelmiştir (Bookchin, 1996: 45). Kadınların kendileri ve doğal dünya ile barış içinde yaşadıkları bir yurdun hikayesi, feminist ütopyaların yinelenen temasıdır. İnsanlar arasında ya da insanlarla hayvanlar arasında hiyerarşinin olmadığı, insanların birbirine ve doğaya özen gösterdiği, toprağın ve ormanın gizemini, gücünü ve bütünlüğünü koruduğu, teknolojik, askeri ve ekonomik gücün yeryüzünü ya da en azından kadınların denetimi altında bulunan bölümünü yönetmediği bir yurttur burası. Çünkü bu çoğunlukla kuşatılmış bir devlet olarak görülür; iktidarın hüküm sürdüğü ve iktidarın hem doğa hem de insanlar üzerinde tahakküm kurmak anlamına geldiği, kuvvet ile eşitsizliğin, askeri ve teknolojik kudret ile katıksız sefaletin dünyasını denetleyen erkeklerin tüm düşmanca niyetlerine karşı ayakta kalan bir devlettir. Feminist vizyon karşıtlıkları çoğunlukla sert hatlarla çizer: ölüme karşı yaşam, Mars'a karşı Gaia, teknolojik çöle karşı gizemli orman, erkeğe karşı kadın (Plumwood, 2004: 16). Giderek feminist ters-ütopyalardakine daha çok benzeyen bir dünya şekillenmektedir. Teknolojik hakimiyet hem doğayı, hem de teknolojik olarak daha az "rasyonel" olan kültürleri yok etmektedir. Dünya, yeryüzü ormanlarının ve beraberinde canlı türü çeşitliliğiyle ve insanın kültürel çeşitliliğinin yok olması tehlikesiyle karşı karşıyadır. Kirlilik ve israfa yol açtığı kadar acımasız bir eşitsizliğe de yol açan bir kalkınma ve "ilerleme" çeşidi, birçok kültürü şimdiden yok etmiştir. "Rasyonel" erkeğin egemenliği nihai olarak gezegeni ve kadınları, mümkün olan sonuçların en irrasyonel olanıyla,

pek çok türle beraber kendi türümüzü de yok etmekle tehdit etmektedir. Ekofeminizm bu dünyanın erkeklerin egemenliğinde olmasının hiç de rastlantı olmadığını söyler (Plumwood, 2004: 17). Bu bağlamda, ekofeministlere göre yapılması gereken, mevcut insan ile doğa arasındaki ilişkinin yeni bir bakış açısıyla ele alınmasıdır. Bütüncü bir bakış açısına sahip yeni bir kurama ihtiyaç vardır. Doğanın egemenlik altına alınması toplumdan kaynaklanmaktadır ve yine toplum içinde çözülmesi gerekmektedir. Bu yüzden de ekofeminizmin öznesi, doğal yasanın ürünü olan değil, "toplumsal ve tarihsel bir varlık olan kadın"dır. Ekofeminizmin temel analiz kategorisi ise doğadır. Doğanın birbiriyle ilişkili egemenlik altına alınma biçimleri ile kadınların egemenlik altına alınma biçimlerine ilişkin tarihsel konumlarının analizi, ekofeminizmin temel öncülüdür. Ekofeminizm, Marksist ve radikal feminist düşüncelerden yararlanarak; aynı zamanda onları eleştirerek yeni bir senteze ulaşmayı hedeflemiştir. Bu iki yaklaşımdan her biri doğa-kültür ikiliğini devam ettirmişler; oysa doğa ile kültürün bir arada ele alınması bunlar arasındaki yeni ekolojik ilişkiyi düşünebilmemizi olanaklı kılar. Bu yeni ilişkide "zihin ve doğa", "duygu ve akıl" gibi ikilikler yeryüzündeki yaşamı tehdit eden içsel ve dışsal egemenlik sistemlerine karşı güçbirliği içerisindeyler (Berktaş,1996: 75-76). Bu noktada, ekofeminizm, insanlığı gezegenimizle derin bir uyum içerisine sokacak biçimde yeniden potaya dökmenin felsefesi olarak tanımlanabiliyorsa da; öte yandan bu son derece mantıklı ve çekici olan ekofeminist vizyon birçok sorun ve soruya yol açar. Tüm ekofeminist konumların temel bir özelliği, Batı'da olumsuz bir kültürel değer yüklenen ve kadınların değersizleştirilip ezilmesinin başlıca

temelini oluşturan kadın-doğa bağlantısına olumlu bir değer yüklemesidir. Ekofeministler çoğunlukla kadınların, kadınlığın ve doğanın statüsünü kültürel açıdan yeniden değerlendirmeye çalışırlar; bu yeniden değerlendirme, Batı kültüründe bunlar arasındaki tarihsel bağlantının hem kadın kimliğinin hem de erkek ve insan kimliğinin inşasını nasıl etkilediğini dikkate almak zorundadır. Bunların ötesinde ekofeminizm bir hayli çeşitlilik gösterir, birkaçını sayarsak: ekofeministler mesela kadınların doğa ile nasıl bir bağlantı içinde oldukları, hatta olup olmadıkları, ilke olarak böyle bir bağlantının erkeklerce paylaşılabılır olup olmadığı, kadınların kültürden dışlanmasına nasıl yaklaşmak gerektiği ve doğa ile bağlantıya yeniden değer katmanın genel olarak geleneksel kadınlık özelliklerine yeniden değer katmayla nasıl bir bağı olduğu gibi konularda farklı düşünürler (Plumwood, 2004: 20-21). Ekofeminist yazında bütün bu konular üzerinde muazzam bir çeşitlilik vardır Örneğin Shulamith Firestone (1993), kadının kurtuluşunun, cinsel ve yeniden üretme özelliğinden kurtulmasıyla mümkün olacağına inanır. Kadın, doğa özdeşliğinden kurtarılacak kültür alanına dahil edilmelidir. Firestone, böylelikle kadın/doğa özdeşliğinin kutsanmasını eleştirerek; aksine sözkonusu özdeşliğin ekofeminist kuram açısından temel dayanağı olmamasını savunur.

Ekofeminist düşünce içinde çok etkili bir yer sahip kuramcılardan biri olan Ynestra King, geleneksel kadın-doğa özdeşleşmesini, üstesinden gelinmesi gereken bir erkek ideolojisi olarak görür. Dolayısıyla King doğa-kadın özdeşliğinin dönüştürülmesi gerektiği düşüncesindedir (1990: 106-121). Aynı

zamanda, King, doğa-kadın arasındaki bağlantıyı koparmamak gerektiğini de vurgular. Bunu, kadınların doğayla ilişkilerinde ayrıcalıklı bir konumda oldukları varsayımı ile temellendirir. Dolayısıyla düşünür doğa kadın özdeşliğini farklı bir kültür ve politika yaratmak için üstünlük noktası olarak yaklaşımının merkezine yerleştirir. Artık doğa kadın bağlantısı “eleştirel ötekilik için bir üstünlük noktası”dır (King, 1981: 14’den aktaran Donovan, 1997: 388). King’e göre, ekofeminizmin iletmediği mesaj, “kadınlar hem toplumsal egemenlik hem de doğanın egemenliği yüzünden acı çekiyorlarsa bu gezegendeki yaşamın büyük bölümü de acı çekmektedir ve tehdit altındadır” biçimindedir (1989: 25). King, doğa-kültür ayrımını erkek kültürün bir ürünü olarak görür. Bu ayrım hem insanmerkezli aynı zamanda da erkekmerkezli bir bölünmedir. Kadınlar bu bölünmeyi tek yanlı bir özdeşleşmeyle aşamayacakları gibi, erkeklerin yarattıkları bir doğadan nefret ederek de aşamazlar. Doğayla yakınlığı temel alan ekofeminizmin toplumsal ve politik sorunlardan uzaklaştırma gibi tehlikeli yanları olmasına karşın kadının bu alandaki gücünü ve yapabileceklerini küçümsememek ve görmezden gelmemek gerekmektedir (Mellor, 1993: 98-99). Benzer görüşteki Code, ekofeminizmin sorunlu kadın/doğa kimliğine ve gizli “temel” ebedi kadınlığına karşı eleştirel olmakla beraber, ekolojik bir modelin feminizm için değerini vurgular. Code’un bu yaklaşımda eleştirdiği nokta ekofeministlerin bir yandan geleneksel kadın-doğa özdeşliğini eleştirirken diğer taraftan anılan ikiliği basit bir tersine çevirme ile kutsadıklarını; böylece dualizmin tuzağına düştükleri üzerinedir (1991: 277-278).

Bu bağlamda, Mellor'ın da işaret ettiği gibi, erkeklerin yaratmış oldukları ikiliklerin aşılması gerektiğini vurgulayan ekofeminizmin erkek egemen- toplum yerine bir kadın dünyası mı yoksa baskın erkek toplumunu dengelemek üzere kadınları görünür kılmayı mı hedeflediği açık değildir. Kurgulanmak istenen yeni toplumsal yapıda erkeklerin paylarının ne olduğu da belirsizliğini korur. Ayrıca, bağlantılı bir diğer önemli nokta, doğayla duygusal ya da tinsel bir özdeşliğin kurulması, var olan ikiliğin yerine başka bir ikiliğin konmasıdır (1993: 97). O halde, kadın-doğa özdeşliğinin biyomerkezci bir şekilde kutsanması erkeklere kapalı bir görüşü örtük bir biçimde içinde barındırmaktadır. Bu bağlamda, ekofeminist kuram için vurgulanması gereken nokta, özgürce gelişmiş bir kadınlığın ancak özgürce gelişmiş bir erkeklik ile aynı bağlam içinde ortaya çıkabileceğidir (Türcke, 1997: 296). Benzer bir yaklaşımla, Val Plumwood (2004), "*Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*" (*Feminism and the Mystery of Nature*) adlı kitabında, ekofeminizmin temel varsayımlarını eleştirel bir yaklaşımla analiz eder. En temel eleştirisi, feministlerin kadın-doğa özdeşliğini açıklarken ve savunurken kullandıkları terimler ile sıfatların kendilerini tekinsizliklerle sürüklediğini belirtir. Ekofeministler, başta bir doğa/insan karşıtlığını ve doğa=kadın önermesini kabul ettikten sonra insan=erkek önermesini de kabul etmiş olmaktadır. Aynı zamanda peşi sıra gelen pekçok ikililikleri ve karşıtlıkları da kabullenmek durumunda kalmaktadırlar (akıl/duygu, kültür/doğa, zihin/beden, efendi/köle, eril/dişiil gibi). Dolayısıyla, eleştirdikleri eril yaklaşıma atfedikleri dualist düşüncüyü ister istemez benimsemektedirler. Bu durum ekofeminizmin ulaşmayı hedeflediği noktaya götürmenin tam aksine uzaklaştıracağını ileri süren Plumwood,

hareketin bölünmeci değil; kaynaştırıcı ve eleştirel olması gerektiğini vurgular. Bu bağlamda, erkek egemen ideolojinin ürettiği ikililiklerden birisini seçmek ekofemizmin tuzağı olacaktır. Bunun yerine, ikililikler ve karşıtlıklar aşılmalıdır. Kadın-doğa, eril/dişil gibi önermeler yerine; kadın=erkek=insan gibi kaynaştırıcı olan alternatifler çıkış noktası olmalıdır. Daha da önemlisi, insan/doğa karşıtlığı düşüncesi terkedilmeli ve insanın doğayla ilişkisinin mutlaka bir hükmeden/hükmedilen işbölümüne dayanmasının gerekmediği kabul edilmelidir. Ancak, bu dualist perspektifin dar ve indirgeyici yaklaşımı terkedildiği zaman ekofeminist kuram, tahakküm ilişkilerini kırma yolunda gerçek başarılar elde edebilecektir. Böylece bütünleştirici olmaya yaklaşabilecek bir ekofeminizm, diğer feminist kuramlardan da beslenerek bütünlüğü sağlayabilecektir (2004: 37-40) Günümüzdeki insani ve çevresel kriz, akıl/doğa öyküsünün kültürel olarak ne denli önemli olduğunu ve Batı'nın dualist ağlarının bir an evvel çözülmesi gerektiğini ortaya koyar. Ekofeminizmin sözkonusu ikililikleri tersine çevirerek tekrar yaratmaması gerekmektedir. Bu durumda, düşünür King'in savunduğu dualizmi dönüştürme ve aşma; bütünlüğe ulaşma önerisi ekofeminizm için gerçekçi bir açılım olacaktır. King, sözkonusu yaklaşımı şöyle ifade eder:

Kadınlar bilinçli bir şekilde erkek kültürüyle birleşip kadın-doğa bağıını koparmamayı seçebilirler. Biz, bu bağdan doğa-kültür farklılığını dönüştürmemizi, özgür, ekolojik bir toplum tasarlayıp yaratmamızı sağladığı için gerek bilimi gerekse sihiri kapsayacak biçimde sezgisel, tinsel ve rasyonel bilgi biçimlerini bütünleştirecek farklı türde bir kültür ve politika oluşturmaya yarayan bir nirengi noktası olarak yararlanabiliriz (1989: 23).

2.3. EKO FEMİNİST DÜŞÜNCE İÇİNDEKİ TEMEL AKIMLAR

İkinci dalga feminist hareket, birinci dalgaya göre daha geniş bir yelpazede farklı feminizmler şeklinde biçimlenmiştir. Birinci bölümde çözümlendiği üzere bu feminizmler reformist ve radikal akımlar olarak iki ana grupta sınıflandırılabilir. Bu sınıflandırma, ekofeminist kuram için de uygulanabilecek bir metodolojidir. Özellikle, 1980'lere doğru, ekofeminizm içindeki farklı çizgiler belirginleşmiş; kendi içinde birçok tartışmaları da barındırarak farklı ekofeminist yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Sosyal araştırmacı ve çevre tarihi profesörü Carolyn Merchant, ekofeminizmi 4 gruba ayırarak inceler: Liberal, kültürel, toplumsal (sosyal) ve sosyalist ekofeminizm şeklinde gruplandığı dört akım da, Merchant'ın vurguladığı gibi, insan ile doğa arasındaki ilişkinin geliştirilmesi ve düzeltilmesi üzerinde yoğunlaşmaktadır (1990: 100-105). Bununla birlikte, bu çalışmada, gerek ekoloji gerekse kadın sorunsalları bakımından liberal teoriye dayanan liberal ekofeminist yaklaşım reformist bir çizgi de ele alınmıştır. Diğer ekofeminizmler hem ekolojik hem de kadın hareketleri konusunda liberal politikalara karşı çıkarak sadece değişimi değil, toplumsal dönüşümü de hedeflemelerinden dolayı radikal grup olarak nitelendirilmiştir. Bu kısımda öncelikle liberal teoriye dayanan reformist bir yaklaşım olan liberal ekofeminizm incelenecektir. Ardından toplumsal, sosyalist ve kültürel ekofeminizmler radikal akımlar başlığı altında tartışılacaktır.

2.3.1. Liberal Ekofeminizm: Eleştirmeksizin Eşitlik

Liberal ekofeminizm, yeni yasalar ve kurallar yolu ile insan-doğa arasındaki ilişkilerin reformcu görüş çerçevesinde düzeltilebileceğini vurgulamaktadır. Liberaller, doğadan değil çevreden söz ederlerken, var olan çevre sorunlarının "gelişme"ye bağlı olarak ortaya çıktığını ileri sürerler. Doğal kaynakların yönetimi, yasa hazırlama, hukuk eğitimi gibi konularda kadınların eşit fırsatlardan yararlanması ile kadınların bu alanlara girerek erkekler kadar başarılı olabilecekleri ileri sürülmektedir (Tamkoç, 1996: 79-80). Bununla birlikte, liberal ekofeministler, daha fazla fırsat eşitliğinin (eğitime ve işe daha fazla erişim imkanı gibi) sağlanmasıyla günümüzdeki sisteminin düzenlenerek, doğa ve kadın haklarının kazanılabileceğine; eşitlik ve özgürleşmenin sağlanabileceğine inanırlar. Dışlama politikası yolu ile, birçok kadının gizilgücü değerlendirme olanağından yoksun kalmaktadır. Kadınlara ve erkeklere aynı eğitsel ve sivil haklar tanındığında, kadınlar bilimde, sanatta ve her türlü uzmanlık alanlarında başarılı olacaktır. Dolayısıyla liberal teorinin "haklar temelli" anlayışı sonucu reformist ekofeministler tarafından aslında sadece erkeklerle aynı haklara sahip olma hedeflenir. Toplumsal cinsiyetler arası eşitlik, oyunun kurallarının adaletli duruma getirilmesini ve yarıştaki hiçbir yarışmacının sistematik olarak aşağı konumda bırakılmamasını gerektirir (Tong,1989: 2). Gross ve Pateman liberal kuramın yetersizliklerini şu sözlerle vurgularlar:

Onyedinci yüzyıldan itibaren en önemli feminist tezlerden biri, kadınların erkekler ile aynı kapasite ve becerilere sahip oldukları ve uygun biçimde eğitilirse erkeklerin yapabildiği herşeyi yapabilecekleri üzerinedir. Bu tez işlediği sürece takdir edilebilir. Patriarşide tahrif edilen, erkeklerin sahip olmadıkları bir kadın kapasitesinin varolduğu iddiasıdır. Bu nedenle bu tez, doğumun, kadınların bedenlerinin, bedenlerinden ayrılamayan "kadınsı duyguların" ve beden süreçlerinin herhangi bir siyasal ortamının olduğunu açıkça inkar eder...yani varolan patriarkal kuramda kadınlara kadın olarak bir yer yoktur; en iyi ihtimalle erkeklerin soluk yansımaları olarak dahil olabilirler (1987: 7-8).

Bu bağlamda gerçekte, liberal feminizm ile, reddedilen erkek tahakkümü ve düzeni yerine aynı tahakkümün konumlarına, kültürüne, bilimine ve kamusal alanına kadınların dahil olması savunulur. Yukarıda Pateman ve Gross'un işaret ettiği gibi böylelikle liberal ekofeminizmde eleştirel olmayan bu eşitlikçi yaklaşım sonucunda kadınlar eril bir ben ideale sokulmaya çabalanır. Ayrıca erkekleştirilmiş bir insanlık anlayışı sonucu kadınlar da doğa ve dışlanan diğer gruplar üzerinde örtük tahakkümü sürdürürler (Plumwood, 2004: 44-45).

Nitekim, farklılığı hiyerarşinin mantığı bakımından dönüştürmenin yolu olarak gören dualizm, radikal ekofeminist yaklaşımlar bakımından yoğun bir şekilde çözümlenmeye ve tartışılmaya çalışılırken liberal ekofeminizmin böyle bir kaygısı yoktur. Dualizmin eleştirisine pek de ihtiyaç duymamıştır. Egemen kültürü kabul eden liberal ekofeministler sadece politik ve ekonomik yapıların içindeki formları yeniden şekillendirmeye çalışırlar. Bu bağlamda, bazı radikal ekofeministlerin kadın ideallerinin aksine, eril kimliği örtük olarak olumlarlar. Öyleyse bu anlayış kadını sadece doğa alanından kurtarmak ister. Bunu yaparken, ne kadın ve doğa alanın aşağı olduğunu ne de kadını ve doğayı araçsallaştıran rasyonel birey modelini sorgularlar (Plumwood, 2004: 50-52).

Bu durumda, ekoloji, tahakküm yapılarını, hiyerarşiyi, insanın insan ve insanın doğa üzerindeki tahakkümünü merkeze alan bir kuram ve politik hareketten; liberal çevre politikaları, ekolojinin sözkonusu vizyonunun aksine,

böyle bir hesaplaşmaya gitmez; dolayısıyla liberal çevre yaklaşımı aslında ekoloji hareketlerindeki bir sapmadır. Çünkü, liberal yaklaşım genellikle belirli bir çevre sorununun çözümü için noktasal çalışmalar yapar; insanlığın doğaya yaklaşımını, doğa algısını, tahakkümü, hiyerarşiyi sorgulamaz. Bookchin bir yazısında şöyle der: "Ekoloji hareketi, bütün yönleriyle tahakküm sorununu kucaklamadıkça, zamanımızın ekolojik bunalımının kökenindeki nedenleri ortadan kaldırma yönünde hiçbir katkıda bulunamayacaktır. Ekoloji hareketi, radikal bir biçimde kapsamlı bir devrim fikrine olan ihtiyacı göz önüne almaksızın, sadece kirlenme ve korunma ile ilgili reformlarda, yani sadece " yüzeysel çevrecilik"te takılıp kaldığı takdirde mevcut doğa ve insan sömürüsüne dayalı sistemin emniyet subapı olmaktan öteye gitmeyecektir." (Bookchin, 1996: 48). Bu bağlamda, aslında liberalizm açısından ekolojik krizi çözmek olanaksızdır, çünkü "büyü ya da öl" onun doğasına içkindir. "Kapitalist piyasa ekonomisinde 'büyümenin sınırları'ndan bahsetmek, savaşçı bir toplumda savaşın sınırlarından bahsetmek kadar anlamsızdır. Birçok iyi niyetli çevreci tarafından seslendirilen ahlaki dindarlıklar, çokulusluların ahlaki dindarlıklarının manipülatif olması kadar naiftir. Kapitalizmin büyümeyi sınırlamaya 'ikna edilmesi', bir insanın nefes almayı bırakmaya 'ikna edilmesi'ne benzer. Kapitalizmi 'yeşilleştirme', onu 'ekolojik' kılma girişimleri, sonsuz bir büyüme sistemi olan sistemin doğası nedeniyle başarısızlığa mahkumdur." (Bookchin, 1993: 93-94). Bu bakımdan liberalizm varolduğu müddetçe, kaçınılmaz olarak sonsuz bir şekilde doğayı yok etmeye devam edecektir.

Sonuç olarak, birinci bölümde de incelendiği gibi, liberal kurama dayalı feminist ve ekofeminist yaklaşımlar, bir yandan özel alana müdahale etmeyerek kadının ikincileştirilmesini, kamusal söyleminde rasyonel öznesinin örtük erilliğini sorgulamazken; diğer taraftan doğaya karşıt olarak kurgulanan egemen insan ve toplum modelinden kaynaklanan anlayışları da görmezden gelir. Dolayısıyla liberal kuramın gayesi, hem kadın sorunu hem de ekoloji sorununda tahakküm yapısını eleştirmeksizin, kadınları artık daha da genişletilmiş olan bir egemen sınıfın içinde eşit kılmaktadır. “stn” olanı “aşağı” olana bağlayan aygıtların eleştirilmeden ve söz konusu aygıtların değiştirilmeden kalması şeklindeki bu model, tahakkümü yinelemenin yanı sıra daha öteye taşıyarak genişletip derinleştirecektir (Plumwood, 2004: 45-46). Bu sebeple, anımsanacak olursa, süreç içersinde ikinci dalga dönemi pek çok feminist, “Eşit Haklar Feminizm”i olarak nitelendirilen birinci dalga feminizmindeki haklar vurgusunun ötesine geçerek daha radikal bir duruşu benimsemişlerdir. Bu duruş, eşitliğin ötesinde özgürleşmeyi hedefler.

2.3.2. Ekofeminist Radikalizm

Ekofeminizm içerisindeki radikal damar, feminizm ve ekolojinin radikal kuramlarından beslenir. Gerek kadına gerekse doğaya tahakküm ve her ikisinin de sömürgeleştirilmesi sorunsalını toplumsal ve kültürel alanda bir dönüşüm ile aşılabileceği savunulur. Ekofeminist radikalizm, sadece ataerkil değil, tüm hiyerarşi biçimlerinin yanlış olduğunu belirtirken eğer feminizmin tüm arzusu yalnızca kadına -aynen erkeğin olduğu gibi- patron olma şansını elde etme imkanı yaratmaksa, o zaman feminizmin kendi idealleri ile çelişkiye

düştüğünü vurgular. Bu nedenle radikal ekofeministler, liberalizme karşı çıkarlar. Kadını özgürleştireceği iddia edilen "eşit fırsat" liberalizminin ideali, böyle bir sistemde hala çalışan kadınların ya da erkeklerin, patronları tarafından baskı altında tutulacağı gerçeğini göz ardı eder. Bu bağlamda, radikal ekofeminist hareketin misyonu egemen düzene eşit katılım elde edip içinde erimek değil; buna direnmek, bunu yıkmak ve değiştirmektir (Plumwood, 2004: 48). Böyle bir eleştiri birbirinden farklı şekilde yorumlanabileceğinden radikal feminizmden beslenen farklı ekofeminizmler bulunmaktadır; yani sözkonusu dönüşümün gerçekleştirilmesi üzerine radikal ekofeminist alanda çeşitli yaklaşımlar vardır: toplumsal, sosyalist ve kültürel.

2.3.2.1. Toplumsal (Sosyal) Ekofeminizm

Toplumsal ekofeminizm, Murray Bookchin'in toplumsal ekoloji anlayışı üzerine oturtulmuştur. Bu bakımdan, ekofeminist kuramın daha kapsamlı bir toplumsal ekoloji kuramının bir parçası olması gerektiği düşüncesinden hareket ederler. Ekolojik sorunları toplumsal hiyerarşi ve piyasa toplumu açısından çözümlemek için radikal gelenekten yola çıkan toplumsal ekoloji özgürlükçü bir perspektif arayışındadır. Bu bağlamda, toplumsal ekolojistler insanın insana tahakkümünü aynı zamanda, insanın doğa üzerinde tahakküm kurmasına taşımıştır. Bu bütünleşik yaklaşım, şiddet gören kadını da sömürülen işçiyi de kirletilen doğayı da aynı mantık ve duyarlılıkla analiz edilmesine olanak sağlar. Bununla birlikte, toplumsal ekofeministler, hem ekoloji hem de kadın sorunsalları konusunda Marksizm, anarşizm, liberalizm

gibi ana akımların çözümlemelerinde açmazların bulunduğunu ileri sürerler. Özellikle, sosyalist ekofeminizm "insanın insana ve insanın doğaya tahakkümü" bağlamında tahakkümü tek boyutlu ele aldığı için sınırlı ve yetersiz kalır. Toplumsal ekofeminizm için sınıflı toplumdan önce kadının tahakküm altına alınması ortaya çıkmıştır. Kapitalizm ise var olan tahakkümü daha da vahşileştiren bir zemin yaratarak her türlü tahakkümü meşrulaştırmakta ve derinleştirmektedir. O halde, toplumsal ekofeminizm için bütün tahakküm ilişkileri iç içedir. Bu bağlamda, doğa, azınlıklar, kadınlar, siyahlar, eşcinseller ve bütün ezilenler arasındaki bütünleşik ilişkilere bakılır.

Bookchin'e göre, tahakkümcü ilişkinin ilk kurbanı insan doğasıdır, özellikle de kadının doğası. Anımsanacak olursa, Bookchin, babaerki, önceleri yaşlıların toplumu kollektif bir bütün olarak yönettikleri, otoriter bir yaşlılar hakimiyeti biçimini temsil etse de sivil alanın genişlemesiyle erkekler, yaşamın, ev içi alanı karşısında toplumsal üstünlük kazanmasıyla, kadınlarla olan eşitlikçi yapılarını kaybettiklerini savunur (1994: 218). Bookchin çalışmalarında insanlararası hiyerarşi ve merkezîyetçiliğin ekolojik felaketteki rolüne yönelik bir eleştiriyi, çoğunlukla güçlü bir biçimde geliştirerek temel toplumsal yapılara yönelik eleştirinin sürdürülmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca, yukarı da belirtildiği gibi toplumsal ekofeministler, kapitalizmin derinleştirdiği hiyerarşiyi de yok etmeyi amaçlamaktadırlar; dolayısıyla devlet ile iktidar kurumlarına ve kavramlarına; bununla birlikte piyasa ekonomisine karşıdırlar. Toplumsal ekofeminizmde radikal bir siyasi yönelim vurgulanır. Bununla birlikte Marksist teoriden beslenen feminist hareketler toplumsal ekofeminizm açısından liberal gelenek kadar sorunludur. Bookchin gerek

liberalizme dayalı olan çevrecilik hareketlerini gerekse sınıf odaklı feminist yaklaşımları aynı derecede sorunlu ve yetersiz görür. Bu görüşünü şöyle ifade eder:

Kadınların ezilmişliğinin “devrimden sonra” çözülebilecek bir sorun, şimdi dile getirilmesinin ise sınıf sorununu gölgeleyen bir “burjuva davranışı” olduğunun ileri sürülmesi ve bazı “sosyalist ekofeministler”in bunu “sınıf-eksenli” bir politikanın yörüngesine oturtma çabaları bizi ... ikna etmemektedir. Benzer bir şekilde, ekolojik problemlerin toplumsal problemlerle ilişkisini sorgulamaksızın çevrecilikle uğraşmak, bir duyarlılık göstergesi olmasına karşın, son derece yetersiz kalacaktır. Çevrecilerin kendilerini politika dışı veya ötesi görme çabaları ise naif ve gerçek dışıdır. Diğer uçtan baktığımızda ise, ekoloji de sanıldığı gibi tek başına bir politika oluşturmaz. Yorumlanmak ve politik bir anlam kazanmak için bazı toplumsal teorilerin içinden geçmek zorundadır (2003: 39).

Bu bakımdan toplumsal ekofeminizm, "ataerkil düzenin atıklar" ile her geçen gün daha da yayılan "nükleer atıklar" konularını birbiriyle ilişkisi olduğunu göstererek, "çevre sorunları" denilen doğa üzerindeki tahakkümün toplumsal alanda var olan ve yine toplumsal alanda insanlık tarafından çözülebileceğini vurgulayarak insanlığı harekete geçirmeyi hedefler. Bu bakımdan, doğa-kadın özdeşliğini kutsayan tersine çevirme yöntemi ile doğaya yakınlığı savunan biyomerkezci ekofeminist yaklaşımlar ile derin ekoloji akımı şiddetle reddedilir.

Toplumsal ekofeministler toplumun yeniden fakat, ekofeminizm ilkeleri açısından yapılandırılmasını öngörmekte ve yerel yönetimlerinin gerekliliğinin altını çizmektedirler. Toplumsal ekofeminizm yaklaşımında yerel yönetim düşüncesi, liberal kuramın önerdiği yerel yönetişim (local governance)

kavramından farklıdır. Düşün tarihinde dönem dönem kurgulanan ve insanlık tarihinde kısmi uygulamalarına rastlayabileceğimiz öz yönetim çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu modelde, yerel yönetimler ile doğrudan demokrasi uygulanabilecek, halk meclislerinin önemi anlaşıldıkça, kadının yerel yönetimlerde katılımcı olmaları sağlanacak; bu da, kadınların aleyhine işleyen özel/kamusal alan ayrımının keskinliğini kaybetmesine ve süreç içerisinde yok olmasını sağlayacaktır. Böyle bir ekolojik toplum modelinde gerek kadınlar ve doğa gerekse diğer ezilenler bütün tahakküm biçimlerinin ve hiyerarşinin ortadan kalkması ile özgürleşerek uyum içerisinde yaşayacakları kurgulanır.

2.3.2.2. Sosyalist Ekofeminizm

Sosyalist feminizme göre piyasaya yönelik üretim, hem yöre insanı hem de çevre açısından sakıncalar yaratmaktadır. Toprak topluluk kaynağı olmaktan çıkıp ticari aktife dönüştüğünde, çoğunluğunu kadınların oluşturduğu geleneksel tarım işçilerinin yerini yerli topluluğun zengin üyeleri ya da sömürgeciler almışlardır. Toprağı kaybetmek bağımsız bir yiyecek kaynağının ve gelirin kaybına sebep olmuştur. Böylelikle kadınlar çok düşük ücretlerle tarım emekçileri olarak, Maria Mies'in deyişiyle "süper sömürü"ye maruz kalmışlardır (Mellor, 1993: 180). Ayrıca, sosyalist ekofeminizm, gerek sosyalist gerekse yeşil hareketlerin alternatif bir dünya peşinde olduklarını ancak bu "yeni" modelin yine bir erkek dünyası yaratmadan öteye geçemeyeceğini savunur. Bu bağlamda, sosyalist ekofeminizmin görevi

erkeklerin çıkar ve deneyimlerinden kurulmuş ve kurulması önerilen dünyalardan kadın deneyimlerinin egemen olduğu bir dünyaya yönelmektir. Ancak bu şekilde hem ademi-merkezileşmiş hem de güvenli bir gezegen oluşabilir (Mellor, 1993: 273). Sosyalist ekofeministler, nüfus artışının ekolojik açıdan sürdürülebilir bir gelişme ile uyumlu olarak azalacağına inanmaktadırlar. Böyle bir kalkınmada, kadınla erkeğin iş olanaklarının ve ücretlerinin eşit, gündüz bakımevleri, sağlık hizmetleri ve sosyal güvenlik sisteminin de yeterli olması ve kadınların sağlıklı doğum kontrolü hizmetlerine kolayca ulaşmaları hedeflenmektedir (Tamkoç, 1996: 79-82).

Sosyalist ekofeminizm düşüncesinin başta gelen temsilcilerinden Mary Mellor 1993 yılında “*Sınırları Yıkma: Feminist Yeşil Bir Sosyalizme Doğru*” (*Breaking the Boundaries-Towards a Feminist Green Socialism*) adlı kitabı yazmıştır. Yapıtında, Mellor feminizm, ekoloji ve sosyalizmi bir araya getiren bir politik yaklaşım ile feminist, yeşil ve sosyalist ilkelere dayanan uluslararası siyasal bir hareketin gerekliliğini vurgular. Mellor, feminist-yeşil bir sosyalizmin sorunsalının Batı düşünce temelli ekonomizmin egemenliği olması gerektiğini belirtir. Ekonomizm sonucunda; yaşamlarımızın politik, tinsel ve toplumsal yönleri indirgemeci ekonomik yaklaşım ve etkinliğinin karşısında ikincil konuma düşürülmüştür. Bunun üstesinden yalnızca feminist-yeşil bir sosyalizm gelebileceği iddia edilir. Bu bağlamda sosyalist ekofeminizm, kadınların yaşamın sürekliliğini sağlayan işlevlerini tanımakta ve erkek-egemen yıkıcı kurumlara dikkat çekmektedir. Ayrıca, insan ihtiyaçları ile yerkürenin bunları karşılama yeteneği sırasında yeni bir

denge gereksinimini ve gerekliliğini vurgulamaktadır. Son olarak, yerküredeki bütün insanların toplumsal ve ekonomik açıdan eşit olarak yaşama haklarını tanımaktadır. Dolayısıyla sosyalist ekofeminist kuram feministtir, yeşildir ve sosyalisttir. Ve gezegenini kadın değerleriyle oluşturma hedefindedir (1993 272-305).

Bununla birlikte sosyalist ekofeministler gerek toplumsal ekofeministleri gerekse kültürel ekofeministler içerisindeki derin ekoloji yönelimli kuramcıları bütün insanlığı aynı derecede sorumlu tuttukları; yani insanlar arasındaki farklılığı inkar ettikleri gerekçesiyle eleştirirler. Ama özellikle doğaya yakınlık temelli ekofeminist yaklaşım mistik, insanlık düşmanı ve çelişkilerle dolu olduğu savıyla sert bir şekilde eleştirilir. Sosyalistler için, biyomerkezci ya da ekomerkezci böyle bir anlayış başarısızlığa uğramaya mahkumdur çünkü hem insanlığı dışlayarak ve aşağı görerek bir kuram geliştirir hem de toplum, sınıf, hiyerarşi gibi maddi konulara eğilmeyerek bilimsel olmayan “fantastik” bir yaklaşımdır. Daha da tehlikeli olan bu akımın ekofaşist görüşe yaklaşan türcü bir perspektife sahip olma olasılığıdır. Böyle bir konum potansiyel olarak ırkçı, cins ayrımcısı ve sınıfçı önyargılar taşır (1993: 105).

Sosyalist ekofeministler, sosyalizmde kadın sorununa eğilen çalışmaları, teorik ya da pratik bir öz yakalamak amacıyla incelemişlerdir. Sosyalist feminist hareketinin en büyük katkısı kadının ezilmişliğinin kökeni ile ilgili olarak getirdikleri sorular; toplumsal yaşantının her alanında cinsiyet ayrımı, kadın özgürlüğünün anlamı ve tanımı, cinsiyete karşı ya da sosyalizm için

verilen mücadelenin örgütlenmesi gibi konuları da içine alan boyutta sorulardır ve bugüne dek sosyalist teorinin verileriyle açıklanamayacak niteliktedirler (Vogel, 1990: 46-56).

2.3.2.3. Kültürel Ekofeminizm

Kültürel ekofeminizm, çevre ve kadın sorunlarına kültürel feministlerin var olan ataerkil sisteme getirmiş oldukları eleştiri açısından bakmakta, hem kadınları hem de erkekleri kurtaracak alternatifler üzerinde durmaktadır.

Aslında feminizm içerisinde kültürel damarın tarihini 19. yüzyıl ortalarına kadar geriye götürmek mümkündür. Feminizmin ilk dalgası sırasında kültürel feministler olarak adlandırılabilirler, Margaret Fuller ve Charlotte Perkins Gilman gibi pek çok bakımdan birbirinden farklı düşünürler, liberal geleneğin atomist bireyciliğini ve usçuluğunu eleştirmekte birleştiler. Bununla birlikte, kültürel feminizm kuramını savunanlar liberal feminizmin eşit haklar görüşünü ve kendini geliştirmenin önemini kabul etmeye devam ederlerken, hayatın akıldışı, sezgisel ve genellikle kolektif yönü üzerinde durmaktadırlar. Bunun yanı sıra, kolektif anlayışı, duygusal bağları ve organik ya da bütüncü bir hayat kavramını vurgulayan bir dünya önerdiler. Bu bağlamda, kültürel feminist bakış açısına göre, özellikle Ortaçağ sonrası Batılı erkek kültürün eseri olan doğaya hükmetme gayesi, gerek kadınların ve çevrenin sömürülmesinin gerekse hayvanlara kötü davranılmasının temelindeki nedenidir (Donovan, 1997: 49). O halde, kültürel ekofeminizm, Batı kültüründe kadınla doğanın bir

tutulması ve ikincil olarak görülmesine tepki olarak gelişmiş bir fikir ve eylem hareketidir. Rasyonalite, geleneksel kültürde yaşayan bir organizma değil, aksine bir makine olarak yeniden kavramlaştırarak, hem doğa, hem de kadınlar üzerinde tahakküm kurulmasını onayan bir bilimin ve dünya görüşünün oluşumu anlamına gelmiştir (Merchant, 1980). Bu sebeple, kültürel feminist kuramcılar sözkonusu bu gerçeklik anlayışını sorunsallaştırarak özellikle son dönemde alternatif epistemolojik ve ontolojik modeller ortaya çıkarmaktadırlar. Amaçlanan bunların, ataerkil bilimsel epistemolojiye içkin sadomazoşistik denetim/tahakküm modelinin yerini almasıdır (Donovan, 1997: 49). Böylelikle yıkıcı egemen kültürün yerine barışçı, şefkatli, sevgi dolu, duyarlı, bütüncü ve karşılıklı ilişkiselliğin var olduğu bir kültür koymaktır. Bu bağlamda, kültürel ekofeminist kuramcılara göre, aile ilişkilerine ilişkin konular eril bakış açısından düzenlenmiştir. Kadının erkek himayesinde insanca gelişmesi engellenmiştir. Bu duruma son vermek için ev hayatında radikal değişiklikler gerekmektedir. Ataerkil bakış açısının baskıcı, yıkıcı ve savaşçı değerleri yerine kadınların olumlu bakış açıları bir kez daha yönetimin kamusal gücüne ve dine katılmalıdır. Babaların ev hayatına katılımı ile özel alanın zenginleşeceğini ve kamusal alanın annelerin varlığı ile yükseleceğini öne sürerler. Kültürel ekofeministlerin çoğu, toplumsal cinsiyet kimliğinin oluşumunun biyolojik farklılıklardan ziyade toplumsal inşa sorunundan kaynaklandığına inanmaktadırlar. Dolayısıyla, kültürel ekofeministler, kadınların yaşadıkları "kişisel ve özel"miş gibi gözüken sorunların aslında politik sorunlar olduğunu ileri sürmektedir. Birçok eylemci kadın erkeklerin geliştirdiği teknolojiyi reddetmekte ve kimyasal

atıkların kötü etkilerine karşı savaş açmak zorunda olduklarını vurgulamaktadırlar. Sebze ve ağaçlara serpiyen ilaçların gebe kadınları ve çocukları hava ve su yoluyla etkilemekte; bu da zehirlenmelere, ölümlere, düşüklere yol açmaktadır. Bunların protesto edilmesinin kadınlar için ölüm kalım davası olduğunu belirtmektedirler (Tamkoç, 1996: 79-81). Aynı zamanda, kadınlar toplumsal olarak oynamak zorunda bırakıldıkları rolleri nedeni ile doğaya yakın ilişki içerisindeyler. Doğa ile olan ilişkilerinde, yaşam koşulları ciddi biçimde etkilenmekte, bu da onları egemen güçlere karşı koymaya zorlamaktadır. Yukarıda belirtildiği gibi, Hindistan'da 1972-1978 yılları arasında ortaya çıkan ve ormanlık bölgeyi yok etmek isteyen kalkınma projesini engelleyen "Chipko Hareketi"nde kadınların önder oldukları görülmektedir. Harekette, erkekler de yer almalarına rağmen kadınlar aktif olarak yer almış ve önderlik etmişlerdir. Bu hareketlere, kadınlar "ekofeminist" olmak için girmemişlerdir. Bu bilinci kendileri edinerek yaşadıkları yeri yaşamların bir parçası olarak görerek ve onu korumayı amaçlayarak bu eylemlerde yer almışlardır (Tamkoç, 1996 :84). Chipko hareketi, kültürel ekofeministlerce, kadınların doğayla yakınlıklarının güzel bir örneği olarak sunulmaktadır. Kültürel ekofeminizmi savunan kuramcılar kadınların erkeklerden kültürel bakımdan farklı olduğunu savunmuşlardır. Bu bağlamda, birinci bölümde incelenen feminizmde anaerki yaklaşım, yani temelde dişil etki ve değerler aracılığıyla yönlendiren hatta bazı kuramcılar için yöneten kadın toplumu görüşü kültürel ekofeministler tarafından benimsenmiştir (Donovan, 1997: 70).

Belirtildiği üzere kültürel damar, kadınlarla erkekler arasındaki benzerlikleri vurgulamak yerine, genellikle kadınlık niteliklerinin farklılıkları üzerinde dururlar. Kültürel ekofeminist yaklaşımda kadın ile erkek arasındaki kimlik farklılığının ve epistemolojik farklılığın olduğu varsayılmasına rağmen bu durumun kaynağı, kökeni ve sebepleri üzerinde belirsizlik, hatta tartışmalar bulunmaktadır. Daha doğrusu sözkonusu farklılıklar kültürel olarak mı kurulmuştur, yoksa biyolojik olarak mı temellenmiştir sorusuna kültürel ekofeminizm farklı ve bazen de karşıt çözümlerler getirir. Kimi zaman yukarıda belirtildiği gibi Shiva, Donovan, Merchant, Adams gibi yazarlara göre kadının doğaya yakınlığı, barışçılığı, duyarlılığı, tinselliği geleneksel kültür yapısı içerisinde kadının kendi deneyimleri ile kendilerinin yarattığı ayrı bir örtük kültür ve bilinç ile bağdaşır. Yani bu damar, cinsiyet farklılığından yanı sıra ve hatta daha çok toplumsal cinsiyet teorisinden yararlanarak kültürel ya da toplumsal odaklı çözümlerler yaparlar. Bu grup içerisinde Warren gibi, cinsiyeti sadece betimleyici ve tarihsel bir bağlantı içerisinde değerlendiren; başka bir ifadeyle Foucault'nun bedeni de toplumsal analizin bir nesnesi olarak görmeye eğilimli, biyolojik cinsiyeti yoksayan savını benimseyenler de bulunmaktadır. Bu cinsiyetlendirilmemiş değerlendirme, bedeni nötr ve edilgen yaparak bireyi bedeninden ve bağlamından koparılmış görmeye yol açar (Benhabib, 1987: 162). Bununla birlikte, kültürel ekofeminizm diğer bir kolu biyolojik belirlenimciliğe kayar. Collard, Daly gibi feministlerce farklılık beyinde, genlerde ve hormonlarda yatar. Eğer, farklılık sadece biyolojide yatıyor varsayımı kabul edilirse değişim ya da dönüşüm

istekleri geçersiz olacaktır. Ayrıca böyle bir değerlendirme topluma ve bilince ilişkin etkenleri tümüyle dışlayarak kültürü edilgen ve nötr, bedeni ise tek belirleyici olarak alır. Aşağıda diğer bölümlerde daha detaylı şekilde doğaya yakınlık üzerinden tartışılacağı üzere, basit bir tersine çevirme yöntemi ile egemen kültürün erilliğinin eleştirisi yapılırken; öte yandan kadınların artık yüz karası değil taşıdıkları özel, biyolojik temelli kadın-doğa bağlantısı şeklini alan biyomerkezci düşünce paradoksal, özcü ve kaderci bir mistisizm; ya da kadına içkin gizemli bir güç kabulüdür. Bu biyomerkezci ya da biyolojik determinist yaklaşım, Firestone, Echols ve Biehl gibi düşünürler tarafından sert bir şekilde eleştirilerek reddedilmiştir (Plumwood, 2004: 53-55). Özellikle Biehl, böyle bir ekofeminist savın aslında kadınları oldukları yere, kültürün dışına yerleştirdiklerini iddia eder. Ayrıca düşünür, Warren gibi, biyolojik farklılığa ilişkin görüşlerin tümüne karşı çıkarak, kuramını sadece toplumsal cinsiyet üzerinden kurgular (1991: 17, 27). Dolayısıyla, çağdaş ekofeminist kuramda temalar farklı olsa da tartışmanın hatta çatışmaların merkezinde, bu çalışmanın devamında da görüleceği üzere, toplumsal cinsiyet/cinsiyet ile biyomerkezci-ekomerkezci ve buna karşı çıkan yaklaşımlar arasında yaşanmaktadır.

2.4. EKOFEİNİZMDE KURAMSAL AYRIŞMALAR

Kabaca "yeşil kuram" ya da "siyasal ekoloji" olarak adlandırabileceğimiz kuram, aralarındaki ilişkiler son zamanlarda sert tartışmalara konu olmuş olan, ortak bazı temelleri olsa da birbirlerinden büyük ölçüde ayrıışan birçok

alt-eleştiri ve konumu barındırır. Bu tartışma, yeşil hareketin hala tutarlı bir özgürlükçü kuramdan yoksun olduğunu göstermiş, hareketin doğaya verilen zarardan farklı biçimlerde etkilenmiş olan farklı çıkar grupları için uygun bir siyasi ittifaktan öte bir şey olup olmadığı ve bunun ötesine geçip geçmemesi gerektiği sorusunu doğurmuştur (Plumwood, 2004: 28-29). Peter Zegers'in işaret ettiği gibi "ekoloji hareketi hem ilerici hem de gerici düşünceler için son yıllarda bir savaş alanı haline gelmiştir. Ekoloji hareketi içerisinde, gerçekten ilerici ve insancıl olandan, tümünden insan sevmez ve hatta eko-faşist olan çeşitli düşüncelerle karşılaşılır." (2003: 37).

Buna paralel, ekofeminizm içerisinde bu tartışmaların izlerini sürmek hiç de zor değildir. Kadın ve doğa arasındaki ilişkiyi toplumsal düzeyde yaratılan ve toplumsal olarak çözülebilecek bir ilişki olarak görenler ile kadın ve doğa arasındaki ilişkiyi "özgül toplumları ve çağları aşan, daha derinlere inen bir biyolojik ve tinsel yakınlık ilişkisi olarak" görenler arasında çatışmalar bulunmaktadır. Bir ekofeminist konumun hem toplumsal hareketler için stratejik açıdan yararlı olacak şekilde hem de kuramsal açıdan sağlam bir biçimde geliştirilip netleştirilmesi çağımızın temel düşünsel girişimlerinden biridir. Ekofeminizm aslında yüzyılın ikinci yarısının iki büyük toplumsal akımının, feminizmin ve çevre hareketinin ortaya atmış olduğu bir dizi temel soruna verilen bir yanıttır ve ortak pek çok soruna hitap eder. Dünya, doğa ve kültür arasındaki büyük bölünme düşünülürse, bu ikisinin nasıl yeniden bütünleştirileceği ve geleneksel olarak değersizleştirilip dışlanmış olana olumlu bir değer yükleme işinin nasıl yapabileceği sorunuyla karşı karşıyadır.

Ortak noktaları olduğu kadar, çatıştıkları birçok alan da olan ekoloji ve feminizm hareketlerinin ve bunlarla bağlantılı (erkekmerkezciliğe ve insanmerkezciliğe yönelik) kuramsal eleştirilerin nasıl uzlaştırılacağı ya da uzlaştırılıp uzlaştırılmayacağı sorunu da söz konusudur. Bunlar iki hareketin kuramları, stratejileri ve ittifakları açısından temel sorunlardır (Plumwood, 2004: 24-25). Dolayısıyla, ekofeminist düşünce, ekolojik akımların etkisi bakımından birbirinden farklı eğilimler içermektedir. Eğilimler arasındaki farklılıkların tematik incelemesi aşağıda ele alınacaktır.

2.4.1. Kadın-Doğa İlişkisi Üzerine Farklı Yaklaşımlar

Kadın ve doğa arasındaki ilişkiyi toplumsal düzeyde yaratılan ve toplumsal olarak çözülebilecek bir ilişki olarak görenler ile kadın ve doğa arasındaki ilişkiyi özgül toplumları ve çağları aşan, daha derinlere inen bir biyolojik ve tinsel yakınlık ilişkisi olarak görenler arasında çatışmalar bulunmaktadır. Bazı ekofeminist düşünürler topluma vurgu yaparak toplumsal ekolojiye yaklaşırken; bazıları ise biyolojiye ve tinsel yakınlığa vurgu yaparak derin ekoloji kuramına yaklaşmaktadırlar. Ekofeminist yaklaşım içinde her iki yönelim de birbirinin içine geçmiştir. Özellikle kültürel ekofeminizmdeki bazı biyomerkezci teorisyenler biyolojik farklılığa ve doğaya yakınlığı savururken derin ekolojiye yakınlığını eleştiren sosyalist, anarşist ve toplumsal ekofeminist gibi diğer ekofeminist söylemler, ekofeminizm ile derin ekoloji arasındaki farklılıkları ortaya koymaya çalışmaktadır. Kadın ve doğa ilişkisini "toplumsal" ve " doğaya yakınlık" temelli açıklamalara rağmen iki eğilimi de

birbirinden keskin çizgilerle ayırmak pek kolay değildir. Ayrıca, eleştirel bir ekofeminist kuram için iki eğilimi tamamen reddetmek seçeneği yerine gerek cinsiyet gerekse toplumsal cinsiyeti bir araya getiren bütüncü bir yaklaşım gerekmektedir.

2.4.1.1. Mars’a Karşı Gaia: Ekomerkezci-Biyomerkezci Yaklaşım

Belirtildiği gibi, ekofeminizm içerisinde gerek feminizm gerekse ekoloji akımından gelen kuram içi farklılıklar bulunmaktadır. Özellikle çağdaş ekofeminist hareket denilebilecek 1990’lar sonrasındaki ekofeminist kuram üzerinde ekoloji hareketindeki biyomerkezci ve ekomerkezci yaklaşımların etkisi çok büyük olmaktadır. Doğaya yakın olarak nitelendirilebilecek bu ekofeminist çevre, derin ekoloji yaklaşımının görüşlerine kendilerini yakın bulur. “Mars”a karşı “Gaia” biçiminde sembolize edilebilecek sözkonusu kanat ve derin ekolojinin temel varsayımları eleştirel bir şekilde aşağıda tartışılacaktır. Ayrıca, doğaya yakınlığı temel alan ekofeminizm, toplum ve kültürün ötesine geçerek kadınların doğayla tinsel ve biyolojik birliğini savunan daha özcü bir görüşle, sosyalist, anarşist, liberal, toplumsal ekofeminislerin (kültürel ekofeministler içerisinde topluma vurgu yapanlar da dahil edilebilir) toplumsal parametreleri paylaşan geleneksel politik perspektiflerine meydan okurlar (Mellor, 1993: 72).

2.4.1.1.1. Doğaya Dönüş ve Farklılığın İnkarı: Derin Ekoloji

Derin ekoloji hareketi, hem insanlıkla doğa arasında bir felsefeyi hem de doğanın korunması ve savunulması için doğrudan bir eylem politikasını kapsamaktadır. İnsanın kendisini gerçekleştirmesinin yolunun doğayla özdeşleşmekten geçtiği savunulur. Temel savı, tüm canlıların yaşamak ve büyümek için aynı ölçüde hak sahibi oldukları düşüncesidir (Ulaş *et.al.*, 2002: 350).

2.4.1.1.1.1. Derin Ekoloji Hareketi

Derin ekoloji hareketi, bir yandan, insanlık ile doğal dünya arasındaki ilişkinin felsefesini geliştirirken öte taraftan, doğanın savunulmasında doğrudan eylem politikasını kapsar (Mellor, 1993:102).

İlk olarak Arne Naess, 1972'de sığ çevrecilik ile derin ekoloji arasına bir ayrım çizgisi çeker. Sığ çevrecilik, insan toplumu ve doğa arasındaki ilişkiyi insanın yaşamının sürekliliğini sağlayacak biçimde yeniden kurmayı amaçlayan insan yönelimli bir kaygıdır (Mellor, 1993:103). Arne Naess derin ekolojinin felsefesini şöyle anlatmaktadır: "Derin Ekoloji Hareketinde biyomerkezci ya da ekomerkezciyiz. Bizim gözümüzde, bu, ekosfer, bütün gezegen, Gaia, yani temel birimdir ve canlı olan her şeyin yaradılışından gelen bir değeri vardır." (1990: 135). Derin ekolojinin temeli, hem biyosferin (diğer bitki ve hayvan türleri) hem de ekosferin (biyolojik olmayan çevre) yaşamasının

sürekliliğini sağlamak lehine, modern toplumun insan merkezli anlayışını reddetmektedir. “Derin Ekoloji” kendisini “doğamerkezli” bir düşünüş olarak “insanmerkezli” çevreciliğin tam tersi olarak tanımlar (Tamkoç, 1994: 87). Bu doğrultuda, derin ekolojist Bill Devall ve George Sessions'a göre, derin ekoloji reformcu çevrecilikten farklı olarak, nükleer enerjiye son vermek ya da su kaynaklarını arıtmak gibi kısa dönemli hedeflere yönelmez, pragmatik bir toplumsal hareketten ibaret değildir. Onun amacı "modern Batı"daki düşünce modellerini sorgulayarak, yeni bir seçenek üretmektir (Devall ve Sessions, 1985: 63-77; Ferry, 2000:109). Örneğin, derin ekoloji yönelimli ekofeminist Charlene Spretnak (1986: 27) insancılığın ekoloji politikasının baş düşmanı olduğunu bildirmektedir. Bu bağlamda, derin ekolojistler, haklı olarak, insan faaliyetlerinin aşırı boyutlara ulaştığının, vakit geçmeden bu yıkıma "dur" denilmesi gerektiğinin altını çizerek. İnsanın doğayı kullanmasına, doğal dünyanın varoluş hakkına saygı gösteren bir sınır konması gerektiğini belirtirler. Reformcu çevreciler, doğayı bir amaç değil, bir araç olarak görmekte, onu sömürmenin karşısında olsalar da yine insan merkezli (antropocentric) bir bakışa sahip bulunmaktadır (Tamkoç, 1994: 86).

Yukarıda değinildiği gibi, Rachel Carson' un *Sessiz Bahar* adlı kitabı ekoloji çağının bir manifestosu sayılmaktadır. Carson, derin ekolojiye güç veren fikirlerini bu kitapta toplar. Doğayı kontrol altında tutma fikrini, biyolojinin Neandertal devrinde söylendiği gibi doğanın insanoğlunun rahatı için varolduğunun sanılmasını oldukça küstah bir iddia olarak yorumlar. Arne Naess, reformcu çevreciliğe karşı derin ekolojiyi önermektedir. Söz etmekte

olduğu felsefenin, pratik ve teorinin bir sentezi olması gerektiğini belirtir (Tamkoç, 1994: 87). Arne Naess, derin ekolojiyi, insan yaşamını, gezegen üzerindeki yıkıcı etkisine son verecek biçimde düzeltmeyi amaçlayan doğa yönelimli bir arzu olarak değerlendirir. Naess'in derin ekolojistlerin teknik çözümleri reddederken bilimsel bakışı da bütünüyle sorgulaması, hatta bütünsel bir görüş olarak tanımladığı derin ekoloji hareketini bir bilim olan ekolojiden ayırmak için "ekosofi" kavramını ortaya atması ve ekolojik bilgelik kavramına atfettiğı önem, derin ekolojinin çevre kirliliğini önlemek için daha az kirletici ve yaratılan kirliliğı önleyici yeni ve ileri teknolojilere ve mühendislik yaklaşımlarına prim veren, böylece hemen ve etkili bir biçimde sonuç almaya odaklanan çevreci hareketlerden oldukça uzak noktalara (Naess, 1990, 9-16) düştüğünü gösterir. Derin ekolojide, insan canlı cansız her şeyle eşdeğer sayılmaktadır. Yani yeryüzündeki her şeyin, canlı ya da cansız, değerli olduğu fikri bizi insan merkezci düşünceden uzaklaştırır. Ekosistem, tümüyle değerli olarak görülür ve türlerin devamının sürdürülmesi önerilir. İnsanlar, yaşam gereksinimlerinin ötesine geçmeden sade bir biçimde doğadan alınması gerekeni almaya davet edilmektedir. İnsanların derin ekolojinin ilkelerini benimsemeleriyle yaşam tarzlarında çok büyük değişiklikler yaşanacağı ifade edilmektedir (Tamkoç,1994: 88-89). Bununla birlikte aşağıda tartışılacağı üzere, derin ekoloji, insanlık ile doğa arasındaki dengeyi yeniden sağlıklı bir zemine oturtmaktan ileri gidebilecek unsurları da barındırır. Yani, derin ekoloji, insani ortamın tamamen kaybolduğu ve reddedildiğı bir noktaya doğru sürüklenmektedir (Tamkoç, 1994: 86).

2.4.1.1.1.2. Derin Ekolojinin Tehlikeleri

Derin ekoloji, bir yandan çevre hareketinin bazı kesimlerinde büyük saygı görür ve insanmerkezciliğin eleştirisi ile özdeşleşirken diğer taraftan, bazı çevrelere göre, derin ekolojide insanmerkezciliğin eleştirisi anti-humanizme doğru kaymıştır.

Anti-humanizme yönelik temel eleştiri noktalarından biri, ekomerkezcilik (doğa merkezcilik) düşüncesi ile insanlar da dahil olmak üzere herkesin eşit değere sahip oldukları fikri (biyomerkezcî eşitlik) arasındadır. Bu bağlamda, derin ekolojinin özündeki düşünce, bütünün -doğal dünyanın- gereksinimlerinin önceliği olduğudur ve bunun için derin ekolojide, biyomerkezcilik, Gaiacı bilinç, vahşi doğa ve eko-teoloji gibi kavramlar kullanılır. Derin ekoloji hareket(leri) tüm yaşam biçimlerini, bakteriler ve virüsler de dahil olmak üzere, “içsel değerler” açısından birbiriyle eşitleyen “biyomerkezcilik” denilen ortak bir görüşü paylaşırlar. “İçsel değer” in tüm türler arasında eşit şekilde dağıldığı anlayışı. “İçsel değerler”in biyomerkezcî savunucuları bu farklılık çeşitliliğini yalnızca ahlaki olarak eşitlenebilir özellikler olarak görür. İnsanın sinir sistemi sayesinde çevresini ve kendisini değiştirme ve dönüştürme kapasitesi ile bir sivrisineğin veya ağacın kendini gerçekleştirme hakkı aynı önemdedir. Dolayısıyla, insan yaşamı bir kuşun veya ayının yaşamı ile eşit düzeydedir. Aynı zamanda, bir kuşun veya ayının yaşamı bir ağacın varlığı ile ve bir ağacın varlığı bir taşın varlığı ile eş tutulması gerektiği savunulur. Dünyadaki her şeye var olan ve olacak

“değerini” insanın verdiği önkabulünün; bir bakıma sosyal dünyanın, dolayısı ile sosyal bilimlerin reddi üzerine temellendirilir. Ekolojik krizin sorumlusu olarak “insanları” veya “insanlığı” sorumlu tutarlar (Ferry, 2000: 99-134). Akıldan kuşku duyulması ve ekolojik konulara yaklaşımda içgüdüsel ve akıldışı olana önem verilmesi bu görüşlerin temelidir. İnsanlık doğal dünyadan daha değersiz, doğanın karşısında bir şey olarak görülmektedir. Bununla bağlantılı derin ekolojideki diğer sorun, doğanın yaratılış değeri fikri ile insanın kendini gerçekleştirme amacı arasındaki ilişkidir. Bu sorunlu ilişki, derin ekolojistlerin doğayı koruma kampanyalarında en kuvvetli bir biçimde görülür. Çünkü, doğayı yaratılıştan bir değere sahip görmek, yapılan kampanyaların insan merkezli bir bakışla değil, bizzat doğa adına yürütüldüğü varsayımını da beraberinde getirir. Bu bağlamda, Warwick Fox’un sözleri yerinde olacaktır. Fox’un değerlendirmesinde “derin ekolojide vurgulanın aksine, aslında temel sorunsal insan dışı doğanın değeri değildir. Esas mesele, doğa ve Ben’in olanaklarıdır. Bir başka ifade ile kim olduğumuz, olabileceğimiz ve olmamız gerektiğidir. Derin ekoloji ontolojik bir bakış açısına sahiptir insanın kendini bir arayış yolculuğudur (1986: 85). İnsanmerkezciliğe karşı olduğunu ileri süren bir akımın özen, etik ve doğanın öz-değeri gibi konuları, insan Ben’in gerçekleştirilmesine indirgemesi ise ironiktir (Plumwood, 2004: 237). Mellor (1993:104), sözkonusu eleştiriyi bir adım öteye taşıyarak derin ekolojinin anti-humanizmin öğeleriyle bir anlamda alttan alta insanmerkezlilik ile birleştiğini ileri sürer.

Derin ekolojide anti-humanizm eğiliminin bir başka anlamı, günümüz sömürücü toplumunda tüm insanlar “aynı derecede” ekolojik krizden “sorumlu” tutulur, hatta suçlanırlar. Bu krizden aynı oranda suçlu olduklarından aynı oranda bedel ödemeleri beklenir. Kuzeyle güneye, zenginle yoksula, siyahla beyaza, kadınla erkeğe eşit derecede sorumluluk yüklemektedir (Mellor,1993:104). Dolayısıyla, sözkonusu yaklaşımın açmaz noktalarından biri de ekolojik sorunların toplumsal ilişkilerle bağıni koparmasıdır. Ekolojik sorunların bir tür olarak “insanlar”dan kaynaklandığı öne sürüldüğünde bu sorunların bir takım toplumsal ilişkilerden kaynaklandığı gerçeği devre dışı bırakılmış olur. Böylece, insanlar kategorisi içinde sınıf farklılıkları, cinsiyet ayrımı, baskı altındaki azınlıklar, egemen kesimler, 3.dünyanın çocukları ile kadınları, çok uluslu şirketler ve hegemon dünyanın baronları hepsi aynı sepete konur. Bu durum, ekolojik krizin sorumlusu olarak insanlık adı altında homojenleştirilmeye çalışılır. Böylelikle, toplumsal nedenler göz ardı edilir ve bir tür olarak insan ya da insanlık canavar ya da günahkar olarak hedef gösterilir (İdem, 2002: 9). Derin ekolojistler, insanlığın doğal dünyaya karşı tutumunu değiştirmesi gerektiğini ileri sürmekte haklı olmalarına rağmen, insanlığa farklılaşmamış bir bütün olarak bakmaları ciddi bir sorun olarak görülmektedir. Bütün insanlar bunda eşit sorumluluğa sahipmiş gibi görülemezler. İnsanlık ırk, cins, sınıf gibi ayrımlarla bölünmüştür. Kuzeyin neden olduğu sorunlardan güney, erkeklerin neden olduklarından da kadınlar sorumlu olamazlar (Mellor,1993:104-106).

Sonuç olarak, derin ekoloji, ekolojik kaygılara çözüm bulacak politik temelden yoksun olduğu gerekçesiyle haklı bir eleştiriye uğramakta, ekolojik krizin sorumluluğunu farklılaşmamış bir insanlık üzerine atmaktadır (Mellor,1993:104). Gerçekçi bir ekoloji politikası oluşturabilmek için, derin ekoloji anlayışının toplum içinden köklenen ekonomik ve ekolojik sorunlarla bütünleştirilmesi sağlanmalı, eylem hareketini destekleyecek bir ekoloji politikası oluşturulmalıdır. Derin ekolojistler, gerek insan faaliyetlerinin yıkıcılığı karşısında gezegenin gereksinimlerini gündeme getirmekle gerekse dünyaya karşı tutumuzu bütünüyle köktenci br şekilde değiştirmemiz gerektiği konusunda gerçekçi ve haklıdırlar. Sorun şu ki derin ekoloji, farklılığı inkar ederken aynı zamanda, çevresel krize dair tüm insanlığı eşit derece sorumlu tutar. Böylelikle bu akımın bazı önemli temsilcileri insanmerkezciliğin eleştirisinden öteye geçerek anti-humanizmin sularında yüzer (Mellor, 1993: 127).

2.4.1.1.2. Ekolojik Melek:Tersine Çevirme Ekofeminizmi

İlk bakışta ekofeminizm derin ekolojiye yaklaşmış gibi görülebilir. Her iki hareket de egemenlik ilişkilerine, reformcu tipteki çevreciliğe karşı çıkmakta ve insanlar dışındaki doğa parçasının ekolojik bilinçteki öneminin altını çizmektedirler. İkisi arasındaki en önemli ayırım, derin ekolojistlerin kavgalarını "genel olarak insanmerkezciliğe" karşı sürdürmeleridir. Ekofeministlere göre asıl sorun, insanmerkezcilikte değil; erkekmerkezciliktir (Ferry, 2000: 161-162). Marti Kheel, derin ekolojistleri

tanımlarken hali hazırda ki çevre krizi nedeniyle en başta suçlanması gereken insan-merkezli dünya görüşüdür demektir. Oysa, ekofeministler için suçlu birincil olarak "erkek merkezli dünya görüşü"dür. Ekofeministler için "insanlar değil, erkekler ve eril dünya görüşü" ekolojik sorunlara sebep olmaktadır (Kheel, 1990: 129'dan aktaran Donovan, 1997: 389-390). Bu farklılığa rağmen derin ekolojistler ile ekofeministler ortak bir görüşü paylaşırlar: Gezegenin varolabilmesi için insanlığın tutumunun acilen değişmesi gerektiğidir. Aynı zamanda, gerek ekofeminizm gerekse derin ekolojistler tahakkümü ve mevcut düzenin yıkıcılığını sorgularlar (Doubiago, 1989: 43).

Bununla birlikte ekofeminizm içi kuramsal temel tartışma ve ayrışma erkekmerkezcilik kabulünde değil, ekolojik model ve yaklaşım üzerinedir. Ekofeministler kadın ve doğa özdeşliği konusunda hemfikirlerdir. Fakat kadın-doğa ikiliğinin ne şekilde kurulacağı ve dönüştürüleceği sorusuna "doğanın çocuğu kadın" veya "ekolojik melek" savıyla çözümleyen derin ekoloji yönelimli ekofeminist yaklaşım, kadın-doğa arasındaki ilişkiyi arkaik dönemlere uzanan, biyolojik tinsel bir yakınlık ilişkisi olarak görürler. Böylelikle, ekofeminizm kendi içinde ekolojik yaklaşımların çatışmalarını barındırır. Derin ekolojinin kuramsal öncülleri ve temel varsayımları ekofeministlerde izlenebilir. Pek çok ekofeministe göre, endüstriyel toplumlarda erkek değerleri (saldırganlık, şiddet gibi) mevcut olup kadın değerleri (eşitlik, birleşiklik, barışçılık) yoktur. Kadınlar iktidar alanlarını ele geçirebildikleri zamanlarda erkeksi değerlere sahip olmakta ve bunları kullanmak zorunda bırakılmaktadırlar. Kadın ve doğaya duyulan kinler

birbirine koşut niteliktedir (Baş, 1993: 3-4). Doğaya yakın ekofeminist yaklaşıma göre, aslında kadınlar biyolojik yapısı sebebiyle doğaya yakındırlar; fakat, ataerkil yapı ve tahakküm bir yandan kadını ikincileştirirken, diğer taraftan kadınların doğal yönelimlerini bastırmalarına yol açar. Kadın artık ne kültür alanındadır, ne de olumsuz anlamda özdeşleştirildiği doğa alanındadır. Kadınlar bu özsel yakınlıklarını yeniden keşfetmelidirler. Örneğin Susan Griffin, kadının doğayla uyumuna vurgu yapar ve bu değerleri sadece kadınlara atfeder:

Biz bedenleri ellerimizle okuyabilir, dünyayı, toprağı okuyabilir, suyu bulabilir, yeręekiminin yolunu izleyebiliriz. Neyin büyüyüp yeşereceğini ve iki şey arasında dengenin nasıl kurulacağını biliriz... ama onlar (erkekler) bizim bedenlerimizi ğneyip bu dünyayı başka bir şeye dönüştürmüş olsalar da, biz kadınların bu güne dek dş kurmayı sürdürdükleri gerçektir diyoruz (1978: 175).

Mellor'ın belirttiği gibi, Naess ve derin ekollojiden etkilenen ekofeminist eğilim, doğal dünyadaki canlı ve canlı olmayan parçaların eşit olduğu ilkesini ileri sürmesine rağmen, doğal dünyanın örgütlenme ilkelerinin toplumsal dünyanın örgütlenme ilkeleri karşısında önceliğe sahip olduğunu savunmaktadır (1993:103-104). Biehl ise, derin ekoloji yönelimli ekofeministlerin, ekofeminizmin genel kuramsal çizgisini belirledikleri görüşündedir. Artık ekofeministler, eleştirel olmayan ve pek çok mitleştirmelere dayanan bir usdışı mentaliteyi pekiştirmektedirler. Kadın-doğa özdeşliği düşüncesiyle de temellendirilen ekofeminist düşünce anlaşılmaz bir biyolojik belirlenimcilik sergilemektedir. Yazar, ekofeminist kuramın bütünsellikten ve i tutarlılıktan yoksun olduğu gibi, öncül yaklaşımı doğrultusunda açık, uygulanabilir bir ahlaki tutum da geliştiremediğini iddia

eder. Bu yönü ile de keyfi bireysel tutumlardan türeyen, tepkisel değer yargılarına dayalı bir düşünce olduğu izlenimi vermektedir (1991: 25). Biehl ekofeminist kurama ilişkin eleştirisini şöyle devam ettirmektedir:

Ekofeminizmin kendi metaforlarına bağlılığı, bu hareketi, bırakın erkeklerle kadınların birbiriyle fiili ilişkilerini, kadınlarla erkeklerin insansız doğayla fiili ilişkilerini açıkça anlayamamak gibi bir durumla başabaşa bırakır (1991: 26).

Douglas Buege ise, Biehl'in eleştirilerinin, ekofeministlerin yalnızca bir kısmı için geçerli olabileceğini ve eleştirilebilecek yönlerinin olmasının ekofeminist düşüncenin bütünüyle yanlışlanmasını gerektirmediğini ifade eder. Gerçek ve sağlam bir yaklaşıma sahip ekofeministler tahakkümün kadınların hayatında nasıl hergün yaşanmakta olduğunu gösterebilmeyi başarmışlardır (1994: 43).

Batı'da toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin doğa/kültür ayırımına taşınması biyosfere verilen zararın başlıca sorumlularından biri olmuştur. Ama, kadın olmanın otomatik bir biçimde ekolojik bilinç sahibi olmanın, doğaya ve başkalarına zarar vermemenin garantisi olduğunun zannedilmesi büyük bir hatadır. "Ekosistemdeki melek" özellikle farklılığı vurgulayan bu yüzyıldaki ikinci dalga feminizmin tipik olarak kadınlığın bireysel ve kültürel niteliklerini onaylamasının basitleştirici bir versiyonudur. Bu bağ kadının bir "melek" olduğunu öne süren yaklaşımın varsaydığı denli basit değildir; gerçekte "melek" argümanı klasik hatayı yaparak cinsiyet ile toplumsal cinsiyeti birbirine karıştırır. Mesela erkekmerkezcilik ile insanmerkezcilik arasında bir ilişkiden bahsetmekle, kadınların genelde "doğaya yakın" olduklarından bahsetmek aynı şey değildir. Ayrıca, insanın doğa ile ilişkisine dair öyküye

toplumsal cinsiyetin eleştirel boyutunun eklenmesi de son derece önemlidir. Kadınlığın bu şekilde olumlanışında neyin özgürlükçü ve savunulabilir olduğunu açığa çıkarıp netleştirmek ve bu niteliklerin kadınlarla bağlantısını göstermek son yirmi yıl içindeki feminist kimlik, feminist kuram ve disiplin arayışının başlıca görevi olmuştur. Bu anlamda feminizm, bilinçlerimizde yer etmiş olan siyasal ve felsefi anlayışlarımıza ve sınırlarımıza meydan okumayı sürdürmektedir (Plumwood, 2004: 21). Bu bağlamda, fizyolojik yakınlığın aşırı derecede vurgulanması, kadınlara yönelik sömürünün görülmesini engelleyip aralarındaki eşitsizliğin göz ardı edilmesine yol açabilir. Duyarlılık, sezgi gücü, şefkat, sevgi, tensel sıcaklık, annelik gibi kadına özgü olduğu söylenen değerler aynı zamanda, erkek söyleminin kadında bulmak istediği; özellikle duygusallık ve analık, onu mükemmel biçimde yönetilebilir kılan özelliklerdir de. Toplumlar, anneliği, sevginin, şefkatin, genel olarak duygunun simgesi, tensel sıcaklığın, toprakla ilişkinin ifadesi yapar, onu dünyayı hareket ettiren bir güç olarak görebilir; ama hiçbir zaman bu gücün düzenleyicisi sayılmasına izin vermez. Doğa eğilimli ekofeministlerin, sadece kadını doğayla ilişkilendirerek kadınların kurtulacağına dair inançları, ataerkil söylemi tekrarlanmanın ötesine gidemeyecek eksik ve bir o kadar da yanlış bir varsayımdır (Değerli, 2003: 25).

2.4.1.2. İnsanlık ile Doğayı Dengelemek

Derin ekoloji yönelimli ekofeminist konum, yukarıda belirtildiği üzere, özellikle 1990 sonrası ekofeminist söylemde ağırlığını giderek hissettirir. Ancak,

ekofeminist kuram biyoevrimci akımlara yakınlaşmakla pek çok çıkmaza sürüklenmektedir. Bununla birlikte, yukarıda da incelendiği üzere ekofeminist hareket içerisinde derin ekoloji gibi önemli ve etkili olan diğer bir ekolojik akım toplumsal ekoloji kuramıdır. Ekofeministler içerisinde toplumsal ekofeminist söylemi benimseyen düşünürler bulunmaktadır.⁷ Bu kesim, özellikle reformcu çevreciliğin yanı sıra derin ekoloji ve doğaya yakınlığı temel alan ekofeministleri sert bir biçimde eleştirmektedirler. söz konusu tartışma süregelirken ekofeminist hareketin nasıl bir kuramsal zemin üzerine konumlanacağı önem kazanmaktadır. Bu bağlamda, ekofeminizmin, insanlığı ve doğayı dengeleyen toplumsal yönelimli eleştirel bir çizgiye oturtulması hayati derecede önem kazanır. Çünkü, bu sayede ekolojik politikanın gericiliğe ve faşizme sapmasını önleyecek ekolojik bunalımı toplumsal bir bağlama yerleştirecek açık bir toplumsal vurguya sürekli sahip çıkan bir ekoloji hareketi olacaktır (Zegers, 2003:7). Bu bölümde bu varsayımdan hareketle, toplumsal ekoloji yaklaşımının, ekofeminist yaklaşıma dönük eleştirisini yukarıdaki başlıklarla bağlantılı olarak tartışılacaktır.

2.4.1.2.1. Ekolojik Bir Topluma Doğru: Toplumsal Ekoloji

Yukarıda toplumsal ekofeminizm başlığı altında incelendiği üzere, toplumsal ekoloji, ekolojik krizi genelleşmiş insan-merkezciliğin bir sonucu olarak değil de; en aşırı şekilde kapitalizmde var olmakla beraber, devlet sosyalizminde de varolan otoriter toplumsal yapıların bir sonucu olarak görür. Doğanın tahribatı, elit kesimlerin doğal kaynakları prestij, kar ve kontrol için yağma

⁷ Detaylı bilgi için bu çalışmanın “Ekofeminist Düşünce İçindeki Temel Akımlar” Bölümünün “Toplumsal Ekofeminizm” alt başlığına bakınız.

ederken diğerk insanlar üzerinde tahakküm kurduğı hiyerarşik sistemlerde, tahrip edilmiş toplumsal ilişkileri yansıtmaktadır. Toplumsal ekolojistlere göre, insanlar doğaca şekillendirilmiş olarak kendiliğinden-bilinçlidir. Toplumsal ekolojistler, insan yaşamının dayandığı doğal dünyanın zenginliği ile ayrılmaz şekilde ilişkili olan insanlığın zenginliğini dikkate alan, küçük-ölçekli ve eşitlikçi toplumları talep ederler (Zimmerman, 1994: 2-3). Toplumsal ekoloji bir yandan toplum ve doğa arasındaki farklılıkları, öte yandan toplum ve doğanın ne denli iç içe geçtiğini gözardı etmeden, doğanın nasıl aşama aşama toplumun içine sızdığını araştırır (Bookchin, 1993: 42). Toplumsal ve ekolojik açıdan baktığımızda doğa “var olan” herşey değildir. Bu tanım en azından “toplumsal ekolojistler” için böyledir. Doğa giderek genişleyen çok uzun bir farklılaşma süreci olarak görülmesi gereken evrimsel bir gelişimdir. Bu süreç ne kadar farklı olursa olsun cansızdan canlıya ve nihayet toplumsal olana doğru birikerek çoğalan, evrimsel bir süreçtir. “Birinci doğa” insani olmayan doğa yani “vahşi doğa” olarak, doğal dünyanın özellikle de organik dünyanın birikimsel evrimi olarak tanımlanabilir. “İkinci doğa” ise insanlar tarafından yaratılan tüm değerleri içerir. Yani, insani ve toplumsal olan her şey ikinci doğa içine alınır. Toplumsal ekoloji bir bütün olarak doğanın bu iki gelişimini karşıt ve tamamen dualist bir zıtlık değil, yaratıcı ve paylaşılan bir “evrim” olarak ele alan bir anlayıştır. Buna karşılık, yukarıda tartışıldığı gibi çevreciler birinci doğayı ikinci doğa içinde eritme eğilimindedirler. Derin ekolojistler ise “biyomerkezci” kavramlarıyla genellikle insanlığın sorunlarını ve ikinci doğayı küçümserler. Birinci doğayı “vahşi doğa” olarak yüceltme eğilimi taşırlar. Bu gizemci yaklaşım insan türünü evrimsel bir hata olarak görür. Bu şekilde

insanlığın tarihi boyunca elde ettiği kazanımlarını yok sayma eğilimindedirler; aynı zamanda ilkel yaşam biçimlerine geri dönmeyi savunurlar. Derin ekolojistlerin bu tür insan kazanımlarını değersizleştirici düşüncelerinin kökeninde, insana ve insani olan her şeye tümünden karşı bir dışlama yatar (İdem, 2002: 8). Bookchin, derin ekolojiye yönelik eleştirisini şu sözlerle ifade eder:

Eğer ekoloji sözcüğü bizim görüşümüzü anlatmak için kullanılacaksa, birinci doğanın ikinci doğaya evrimini açıklaması için tanrılara ve mistik güçlere başvurmak saçmalıktır. Bir ekoloji sözlüğünde ne dinin ne de deneyimden kaynaklanan tinsel bir anlayışın yeri yoktur. Ekoloji terimi ya tanımı gereği doğal olgularla örtüşür ya da mistisizmi yahut açıkça doğaüstüculüğü besleyen güçsüzleştirilmiş bilinç için şık bir mecaz olur (1994: 32).

Bu bağlamda derin ekolojinin biyoetik topluluk modelini reddeden toplumsal ekolojistler, özgürlük, işbirliği ve ekolojik-toplumsal çeşitlilik etrafında yapılandırılmış bir toplum için çalışırlar. Daha iyi bir dünya vizyonları, tarih boyunca tabandan kaynaklanan özgürlükçü hareketlerce ortaya çıkartılan pratiksel deneyimlerinin ve ütopyacı umutların zenginliğine dayanır. Özgür topluluklar görüşünün merkezinde doğrudan demokrasi vardır. Doğrudan demokrasi, insanların, parçası oldukları topluluğun faydası doğrultusunda kendi yaşamlarını bilinçli ve kollektif bir şekilde idare etmeleri demektir. Toplumsal ekolojistler, karar alıcı güçlerin uzmanlara, profesyonellere, temsilcilere veya bürokratlara devredilmesi yerine, tüm insanların kendi komünal işlerinin kendinden yönetimine (özyönetimine) doğrudan katılımını öngörür (Bookchin, 1994). Çevresel bozulmanın toplumsal nedenleri derin ekoloji, biyo-bölgecilik ve derin ekolojji yönelimli ekofeminizm taraftarlarınca ‘derin’ biçimde mistikleştirilir. Bu tür eğilimlerin toplumda yoksul ve zayıf

olanlar aleyhine otoriter önlemlerle sonuçlanması kuvvetle muhtemeldir. Bu tür düşünüşün aksine toplumsal ekolojik politika tarafından ırk, etnisite, biyo-bölge, mistisizm, ve benzerleri bağlamından ziyade, çevresel sorunların temel toplumsal nedenleri olan hiyerarşik tahakküm ve sınıf sömürüsüne karşı mücadele bağlamında algılanır (Zegers, 2003: 80). Kurumsallaşmış tahakküm ve hiyerarşi biçimlerine karşı olduğu için, toplumsal ekolojistler devleti reddederler. Toplumdan ayrı duran ve kendi başına kararlar alan ayrı bir vücut önermek yerine, temel karar-alıcı mekanizma olarak ve doğrudan demokrasinin asli uygulama sahnesi olarak, bir topluluk meclisleri ağı tasavvur eder. Toplumsal ekolojistler, özgür birlik ve karşılıklı yardımlaşma etrafında kurulan toplulukların, otoriter iktidar sistemleri çevresinde kurulan sistemlere göre, çevresel çeşitliliği ve sürdürülebilirliği geliştirmeye çok daha uygun olduğuna inanırlar. Tahakküm ve hiyerarşinin üstesinden gelen toplumlarda, ekolojik gelişim ve insani gelişim birbirini tamamlayabilir ve birbirini güçlendirebilir (Staudenmaier, 2003:12-15). Böylelikle, insanlık ile doğanın dengelenebildiği bir yaşam sözkonusu olabilecektir.

2.4.1.2.2. Toplumsal Yönelimli Eleştirel Bir Ekofeminist Yaklaşım

Toplumsal ekolojiden hareket eden ekofeministler kadınların doğayla yakınlığını esas alan derin ekoloji yönelimli ekofeminist yaklaşımı reddederler. Daha önce ayrıntılı olarak tartışıldığı gibi, doğayla yakınlığı temel alan bu ekofeminist yönelim, doğayla kadınların tinsel ve biyolojik olarak yakın olduğu savını ileri sürer. Gerek toplumsallığı savunan gerekse

doğaya yakınlığı savunan farklı ekofeminizmler olmasına karşın; bunlar kadınlara karşı kullanılan şiddet, kadınların sağlığı, doğum kontrolü, cinsiyete dayalı işbölümü gibi ortak kaygıları taşımaktadırlar. Ekofeministler, gezegeni tehdit etmekte olan moderniteyle ortaya çıkmış olan (askeri ve endüstriyel kirlilik gibi) sorunların kaynağında ataerkilliği görmekte; "erkeklerin doğaya efendilik etme girişimlerinin bizi Yeryüzü'nü kaybetme tehlikesiyle" karşı karşıya bıraktığını öne sürmektedir. Doğaya yakınlığı temel alan ekofeminizmin başlıca emeli, gezegeni tehdit eden yıkıcı pratikleri durdurmaya çalışan yeryüzü temelli bilinç geliştirmektir. Bu akım, erkek egemen toplum yapısını yıkma iddiasıyla yeni bir biyoetik topluluk (biyo-bölgecilik) yaratma önerisinde bulunur. Ancak, burada ekofeminizmin sürüklendiği tehlike, mistisizme kayıyor oluşudur. Pek çok ekofeminist, Paganizm, büyücülük ve Tanrıça'ya tapınma gibi yollara kendilerini kaptırmışlardır (Spretnak, 1990; Eisler, 1990). Benzer biçimde, derin ekoloji gibi yaklaşımlar kapitalizmi tehdit edecek ya da dönüştürecek isteğe ve potansiyele sahip değildir. Daha çok kapitalist sistemin kendini beslemesi için daha fazla alan yaratırlar. Bookchin, Özgürlüğün Ekolojisi'nde bu tehlikeyi şöyle dile getirmektedir:

Post-modernizmden ekofeminizme kadar bu ideolojiler, boş yaşamlarını gizlemek için kendilerine mistik bir cila veren zihinsel donanma fişekleri, muskalar, tılsımlar ve parlak boyalı giysilerle yeni insan metalarını ustalıklı büyülemeye hizmet ederler. Kapitalizmin mistik ve "biyomerkezci" ekolojistlerden ya da pahalı ürünlerden korkması için hiçbir neden yoktur. Burjuvazi bu saçmalıklara kahkahalarla güler ve ancak onları yeni kar kaynakları olarak metalaştırmaya hazırdır (1994, 29).

Batı felsefesi ve teknoloji insan/doğa, kültür/doğa, erkek/kadın, düzen/kaos, akıl/duygu, ölüm/yaşam karşıtlıklarına göre formüle edilmişlerdir. Doğa, hükmedilecek, dönüştürülecek, kısıtlanacak ve düzenlenecek bir 'şey' olarak tanımlanır. Doğa, artık toplumsal kategorilerin etkileşime girdikleri erkek-yapımı düzenlenmiş bir çevredir (Plumwood, 2004:30).

Buege, Bookchin'inkine benzer bir bakış açısıyla feminizm için hiyerarşik düşünce yapısını kaldırmaya yönelik bir toplumsal ekoloji felsefesinin gerekli olduğu görüşündedir. Ekofeminizmin de bu felsefenin bir parçası olarak görülmesi gerektiğine inanır. Ekofeminizmin verileri, tahakküm eleştirisini destekleyici bir yaklaşım olarak toplumsal ekolojiye bir katkı yapabilir (1994: 56-58).

Aslında toplumsal yönelimli eleştirel ekofeminizm gerek çevreciliğin insan merkezci yaklaşımını gerekse derin ekolojinin biyomerkezçiliğini reddeder. Her iki düşünce de insan ile doğayı birbirinden tamamen ayırıp birbirinin ezeli düşmanı olarak bir birlerinin karşısında konumlandırır (İdem, 2002: 7). Nitekim, bu noktada toplumsal ekoloji yaklaşımı ekofeminist kuram için hayati bir konumdadır. Bookchin, insanlık ile doğanın, ikisinin de birbirini karşılıklı olarak etkilediği diyaletik bir ilişkide bulunduklarını belirterek ekofeministler için gerçekçi ve izlemesi gereken kuramsal çizgiyi göstermektedir (Mellor, 1993:128). Bununla birlikte toplumsal ekolojinin insanlık ile doğayı dengeleme yaklaşımı ekofeminizm için her ne kadar yol açıcı olsa da Plumwood ve Mellor'ın belirttiği gibi, derin ekoloji de toplumsal ekoloji de

yeterli bir yeşil kurama sağlam bir temel oluşturmamaktadır. Toplumsal ekoloji çevre sorunlarının insanın insan üzerindeki tahakkümünden kaynaklanan toplumsal sorunlar olduğunu vurgulasa da insandışı doğa üzerindeki tahakküm konusunda az duyarlılık gösterir. Derin ekoloji ise yukarıda tartışıldığı üzere çeşitli dinsel ve kişisel değişim gelenekleriyle bağlantıya açık olsa da insanların ezilmesine yönelik eleştirilerle bağlantı kurmasını önleyen bir kuramsal temel seçmiştir (Plumwood, 2004: 30-32; Mellor, 1993: 130-131). Bu bağlamda, ekofeminizm kadın üzerindeki tahakkümün yanı sıra ırkçılık, köktenci dinsel düşünce gibi diğer toplumsal tahakküm biçimlerini değiştirmeyi hedefleyen, bununla birlikte aynı zamanda, geniş anlamda doğaya tahakkümü reddeden, başka bir ifadeyle, her türlü yaşam şeklini bitkiler, hayvanlar ve bizzat yaşayan yeryüzünü kapsayan bir hareket olmalıdır (Diamond ve Orenstein, 1990: xi). Ekofeminist kuram için aynı derecede önemli diğer noktayı vurgulayan Code'un yaklaşımıdır. Code, çevre ve kadın sorununa ekofeminist hareketin getireceği çözümlerin öneminin altını çizirken özellikle ekofeminist teorinin kuramsal çizgisinin toplumsal yönelimli ekolojik bir eleştirel çerçeveye sahip olmasını önerir. Code bunu şöyle ifade etmektedir:

Topluluk-yönelimli, ekolojik olarak sorumlu bir toplum, katılım ve karşılıklı ilgiyi merkezi değerler yapacaktır; ve topluluk üyeleri arasındaki tartışmaları birer zıtlasma olarak değil, birer sohbet olarak yeniden yapılandıracaktır. Amacı karşılıklı desteklemeyi ve baskıcı olmayan bir atmosferi geliştirmek olacaktır (1991: 278).

2.4.2. Ekofeminizmde Annelik

Kadını yönetme savındaki erkek söylemi, kadının dişil özelliklerini, vajinal salgılarını, adet kanını, fakat hepsinden önemlisi hayat verdiği açıkça belli olan rahmi ve sütü hedef alır. Sözkonusu savın erkek egemenliğinin sergilenmesi ve kabul ettirilmesi yönünden ne denli önemli olduğu açıktır. Amaç anne olarak da kadının üzerindeki tahakkümün ve sömürülmesinin, yine efendiye hizmet için, sürekli kılınması; ayrıca ataerkinin annelerinin yaratılmasıdır (Akal, 2003, 216). Başka bir deyişle, doğanın insana göre “çevre” olarak nitelendirilmesi gibi, anne de bir arka plan oluşturacak biçimde, çocuğuna ya da onun babasına göre tanımlanır (Irigaray, 1982). Dolayısıyla, erkek söylemindeki annelik, aslında kadının karşısında ve kadınlar için bir tuzaktır. (Akal, 2003, 253). Bu doğrultuda, kadın hakları mücadelesinin ilk yıllarından itibaren feminizmde annelik konusunun önemli bir yeri bulunagelmıştır. Aynı zamanda, aşağıda da tartışılacağı üzere gerek feminizm gerekse ekofeminizm hareketinde anneliğe ilişkin farklı görüşler vardır. Bu tartışmalar özellikle, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ekseninde biyomerkezci ve toplumsal yönelimli yaklaşımlar çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu bakımdan annelik konusu feminist ve ekofeminist akımlar için temel önemde ancak, yine çatışmalı bir alandır.

Anneliğe yönelik ilk feminist talepler, kadınların kamusal alana girmeye başlamasıyla birlikte, kolektif çocuk bakımına geçilmesi, gündüz bakımevleri

açılması yönündedir. Kadınlar, kadınların toplumdaki rollerinin çocuk doğurma yeteneğine bakılarak belirlenmesini redderek çocuk bakımını toplumsal olarak öğrendiklerini belirtiyor ve bu konuda erkeklerden daha yetenekli oldukları yönündeki varsayımı reddediyorlardı (Mellor,1993: 88-89). Sara Ruddick bunu şöyle açıklıyordu: "Ne kadın ne de erkek bir anne olarak doğar; insanlar özgül tarihsel ve toplumsal koşullarda anne olurlar." (Ruddick, 1990: 520'den aktaran Mellor,1993: 92). Ancak, süreç içerisinde, özellikle ikinci dalga feminizm hareketinde, 'annelik' kavramına ilişkin olarak pek çok yaklaşımlar ile birbirinden farklı eğilimler gelişir. Temel iki eğilim, kadın ve doğa arasındaki ilişkiyi toplumsal düzeyde yaratılan ve toplumsal olarak çözülebilecek bir ilişki olarak görenler ile; kadın ve doğa arasındaki ilişkiyi "özgül toplumları ve çağları aşan, daha derinlere inen bir biyolojik ve tinsel yakınlık ilişkisi olarak" görenler arasındadır. Bir kısım feminist düşünür, topluma vurgu yaparken bazıları ise, biyomerkezli kuramlara yaklaşmaktadırlar. Bu iki temel yönelim arasındaki ayrışma ve hatta çatışma, annelik konusunda da görülür. Feminist akımlar arasında görülen bu ayrışmalar, ekofemizm içinde de görülmektedir. Dolayısıyla, anneliğe ekofeminist söylem içerisinde farklı bakış açıları getirilmiştir. Örneğin, Andree Collard anneliği kadınların doğayla ilişkilerinin temeli olarak görerek kadın-doğa yakınlığını annelik kimliğine oturturken; Beauvoir, Firestone gibi feministler de anneliği kadınları kısıtlayan ve sınırlayan bir durum olarak değerlendirmektedir (Alkan, 1998: 14).

Beauvoir, yerleşik tarıma geçildiğinde, göçebe yaşamların aksine, annenin doğurganlığıyla toprağın verimliliği arasında hayranlık uyandıracak derecede bir ilişki olduğuna inanıldığını ve doğaya ana gözüyle bakıldığını söyler (1993: 154-155). Ancak, Beauvoir, Engels ve izleyicileri gibi anaerkil bir dönemin yaşandığını iddia eden düşünürlerin savına karşı çıkar ve bununla bağlantılı olarak annelik kurumunun yüceltildiği dönemlerde, başka bir ifadeyle anasoylu toplumlarda bile, erkek tahakkümünün hep var olduğunu savunur. Annelik kurumu ya da “toprak ana” metoforu kadının ikincileştirilmesinde erkek söyleminin bir aracı olagelmıştır (1993, 160). Bu sebeple, düşünür için annelik kadınları kısıtlayan ve sınırlandıran bir durumdur. Reed de benzer şekilde cinslerarası biyolojik farklılık savına karşı çıkar. Bu bağlamda, çocuk doğurma işlevinin toplumsallıkla annelik kurumuna dönüştüğünü, yaratılmış bu kurum aracılığıyla kadının erkeğe boyun eğdirildiğini ve ikinci sınıf bir yaratık olarak sunulduğunu ifade eder. Bu söylemde kadın sözkonusu biyolojik özelliği sebebiyle erkekler ile yarışamaz, çocuğu ile birlikte erkeğin korumasına muhtaç olduğu savunulur. Bu algının sonucunda kadın artık sosyal alanda engellenmiş bir cins değil, doğal bakımdan engellenmiş bir cinse dönüştürülür (1982: 72-77). Dolayısıyla kadın erkek arasında bedensel ya da kültürel herhangi bir eşitsizlik öne sürülüyorsa bunun sebebi doğal bir farklılıkta değil, doğal olmayan sosyal bir yapılanma biçiminde aranmalıdır (Akal, 2003: 272).

Kuramını biyoloji ve üreme üzerine konumlandıran Firestone, kadına tahakkümün cinsel politik ideolojisinin maddi temelinde biyolojik işbölümünün

yattığını savunur. Kadınlar biyolojik kaderlerinden kurtulmalıdır. Bunun için de teknolojiiden yararlanılmalıdır. Firestone, doğum kontrolünün yanı sıra tüpte dölleme ve yapay plasentalar gibi yeni üretim yöntemlerini kastetmektedir. Bu türden üremeye yönelik sistemler aracılığıyla çocuk doğurma ve büyötmeye dayalı cinsiyetçi rol ayrımının, başka bir ifadeyle toplumsal alanda yaratılagelen annelik rolünün sona ereceğı düşüncesindedir (1993: 197-198). Yazar, kuramını daha da ileriye taşıyarak geleneksel çekirdek ailenin yerine “ev halkının sınırlı sözleşme”si önerir. Bu öneride yapay olarak üretilmiş ya da evlat edinilmiş çocuğun erken dönem bakım sorumluluğı “ev halkının tüm üyeleri arasında eşit oranda paylaştırılacaktır” (1993: 231-232). Böylece Firestone kadına artık boyun eğdirilmeyeceğini ieri sürer. Çünkü artık erkek ve kadın, cinse dayalı özellikleri ve rol sorumluluklarıyla tanımlanmış olarak varolmayacaklardır. Elbette, Firestone’un kuramı sorunludur. Öncelikle üremeye ilişkin hiper-teknoloji yaklaşımı ve teknolojiye olan fazla bağıllığı pek de insancıl olmayan, aynı zamanda erkek egemen bilimsel ilerlemede gerçekleşmesi zor olan bir öneridir (Donovan, 1997: 285). Daha da önemlisi, Firestone kuramında, şiddetle eleştirdiğı biyolojizm ve biyolojik determinist bir yaklaşımı benimseyerek tarihdışılığın tuzağına düşmüştür. Oysa, ekofeminizmin sorunsalı biyolojik cinsiyetin nasıl sosyal bir olguya, başka bir ifadeyle toplumsal cinsiyet ayrımcılığına dönüştüğü üzerine olmalıdır.

Andreenne Rich ise kadınların “annelik durumu”nun, erkek tahakkümündeki “annelik kurumu”ndan ayrılması gerektiğini vurgulayarak Beauvoir, Reed ve

Firestone gibi feministlerin anneliği biyolojinin ve erkeklerin dayattığı bir yük olduğu düşüncesine dayanan söylemlerine karşı çıkmaktadır. Anneliğin bir yük değil, doğayla sevinçli bir birliğin ürünü olarak algılanması gerektiğini belirtmektedir (Alkan,1998 : 6). Andr    Collard bütün kadınlara, anne olmasalar bile ortak bir annelik kimliğinde birleşmiş kişiler gözüyle bakmaktadır. Kadınlar anneliği kişisel olarak yaşamış olsun ya da olmasın zaten kadın doğanın çocuğudur (1988: 102). Bu bağlamda Collard, kadınların doğayla yak  n  l  n  nı “kadınların biyolojik özgüllüğü” üzerine temellendirerek kadınları yeni yaşam   taşıyan ve sürekli kılan yaşam vericiler ve yetiştiriciler olarak nitelendirir. Kadınları görevi söz konusu içsel annelik özüyle geleceği sahiplenmek; ayrıca yaratmaktır (1988: 168). Collard, özcü bir anlayışla kadınların erkeklerden bütünüyle ayrı olarak bir tinsel yak  n  l  a sahip olduğu iddiasını şu sözlerle diler getirir:

Kadının, kendisini canlı dünyanın geri kalan bölümüyle birlikte yaşam   doğurma ve besleme deneyimini paylaşmasını sağlayan üreme sistemi kadar derin biçimde, insan, hayvan ve doğayı bağlayan hiçbir şey yoktur (1988: 102).

Ekofeminizmin bir başka temsilcisi Petra Kelly, Collard ile benzer bir düşünceyle kadın bedenini şöyle yüceltmektedir:

Kadınlar gelecek kuşakların şikayet mercileridir. Çünkü sadece kadınlar kendi rahimlerine, kendi doğal ritimlerine, kendi köklerine, kendi i  lerindeki uyum ve barış arayışlarına d  nebilirken ; erkekler, en azından çoğu, sürekli olarak kendi iktidar mücadelelerine doğayı s  m  rme çabalarına ve askeri egolar  n  nı tatmin eden yolculuklara bağlanmışlardır (1984'den akataran Alkan, 1998: 6).

Ancak, gözden kaçırılmaması gereken nokta, doğurganlık, yoksulluk ve toplumsal açıdan kurulmuş olan annelik imgelerinin yarattığı problemler,

"doğal annelik"le öyle iç içe geçmiştir ki kadınların, doğal dünyayla hangi temelde ilişkiye geçeceklerini açıklamanın oldukça zor olduğudur. Ekolojik bir perspektiften bakılırsa, insanların gereksinimleri ile gezegenin gereksinimleri arasında potansiyel bir çatışma söz konusudur. Kadınların toplumsal rolleri gereği olan annelik ve çocuk büyütmeyi, bir politika olarak öne çıkarılması, nüfus artışını beraberinde getirebilmektedir. Bu bağlamda, toplumsal yönelimli ekofeministler, kadınların hayat verici biyolojik yeteneklerini kendilerinin kontrol edebilmesini, gerektiğinde kısıtlamasını istemektedirler. Annelik, kadınla o kadar özdeşleşmiştir ki erkekler bakma, büyütme ve sevgi deneyiminin tamamen dışında kalmışlardır. Annelik, kadınların doğasının bir parçası olmayıp toplumun onlara yüklediği bir sorumluluktur. Erkeklerle kadınların biyolojik yapıları onlarda önceden belirli eğilimler yaratmaz. Bütün kadınlar anne ve barışçı olmadıkları gibi bütün erkekler de savaşçı, saldırgan, baskıcı eğilimler taşımazlar (Mellor, 1993: 95-96). Ne yazık ki süreç içerisinde ekofeminizm, yukarıda tartışıldığı gibi, kadınların çocuk doğurma ve yetiştirmedeki tarihsel rollerinin değerlendirilmesinden, erkeklere göre "doğaya daha yakın" olmaları varsayımı nedeniyle kadınlara saygı duyulmasına dönüşmüştür (Bookchin, 1994: 25). Kadını erkekten herhangi bir şekilde farklı kılan şey binlerce yıldır, biyolojik cinsiyet farklılığının ötesinde toplumsal hayatta kendisine verilen roldür. Bu rollerden birisi de anneliktir. Doğurganlığı erkek hakimiyetli dünyada tabii bir olgu olmaktan çıkarıp baştan sona denetlenen sosyal bir olguya dönüştüren bu zihniyettir. Babalık da annelik de, özgül biçimde insani olan, o ölçüde de biyolojik olmayan toplumsal konumlardır (Akal, 2003: 273). Bu bağlamda ekofeminizm

yukarıda tartışıldığı üzere, biyo-evrimci kuramlara ve kadının tinselliğine ilişkin yaklaşımların açmazlarında yüzer; hatta eril söylemin saldırgan, dualist, tahakkümcü dilini kullanır. Eril benliğin dişil ötekine şeklindeki egemen yaklaşımın yerine dişil benliğin eril ötekine biçiminde karşıt bir ikililik koşulur. Böylelikle, dişil bedene özgü doğurma yetisi ve anneliğin kutsanması, patriyarkadaki eril bedene içkin dölleme yetisinin yüceltilmesi ile insanlık üzerinde farklı bir egemeni ama, aynı tahakküm ilişkisini doğuracaktır. Bu bakımdan, ataerkil uygarlığın nitelikleri olan yıkıcı, dualist ve cinsiyetçi davranışların ötesinde bir ekofeminist hareket oluşturulması gerekmektedir. Dolayısıyla, Ruether'in ifadesi ile "İnsan yaşamı projesini doğaya egemen olma, bedenlerin sömürülmesi olarak görmeyi bırakmak gerekir.... bunun yerine, çevreye duyarlı yeni bir dil, bilinçle içinde yaşadığımız, hareket ettiğimiz ve varlığımızı edindiğimiz dünya sistemleri arasında bir mütekabiliyet bulmamız gerekir." (1975: 83).

Kadınların annelik rolünün doğallığı düşüncesi fiilen toplumsal koşullardan ayrılamaz bir durumdur. Annelik kadınların "doğa"sının özsel bir unsuru değildir, bununla birlikte kadının doğurma yetisi insan topluluğunun sürekliliği için vazgeçilmez bir görevdir. Doğal yakınlığa vurgu yapan ekofeministler "ekofeminen" olarak nitelendirilebilecek bir bakış açısıyla "kadın" ya da "dişilik" ilkesini kutsamaktadırlar. Böylelikle, ekofeminist kuramın feminist dinamiğinin kaybedilmesine yol açarlarken, aynı zamanda bütüncül yaklaşımlarını kaybederler (Mellor, 1993: 96-97).

Dolayısıyla, annelik biyolojik bir zorunluluk değil, hem erkeklerin hem de kadınların yerine getirebilecekleri bir toplumsal süreçtir. Erkeğin ve kadının sırasıyla dölleme ve doğurma yetileri biyolojik özellikken çocuk yetiştirmeye ilişkin roller toplumsal alanda yaratılır. Bu bağlamda, çoğunlukla erkeklerin annelik rolünün dışında kalmaları, toplumun daha az yaşam yönelimli olması anlamına gelmektedir. Bu bakımdan, Dinnerstein (1976) ve birinci bölümde ele alınan Freudcu bir perspektiften yazan Chodorow'un (1978) dikkati çektiği gibi, erkeklerin sözkonusu rolde yer almamaları ya da alamamaları erkek ve kız çocuklarında farklı şekillerde verili kadınlık ve erkeklik idealleri oluşturur. Dinnerstein'in (1976: 103) belirttiği üzere, iyi bir gelecek için çocuk bakımındaki kadın tekelinin aşılması gerekmektedir. Böylece, annelik sürecine içkin olan koruyucu sevgi, yaşam üretme ve yaşam koruma gibi özellikler erkekler tarafından da benimsenebilecektir. Benzer deneyimler ve ortak sorumluluk paylaşımı ile kadınlar ve erkekler, birlikte, annelik rolünü üstlenerek yaşanabilir bir gezegenin temelini oluşturabilirler. Şimdi ise ekofeminizmin kadın-hayvan paradigmasına ilişkin bakışı tartışılacaktır.

2.4.3. Ekofeminizm ve Hayvan Savunusu

Ekofeminizmin temel argümanlarından birisi gerek egemen cinsiyet gerekse geniş anlamda doğa algısının insan merkezli ve özellikle erkek merkezli olduğu üzerinedir. İnsanmerkezcilik, insan-olmayan dünyanın insanlar tarafından kullanılmak için olduğu varsayımına dayanan dünya görüşüdür. İnsanların ne doğaya ne de diğer insan-olmayan canlılara saygı göstermek

gibi bir sorumluluğu yoktur. İnsan-olmayan dünyaya duyulan saygı, bu dünyanın diğer insan kullanıcılarının haklarına duyulan saygı ile sınırlıdır. Doğanın bir makine olduğunu ve insanların diğer canlıların tümünden daha üstün yetenekleri olduğunu savunur. Tek tanrılı dinlerdeki Yaradılış hikayesi ve Varlıklar Hiyerarşisi'nde insan-olmayan doğanın bu hiyerarşinin en altında yer alması insanın doğaya hükmetmesini meşru kılar (Merchant, 1992:70-74). Elbette buradaki insan kullanımı ağırlıklı olarak erkek merkezlik olarak görülür. Bu doğrultuda ekofeministler hayvan sömürüsünün ve hayvanların tahakküm altına alınmasının sebebini, naturizm yaklaşımını da içinde barındıran insanmerkezciliğin yanı sıra erkekmerkezcilikte ararlar.

2.4.3.1. Patriyarka'nın Köleleri: Kadın ve Hayvan

Birinci bölümde tartışıldığı gibi Platon'dan başlayarak özellikle Bacon'cılık ve Decartes'cılık ile birlikte bütün haklar insanlara verilip hayvanlar alemi de dahil olmak üzere doğaya hiçbir hak tanınmamıştır (Ferry, 2000: 55). Hatta uzun bir dönem kadınların insan olup olmadığı, aslında bir hayvan olduğu düşüncesi hakim olmuştur. Bu yaklaşım, insan bir hayvandır önermesi üzerine konumlandırma değil, her ikisinin de "öteki" olarak ikincilleştirilmesi ve üzerinde iktidar kurulması gereken bir alan olarak görülmesi biçimindedir. Başka bir deyişle, erkek söylemi kadın ve hayvan arasında olumsuz anlamda bir özdeşlik kurar. Örneğin, hayvan özgürleşmesi 18. yüzyılın sonlarında kadın hakları hareketinin bir parodisini yapmak için kullanılmıştır. Feminizmin öncülerinden Mary Wollstonecraft'ın 1792 yılında yayımladığı "*Kadın*

Haklarının Savunusu’nda öne sürdüğü görüşleri sebebiyle pek çok çevre tarafından eleştirilmiş, düşünceleri saçma ve gülünç bulunmuştur. Kısa bir süre sonra *“Hayvan Hakları Savunusu”* (*Vindication of the Rights of Brutes*) adlı yazarı belirsiz bir çalışma yayımlanmıştır. Daha sonra önemli bir akademisyen olan Thomas Taylor’ın yazdığı anlaşılan kitap, kadınlara özgürlük, eşitlik gibi haklar veriliyorsa kedilere, köpeklerle neden özgürlük ve eşitlik verilmesin üzerinedir. Hiciv amacıyla yazılmış bu kitap, adeta egemen geleneksel düşüncenin bir yansıması gibidir. Kadınlar oy hakkı elde edecekse kediler de oy kullanmalıydı. Böyle bir durum elbette saçmaydı. Ama Taylor bu anlayışı ile olumsuz anlamda hayvan-kadın özdeşliğini kullanarak kadınların haklarının olmasının ve eşitlik düşüncesinin anlamsızlığını, hatta gülünçlüğünü ortaya koymaya çalışır (Singer, 2005: 37-38).

Egemen gelenekte hayvanlar hep akıldan ve ruhtan yoksun bir mekanizma olarak görülmektedir. Bu mekanizmacı kavrayış Platon, Aristoteles ile Descartes ve Bacon gibi ardıllarının kuramlarında gelişerek ve derinleşerek 20. yüzyılın ortalarına; hatta son çeyreğine kadar egemen olur. Özellikle, Aydınlanma Çağı ile başlayan yeni mekanizmacı değerlendirmenin en önemli özelliği, doğayı ve hayvanları zihnin herhangi bir özelliğini sergilemiyor olarak addetmesidir. Doğa ve hayvanların bu şekilde zihinsiz olarak kurgulanması daha önce hiç uğramadığı bir düşüğe uğrayarak insan-doğa ilişkisinin kutuplaştırılmasına, doğa ve hayvanların birer makine olarak görülmesine sebep olur. Söz konusu anlayış sonucu geniş anlamda doğa, insanın

kullanımına sömürüsüne açık, sırlarına sonuna kadar erişilebilir bir konu haline dönüşür (Plumwood, 2004: 149-150). Özellikle, 17. yy'da doğa üzerinde tahakküm yanılmasıyla gelişen bu sürecin en önemli kişilerinden olan Bacon, anlığı salt akıl yürütme gücüyle, karşısında duran bu son derece zengin doğaya boyun eğdiremeyeceğinin bilincindedir. Ona göre, zamanın bilimi çok acele bir biçimde bir uzmanlık ve yöntem konusuna dönüşmektedir. Oysa bilim aforizmalarla ve gözlemlerle dağınıklaştığı ölçüde niceliksel olarak büyüyebilir. Yöntemler ise, yapay bir biçimde, bilimleri şu an içinde bulundukları sınırların içinde dondururlar. Modern dünya bilimi ve felsefesi doğanın bir nesne olarak özneye indirgenemez başkalığında anlaşılmasıyla doğmuştur (Llyod, 1996: 31-39) . Bacon, bu konuya ilişkin görüşlerini *"The Masculine Birth of Time" (Zamanın Erkeksi Doğuşu)* adlı eserinde şöyle ifade eder: "Sizleri "doğa"ya ve onun çocuklarına ulaştıracak ve onu sizin hizmetinize sunacak, sizin köleniz yapacak olan özü yakaladım" (Bacon, 1653'den aktaran Llyod, 1996: 33). Elbette, bu öz bilgidir. Bilginin kendisi ve bilimin görevi geniş anlamda doğanın tahakküm altına alınmasıdır. Bu bağlamda, birinci bölümde incelenen Baconcu egemenlik anlayışından hareket edildiğinde nihayetinde kadının denetim altına alınması anlayışı ile doğanın köleleştirilmesi birleşir. Artık kadınsı doğa, bilim ve aklın egemenliğinde sömürülecek bir alandır. Bu bağlamda, Descartes'deki makine imgesi doğanın ve hayvanların denetlenebilir olduğu inancının yanı sıra, aynı zamanda, teknolojinin dar ve araçsal doğa görüşünü de onaylar. Makine anlayışı, onu yapanın faydasına göre kurulmuştur; meziyetleri ise kullanıcısının çıkarlarını yansıtır. Makine denetlenmek ve kullanılmak için

vardır. Onun üzerinde iktidar kurmak gerekir. Bu da makineyi işlemek anlamına gelir. Dolayısıyla, mekanizmacı bakımdan kavranan doğa ve hayvanlar alemi üzerine insan amaçlarını dayatmaya, insan tatminine ulaşmakta bir araç muamelesi görmeye açıktır (Plumwood, 2004: 149-154). 17. yy'ın makine-doğa tasarımı modern bilimin epistemolojik gerektirmesi olan özne ve nesne arasındaki mesafe ve başkalık düşüncesinin doğmasına yol açar. Doğa bir makinedir; bilim de bu makineyi kullanmak ve yeni makineler üretme sanatıdır. Batılı, doğa karşısındaki çocuksu tavrını terk etmekte, bir Doğa-Ana tasarımının yerine kendisi karşısında yönetilebilir, kullanılabilir bir doğa tasarımını geçirmektedir. Artık, yeryüzünün efendileri “insanoğlu”dur. O halde, rasyonalite sözkonusu hiyerarşik dizgenin merkezinde yer alır ve erkek dışı dünya, iktidar kurulması gereken ve sömürülen bir alan olarak karşımıza çıkar. Adı üzerinde insanoğlu (eril) kendi biyolojik türünün çıkarları lehine ve diğer biyolojik türlerin aleyhine önyargılı ve yanlı davranma hakkına sahiptir (Singer, 2005: 43). Başka bir ifadeyle, naturizm ve türçülük içselleştirilir. Sonuç olarak, doğa ve kadın üzerindeki tahakkümü meşrulaştıran dualizm ve erkek egemen değerler hayvanlar üzerinde de aynı tahakkümü kurar. Doğa, kadın ve hayvan, her üçü de aynı devinimle ikililikler hiyerarşisinin aşağı tarafına yerleştirilerek (Ferry, 2000: 64) araçsallaştırılır ve sömürülür.

Bununla birlikte, sözkonusu dönemde, birinci dalga feministleri arasında hayvan savunusu konusunda, ikinci dalgaya göre daha az olsa da, çalışmalar görülür. Örneğin feminist Charlotte Perkins Gilman hayvan hakları

savunusuna ve eylemine Peter Singer'den önce başlamıştır. Özellikle dönemindeki kadınların şapkalarını süsleyen tüyleri ve kürk kullanımı sert bir şekilde kınamıştır. Bunun yanı sıra, Fuller, Stanton ve Anthony gibi pek çok diğer birinci dalga feminist, hayvan haklarına yönelik duyarlılıklarını ve (ya da) vejetaryanlıklarını vurgulamışlardır (Donovan, 1997: 386). Fakat özellikle ikinci dalga feminizmin ekolojiye olan ilgisinin artması ile beraber feminizm içerisinde hayvan savunusunun ağırlıklı olarak hissedilmeye başladığı söylenebilir. Bu bağlamda, özellikle birinci dalga feministler ile devamlılık ilişkisi kuran ekofeministler, ekoloji ve feminizmi biraraya getirerek mevcut egemen yapının gerek kadın gerekse doğa ile hayvan üzerinde yıkıcılığını fark ederler ve değiştirilmesini, hatta dönüştürülmesini savunurlar. Örneğin, Marilyn French, ataerkilliği tanımlarken, feminist kuramın merkezine doğa ve hayvanların egemenlik altına alınmasını koyar ve "ataerkillik, erkeğin hayvanlardan ayrı ve onlara üstün olduğu kabülünde temellenen bir ideolojidir" der (French, 1985: 341'den aktaran Donovan, 1997: 387-388).

2.4.3.2. Naturizm ve Hayvan Özgürleşmesi

Ekofeminizm, hayvan alemine yapılan zulmü ve baskıyı sorgulayarak kadın ve hayvanlar arasında olumlu bir özdeşlik kurar. Söz konusu yaklaşım anımsanacak olursa Warren'ın belirttiği gibi, ekofeminist kuramın kadına tahakküm ile doğaya tahakkümü arasında düzenli bir bağ olduğu varsayımına dayanır.

Ekofeministlere göre, modern bilim kadın bedenini de hayvan bedeni gibi denek olarak kullanır. Örneğin, kadın bedeni ve hayvan bedeni erkekler tarafından kontrol edilen ilaç şirketlerinde gebelikten korunma araçları araştırmalarında riske atılırlar. Dünyadaki nüfus artışının sorun olarak tanımlanması, III.Dünya ülkelerindeki kadınların gerçek deneylerle ve üreme seçimleri yönlendirilerek acı çekmelerine neden olur. Yeni üreme teknolojilerinden az sayıda doğurgan olmayan orta sınıftan kadınlar yararlanırken, bu teknolojilerin üretilmesinde denek olarak kullanılan kadınlar acı çekerler, sakatlanırlar (Diamond, 1990: 206; Gruen, 1993: 66-68). Kadının doğurganlığının gebelik önleyici araçlarla düzenlenmesi ve sınırlandırılması, doğanın hayvanlar ve vahşi bitkiler yoluyla yaşam üretme yeteneğinin sınırlandırılması ve düzenlenmesi ile benzerlik taşır. Ayrıca, özellikle kırsal alanda doğa ile doğrudan kurulan ilişki vasıtasıyla yiyecek sağlama ve yiyecek üretme faaliyetleri kentsel alanda mutfakta yemek pişirme ile sınırlandırılır. Ev içi işbölümünde kadının yiyecek sağlayıcı rolü nedeniyle, kentte hem kadınlar hem de hayvanlar yiyecek hazırlama ve yiyecek olarak hazırlanmak üzere evcilleştirilirler (Gruen, 1993: 72). Dolayısıyla ekofeministler, kadınların seks ve üreme; hayvanların yiyecek nesnesi olarak sömürüldüğü görüşündedirler. Ataerkil annelere dönüştürülen anneler ile süt makinelerine çevrilmiş inekler aynı egemen düşüncenin sonucudurlar. Her ikisi de efendiye hizmet için çalışan hayvan/kadın makineleridir. Hayvanlar ve kadınlar aynı yazgıyı paylaşırlar: küçümsenir, nesneleştirilir, et parçası olarak kabul edilir ve varoluş sebepleri efendinin ihtiyaçlarını karşılamak içindir sadece (Adams,1994: 93). Ekofeminist Adams,

insanın da diğer hayvanlar gibi yırtıcı olduğu düşüncesinin siyasetin doğallaştırılmasının bir örneği olduğunu söyler. Bu iddia hayvanların birbirlerini yemeleri ile insanın hayvan yemesi arasındaki farkı göz ardı etmektedir: insanın yırtıcı olması gerekmez. Et üretme çiftlikleri gibi insanlık dışı yapıların doğada hayvanlar arasında karşılığı yoktur (1993: 200).

Bu bağlamda, sözkonusu kadınlar ve hayvanlar arasındaki ekofeminist kuram çerçevesindeki özdeşleştirme hayvanlarla ilişkilerin yeniden tanımlanması anlamına gelmektedir. Ekofeminist anlayış hayvanları, sömürülecek bir araç olarak değil; yaşamaya hakkı olan ve saygı gösterilmesi gereken varlıklar olarak görür (Adams, 1994, 93-95). Örneğin Ruether, 1983 yılında yayımlanan “*Sexism and God-Talk*” adlı çalışmasında insan bilincinin insan dışı tüm varlıklar ile bütünleşmesi gerektiğini şu sözlerle belirtir:

Zekamız, radyal enerjinin özel ve yoğun bir biçimidir fakat diğer biçimlerinden kopuk değildir; cevherin radyal enerjisinin “sen-lik”e karşı duyarlı olmamız gerekir. Bu romantizm veya anemist bakıştaki bir gerçeklik olmakla birlikte, “orman perileri” insan merkezli bir anemizm değildir... Sadece “benden ona” şeklinde bir hassasiyet değil; ruha, yaşayan tüm varlıklarda kendi varoluş biçimiyle yaşam enerjisine “benden sana” demektir (1983: 87).

Özellikle 1976’dan itibaren ekoloji yönelimli feministlerin birçoğu kendilerini bazı gruplaşmalar bazında tarif ederek ve ilgi alanlarını hayvanları da kapsayacak şekilde genişletirken bulundukları noktayı esas alacaklardır. Sosyalist feministler hayvan endüstrisini kapitalist üretim biçimlerine bağlıyor ve et tüketiminin sınıfsal yapısına dikkat çekerleriyordu; tinselliğe vurgu yapan feministler Goddess inançlarıyla hareket etme, anaerkillik, çevreye

uyum ve hayvanlara müşfik davranma gibi konuları öne çıkardılar; radikal feministler kadınlara ve hayvanlara yapılan zulmün benzerliğini gösterdiler ve aralarından bazıları kadınların doğal olarak hayvanlara karşı daha duyarlı olduğunu savunarak “doğal feminist” bir tutum geliştirdiler (Adams, 1994: 94). Dolayısıyla, hayvanlar üzerinde tahakküm konusu, ekolojik taleplerin artmasıyla birlikte, feminist tartışmada içkin bir unsur olarak ele alınmaya başlarken aynı zamanda, ekofeminist analizde önemli bir yer bulur.

Shiva, insan ve hayvan özdeşliğine işaret ederek insanın öncelikle bir hayvan olduğunu belirtir. İnsan ve hayvan türleri egemen düşüncenin yıkıcılığına maruz kalmaktadır. Bir taraftan, hayvancılık sanayii, hayvanları şiddet içeren koşullarda tutsak ediyor ve bu tutsaklığın neden olduğu yamyamlığı bertaraf etmek için onlara daha da büyük bir şiddet uyguluyor. Diğer taraftan benzer şekilde insan toplumu, manevi, ekolojik, siyasi ve iktisadi alanları kuşatan karmaşık yasalar ve politikalar aracılığıyla, şiddet içeren ekonomik ve siyasi yapılar yoluyla kafeslerin ardına hapsedilip denetleniyor (2005: 57-59). Bu doğrultuda, ekofeminist teoride insanlar ve hayvanların birlikte özgürleşme hareketine ihtiyacı olduğu belirtilir. Bu hareket, tüketim kültürünün ve küresel pazarların yarattığı esarete duyarlı olmalı; insanlığın ve kadınların yaşadığı derin haksızlıkları reddetmeli; yalnızca hayvanların acı çekmelerini azaltıcı değil, kafeslerin yok edilmesi gerektiğini görmelidir. Böyle bir hareket gerek insanlığın gerekse hayvanların esaretinin yok edilmesi hedefini taşımalı; başka bir ifadeyle reformist çözümler değil, tahakkümü yok edecek radikal bir hareket olmalıdır. Çünkü, yeni kuşatmaların insanlık ile doğadan yani,

gezegenden çaldığı özgürlükleri ve alanları geri istemek, gerek insanlık gerekse diğer hayvanlar için zaruridir. Hayvanlar, kafeslere hapsedilerek yaşamak için yaratılmadığı gibi insanlar, piyasalara hapsedilerek yaşamak için ya da küresel piyasada tüketici olmadıkları takdirde harcanıp gözden çıkarılmak için yaratılmamıştır (2005: 59).

Ruether (1975), sözkonusu tahakkümün aşılabilmesi için ekofeminist bir model ortaya koyar. Yazar, doğayla ve insan dışı yaşam formlarıyla yeni ilişki kurma yollarının geliştirilmesinin şart olduğunu belirtir. Bu modele göre, insan yaşamı projesi, artık ‘doğaya hükmetme’ projesi olarak değerlendirilmemelidir. Bunun yerine, ekolojik uyuma dayanan yeni bir dil bulunarak içinde yaşayıp hareket edilen, dünya sistemleriyle insan bilincinin arasında karşılıklı bir ilişkinin kurulduğu bir kültür geliştirilmelidir. bu doğrultuda, “insanın kardeşliği” sadece kadınları değil, yaşam topluluğunun tamamını kapsayacak şekilde genişletilmek zorundadır. Ruether, insandışı doğa ile uzlaşmak için maskülenist bilimsel epistemolojideki “sol beyin” modeline özgü çizgisel, ikiliklere dayalı, yabancılaşmış bilincin ötesine geçecek “yeni bir insan zekası biçimi”nin gerekliliği olduğunu savunur: Yaygın olarak “sağ beyin düşüncüsü” diye anılan modele dayanan, ilişkisel, duygulara dayalı bir zeka biçimi. Ruether’a göre, çizgisel, usçu modeller “ekolojik bakımdan işlevsiz”dir. Gereken şey, bir ana paradigmaya uysun diye bağlamı yeniden düzenlemeyen, çevreyi olduğu gibi gören, kabullenen ve sayan, ilişkisel temelli, hiyerarşik olmayan bir modeldir (Donovan, 2005: 49). Bu bağlamda, ekofeminizm, bilimsel epistemolojide ve erkek hayvan hakları

kuramcılarının usçu mesafe koyma tutumunda içsel olan özne-nesne modelinin tersine, türler arasındaki çeşitlilikleri ve farkları kabul eden, ama onları Büyük Varlıklar Zinciri'ndeki yerleriyle ölçmeyen ya da hiyerarşik bir sraya sokmayan bir model önerir. Diğer yaratıkların canlılığına ve ruhuna saygı duyan hayvanların da, insanların da aynı birleşik alan bütününde var olduğunu kavrayan bir yaklaşım. Paylaşılan hayatın varolan biyolojik farklılıklardan daha önemli olduğunu takdir eden bir anlayış (Donovan, 2005: 50). Böylelikle feminizm ve çevre etiği arasında güçlü bir bağ kurulur ve ekofeminizmin anti-naturist yaklaşımı bireylere değil, ilişkilere vurgu yapar. Dolayısıyla, ilişkisel etik kuralı, ebeveyn-çocuk, ağaç-hayvan, kuş-insan, toprak-kaya, su-balık, kadın-erkek gibi tüm ikili ilişkilerin durumunu şartsal olarak inceler ve karşılaştırır. Tüm ikili ilişkilerin aynı zamanda doğa ile bağlantısı vardır. Bu bağlantılar doğaya ait kuralları ve çevresel anlamda çelişkileri ortaya koyar. Tüm canlılar, kendi biyolojik çevrelerinin tüm üyeleri ile etkileşim halindedir ve bu ortak çevrenin kurallarını da birlikte koyarlar.

Ekofeminizm ortaya koyduğu epistemolojide reddedilen bir sivrisinekle bir insan arasında seçim yapmak şeklindeki “ya bu, ya o” tarzı düşünüşdür. Birçok örnekte, “ya bu, ya o” ikilemleri gerçek hayatta “her ikisi de” durumuna dönüştürülebilir. Çoğu örnekte, ölüm kalım halinde alınacak kararlarla ilgili varsayımlarda rastlanan çıkmazların önüne geçilebilir. Ama daha özgül olarak, etiksel bakımdan, ekofeministler giyim kuşam uğruna hayvanların öldürülmesine, avlanmaya, (büyük oranda kadınların lüks tüketimi uğruna) yaban hayvanlarının kürk için tuzağa düşürülmesine, rodeolara, sirkelere ve

sınai çiftliklere karşı olmalı; hayvanat bahçelerinin hayvanlara doğal yaşam alanlarında daha geniş hareket serbestisi sağlayacak şekilde tepeden tırnağa yeniden tasarlanmasını desteklemeli; güzellik ve temizlik ürünlerinin ve askeri malzemelerin test edilmesi için laboratuvar hayvanlarının kullanılmasına, ayrıca hayvanlar üstünde uygulanan psikolojik deneylere karşı çıkmalı; tıbbi deneylerde hayvanların yerine bilgisayar modellerinin ve doku kültürlerinin kullanılması çabalarına destek olmalı; sulak alanların, ormanların ve diğer doğal yaşam alanlarının yok edilmesini kınamalı ve daha fazla yıkıma engel olmaya çalışmalıdır. Dünyanın ekofeminist temellerde yeniden inşası, bütün bu değişiklikleri kapsamalıdır (Donovan, 2005: 50). Buna göre ekofeminizm, ahlakın temel ilkesi olan fiziksel acının kötü olduğu ve bu nedenle acının en aza indirilmesinin herkesin görevi olduğu ilkesinin çiftlik ve deney hayvanlarını da içerecek şekilde genişletilmesi gerektiğini savunur. Bu hayvanların yaşadıkları acı, insanlığın bundan elde ettiği yararlar kıyaslandığında gereksizdir.. Hayvanlar bilinçli olarak acı çekmeye sevkedilebilmektedirler. Dolayısıyla, acıdan korunma, bütün zevk ve acı hissetme kapasitesine sahip varlıkları da kapsamalıdır.

“İnsanoğlu”, kendini doğanın ve tüm canlıların efendisi olarak görerek ve kendi çıkarını tek değer olarak gördüğü için tüm canlılara ve hayvanlara da eziyet ederek Shiva ve Adams’ın deyiimiyle “şiddet merkezli bir uygarlık” yaratmıştır. Kurtuluş yeni bir etik, yeni bir uygarlık, yeni bir düzen kurmakla mümkündür. Asıl sorun bir yandan sözkonusu düzenin ne kadarını ve ne

ölçüde bugün hayata geçireceğimiz konusunda bir karara varmanın kolay olmamasıdır. Aşağıdaki kısımda bu konu üzerine tartışılacaktır.

2.4.3.3. Biyoetik Bir Topluluk Önerisi

Ekofeministler, bazı temel ilkelerde anlaşsalar da kuram içi farklılıklar yukarıdaki bölümlerde tartışıldığı üzere ekofeminizmin önemli bir özelliğini oluşturur. Bunlardan en önemlilerinden birisi da hayvan savunusu konusunda gözlemlenir. Genel olarak ekofeminist kuram insanın hayvan üzerindeki tahakkümünü sorgular; hayvanların nesneleştirilmemeleri ve sömürülmemeleri gerektiği konusunda hemfikirdirler. Fakat hayvan savunusu üzerine iki temel tartışma vardır. Sözkonusu tartışma, derin ekoloji akımına yakın olan ekofeministler ile sözkonusu akıma yakınlığı eleştiren ekofeministler arasında yaşanır (Donovan, 1997: 392).

Biyoetik topluluk modeli, Aldo Leopold'un çalışmalarından esinlenerek, ekolojik krize etik biliminin ilkelerinin uyarlanmasıyla ortaya çıkmıştır. İnsan-doğa ilişkisiyle ilgili temel tartışmalar, doğanın araçsal ve öz-değerleri etrafında gelişmiştir. İnsan egemenliğinin çok daha radikal bir şekilde sınırlandığı ekosistem ya da doğa-merkezci düşünceler ise yeşil harekete ve feminist kurama bir yandan güçlü bir perspektif ve özgünlük kazandırmış, öte yandan ciddi iç tartışmalara sebep olmuştur. Asıl değer kaynağının ekosistemin kendisi, işleyişi ve bütünlüğü olduğu düşüncesiyle bireylerden çok ilişkilere ve bireylerle aralarındaki ilişkilerin oluşturduğu bütüne referans

veren ve Leopold'un deyimiyle, insanı birlikte yaşadığı tüm hayvanlarla, bitkilerle, böceklerle ve toprakla birlikte aynı “biyoetik toplumun yurttaşı” sayan toprak etiğidir. Toprak Etiği, insanın, toprağın üzerindeki egemenliğini sonlandırmakta ve insanı toprağın vatandaşı olarak tanımlamaktadır (2004: 125-143). Benzeri ekomerkezci düşünceler, Naess'in öncülüğünü yaptığı Derin Ekoloji akımında bir adım öteye götürülür ve her canlının “içsel değerinden gelen haklarının”, dolayısıyla en başta da kendini gerçekleştirme ve soyunu-türünü müdahaleden uzak biçimde devam ettirme haklarının garanti altına alınmasını savunur. İnsanın doğa üzerindeki yıkıcı müdahalelerinin kınanması, hatta insanın fail, doğanın mağdur olarak görülmesi ve insansız doğanın değerinin iyice vurgulanması gibi mantıksal bir sonuca varabilen bu düşünceler derin ekoloji yönelimli ekofeministler dışındakiler tarafından insanlığın daha aşağı görülmesi açmazına sürüklediğini ileri sürülür. Bu durum topluluğun bütün diğer üyelerine saygıyı beraberinde getirirken, diğer yandan insanın varoluş mücadelesinde ki hareket özgürlüğünü de kısıtlamakta hatta hiçe saymaktadır. Bu yaklaşım “biyomerkezci” kavramlarıyla genellikle insanlığın sorunlarını ve ikinci doğayı küçümserler. İlk doğayı “vahşi doğa” olarak yüceltme eğilimi taşırlar. Tüm yaşam biçimlerini “içsel değerler” açısından birbiriyle eşitleyen “biyomerkezcilik” denilen ortak bir görüşü paylaşırlar. Tam da burada çok tartışılan bir konuya gelinir: “içsel değer” in tüm türler arasında eşit şekilde dağıldığı anlayışı.

Bu görüş, özellikle toplumsal ekolojistler tarafından sert bir biçimde eleştirilir. Bu anlayışa göre, biyoetik toplum önerisi doğal evrimi hiçe sayarak evrim sürecinde birikerek farklılaşmaların oluşturduğu çeşitliliği bir gelişim süreci olarak kavramaktan uzaktır. “İçsel değerler”in biyomerkezci savunucuları bu farklılık çeşitliliğini yalnızca ahlaki olarak eşitlenebilir özellikler olarak görür. Öyle ki, insanın sinir sistemi aracılığıyla çevresini ve kendisini değiştirme ve dönüştürme kapasitesi ile bir sivrisineğin veya ağacın kendini gerçekleştirme hakkını aynı kefeye koyarlar. Bu biyomerkezci yanılsamalar ve insan düşmanı sonuçlarının ışığında iyi yada kötü var olan tek “etik” öznenin insan olduğu gerçeği gözden kaçırılır. Diğer yaşam biçimlerine değer biçen, eşit olmayan bir etik sistemler yaratma kapasitesine sahip olduklarına göre kendilerine ait özel bir değerleri olduğu açıktır. Davranışlarının ve onların yarattığı ekolojik etkinin tamamen farkında olabildiklerine göre, insanlar, biyosferde nadir bulunan varlıklardır; çünkü başka hiç bir yaşam biçimi evrim tarafından kendine bahşedilen bu olağanüstü bilinçliliğe sahip değildir. Dolayısıyla insan yaşamı bir kuşun veya ayının yaşamı ile eşit düzeye getirilemez. Tıpkı bir kuşun veya ayının yaşamı bir ağacın varlığı ile ve bir ağacın varlığı bir taşın varlığı ile eş tutulamayacağı gibi. Dünyadaki her şeye var olan ve olacak “değerini” insan verir. İnsanı doğada değerlin cisimleşmesi olarak düşünmek yanlış olmaz. Ancak insanlar var oldukça dış dünyaya değerler biçerler. İnsanların yok oluşuyla birlikte değer de yok olacaktır. Dolayısıyla doğada bir taş ile bir ayı aynı kefeye koyulamayacağı gibi, bir ayı ile insan da aynılık taşıyamaz. Bu eğilim toplumsal ekolojistler için “gericidir ve ilkeldir”. Zira insanın çevresini ve kendisini daha iyiye, güzele doğru

geliştirme ve dönüştürme yeteneği ile potansiyelini hiçe sayar (İdem, 2002: 8-9).

Sonuç olarak, hayvan savunusu hareketi, etik eylem hakkındaki hayati bir gerçeği gözden kaçırmamalıdır. Ahlaki temsilciler (etik bir tartışmaya katılabilen, alternatif ahlaki seçimler üzerine kafa yorabilen ve kendilerinin en iyi yargılarına göre harekete geçebilen varlıklar) ve diğer ahlaki açıdan düşünülebilen varlıklar arasında kuşkusuz bir fark vardır. Ahlaki temsilciler kendi çıkar anlayışlarını formüle edebilme, ifade edebilme ve savunabilme kapasitesine sahip olmak açısından benzersizdirler. Ahlaki olarak düşünülebilen diğer hiçbir temsilci bu kapasiteye sahip değildir; onların çıkarlarının etik bir tartışmada ele alınması için bu çıkarların bazı ahlaki temsilciler tarafından onlara verilmesi ve yorumlanması zorunludur. Bilindiği kadarıyla, zihnen yeterli erişkin insanlar varolan biricik ahlaki temsilcilerdir (Staudenmaier, 2003, 2-3). Dolayısıyla, insanlık yaşayan tüm diğer canlılardan farklıdır, çünkü en azından potansiyel olarak, kendinden bilinçliliği gösteren bir doğal evrim olabilir. Yani şöyle ifade edilebilir; insanlık bu evrimin içine dahil olabilen; yaşamı kendisi için olduğu kadar hayvanlar için de daha iyi yapmak için empatik, ahlaki ve rasyonel olarak evrime uyumlu davranabilen "doğal bir güç" olabilir (Danek, 2001: 12-13). Başka bir ifadeyle, birbirleriyle eşit koşullarla yüz yüze gelen insanlar ve hayvanların yaşadığı durgun ve tek-boyutlu bir ahlaki kır manzarası varsayımı yerine daha kompleks bir alternatif düşünülmelidir: İkisini birbirine karıştırmayan, bir toplumsal boyutu ve bir ekolojik boyutu kuşatan renkli bir etik bakış. Böylesi

bir yaklaşıml, insan türü ile doğal dünyanın geri kalanı arasındaki yaşamsal sürekliliği kabul ederken bu sürekliliğe damgasını vuran, etik açıdan önemli farklılıklara saygı duyar. Doğal süreçlerin ve varlıkların diyalektik görüşünü birleştiren bu alternatif perspektif dünya üzerinde yaşayan yaşam formlarının ve yaşayan toplulukların çeşitliliğini hayranlık duyulacak bir durum ve kendiliklerinden değerler olarak kavrar. Bu etik potansiyellerin hiçbirisi, baskı ve hiyerarşi etrafındaki toplumsal kurumlar devam ettiği sürece gerçekleştirilemez. Bu yapıların üstesinden gelmek devrimci bir dönüşüm gerektirir, politik olduğu kadar etik olarak da. Dolayısıyla, bu amaca, biyoetik bir toplum modeli ile ulaşamaz. Bu hedefe ancak, insanın özgürlük için varolan kapasitesini reddetmek değil, kullanmak isteyen bir hareket tarafından erişilebilir (Staudenmaier, 2003: 6-7). Böylelikle ekolojik etik, “gittikçe artan bir soyutlamaya ve ilişkiden kopukluğa değil, sürekliliğe ve farklılığa, doğayla zengin bir dizi özen, akrabalık ve dostluk ilişkisini ifade eden bağlara imkan tanıyabilen” (Plumwood, 2004: 247) şekilde olmalıdır. Bununla birlikte, gözden kaçırılmaması gereken ve Ruether’in de (1975: 200) işaret ettiği nokta, ekolojik etiğin bütün sorumluluğunun kadınlara yıkılmaması konusu önemlidir. Söz konusu ekolojik etiği, ahlak temsilcileri olan insanlığın birlikte oluşturmaları gerekmektedir.

SONUÇ

Bu tez çalışmasında ele alındığı gibi, bilim ve düşün tarihine feminist bir bakış açısıyla yaklaşıldığında bilim, felsefe ve geleneklerin cinsiyet üzerine kurulmuş bir cinsiyet ideolojisi barındırdığı saptanır. Cinsiyet ayrımcılığına dayalı erkek egemen söylem, yaşamın her alanında kadını özel alana hapsederek, ikincileştirerek kadın üzerinde tahakküm kuracaktır. Benzer şekilde, doğa da Antik Yunan düşüncesinden bu yana süreç içerisinde daha da derinleşen bir anlayışla makine haline gelecektir. Böylelikle, doğa, insanın kullanımına sömürüsüne açık bir araç haline dönüşür. Tez boyunca tartışıldığı üzere, yüzyıllar boyunca, tahakküm mantığı ve dualizmin derin yapıları, egemen düzenin hem insanlar hem de insan dışı dünya ile ilişkisinde pek çok yıkım yaratır. Bu kavrayış, gerek feministler gerekse ekolojistler tarafından son dönemlerde yoğun olarak ele alınmıştır. Özellikle kadın ve doğa sorunsalları birlikte incelenerek insanlar arasındaki tahakkümün yanı sıra, insandışı doğanın da tahakkümü sorgulanır; geleneksel söylemde olumsuz anlamda kurulan doğa-kadın özdeşliği ve tahakkümün mantığı ile hesaplaşılır.

Erkek egemen söylemde, olumsuz anlamda doğa-kadın özdeşliğinin kurulmasının; başka bir ifadeyle, doğanın ve toprağın dışı cinsiyetini korumasının rastlantısal bir durum olmadığı sonucu bu çalışma boyunca vurgulanmıştır. Böylelikle, kadınların doğaya daha yakın varlıklar olduğuna dair eril söylem, kadını, erkeğe ayrılan kamusal alan karşısında özel alana

itmekte; toplumsal cinsiyet rolleri arasındaki hiyerarşik yapılanmayı derinleştirmektedir. Bu paradigma doğanın üretken, besleyici, şefkatli, doğurgan simgeleriyle kurgulanan kadınlık kimliği üzerinden, kadını doğayla ve toprakla özdeşleştirerek kadını tahakküm altına almış ve sömürebilmiştir. Ekolojik bir perspektiften bakıldığında ise “insanoğlu” kendini “yeryüzünün efendisi” şeklinde ilan eder. Artık, erkek egemen söylemde hayvanlar alemini de içeren doğanın araçsallaştırılması ve üzerinde hakimiyet kurulması doğallaşır. Bu bağlamda, egemen felsefenin ve bilimin amacı, doğayı yenmeyi, kullanmayı ve hatta sömürmeyi öğretmektedir. Zira, egemen gelenekte hem kadınlar hem de doğa ve hayvanlar arasında özdeşlik kurulur. Her ikisi de yeryüzünün efendilerine hizmet edecek “öteki”, hatta köleler olarak sarsılmaz bir şekilde konumlandırılacaktır.

Feminist hareket 19. yüzyıldan başlayarak sözkonusu yaklaşım ile mücadele eder. Özellikle, ikinci dalga feminizm hareketinin gezegenin içinde bulunduğu çevresel kriz sebebiyle doğa sorunsalına ilgisi daha da yoğunlaşır. Nitekim, 1960'larda gelişen kadın ve çevre hareketleri arasında bir bağ oluşmaya başlamıştır. Feminizmin ana akımlara, erkek bilimine ve felsefeye yönelttiği eleştiriler, insanlığın ekosistemdeki yerine ilişkin insanmerkezli yaklaşımların değiştirilmesine ya da dönüştürülmesine dair ekolojik anlayışlar ile uyum gösterir. Böylece feminist gündem ile ekolojinin gündemi birbirine yaklaşır. Gerek insan gerekse doğa üzerindeki tahakkümün eleştirisi için ortak, bütünleşmiş bir çerçeveye, ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet çözümlemesinden yararlanan genişletilmiş bir feminist kuramın bünyesine dördüncü bir

özmlleme kategorisi olarak doğayı da katacak bir çerçeveye gereksinim belirir. 20. y.y.'ın son çeyreğinden itibaren, feminizm ve ekolojinin gündemleri arasında oluşan bağ giderek derinleşir ve gelişir. Feministler, savaşım verdikleri cinsiyet ayrımcılığı, kadına tahakküm, ırkçılık, sınıf, militarizm gibi konuların yanında gezegenin karşı karşıya kaldığı ekolojik tehlikeye ilişkin gerek teorik gerekse pratikte yoğun bir sorgulamaya girişirler. Böylelikle, feminist kuram içerisinde kadın üzerindeki tahakküm ile doğaya tahakküm arasında derin bir bağ olduğu savını temel alan ana bir damar oluşmaya başlar ve 1980'ler ile birlikte, ayrı bir dal olarak ekofeminizm ortaya çıkar. Feminist düşüncenin son yıllardaki önemli kuramsal çizgilerden birini oluşturan ekofeminizm, erkek egemenliği ile doğanın yağmalanmasını ilişkilendirerek ekoloji ve kadın hareketleri ile kuramlarını bir araya getirir. Dolayısıyla, ekofeminizm feminizm ve doğa ekseninde gelişen bir hareket ve düşünce sistemidir.

Ekofeminist bir pencereden bakıldığında kadınlar, doğa ve hayvanlar söz konusu değersizleştirilme ile tahakküm altına alınma sürecinde aynı kefiye koyularak benzer yazgıyı paylaşmışlardır. Doğanın değersizleştirilmesi, dışlanması ve araçsallaştırılması Batı'nın felsefe ve bilim geleneğindeki köklerinin, en azından Yunan kültüründe akılcılığın doğuşundan itibaren filizlenmiştir. Bu bağlamda, ekofeminizm, en temel başarısı kadınların ezilmesi ile doğanın tahakküm altına alınması arasındaki bağlantıların kuramsallaştırılmasına büyük katkıda bulunmasıdır.

Birinci bölümde tartışıldığı gibi, feminizmin bütün yaklaşımları, bir cins olarak kadınların erkeklerden doğal olarak daha aşağı olduğu iddiasına meydan okur. Bu tartışmaların merkezinde, biyomerkezci kuramlar ile toplumsala vurgu yapan yaklaşımlara ilişkin farklı görüşler bulunur. Bununla birlikte, biyomerkezci kuramlar ile toplumsala vurgu yapan yaklaşımlara ilişkin tartışma, ekoloji hareketinde de yoğun olarak görülür: derin ekoloji ve toplumsal ekoloji akımları arasındaki tartışmalarda olduğu gibi... Bu bağlamda, biyoloji merkezli görüşler ile toplumsal merkezli anlayışlar ekofeminizmde temel olarak çatışma alanıdır. Zira, çalışma sırasında ele alındığı gibi feminizm ve ekoloji hareketlerine ilişkin bu çerçevedeki pek çok tartışmanın izlerini ekofeminizmde izlemek mümkündür.

Anımsanacak olursa, ekofeminist yaklaşımların tümü erkeklerle kadınların doğayla ilişkileri bakımından farklılaştıklarını ileri sürer ve kadın-doğa özdeşliğine egemen düşüncenin aksine olumlu anlamlar yükler. Tam da bu noktada, ekofeminizm-içi kuramsal ayrılıklar ortaya çıkar. Anılan kuramsal ayrışmada ekofeministlerin bir bölümü, kadın-doğa arasındaki ilişkiyi arkaik dönemlere uzanan, biyolojik-tinsel bir yakınlık ilişkisi olarak görürken; kimi ekofeministler de doğayla ilişkinin toplumsal düzeyde yaratıldığına inanmaktadırlar.

Bu çalışmada işaret edildiği üzere, ekofeminizm akımının birinciye yani, biyomerkezci kuramlara yakın bir çizgide gelişimi, ekofeministleri kadınmerkezli bir özcülüğe; ayrıca doğa en iyisini bilir şeklindeki ahlaki

önermelere götürmektedir. Basit bir tersine çevirme yöntemi ile ataerkilliğe özgü olan egemenlik ve hiyerarşik dualist yapı yıkılmamakta; aksine, içten içe beslenmektedir. Çünkü, doğayı, erkek egemen söylemdeki köle yerine efendi olarak görme seçeneğinin kabul edilmesi “soyut doğa yanlısı bir duruş” olmaktan öteye geçemez. Dolayısıyla, böyle bir yaklaşım, ekofeministleri gerek anaerkillik ve annelik gerekse hayvan savunusu konularında olduğu gibi tekinsizliğe ve paradokslara sürükler.

Bununla beraber, sadece toplumsala vurgu yapan diğer uçtaki görüşler ise bir taraftan, bedeni dışlayarak biyolojik farklılıklardan kaynaklanan doğurma, kürtaj gibi konuların politik alanda gölgede kalmasına yol açabilir. Diğer taraftan, doğanın tahhakümü sorununun gölgede kalmasına yol açma tehlikesini taşır. Başka bir deyişle, insanın doğa üzerindeki tahakkümü ile erkeğin kadın üzerindeki tahakkümü aynı özden beslenir; ancak, her ikisinin de kendine özgümlükleri vardır. Bu bağlamda, insanın doğa ile ilişkileri hem biyolojik ve toplumsal hem de etik ve politiktir. Egemen doğa anlayışının reddi, doğa kategorisine özenli, eleştirel ve siyasal bir bakışı gerektirir. Dolayısıyla, dualist düşüncedeki eril/diştir, akıl/doğa, cinsiyet/toplumsal cinsiyet gibi ikiliklere dayalı farklılıkları, tahakkümü meşrulaştırmak için kullanan ve egemenliği doğallaştıran anlayış söz konusu ekofeminist konuları çıkmaza sürükler. Ekofeminist yaklaşımlar, ikililikler tablosunun hiyerarşik mantığını aşabilmelidir. O halde, ekofeminist söylem, “ya bu ya o” gibi ikiliklere kapılmadan gerek doğa gerekse toplumsal her türlü tahakküme karşı çıkarak hem teorik hem de pratik alanda mücadele vermelidir. Bu

bağlamda, dualizm karşıtı bir tutum ekofeminizm için hayati önemdedir. Böyle bir yaklaşım, kadınlara eril önyargılar taşıyan dualist bir kültüre eleştirel bir tutum izlemeden katılmak ya da kadınları “toprak ana” ideali ile kültür dışı, kültür karşıtı bir kimliği kabul etmek gibi konumlandırmalardan kurtararak bütünleştirici bir üçüncü seçenek sunar. Bu üçüncü seçenekte, kadınlar, erkeklerden daha çok doğaya ait görülmezler; gerek kadın gerekse erkek hem doğanın hem de kültürün bir parçasıdır. Kadınlar ve erkekler birlikte, doğa ile ittifak kurarak dualist kültür kurgusunu yıkabilecekler; ayrıca farklı tarihsel konumları ve deneyimleri ile bu sürece farklı katkılarda bulunabileceklerdir.

Bununla birlikte, ekofeminist kuramda, doğa çok geniş ve değişken bir kategori ve aynı zamanda birçok farklı sömürgeleştirme türüne maruz kalmış olarak ele alındığı için, doğa üzerindeki tahakküme dair uygun bir değerlendirme, büyük oranda diğer baskı biçimlerinin çözümlemesine dayanmalıdır. Bu bağlamda, ekofeminizm kadına tahakkümün yanı sıra, diğer cinsiyet ayrımcılıkları, ırkçılık gibi diğer toplumsal tahakküm biçimlerini değiştirmeyi hedefleyen; aynı zamanda, geniş anlamda doğa üzerindeki tahakkümü reddeden; başka bir ifadeyle, her türlü yaşam şeklini diğer bitkiler, hayvanlar ve bizzat yaşayan yeryüzünü kapsayan bir hareket olmalıdır. Başka bir ifadeyle, ekofeminizmin ortak zemini, her türlü tahakkümü reddetmek olmalıdır. Bunu yaparken de derin ekoloji gibi biyomerkezci anlayışların farklılığı inkar eden ve insanlığın kazanımlarını reddeden görüşleri ile dualist egemen söylemin hiyerarşik ikiliklerine düşmeden hem

cinsiyet hem de toplumsal cinsiyeti sentezleyen argümanları taşımalıdır. O halde, ekofeminist teorinin kuramsal çizgisinin toplumsal yönelimli ekolojik bir eleştirel çerçeveye sahip olması gerekir. Böyle bir ekofeminist konum, doğa/kültür ikililiğinin yarattığı çarpık seçeneklerin her ikisini de reddedebilecek; hem toplumsal boyutu hem de ekolojik boyutu kuşatan bir etik ve siyasal bakış açısını içselleştirebilecektir. Bu ekofeminist etik anlayış, dualizmin tuzaklarına düşmeyen, tahakküm ve hiyerarşiyi reddeden, doğa ile karşılıklı ilişkisel kültürün geliştiği, farklılıklarla güçlenen bir duruştur. Böylesi bir yaklaşım, insan türü ile doğal dünyanın geri kalanı arasındaki yaşamsal sürekliliği kabul ederken, bu sürekliliğe damgasını vuran etik açıdan önemli farklılıklara saygı duyar. Bu alternatif perspektif ve akıl kavrayışı, insan dışı yaşam formlarının ve toplulukların çeşitliliğini kendiliklerinden değerler olarak kavrar. Bu etik, potansiyellerin hiçbirisi, baskı ve hiyerarşi etrafındaki toplumsal kurumlar devam ettiği sürece gerçekleştirilemez. Dolayısıyla, bu amaca, derin ekolojiye yakın olan ekofeminist konumun önerdiği bir gezegen modeli ve kadın ideali ile ulaşılamaz. Bu hedefe ancak, insanın özgürlük için varolan kapasitesini reddetmek değil, kullanmak isteyen, etik olduğu kadar politik de olan bir hareket tarafından erişilebilir.

Sonuç olarak, sözkonusu çerçevede gelişen bir ekofeminizm kuramı ve hareketi toplumsal yönelimli eleştirel bir ekofeminist yeşil kurama ulaşacaktır. Böylelikle, toplumsal yönelimli eleştirel ekofeminist yaklaşım, bir taraftan tahakkümü yıkarak toplumsal ilişkileri dönüştürecek; biyomerkezci yaklaşımın aksine, her türlü baskı ve tahakkümden arındırılmış ekolojik olarak sorumlu

bir toplum düzenini hedefleyerek karşılıklı ilişkisel kültür ile insandışı doğa ile dost bir ekolojik etik anlayışını içselleştirmiş olacaktır. Diğer taraftan kadın merkezli bir model ya da kadınları özsel doğalarından gelişen bir kadın kültürü hedefi yerine, kadın ve erkeği doğa ile birlikte konumlandıran bir insan kimliği üzerine yükselen bir alternatif kültürü geliştirmeyi temsil edecektir. Böyle bir ekofeminist duruş ile ekofeminizm, bütünleştirici bir programa ulaşarak geleneksel bölünmelerin dışına çıkacak; aynı zamanda, feminizm hareketini, feminizmin üçüncü dalgası denilebilecek önemli bir aşamaya taşıyabilecektir.

KAYNAKÇA

ADAMS, Carol J. (1993) "The Feminist Traffic in Animals" *Ecofeminism: Women, Animals, Nature* (ed: G. Gaard) (Philadelphia: Temple University Press): 195-218.

ADAMS, Carol J. (Ocak-Şubat 1994) "Ekofeminizm ve Hayvan Yeme" *Birikim* (çev: Ertuğrul Başer) (sayı: 57-58): 92-105.

ADAMS, Carol J. (Temmuz 2005) "Patriyarka, Kadınlar ve Vejeteryanlık" *Birikim* (çev: Elçin Gen) (sayı: 195): 41-46.

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali (2002) *Kent Devletinden İmparatorluğa* (Ankara: İmge Kitapevi)

AKAL, Cemal Bali (1998) *İktidarın Üç Yüzü* (Ankara: Dost Kitapevi Yay.).

AKKILIÇ, Saniye (Haziran 1997) "Doğa Dişil, Bilim Erildir" *Araf* (sayı: 10), <<<http://www.ayrinti.net/nietzsche/makale/b-skadbile.htm>>>, 13.01.2006.

ALKAN, Ayten (1998) *Dünya'da ve Türkiye'de Kadın Hareketi ve Feminist Kuram* (Ankara) (Yayınlanmamış Araştırma, A.Ü. Sos. Bil. Ens. Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Y.L. Programı).

ANNAS, Julia (1976) "Plato's Republic and Feminism" *Philosophy* (sayı:51).

ARISTOTELES (1983) Politika (çev: Mete Tuncay) (İstanbul: Remzi Kitapevi).

BACON, Francis (1653) *The Masculine Birth of Time* (Farrington).

BARNETT, Hilaire B. A. (1998) *Introduction to Feminist Jurisprudence* (London: Verso Press).

BARRET, Michele (1980) *Women's Oppression Today* (London: Verso Press)

BAŞ, İ. Melih (1993) "Ekofeminizm", *Ağaçkakan* (sayı: 13): 33-46.

BEAUVOIR, Simone de (1993) *Kadın III: İkinci Cins* (çev: Bertan Onaran) (İstanbul: Payel Yay.).

BEBEL, Agust (1976) *Kadın ve Sosyalizm* (çev: Sabiha Zekeriya Sertel) (Ankara: Toplum Yayınevi).

BENDASON, Ney (tarihsiz) *Kadın Hakları* (çev: Şirin Tekeli) (İstanbul: İletişim Yay.).

BENHABİB, Seyla (1987) "The Generalised and the Concrete Other" *Feminism as Critique* (der: Seyla Benhabib ve Drucilla Carnell) (Cambridge: Polity Press).

BERKTAY, Fatmagül (1996) "Ekofeminizm ya da Yüreğin İyimserliği", *Kadın Araştırmaları Dergisi* (sayı: 4): 73-76.

BERKTAY, Fatmagül (1998) "Cumhuriyetin 75 yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak" 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler (İstanbul: Türkiye İş Bankası-İMKB- Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları).

BERKTAY, Fatmagül (2003) *Tarihin Cinsiyeti* (İstanbul: Metis Yayınları).

BHASIN, Kamla ve KHAN, Nighat Said (2003) *Feminizm Üzerine Bazı Sorular* (çev. Mine Yalçın Fuller) (İstanbul: KADAV).

BHASIN, Kamla (2003) *Toplumsal Cinsiyet: Bize Yüklenen Roller* (çev. Kader Ay) (İstanbul: KADAV).

BIEHL, Janet (1991) *Finding Our Way: Rethinking Ecofeminist Politics* (New York: Black Rose Books).

Birleşmiş Milletler Ankara Enformasyon Merkezi, Birleşmiş Milletler Binyıl Bildirgesi, (New York 6-8 Eylül 2000), Ankara, 12 Eylül, 2000.
http://www.belgenet.com/arsiv/binyilzirve_02.html, (19.12.2005).

BLUESTONE, Natalie Harris (1987) *Women and Ideal Society: Plato's Republic and Modern Myths of Gender* (Oxford: Berg Press)

BOCK, Gisela (2004) *Avrupa Tarihinde Kadınlar* (çev:Zehra Aksu Yilmazer) (İstanbul: Literatür Yayıncılık).

BOOKCHIN, Murray (1993) *Toplumu Yeniden Kurmak* (çev: Kaya Şahin) (İstanbul: Metis Yayınları).

BOOKCHIN, Murray (1994a) *Özgürlüğün Ekolojisi* (çev: Alev Türker) (İstanbul: Ayrıntı Yay.).

BOOKCHIN, Murray (Ocak-Şubat 1994b) "Yoketme Gücü Yaratma Gücü" *Birikim* (çev: Sezgin Ata) (sayı: 57-58): 48-58.

BOOKCHIN, Murray (1996) *Ekolojik Bir Topluma Doğru* (çev: Abdullah Yılmaz) (İstanbul: Ayrıntı Yay.).

BRIFFAULT, Robert (1990) *Analar* (çev: Şemsa YeğİN) (İstanbul: Payel Yay.).

BUEGE, Douglas J. (1994) "Rethinking Again: A Defense Of Ecofeminist Philosophy", *Ecological Feminism* (ed. Karen Warren) (London, Newyork: Routlege): 8-28.

CAPRA, Fritjof (1983) *The Turning Point: Science, Society and the Rising Culture* (New York: Bantam Books).

CARSON, Rachel (1962) *Silent Spring* (London: Penguin Books).

CASAGRANDE, Carla (2005) "Korunan Kadın" *Kadınların Tarihi: Ortaçağ'ın Sessizliği* (ed. Georges Duby ve Michelle Perrot) (çev. Ahmet Fethi) (Cilt II) (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları): 75-105.

CHODOROW, Nancy (1978) *The Reproduction of Mothering* (California:University of California Press).

CLARK, Lorennna M. G. (1979) "Women and Locke: Who Owns the Apples in the Garden of Eden" *The Sexism of Social and Political Theory* (der: Lorennna M. G. Clark ve Lydia Lange) (Toronto: Universty of Toronto Press).

CLARK, S. R. L (1982) "Aristotale's Women" *History of Political Thought* (sayı: 2).

CODE, Lorraine (1991) *What can She Know: Feminist Theory and the Construction of Knowledge* (Ithaca, New York: Cornell University).

COLLARD, Andre (1988) *Rape of the Wild* (London: The Women's Press.).

COLLINS, Sheila D. (1974) *A Different Heaven and Earth* (Valley Forge, Pa: Judson Press).

COSTA, Dalla Mariarasa (Ocak-Şubat 1972) "Women and the Subversion of Community" *Radical America* 6 (No: 1).

DALY, Mary (1978) *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Ecology* (London: The Women's Press).

DALY, Mary (1986) *Beyond God the Father* (London: The Women's Press).

DANEK; David (Mart 2001) "Interview with Muray Bookchin", *Social Ecology* (Cilt II, Sayı 1) (Institute for Social Ecology).

D'EAUBONNE, Françoise (1974) "Feminism or Death" *New French Feminisms*.

DEĞERLİ, Özlem (2003) *Ekolojik Denge ve Kadının Geleneksel ve Cinsiyetçi Rollerindeki Farklılaşmalar* (İzmir: Sosyal Bilimler Enstitüsü) (Ege Üniversitesi: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

DEVALL, Bill ve SESSIONS, George (1985) *Deep Ecology: Living As If Nature Mattered* (Layton, Utah: Gibbs Smith, Peregrine Smith Books).

DIAMOND, Irene (1990). "Babies, Heroic Experts, and a Poisoned Earth" *Reweaving The World: The Emergence of Ecofeminism* (ed: Diamond & G. F. Orenstein) (San Fransisco: Sierra Club Books): 201-210.

DIAMOND, Irene ve ORENSTEIN, Gloria Feman (1990) *Rewaving the World: The Emergence of Ecofeminism* (ed: Diamond & G. F. Orenstein) (San Fransisco: Sierra Club Books).

DINNERSTEIN, Dorathy (1976) *The Mermaid and the Minotaur* (New York: Harper & row).

DOBSON, Andrew (1991) *The Green Reader* (London:Andre Deutsch Ltd.).

DOĞRUSÖZ, Mahan "Kadınısı Özgürleşme Sürecinde Kuram ve Terapî", <<<http://www.icgoru.com/makale/mahanmakale3.shtml>>>, (25.12.2005).

DOLLIMORE, Jonathan (1991) *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde Freud to Foucoult* (Oxford: Claredon Press).

DONOVAN, Josephine (1997) *Feminist Teori* (çev. Aksu Bora, Meltem Ağtuk Gevrek, Fevziye Sayılan) (İstanbul: İletişim Yay.).

DONOVAN, Josephine (Temmuz 2005) “Hayvan Hakları ve Feminist Kuram” *Birikim* (çev: Nermin Saatçioğlu) (sayı: 195): 47-50.

DOUBIAGO, Sharon (1989) “Mama Coyote Talks to Boys” *Healing the Wounds* (der: Judith Plant) (London: Green Press).

DRYZEK, John S. (1997) *The Politics of the Earth* (New York: Oxford University Press).

EISENSTEIN, Hester (1983) *Today Feminist Thought* (Boston: G. K. Hall & Co.).

EISLER, Riane (1987) *The Chalice and the Blade* (New York: Harper & Row).

EISLER, Riane (1990) “The Gaia Tradition and the Partnership Future: an Ecofeminist Manifest” *Reweaving the World* (der: Irene Diamond ve Gloria Feman Orenstein) (San Francisco: Sierra Club Books): 23-29.

ELKINS, Stephan (Ocak-Şubat 1994) “Mistik Ekolojik Politika” *Birikim* (çev: Sevdalankuş Kural) (sayı: 57-58): 75-86.

ELSHTAIN, J. B. (1981) *Public Men, Private Women: Women in Social and Political Thought* (Princeton: Princeton University Press).

ENGELS, Friedrich (1992) *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (çev: Kenan Somer) (Ankara: Sol Yay.).

EPSTEIN, Barbara (Mart-Nisan 2002) “Kadın Hareketine Ne Oldu ?” *İşçi Mücadelesi Dergisi*,
<<<http://www.iscimucadelesi.net/dergi/iki/icinde2.htm>>>, 23.02.2006.

ERKIZAN, Hatice Nur (2004) “Aristoteles’te Akılsallığın Kavranımı ve Kadın” *Doğu Batı* (Ankara: Doğu Batı Yay.) (sayı: 5): 221-232.

ERTEN, Yavuz (2005) *Konuşma Metni* Psikanalizin İkinci Yüzyılında Kadın Konusu Konferansı,
<<<http://www.icgoru.com/makale/kadinkonusu.shtml>>>, (25.12.2005).

FERRY, Luc (2000) *Ekolojik Yeni Düzen* (çev.: Turhan Ilgaz) (İstanbul: YKY).

FIRESTONE, Shulamith (1993) *Cinselliğin Diyalektiği* (çev: Yurdanur Salman) (İstanbul: Payel Yay.).

FORTENBAUGH, W. W. (1975) *Aristotle on Emotion Duckworth*.

FOX, Warwick (1986) “Approaching Deep Ecology:A Response to Richard Sylvan’s Critique of Deep Ecology” *Environmental Studies* (Occasional Papper 20) (Hobart: Tasmania University Environmental Research Center).

FRENCH, Marilyn (1985) *Beyond Power* (New York: Summit).

FREUD, Sigmund (1963) "Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes-(1925)" *Sexuality and the Psychology of Love* (New York: Collier): 182-193.

FRIDLE, E. (1975) *Women and Men: An Anthropologist's View* (Newyork: Holt, Rinehart & Winston).

FROMM, Erich (1981) *Freud'un Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları* (çev:Aydın Arıtan) (İstanbul: Arıtan Yay.).

GIDDENS, Anthony (2000) *Sosyoloji* (çev. Hüseyin Özel, Talip Kabadayı, Mine Turhan Kara, Nursen Oral, Işıl Bayar ve Hamdi Bravo) (Ankara: Ayraç Yay.).

GORZ, Andre (Aralık-Ocak 1995) "Siyasal Ekoloji: Uzmanerkine Karşı Özsınırlama" *Birikim* (çev: isimsiz) (sayı: 68-69): 111-119.

GRIFFIN, Susan (1978) *Women and Nature* (London: The Women's Press).

GRUEN, Lori (1993) "Dismantling Oppression: An Analysis of the Connection Between Women and Animals" *Ecofeminism: Women, Animals, Nature* (ed: G. Gaard) (Philadephia: Temple University Press): 60-90.

HAJER, A. Maarten (1995) *Politics of Environmental Discourse: Ecological Modernization and the Policy Process* (Oxford: Clarendon Press).

HARTMANN, Heidi (1979) "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union" *Capital and Class* (sayı:8): 1-33.

HOBBS, Thomas (1995) *Leviathan* (çev. Semih Lim) (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.)

HOOBS, Bell (1984) *Feminist Theory: From Margin to Centre* (Boston: South End Press).

HORNEY, Karen (1924) "On the Genesis of the Castation Complex in Women" .

İDEM, Şadi (Bahar 2002) "Toplumsal Ekoloji Nedir? Ne Değildir" *Toplumsal Ekoloji* (sayı: 1): 7-20.

IRIGARAY, Luce (1982) "The One does not Move Without the Other" *Refractory Girl* (çev: Rosi Baridotti): 17-21.

İMANÇER, Dilek (2002) "Feminizm ve Yeni Yönelimler" *Doğu Batı Dergisi* (sayı:19): 155-178.

JANSEN, Alf-Inge, OSLAND, O., ve HANF, Kenneth (1998) "Environmental Challenges and Institutional Changes: An Interpretation of the Development of Environmental Policy Western Europe" *Governance and Environment in Western Europe: Politics, Policy and Administration* (der. Kenneth Hanf and Alf-Inge Jansen) (Harlow: Longman Press): 277-325.

JAY, Martin (1989) *Diyalektik İmgelem* (çev: Ünsal Oskay) (İstanbul: Ara Yay.).

KAPLAN, Ayşegül (Eylül 1999) *Küresel Çevre Sorunları ve Politikaları* (Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları- Tezler Dizisi 3).

KAYHAN, Fatma (1999) *Feminizm* (İstanbul: BDS Yay.).

KELLY, Petra (1984) *Fighting for Hope* (London: Chatto&Windus).

KHEEL, Marti (1990) "Ecofeminism and Deep Ecology: Reflections on Identity and Difference" *Rewaving the World* (der: Irine Diamond and Gloria Feman Orenstein) (San Fransisco: Sierra Club Books): 128-137.

KING, Ynestra (1981) "Feminism and the Revolt of Nature" *Heresies* 4 (no:1).

KING, Ynestra (1983) "Toward an Ecological Feminism" *Machina ex Dea* (der: Joan Rothchild) (New York:Pergamon).

KING, Ynestra (1989) “ The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology” *Healing the Wounds* (der: Judith Plant) (Philadelphia: New Society Publishers): 18-28.

KING, Ynestra (1990) “Healing The Wounds: Feminism, Ecology, and the Nature/Culture Dualism” *Reweaving the World* (der. Irene Diamond ve Gloria Feman Orenstein) (San Francisco: Sierra Club Books):106-121.

KOTTAK, Conrad Phillip (2002) *Antropoloji: İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış* (çev:S. N. Altuntek, B. Aydın Şafak, D. Erdal, Y. S Erdal, S. Eroğlu, E. G. Ersoy, S. Özbek, S. Özbudun, Ş. Pala ve G. Uysal)(Ankara: Ütopya Yay.).

KROPOTKIN, Peter (1955) *Mutual Aid* (New York: Extending Horizon Books).

LEOPOLD, Aldo (Kış-İlkyaz 2004) “Toprak Etiği” *Üç Ekoloji* (çev: Nergis Ertekin) (sayı: 2): 125-143.

LLOYD, Genevieve (1996) *Erkek Akıl* (çev: Muttalip Özcan) (İstanbul: Ayrıntı Yay.).

LOCKE, John (2004) *Hükümet Üzerine İki İnceleme* (çev: Fahri Bakırcı) (Ankara: Babil Yayıncılık).

MACKINNON, A. Catharine (2003) *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru* (çev: Türkan Yöney ve Sabir Yücesoy) (İstanbul: Metis Yayınları).

MARSH, Margaret S.(1981) *Anarşist Kadınlar 1870-1920* (çev: Anarşist Bakış)(Philadelphia: Temple University Press).

MARSHALL, Gordon (2002) *Sosyoloji Sözlüğü* (çev. Osman Akınay ve Derya Kömürcü) (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları).

MELLOR, Mary (1993) *Sınırları Yıkmak: Feminist Yeşil Bir Sosyalizme Doğru* (çev: Osman Akınbay) (İstanbul: Ayrıntı Yay.).

MERCHANT, Carolyn (1980) *The Death of Nature* (London: Wildwood House).

MERCHANT, Carolyn (1990) *“Ecofeminism and Feminist Theory”, Reweaving the World* (der. Irene Diamond ve Gloria Feman Orenstein) (San Francisco: Sierra Club Books): 100-105.

MERCHANT, Carolyn (1992) *Radical Ecology* (Routledge: New York, London).

MITCHEL, Andree (1995) *Feminizm* (çev: Şirin Tekeli) (İstanbul: İletişim Yay.).

MIES, Maria (1986) *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* (London: Zed Press.).

MIES, Maria (1988) *Women: The Last Colony* (Yeni Delhi:Kali for Women).

MILES, Angela and FINN, Geraldine (1989) *Feminism: From Pressure to Politics* (Montreal: Black Rose).

MILLETT, Kate (1970) *Sexual Politics* (New York: Avon).

MORGAN, Lewis Henry (1987) *Eski Toplum I-II* (çev: Ünsal Oskay) (İstanbul: Payel Yayınları).

NAESS, Arne (1990) "The Basics of Deep Ecology" *The Green Fuse* (der: John Button) (London: Quartet).

NIETZSCHE, Friedrich (1871) "The Greek Women" *The Complete Works of Friedrich Nietzsche* (1911) (der: O. Levy) (İng. çev: M. A. Mügge) (London: T.N. Foullis) (cilt: II).

NUSSBAUM, Martha C. (1986) *The Fragility of Goodness* (Cambridge: Cambridge University Press).

OAKLEY, Ann (1972) *Sex, Gender and Society* (New York: Pantheon Books).

OKIN, Susan Moller (1979) *Women in the Western Political Thought* (Princeton: Princeton University Press).

OPITZ, Claudia (2005) “Geç Ortaçağ’da Yaşam” *Kadınların Tarihi: Ortaçağın Sessizliği* (der: Georges Duby ve Michelle Perrot) (çev: Ahmet Fethi) (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları) (Cilt II): 255-300).

ORTNER, Sherry ve SALLEH, A.Kay (1997) *The Women, Gender and Development Reader* (der. Nalini Visvanathan, Lynn Duggan, Laurie Nisonoff, Nan Wiegersma) (Applied Social Research Methods),

PATEMAN, Carole ve GROSS, Elizabeth (1987) *Feminist Challenges* (Boston: Northeastern University Press).

PATEMAN, Carole (1988) *The Sexual Contract* (Stanford: Stanford University Press).

PHILLIPS, Anne (1995) *Demokrasinin Cinsiyeti* (çev. Alev Türker) (İstanbul: Metis Yayınları).

PLATON (1997) *Timaios* (çev: Erol Güney ve Lütfi Ay) (İstanbul: MEB Yayınları).

PLUMWOOD, Val (2004) *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek* (çev. Başak Ertür) (İstanbul: Metis Yayınları).

REED, Evelyn (1982) *Kadının Evrimi I* (çev: Zeynep Saraçoğlu) (İstanbul: Payel Yay.).

REED, Evelyn (1985) *Kadın Özgürlüğünün Sorunları* (çev: Zeynep Saraçoğlu) (İstanbul: Yazın Yay.).

RICH, Andrienne (1975) "Women and Honer: Some notes on Lying" *On Lies, Secrets and Silence* (New York: Norton).

RUBIN, Gayle (1975) "The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy of Sex" *Toward an Anthropology of Women* (der: Rayne Reiter) (New York: Montly Review Press).

RUDDICK, Sara (1990) *Maternal Thinking* (London: Women's Press).

RUETHER, Rosemary Radford (1975) *New Woman New Earth* (Minneapolis: Seabury Press).

RUETHER, Rosemary Radford (1983) *Sexism and God-Talk* (Boston: Beacon Press).

SAADAVI, Neval El (1991) *Havvanın Örtülü Yüzü* (çev: Sibel Özbudun) (İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi).

SACHS, Wolfgang (1994) "The Blue Planet: An Ambiguous Modern Icon" *The Ecologist* (sayı: 24: 5): 170-175.

SANCAR, Serpil (2003) "Üniversitede Feminizm? Bağlam, Gündem ve Olanaklar" *Toplum ve Bilim* (sayı: 97): 164-182.

SANCAR, Serpil (Aralık 2005) "Türkiyede Kadınların Hak Mücadelesini Belirleyen Bağlamlar" *Sivil Toplum Geliştirme Merkezi (STGM)* (Ankara: STGM),

<<<http://www.stgm.org.tr/detay.php?detid=36>>> (11. 01.2006).

SARTRE, Jean-Paul (1966) *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology* (1943) (New York: Citadel Press).

SCEHID, John (2005) “Romalı Kadınların Dinsel Rollerı” *Kadınların Tarihi: Ana Tanrıçalardan Hristiyan Azizelere* (der: Georges Duby ve Michelle Perrot) (çev: Ahmet Fethi) (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür) (Cilt I): 377-406.

SEGAL, Lynne (1990) *Slow Motion: Changing Masculinities, Changing Men* (Londra: Virago).

SHIVA, Vandana (1989) *Staying Alive: Women, Ecology, and Development* (London: Zed Books).

SHIVA, Vandana (1998) “Ecofeminism” *Feminist Thought* (der. Rosemarie Putnam Tong) (USA: Westview Press) : 246-347.

SHIVA, Vandana (Temmuz 2005) “Yamyamlık Olarak Terörizm” *Birikim* (çev:Feminist Kadın Çevresi) (sayı: 195): 56-59.

SINGER, Peter (2005) *Hayvan Özgürleşmesi* (çev: Hayrullah Doğan) (İstanbul: Ayrıntı Yayınları).

SONNET, Martine (2005) “Bir Kızı Eğitmek” *Kadınların Tarihi: Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları* (der: Georges Duby ve Michelle Perrot) (çev: Ahmet Fethi) (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları) (Cilt III): 101-127.

SOPER, Kate (1995) *What is Nature?* (Oxford ve Cambridge: Blackwell Press).

SPELMAN, Elizabeth (1988) *The Innessantial Woman* (Boston: Beacon Press).

SPRETNAK, Charlene (1986) *The Spiritual Dimension of Green Politics* (Santa Fe: Bear & Co.).

SPRETNAK, Charlene (1990) "Eco-feminism: Our Roots and Flowering" *Reweaving the World* (der. Irene Diamond ve Gloria Feman Orenstein (San Francisco: Sierra Club Books): 3-14.

STAUDENMAIER, Peter (Bahar 2003) "Economics in a Social-Ecological Society" *Harbinger (a journal of social ecology)* (sayı: 1): 12-25.

ŞENEL, Alaeddin (1998) *Siyasal Düşünceler Tarihi* (Ankara: Bilim ve Sanat Yay.).

ŞİŞMAN, Nazife (08.03.2003) "Modern Dünyada Cinsiyet Dinamikleri" (Zaman Gazetesi).

TAMKOÇ, Günseli (1996) "Ekofeminizmin Amaçları", *Kadın Araştırmaları Dergisi* (sayı: 4): 77-84.

THOMAS, Yan (2005) "Roma Hukunda Cinsiyet Ayrımı" *Kadınların Tarihi: Ana Tanrıçalardan Hristiyan Azizelere* (der: Georges Duby ve Michelle Perrot) (çev: Ahmet Fethi) (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür) (Cilt I): 99-150.

TONG, Rosemarie (1989) *Feminist Thought–A Comprehensive Introduction* (USA: Westview Press).

TÜRCKE, Chrishoph (1995) *Cinsiyet ve Akıl: Cinsiyetlerarası Savaşımında Felsefe* (çev: Mustafa Tüzel)(İstanbul: Kabalcı Yayınevi).

ULAŞ, Sarp Erk, GÜÇLÜ, A. Baki, UZUN, Erkan, UZUN Serkan ve YOKSAL, Ü. Hüsrev (2002) *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yay.).

ÜSTE, Rabia Bahar (1999) "Temsil Hakkında Eşitliğe Doğru: Kadınların Temsil Hakkı Mücadelelerinin Tarihi Gelişimi ve Genel Oy" *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (cilt 1; sayı:3): 87-100.

VOGEL, Lise (2003) *Marksist Teoride Kadın* (çev: Mine Öngören) (İstanbul: Pencere Yay.).

WARREN, Karren J. (Bahar 1987) "Feminism and Ecology: Making Connections" *Environmental Ethics* (sayı: 9): 121-146.

ZEGERS, Peter (2003) “Politik Ekolojinin Karanlık Yüzü” *Toplumsal Ekoloji* (çev: Nihat Bekler) (Sayı: 3): 35-39.

ZIMMERMAN, Michael E. (1994) *Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity* (California: University of California Press).

ÖZET

Feminizm, en asgari düzeyde toplumsal cinsiyet eşitliğine, yani erkek egemenliğinin var olduğu ve bunun yanlış olduğuna dair bir sözdür. Kökleri, özerk ve özgür bir şekilde kendini belirleme liberal geleneğinde bulunur. Bununla beraber altmışlar ve yetmişler farklı çeşitleriyle yeni bir feminist radikalizmin ortaya çıkışına tanıklık etmiştir. Bunlar içinde ekofeminizm yaklaşımı önemli; aynı zamanda tartışma odaklı bir yere sahiptir.

Ekofeminizme göre, Neolitik dönemin sonlarında başladığı düşünülen ataerkilliğin ve tahakküm ideolojilerinin yükselmesiyle ortaya çıkan hiyerarşik toplumun ilk kurbanları arasında kadınlar yer alırlar. İnsan ırkının ilk önemli toplumsal katmanlaşmasının, kadının etkin olarak "daha düşük" ve "daha aşağı" bir toplumsal sınıf haline sokulduğu, erkeğin kadına hakim hale geldiği zaman oluştuğunu öne sürer. Doğaya tahakküm ile tarih boyunca doğa ile birlikte tanımlanan kadına hakimiyet kurulması arasında bir paralellik olduğuna dikkat çekmektedirler.

SUMMARY

Feminism is at the very least about social gender equality, which accepts there is men sovereignty that is wrong and not acceptable. It can be found originally in traditional self and free expressions of individuals which is one of the facets of conventional liberalism. In addition, in 60's and 70's, various subtypes had arisen and this led to form a new feminist radicalism. Ecofeminism is one of these subtypes and is both important and open to discussion.

According to ecofeminism, women are the first victims of hierarchical society which has arisen with patriarchy and men dominance (is thought to have begun at the end of Neolithic period). Moreover, human dominance on nature and men dominance on women seem to be parallel.

This dissertation has two parts. In the first part feminism is explained and in the second part ecofeminism is explained.

Üzel, Esra, Feminizm ve Doğa Ekseninde Ekofeminizm, Yüksek Lisans Tezi,

Danışman: Doç. Dr. Aykut Çoban, 228 s.

ÖZET

Feminizm, en asgari düzeyde toplumsal cinsiyet eşitliğine, yani erkek egemenliğinin var olduğu ve bunun yanlış olduğuna dair bir sözdür. Kökleri, özerk ve özgür bir şekilde kendini belirleme liberal geleneğinde bulunur. Bununla beraber altmışlar ve yetmişler farklı çeşitleriyle yeni bir feminist radikalizmin ortaya çıkışına tanıklık etmiştir. Bunlar içinde ekofeminizm yaklaşımı önemli; aynı zamanda tartışma odaklı bir yere sahiptir.

Ekofeminizme göre, Neolitik dönemin sonlarında başladığı düşünülen ataerkilliğin ve tahakküm ideolojilerinin yükselmesiyle ortaya çıkan hiyerarşik toplumun ilk kurbanları arasında kadınlar yer alırlar. İnsan ırkının ilk önemli toplumsal katmanlaşmasının, kadının etkin olarak "daha düşük" ve "daha aşağı" bir toplumsal sınıf haline sokulduğu, erkeğin kadına hakim hale geldiği zaman oluştuğunu öne sürer. Doğaya tahakküm ile tarih boyunca doğa ile birlikte tanımlanan kadına hakimiyet kurulması arasında bir paralellik olduğuna dikkat çekmektedirler.

Üzel, Esra, Ecofeminism in the Context of Feminism and Nature, Master's Thesis, Advisor: Assoc. Prof. Aykut Çoban, 228 p.

SUMMARY

Feminism is at the very least about social gender equality, which accepts there is men sovereignty that is wrong and not acceptable. It can be found originally in traditional self and free expressions of individuals which is one of the facets of conventional liberalism. In addition, in 60's and 70's, various subtypes had arisen and this led to form a new feminist radicalism. Ecofeminism is one of these subtypes and is both important and open to discussion.

According to ecofeminism, women are the first victims of hierarchical society which has arisen with patriarchy and men dominance (is thought to have begun at the end of Neolithic period). Moreover, human dominance on nature and men dominance on women seem to be parallel.

This dissertation has two parts. In the first part feminism is explained and in the second part ecofeminism is explained

KAYNAKÇA

ADAMS, Carol J. (1993) "The Feminist Traffic in Animals" *Ecofeminism: Women, Animals, Nature* (ed: G. Gaard) (Philadelphia: Temple University Press): 195-218.

ADAMS, Carol J. (Ocak-Şubat 1994) "Ekofeminizm ve Hayvan Yeme" *Birikim* (çev: Ertuğrul Başer) (sayı: 57-58): 92-105.

ADAMS, Carol J. (Temmuz 2005) "Patriyarka, Kadınlar ve Vejeteryanlık" *Birikim* (çev: Elçin Gen) (sayı: 195): 41-46.

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali (2002) *Kent Devletinden İmparatorluğa* (Ankara: İmge Kitapevi)

AKAL, Cemal Bali (1998) *İktidarın Üç Yüzü* (Ankara: Dost Kitapevi Yay.).

AKKILIÇ, Saniye (Haziran 1997) "Doğa Dışıl, Bilim Erildir" *Araf* (sayı: 10),
<<<http://www.ayrinti.net/nietzsche/makale/b-skadbile.htm>>>, 13.01.2006.

ALKAN, Ayten (1998) *Dünya'da ve Türkiye'de Kadın Hareketi ve Feminist Kuram* (Ankara) (Yayınlanmamış Araştırma, A.Ü. Sos. Bil. Ens. Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Y.L. Programı).

ANNAS, Julia (1976) "Plato's Republic and Feminism" *Philosophy* (sayı:51).

ARISTOTELES (1983) Politika (çev: Mete Tuncay) (İstanbul: Remzi Kitapevi).

BACON, Francis (1653) *The Masculine Birth of Time* (Farrington).

BARNETT, Hilaire B. A. (1998) *Introduction to Feminist Jurisprudence* (London: Verso Press).

BARRET, Michele (1980) *Women's Oppression Today* (London: Verso Press)

BAŞ, İ. Melih (1993) "Ekofeminizm", *Ağaçkakan* (sayı: 13): 33-46.

BEAUVOIR, Simone de (1993) *Kadın III: İkinci Cins* (çev: Bertan Onaran) (İstanbul: Payel Yay.).

BEBEL, Agust (1976) *Kadın ve Sosyalizm* (çev: Sabiha Zekeriya Sertel) (Ankara: Toplum Yayınevi).

BENDASON, Ney (tarihsiz) *Kadın Hakları* (çev: Şirin Tekeli) (İstanbul: İletişim Yay.).

BENHABİB, Seyla (1987) "The Generalised and the Concrete Other" *Feminism as Critique* (der: Seyla Benhabib ve Drucilla Carnell) (Cambridge: Polity Press).

BERKTAY, Fatmagül (1996) “Ekofeminizm ya da Yüreğin İyimserliği”, *Kadın Araştırmaları Dergisi* (sayı: 4): 73-76.

BERKTAY, Fatmagül (1998) “Cumhuriyetin 75 yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak” 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler (İstanbul: Türkiye İş Bankası-İMKB- Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları).

BERKTAY, Fatmagül (2003) *Tarihin Cinsiyeti* (İstanbul: Metis Yayınları).

BHASIN, Kamla ve KHAN, Nighat Said (2003) *Feminizm Üzerine Bazı Sorular* (çev. Mine Yalçın Fuller) (İstanbul: KADAV).

BHASIN, Kamla (2003) *Toplumsal Cinsiyet: Bize Yüklenen Roller* (çev. Kader Ay) (İstanbul: KADAV).

BIEHL, Janet (1991) *Finding Our Way: Rethinking Ecofeminist Politics* (New York: Black Rose Books).

Birleşmiş Milletler Ankara Enformasyon Merkezi, Birleşmiş Milletler Binyıl Bildirgesi, (New York 6-8 Eylül 2000), Ankara, 12 Eylül, 2000.
http://www.belgenet.com/arsiv/binyilzirve_02.html, (19.12.2005).

BLUESTONE, Natalie Harris (1987) *Women and Ideal Society: Plato's Republic and Modern Myths of Gender* (Oxford: Berg Press)

BOCK, Gisela (2004) *Avrupa Tarihinde Kadınlar* (çev:Zehra Aksu Yılmaz) (İstanbul: Literatür Yayıncılık).

BOOKCHIN, Murray (1993) *Toplumu Yeniden Kurmak* (çev: Kaya Şahin) (İstanbul: Metis Yayınları).

BOOKCHIN, Murray (1994a) *Özgürlüğün Ekolojisi* (çev: Alev Türker) (İstanbul: Ayrıntı Yay.).

BOOKCHIN, Murray (Ocak-Şubat 1994b) "Yoketme Gücü Yaratma Gücü" *Birikim* (çev: Sezgin Ata) (sayı: 57-58): 48-58.

BOOKCHIN, Murray (1996) *Ekolojik Bir Topluma Doğru* (çev: Abdullah Yılmaz) (İstanbul: Ayrıntı Yay.).

BRIFFAULT, Robert (1990) *Analar* (çev: Şemsa Yeğin) (İstanbul: Payel Yay.).

BUEGE, Douglas J. (1994) "Rethinking Again: A Defense Of Ecofeminist Philosophy", *Ecological Feminism* (ed. Karen Warren) (London, Newyork: Routledge): 8-28.

CAPRA, Fritjof (1983) *The Turning Point: Science, Society and the Rising Culture* (New York: Bantam Books).

CARSON, Rachel (1962) *Silent Spring* (London: Penguin Books).

CASAGRANDE, Carla (2005) "Korunan Kadın" *Kadınların Tarihi: Ortaçağ'ın Sessizliği* (ed. Georges Duby ve Michelle Perrot) (çev. Ahmet Fethi) (Cilt II) (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları): 75-105.

CHODOROW, Nancy (1978) *The Reproduction of Mothering* (California:University of California Press).

CLARK, Lorena M. G. (1979) "Women and Locke: Who Owns the Apples in the Garden of Eden" *The Sexism of Social and Political Theory* (der: Lorena M. G. Clark ve Lydia Lange) (Toronto: Universty of Toronto Press).

CLARK, S. R. L (1982) "Aristotale's Women" *History of Political Thought* (sayı: 2).

CODE, Lorraine (1991) *What can She Know: Feminist Theory and the Construction of Knowledge* (Ithaca, New York: Cornell University).

COLLARD, Andre (1988) *Rape of the Wild* (London: The Women's Press.).

COLLINS, Sheila D. (1974) *A Different Heaven and Earth* (Valley Forge, Pa: Judson Press).

COSTA, Dalla Mariarasa (Ocak-Şubat 1972) "Women and the Subversion of Community" *Radical America* 6 (No: 1).

DALY, Mary (1978) *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Ecology* (London: The Women's Press).

DALY, Mary (1986) *Beyond God the Father* (London: The Women's Press).

DANEK; David (Mart 2001) "Interview with Muray Bookchin", *Social Ecology* (Cilt II, Sayı 1) (Institute for Social Ecology).

D'EAUBONNE, Françoise (1974) "Feminism or Death" *New French Feminisms*.

DEĞERLİ, Özlem (2003) *Ekolojik Denge ve Kadının Geleneksel ve Cinsiyetçi Rollerindeki Farklılaşmalar* (İzmir: Sosyal Bilimler Enstitüsü) (Ege Üniversitesi: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

DEVALL, Bill ve SESSIONS, George (1985) *Deep Ecology: Living As If Nature Mattered* (Layton, Utah: Gibbs Smith, Peregrine Smith Books).

DIAMOND, Irene (1990). "Babies, Heroic Experts, and a Poisoned Earth"
Reweaving The World: The Emergence of Ecofeminism (ed: Diamond & G. F. Orenstein) (San Fransisco: Sierra Club Books): 201-210.

DIAMOND, Irene ve ORENSTEIN, Gloria Feman (1990) *Rewaving the World: The Emergence of Ecofeminism* (ed: Diamond & G. F. Orenstein) (San Fransisco: Sierra Club Books).

DINNERSTEIN, Dorathy (1976) *The Mermaid and the Minotaur* (New York: Harper & row).

DOBSON, Andrew (1991) *The Green Reader* (London:Andre Deutsch Ltd.).

DOĞRUSÖZ, Mahan "Kadını Özgürleşme Sürecinde Kuram ve Terapi",
<<<http://www.icgoru.com/makale/mahanmakale3.shtml>>>, (25.12.2005).

DOLLIMORE, Jonathan (1991) *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde Freud to Foucoult* (Oxford: Claredon Press).

DONOVAN, Josephine (1997) *Feminist Teori* (çev. Aksu Bora, Meltem Ağtuk Gevrek, Fevziye Sayılan) (İstanbul: İletişim Yay.).

DONOVAN, Josephine (Temmuz 2005) "Hayvan Hakları ve Feminist Kuram"
Birikim (çev: Nermin Saatçioğlu) (sayı: 195): 47-50.

DOUBIAGO, Sharon (1989) "Mama Coyote Talks to Boys" *Healing the Wounds* (der: Judith Plant) (London: Green Press).

DRYZEK, John S. (1997) *The Politics of the Earth* (New York: Oxford University Press).

EISENSTEIN, Hester (1983) *Today Feminist Thought* (Boston: G. K. Hall & Co.).

EISLER, Riane (1987) *The Chalice and the Blade* (New York: Harper & Row).

EISLER, Riane (1990) "The Gaia Tradition and the Partnership Future: an Ecofeminist Manifest" *Reweaving the World* (der. Irene Diamond ve Gloria Feman Orenstein) (San Francisco: Sierra Club Books): 23-29.

ELKINS, Stephan (Ocak-Şubat 1994) "Mistik Ekolojik Politika" *Birikim* (çev: Sevdâ Alankuş Kural) (sayı: 57-58): 75-86.

ELSHTAIN, J. B. (1981) *Public Men, Private Women: Women in Social and Political Thought* (Princeton: Princeton University Press).

ENGELS, Friedrich (1992) *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (çev: Kenan Somer) (Ankara: Sol Yay.).

EPSTEIN, Barbara (Mart-Nisan 2002) “Kadın Hareketine Ne Oldu ?” İşçi Mücadelesi Dergisi,

<<<http://www.iscimucadelesi.net/dergi/iki/icinde2.htm>>>, 23.02.2006.

ERKIZAN, Hatice Nur (2004) “Aristoteles’te Akılsallığın Kavranımı ve Kadın” *Doğu Batı* (Ankara: Doğu Batı Yay.) (sayı: 5): 221-232.

ERTEN, Yavuz (2005) *Konuşma Metni* Psikanalizin İkinci Yüzyılında Kadın Konusu Konferansı,

<<<http://www.icgoru.com/makale/kadinkonusu.shtml>>>, (25.12.2005).

FERRY, Luc (2000) *Ekolojik Yeni Düzen* (çev.: Turhan Ilgaz) (İstanbul: YKY).

FIRESTONE, Shulamith (1993) *Cinselliğin Diyalektiği* (çev: Yurdanur Salman) (İstanbul: Payel Yay.).

FORTENBAUGH, W. W. (1975) *Aristotle on Emotion Duckworth*.

FOX, Warwick (1986) “Approaching Deep Ecology:A Response to Richard Sylvan’s Critique of Deep Ecology” *Environmental Studies* (Occasional Papper 20) (Hobart: Tasmania University Environmental Research Center).

FRENCH, Marilyn (1985) *Beyond Power* (New York: Summit).

FREUD, Sigmund (1963) "Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes-(1925)" *Sexuality and the Psychology of Love* (New York: Collier): 182-193.

FRIDLE, E. (1975) *Women and Men: An Anthropologist's View* (Newyork: Holt, Rinehart & Winston).

FROMM, Erich (1981) *Freud'un Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları* (çev:Aydın Arıtan) (İstanbul: Arıtan Yay.).

GIDDENS, Anthony (2000) *Sosyoloji* (çev. Hüseyin Özel, Talip Kabadayı, Mine Turhan Kara, Nursen Oral, Işıl Bayar ve Hamdi Bravo) (Ankara: Ayraç Yay.).

GORZ, Andre (Aralık-Ocak 1995) "Siyasal Ekoloji: Uzmanerkine Karşı Özsınırlama" *Birikim* (çev: isimsiz) (sayı: 68-69): 111-119.

GRIFFIN, Susan (1978) *Women and Nature* (London: The Women's Press).

GRUEN, Lori (1993) "Dismantling Oppression: An Analysis of the Connection Between Women and Animals" *Ecofeminism: Women, Animals, Nature* (ed: G. Gaard) (Philadephia: Temple University Press): 60-90.

HAJER, A. Maarten (1995) *Politics of Environmental Discourse: Ecological Modernization and the Policy Process* (Oxford: Clarendon Press).

HARTMANN, Heidi (1979) "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union" *Capital and Class* (sayı:8): 1-33.

HOBBS, Thomas (1995) *Leviathan* (çev. Semih Lim) (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.)

HOOBS, Bell (1984) *Feminist Theory: From Margin to Centre* (Boston: South End Press).

HORNEY, Karen (1924) "On the Genesis of the Castation Complex in Women" .

İDEM, Şadi (Bahar 2002) "Toplumsal Ekoloji Nedir? Ne Değildir" *Toplumsal Ekoloji* (sayı: 1): 7-20.

IRIGARAY, Luce (1982) "The One does not Move Without the Other" *Refractory Girl* (çev: Rosi Baridotti): 17-21.

İMANÇER, Dilek (2002) "Feminizm ve Yeni Yönelimler" *Doğu Batı Dergisi* (sayı:19): 155-178.

JANSEN, Alf-Inge, OSLAND, O., ve HANF, Kenneth (1998) "Environmental Challenges and Institutional Changes: An Interpretation of the Development of Environmental Policy Western Europe" *Governance and Environment in Western*

Europe: Politics, Policy and Administration (der. Kenneth Hanf and Alf-Inge Jansen) (Harlow: Longman Press): 277-325.

JAY, Martin (1989) *Diyalektik İmgelem* (çev: Ünsal Oskay) (İstanbul: Ara Yay.).

KAPLAN, Ayşegül (Eylül 1999) *Küresel Çevre Sorunları ve Politikaları* (Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları- Tezler Dizisi 3).

KAYHAN, Fatma (1999) *Feminizm* (İstanbul: BDS Yay.).

KELLY, Petra (1984) *Fighting for Hope* (London: Chatto&Windus).

KHEEL, Marti (1990) "Ecofeminism and Deep Ecology: Reflections on Identity and Difference" *Rewaving the World* (der: Irine Diamond and Gloria Feman Orenstein) (San Fransisco: Sierra Club Books): 128-137.

KING, Ynestra (1981) "Feminism and the Revolt of Nature" *Heresies* 4 (no:1).

KING, Ynestra (1983) "Toward an Ecological Feminism" *Machina ex Dea* (der: Joan Rothchild) (New York:Pergamon).

KING, Ynestra (1989) " The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology" *Healing the Wounds* (der: Judith Plant) (Philadelphia: New Society Publishers): 18-28.

KING, Ynestra (1990) "Healing The Wounds: Feminism, Ecology, and the Nature/Culture Dualism" *Reweaving the World* (der. Irene Diamond ve Gloria Feman Orenstein) (San Francisco: Sierra Club Books):106-121.

KOTTAK, Conrad Phillip (2002) *Antropoloji: İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış* (çev:S. N. Altuntek, B. Aydın Şafak, D. Erdal, Y. S Erdal, S. Eroğlu, E. G. Ersoy, S. Özbek, S. Özbudun, Ş. Pala ve G. Uysal)(Ankara: Ütopya Yay.).

KROPOTKIN, Peter (1955) *Mutual Aid* (New York: Extending Horizon Books).

LEOPOLD, Aldo (Kış-İlkyaz 2004) "Toprak Etiği" *Üç Ekoloji* (çev: Nergis Ertekin) (sayı: 2): 125-143.

LLOYD, Genevieve (1996) *Erkek Akıl* (çev: Muttalip Özcan) (İstanbul: Ayrıntı Yay.).

LOCKE, John (2004) *Hükümet Üzerine İki İnceleme* (çev: Fahri Bakırcı) (Ankara: Babil Yayıncılık).

MACKINNON, A. Catharine (2003) *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru* (çev: Tükan Yöney ve Sabir Yücesoy) (İstanbul: Metis Yayınları).

MARSH, Margaret S.(1981) *Anarşist Kadınlar 1870-1920* (çev: Anarşist Bakış)(Philadelphia: Temple University Press).

MARSHALL, Gordon (2002) *Sosyoloji Sözlüğü* (çev. Osman Akınay ve Derya Kömürcü) (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları).

MELLOR, Mary (1993) *Sınırları Yıkmak: Feminist Yeşil Bir Sosyalizme Doğru* (çev: Osman Akınbay) (İstanbul: Ayrıntı Yay.).

MERCHANT, Carolyn (1980) *The Death of Nature* (London: Wildwood House).

MERCHANT, Carolyn (1990) “*Ecofeminism and Feminist Theory*”, *Reweaving the World* (der. Irene Diamond ve Gloria Feman Orenstein) (San Francisco: Sierra Club Books): 100-105.

MERCHANT, Carolyn (1992) *Radical Ecology* (Routledge: New York, London).

MITCHEL, Andree (1995) *Feminizm* (çev: Şirin Tekeli) (İstanbul: İletişim Yay.).

MIES, Maria (1986) *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* (London: Zed Press.).

MIES, Maria (1988) *Women: The Last Colony* (Yeni Delhi:Kali for Women).

MILES, Angela and FINN, Geraldine (1989) *Feminism: From Pressure to Politics* (Montreal: Black Rose).

MILLETT, Kate (1970) *Sexual Politics* (New York: Avon).

MORGAN, Lewis Henry (1987) *Eski Toplum I-II* (çev: Ünsal Oskay) (İstanbul: Payel Yayınları).

NAESS, Arne (1990) "The Basics of Deep Ecology" *The Green Fuse* (der: John Button) (London: Quartet).

NIETZSCHE, Friedrich (1871) "The Greek Women" *The Complete Works of Friedrich Nietzsche* (1911) (der: O. Levy) (İng. çev: M. A. Mügge) (London: T.N. Foulis) (cilt: II).

NUSSBAUM, Martha C. (1986) *The Fragility of Goodness* (Cambridge: Cambridge University Press).

OAKLEY, Ann (1972) *Sex, Gender and Society* (New York: Pantheon Books).

OKIN, Susan Moller (1979) *Women in the Western Political Thought* (Princeton: Princeton University Press).

OPITZ, Claudia (2005) "Geç Ortaçağ'da Yaşam" *Kadınların Tarihi: Ortaçağın Sessizliği* (der: Georges Duby ve Michelle Perrot) (çev: Ahmet Fethi) (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları) (Cilt II): 255-300).

ORTNER, Sherry ve SALLEH, A.Kay (1997) *The Women, Gender and Development Reader* (der. Nalini Visvanathan, Lynn Duggan, Laurie Nisonoff, Nan Wiegersma) (Applied Social Research Methods),

PATEMAN, Carole ve GROSS, Elizabeth (1987) *Feminist Challenges* (Boston: Northeastern University Press).

PATEMAN, Carole (1988) *The Sexual Contract* (Stanford: Stanford University Press).

PHILLIPS, Anne (1995) *Demokrasinin Cinsiyeti* (çev. Alev Türker) (İstanbul: Metis Yayınları).

PLATON (1997) *Timaios* (çev: Erol Güney ve Lütfi Ay) (İstanbul: MEB Yayınları).

PLUMWOOD, Val (2004) *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek* (çev. Başak Ertür) (İstanbul: Metis Yayınları).

REED, Evelyn (1982) *Kadının Evrimi I* (çev: Zeynep Saraçoğlu) (İstanbul: Payel Yay.).

REED, Evelyn (1985) *Kadın Özgürlüğünün Sorunları* (çev: Zeynep Saraçoğlu) (İstanbul: Yazın Yay.).

RICH, Andrienne (1975) "Women and Honer: Some notes on Lying" *On Lies, Secrets and Silence* (New York: Norton).

RUBIN, Gayle (1975) "The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy of Sex" *Toward an Anthropology of Women* (der: Rayne Reiter) (New York: Montly Review Press).

RUDDICK, Sara (1990) *Maternal Thinking* (London: Women's Press).

RUETHER, Rosemary Radford (1975) *New Woman New Earth* (Minneapolis: Seabury Press).

RUETHER, Rosemary Radford (1983) *Sexisim and God-Talk* (Boston: Beacon Press).

SAADAVI, Neval El (1991) *Havvanın Örtülü Yüzü* (çev: Sibel Özbudun) (İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi).

SACHS, Wolfgang (1994) "The Blue Planet: An Ambigious Modern Icon" *The Ecologist* (sayı: 24: 5): 170-175.

SANCAR, Serpil (2003) "Üniversitede Feminizm? Bağlam, Gündem ve Olanaklar" *Toplum ve Bilim* (sayı: 97): 164-182.

SANCAR, Serpil (Aralık 2005) "Türkiyede Kadınların Hak Mücadelesini Belirleyen Bağlamlar" *Sivil Toplum Geliştirme Merkezi (STGM)* (Ankara: STGM),
<<<http://www.stgm.org.tr/detay.php?detid=36>>> (11. 01.2006).

SARTRE, Jean-Paul (1966) *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology* (1943) (New York: Citadel Press).

SCEHID, John (2005) "Romalı Kadınların Dinsel Roller" *Kadınların Tarihi: Ana Tanrıçalardan Hristiyan Azizelere* (der: Georges Duby ve Michelle Perrot) (çev: Ahmet Fethi) (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür) (Cilt I): 377- 406.

SEGAL, Lynne (1990) *Slow Motion: Changing Masculinities, Changing Men* (Londra: Virago).

SHIVA, Vandana (1989) *Staying Alive: Women, Ecology, and Development* (London: Zed Books).

SHIVA, Vandana (1998) "Ecofeminism" *Feminist Thought* (der. Rosemarie Putnam Tong) (USA: Westview Press) : 246-347.

SHIVA, Vandana (Temmuz 2005) "Yamyamlık Olarak Terörizm" *Birikim* (çev:Feminist Kadın Çevresi) (sayı: 195): 56-59.

SINGER, Peter (2005) *Hayvan Özgürleşmesi* (çev: Hayrullah Doğan) (İstanbul: Ayrıntı Yayınları).

SONNET, Martine (2005) "Bir Kızı Eğitmek" *Kadınların Tarihi: Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları* (der: Georges Duby ve Michelle Perrot) (çev: Ahmet Fethi) (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları) (Cilt III): 101-127.

SOPER, Kate (1995) *What is Nature?* (Oxford ve Cambridge: Blackwell Press).

SPELMAN, Elizabeth (1988) *The Innessential Woman* (Boston: Beacon Press).

SPRETNAK, Charlene (1986) *The Spiritual Dimension of Green Politics* (Santa Fe: Bear & Co.).

SPRETNAK, Charlene (1990) "Eco-feminism: Our Roots and Flowering" *Reweaving the World* (der. Irene Diamond ve Gloria Feman Orenstein (San Francisco: Sierra Club Books): 3-14.

STAUDENMAIER, Peter (Bahar 2003) "Economics in a Social-Ecological Society" *Harbinger (a journal of social ecology)* (sayı: 1): 12-25.

ŞENEL, Alaeddin (1998) *Siyasal Düşünceler Tarihi* (Ankara: Bilim ve Sanat Yay.).

ŞİŞMAN, Nazife (08.03.2003) "Modern Dünyada Cinsiyet Dinamikleri" (Zaman Gazetesi).

TAMKOÇ, Günseli (1996) "Ekofeminizmin Amaçları", *Kadın Araştırmaları Dergisi* (sayı: 4): 77-84.

THOMAS, Yan (2005) "Roma Hukunda Cinsiyet Ayrımı" *Kadınların Tarihi: Ana Tanrıçalardan Hristiyan Azizelere* (der: Georges Duby ve Michelle Perrot) (çev: Ahmet Fethi) (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür) (Cilt I): 99-150.

TONG, Rosemarie (1989) *Feminist Thought—A Comprehensive Introduction* (USA: Westview Press).

TÜRCKE, Chrishoph (1995) *Cinsiyet ve Akıl: Cinsiyetlerarası Savaşımında Felsefe* (çev: Mustafa Tüzel)(İstanbul: Kabalcı Yayınevi).

ULAŞ, Sarp Erk, GÜÇLÜ, A. Baki, UZUN, Erkan, UZUN Serkan ve YOKSAL, Ü. Hüsrev (2002) *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yay.).

ÜSTE, Rabia Bahar (1999) “Temsil Hakkında Eşitliğe Doğru: Kadınların Temsil Hakkı Mücadelelerinin Tarihi Gelişimi ve Genel Oy” *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (cilt 1; sayı:3): 87-100.

VOGEL, Lise (2003) *Marksist Teoride Kadın* (çev: Mine Öngören) (İstanbul: Pencere Yay.).

WARREN, Karren J. (Bahar 1987) “Feminism and Ecology: Making Connections” *Environmental Ethics* (sayı: 9): 121-146.

ZEGERS, Peter (2003) “Politik Ekolojinin Karanlık Yüzü” *Toplumsal Ekoloji* (çev: Nihat Bekler) (Sayı: 3): 35-39.

ZIMMERMAN, Michael E. (1994) *Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity* (California: University of California Press).