

Orijinal Kaynak: Warren, Karen J. (2015, April 27). “Feminist Environmental Philosophy”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Atıf Şekli: Warren, Karen J. (2021, Temmuz 19). “Feminist Çevre Felsefesi”, Çev. Dilşad Karakurt, *Sosyal Bilimler*. sosyalbilimler.org/feminist-cevre-felsefesi-stanford-felsefe-ansiklopedisi

STANFORD FELSEFE ANSİKLOPEDİSİ MADDELERİ

Feminist Çevre Felsefesi

Karen J. Warren

Türkçesi: Dilşad Karakurt

“Feminist çevre felsefesi”nin erken dönemleri, daha çok kadınlar, insan olmayan hayvanlar ve doğa arasındaki ahlaki boyutu üzerinde durmaktaydı (örn. Carol Adams, 1990; Deborah Slicer, 1991). Bu felsefe geliştikçe, farklı, bazen de karşılaştırması zor ırk, etnik köken, sosyo-ekonomik düzey ve coğrafi bölgedeki kadınların, insan olmayan hayvanların ve doğanın felsefi perspektiflerini içeren şemsiye bir terim hâline gelmiştir. Bu çalışma içerisinde “feminist çevresi felsefesi”; “Batı felsefesi içindeki farklı durumlardaki kadınlar, insan olmayan hayvanlar ve doğanın birbirleriyle olan bağlantılarına atıfta bulunur ve buna kısaca “kadın-doğa bağlantısı” denecektir. Özellikle ya da ayrıca belirtilmediği sürece, insan olmayan hayvanlar “doğa” kavramına dahildir. (Çevreyle ilgili Batılı olmayan felsefi perspektifi ele almak bu yazının kapsamı dışındadır.)

Yazının Bölümleri

1. Anahtar Kavramlar ve Ayrımlar

- 1.1. Feminist Bir Konu Olarak Doğa
- 1.2. Meşru Batı Felsefesi
- 1.3. Feminist Çevre Felsefesinin Üç Tür Konumu

2. Feminist Çevre Felsefesinde İlk Konum: Tarihsel Olarak Feminist Olmayan Çevre Felsefesi

- 2.1. Batı Çevre Felsefesi
- 2.2. Düzenlenmiş Çevre Felsefesi: Hayvan Etiğine Feminist Bakış
- 2.3. Genişletilmiş Çevre Felsefesi: Leopold Toprak Etiğine Feminist Bakış
- 2.4. Radikal Çevre Felsefesi: Derin Ekolojiye Feminist Felsefi Bakış

3. Feminist Çevre Felsefesinde İkinci Konum: Ekofeminist Felsefe

- 3.1. Ekofeminist Felsefenin Tanımı
- 3.2. Baskıcı Kavramsal Çerçevesel
- 3.3. Dil Bilimsel Bakış
- 3.4. Tarihi Bakış
- 3.5. Sosyoekonomik Bakış
- 3.6. Epistemolojik Bakış
- 3.7. Siyasi Bakış
- 3.8. Ahlaki Bakış

4. Feminist Çevre Felsefesinde Üçüncü Konum: Yeni Tutumlar ve Bakış Açıları

5. Kaynakça

1. Anahtar Kavramlar ve Ayrımlar

1.1. Feminist Bir Konu Olarak Doğa

Feminizm, kadınlar üzerindeki baskıyı anlamayı, yok etmeyi ve ortadan kaldırmaya yönelik yollar yaratmayı anlamamızı sağlar. En sade hâliyle, doğa (bu yazıda “çevre” ile birbirlerinin yerine kullanılmıştır) feminist bir konudur çünkü çevresel ve doğa problemlerini anlamak, kadınlara yönelik baskı, doğaya karşı yapılan haksız egemenlik ve sömürüyle nasıl ve neden ilişkili olduğunu anlamaya yardımcı olur. (“Baskı” ve “egemenlik” arasındaki ayrım Bölüm 3.2’de tartışılmaktadır.) Örneğin, veriler, özellikle yoksul, az gelişmiş ülkelerin kırsalında yaşayan ev kadınlarının, ormansızlaşma, su kirliliği ve çevresel kimyasallardan ortaya çıkan sorunlardan orantısız bir zarara uğradığını gösteriyor. Bunu bilmek kadınların yaşamlarının ve konumlarının günümüz çevre problemleriyle nasıl bir ilişkide olduğunu anlamamızı sağlıyor (Greta Gaard ve Lori Gruen, 2005). Bu tür veriler, ormansızlaşmayı, su kirliliğini ve çevresel kimyasalları feminist bir konu hâline getiriyor. Aslında, bazıları “doğa, feminist bir konudur” sloganının çevreci feminist felsefenin gayriresmî sloganı olabileceğini iddia etti (Warren, 2000).

1.2. Meşru Batı Felsefesi

“Meşru Batı Felsefesi” bu yazı boyunca kullanıldığı şekliyle, Antik Yunan’a kadar uzanan Batı felsefesi geleneğine atıfta bulunur. Bu felsefe, Batı dünyasındaki İngilizce konuşulan kolejlerin ve üniversitelerin çoğunda en yaygın şekilde öğretilen filozofların eserlerini

içermektedir. Bu gelenekte, “meşru”yu tanımlayan temel inançlar, değerler, tutumlar, varsayımlar ve kavramlar üzerine çarpıcı bir şekilde görüş birliği vardır. Bunlar sırayla; (a) rasyonalizme bağlılık, rasyonalitenin yalnızca insan olmanın ayırt edici bir özelliği olmadığı, insanı insan olmayan hayvanlardan ve doğadan üstün kılan şey olduğu görüşü; (b) soyut akıl yürütme, nesnel ilkeleri benimseme ve eylemlerin sonuçlarını hesaplama ve anlama yeteceğine sahip rasyonel bir varlık olarak insan kavramı; (c) hem ideal ahlaki fail hem de bilen tarafsız, bağımsız ve çıkarısız olduğu kavramları; (d) mantık/duygu, akıl/beden, kültür/doğa, mutlakiyet/rölativizm, nesnellik/özellik gibi ikiciliklere duyulan inanç; (e) insan ve insan olmayan varlıklar, doğa arasında ontolojik bir ayrım olduğu varsayımı; (f) etik ve epistemolojik ilkelerin doğruluğunu değerlendirmek için bir kriter olarak evrenselleştirilebilirlik (Warren, 2009).

Batı felsefesinin birçok özelliği feminist çevre felsefesindeki özelliklerle çatışıyor. Bunun ne zaman, nerede ve nasıl gerçekleştiği bu yazı boyunca ele alınacaktır.

1.3. Feminist Çevre Felsefesinin Üç Tür Konumu

Feminist çevre felsefesi içinde üç farklı tür görüş barındırır. Bunlar: (1) başlangıç noktaları feminist olmayan Batı çevre felsefesi görüşleri; (2) genellikle “ekofeminizm” ya da “ekolojik feminizm” olarak tanımlanan fakat, 1980’lerin sonun ve 1990’ların başından itibaren “ekofeminist felsefe” olarak daha doğru bir tanım içeren görüşler; (3) ilk iki görüşün tanımlamadığı “kadın-doğa bağlantısı”na yeni ve eşsiz bakış açıları sunan “özerk” bir görüş. Bu üç tür konunun tartışması, Bölüm 2’nin konusunu oluşturmaktadır.

2. İlk Konum: Tarihsel Olarak Feminist Olmayan Çevre Felsefesi

Çevresel konular, Antik Yunan zamanı filozoflarından bu yana var olmalarına rağmen, Batı çevre felsefesi 1970’lerin başına kadar şekillenemedi (Arne Naess, 1973; John Passmore, 1973). İnsanların insan olmayan hayvanlara kötü muamelesi (örn. fabrika çiftçiliği), doğaya kötü muamelesi (örn. ormanların yok edilmesi), insan-doğa ilişkisinin tahribi (örn. zehirli depolama alanları oluşturulması) hakkında giderek artan ve rahatsız edici ampirik veriler su yüzüne çıktı. Buna ek olarak, insan ve kültürün, insan olmayan hayvanlardan ve doğadan daha üstün olduğu gibi birçok varsayım sorgulanmaya başlandı. Hem feminist hem de feminist olmayan Batılı çevre felsefeleri bu tür uygulamalı ve teorik kaygılardan doğmaya başladı.

2.1. Batı Çevre Felsefesi

Batı çevre felsefesinin tarihi başlangıcı çevresel etikle başlar. Meşru Batı etiğinden farklı olarak, Batı çevre etiği (feminist olan ve olmayan) sorumlulukların temeli konusunda anlaşmazlıklara sahip olsalar da insanların insan olmayan hayvanlara ve doğaya karşı ahlaki sorumlulukları (ya da yükümlülükleri) olduğu iddiasına dayanmaktadır. Bazıları insan olmayan hayvanların ve doğanın içsel değeri üzerine tartışırken, meşru görüş bunun

aksini, onların yalnızca araçsal değeri olduğunu söyler. Bazıları, insan olmayan hayvanların ve doğanın sahip olduğu duyarlılık, haklar veya çıkarlar gibi özelliklerin, onların kendi başlarına ahlaki değerlendirmeyi hak ettiklerini (veya ahlaki duruşa sahip olduklarını) iddia eder. İnsanın temel sorumlulukları üzerinde anlaşmazlıklar olsa da Batı çevre felsefesi, meşru felsefenin inkâr ettiği şeyi öne sürer: İnsanın, insan olmayan hayvanlara ve doğa söz konusu olduğunda sadece insanlara değil, insan olmayan hayvanlara ve doğanın bizzat kendisine karşı ahlaki bir sorumlulukları vardır. Bir tür Batı çevre felsefesi olarak feminist çevre felsefesi, meşru Batı felsefesinin, insanların, insan olmayan hayvanlara ve doğaya karşı ahlaki yükümlülükleri ya da sorumlulukları olduğu fikrini anlamada başarısız olduğu için onların iyi niyetli bir çevre felsefesi yaratamadıkları iddiasını destekler. (Yazının geri kalanında felsefeye, çevre felsefesine veya feminist çevre felsefesine yapılan herhangi bir gönderme Batı felsefesine yöneliktir.)

2.2. Düzenlenmiş Çevre Felsefesi: Hayvan Etiğine Feminist Bakış

“Düzenlenmiş” çevre felsefesi, meşru Batı felsefesinin temel kavramlarını ve teorilerini kullanan fakat ahlaki topluluğa insan olmayan hayvanları ve doğayı da içerecek şekilde genişleten bir felsefedir. Bunu, insan olmayan hayvanlara ahlaki statü (duruş) vererek yapar. “Hayvan Etiği” bu tür revize edilmiş konumlardan biridir. (Bkz. [Hayvanların Ahlaki Statüsü](#))

İki orijinal feminist olmayan hayvan etikçi görüş gibi, Peter Singer’ın yararcı görüşü (1975) ve Tom Regan’ın hak temelli görüşü (1982), feminist hayvan etikçileri de fabrika çiftlikçiliği, hayvanlar üzerinde deney yapma ve avlanma gibi pratiklere karşı çıkıyor. Singer’ın bu konuya karşı çıkma sebebi, bu tür eylemlerin duyarlı varlıklara gereksiz acı ve ıstırap vermesiydi. Regan’ın karşı çıkma sebebi ise, “hayatın öznesi” denilen varlıkların yaşam haklarının ihlal edilmesiydi. Fakat, feminist hayvan etikçileri, bu tarz eylemleri ve hayvanları korumayı cinsiyet temelli bir görüş sunmaktan daha da öteye götürdüler (Bkz. Bölüm 3.8’de tartışılan Feminist Hayvan Bakımı Etiği).

Peki bunu nasıl yapıyor? Burada geleneksel ve feminist olmayan görüşten ayrılan incelenecek altı feminist hayvan etiği maddesi mevcut:

- 1) Meşru Batı felsefesinin insanı rasyonel bir özne ve doğadan ayrı ve daha güçlü olduğu görüşü nedeniyle, insanın, rasyonel olsa bile, bir hayvan olduğu ve doğanın bir parçası olduğu görüşünü kabul etmekte başarısız olduğu vurgulanır.
- 2) Kadınlara ve doğa uygulanan şiddeti, pornografiyi ve aralarındaki ilişkiselliği görünür kılanır (bkz. Adams, 1990, 2004; Carol Adams ve Josephine Donovan, 1995; Susan Griffin, 1981; Patrice Jones, 2011).
- 3) Kadınların ve hayvanların birbirine bağlı sömürülerini yaratmada, sürdürmede ve devamlılığını sağlamada dilin oynadığı rolü gösterilir (Bkz. Bölüm 3.3).

- 4) Meşru felsefe içinde, kültür/doğa, akıl/beden gibi, temel ikiciliklerin tarihsel olarak cinsiyetten nasıl bağımsız olmadığını; erkeği/erkekleri üstün kültür ve zihinle, dişileri/kadınları ve hayvanları da aşağı olarak görülen doğa ve bedenle ilişkilendirildiğini gösterilir (Gruen ve Kari Weil, 2011).
- 5) Kadın ve hayvanların sömürülmesini, haksız tahakkümün, özellikle cinsiyetçilik ve türçülüğün (veya iddia edildiği gibi insan olmayan türlere üyeliklerine dayalı olarak diğer varlıklara karşı önyargılı ayrımcılığın) karşılıklı olarak güçlendirici sistemleri ve uygulamalarına yerleştirilir (Gaard, 2011).
- 6) Geleneksel hayvan etiğinde cinsiyetçi bir bakış açısının yokluğunun, insan olmayan hayvanlara kötü muameleye ilişkin bu görüşleri eksik mi yoksa yetersiz mi baktığı konusunu gündeme getiriliyor (bkz. Adams, 1994; Adams ve Donovan, 1995; Gaard, 1993; Gruen, 1996; Slicer, 1991).

2.3. Genişletilmiş Çevre Felsefesi: Leopold Toprak Etiğine Feminist Bakış

“Genişletilmiş” çevre felsefesi, iki şeyi bir arada yapar: Düzenlenmiş çevre felsefesinin temel özelliklerinden olan sonuçsal ve hak temelli teorilerini korurken aynı zamanda ahlaki teori içinde yeni bazı özellikler sunar. Bu yazı yalnızca bir “genişletilmiş” çevre felsefesi, Aldo Leopold’un 1949 yılında yayımladığı kitabı *The Sand County Almanac*¹ içinde yer alan “The Land Ethic” [Toprak Etiği] başlıklı makalesi olarak yayımlanan “toprak etiği” üzerinde durmuştur. Çoğu çevre felsefecisi Leopold’un toprak etiğinin ilk çevre (yalnızca “hayvan etiği değil”) etiği olduğunu düşünmektedir. Burada tartışılmasının sebebi birçok feminist çevre filozofunun Leopold’un toprak etiğine dayanan görüşleri savunmasıdır (örn. Chris Cuomo, 1998; Deane Curtin, 1999; Warren, 2000).

Leopold’un toprak etiği dört iddia ileri sürer (burada kabaca Leopold’un belirttiği gibi aktarılmıştır):

- 1) Ahlaki toplum, toprağı, suyu, bitkileri, hayvanları, Leopold’un belirttiği, “toprak” dediği şeyi içermelidir (Leopold, 1949[1977]: 204)
- 2) *Homo sapiens*’in rolü fethedenden topluluğun bir üyesi hâline gelmelidir (204).
- 3) Bizler sadece görebildiğimiz, hissedebildiğimiz, anlayabildiğimiz, sevebildiğimiz, saygı duyabildiğimiz, hayran olabildiğimiz ya da bir şekilde inandığımız bir şeyle ahlaki bir ilişki kurabiliriz (214, 223, 225).

¹ Söz konusu çalışmanın tam hâliyle orijinal başlığı: *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. 2003 yılında bu çalışma, Ufuk Özdağ tarafından Türkçeye kazandırılarak *Bir Kum Yöresi Almanacağı* başlığıyla Hacettepe Üniversitesi Yayınları tarafından yayımlanmıştır. 2020 yılında ise aynı çeviri Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları’nın “Bilim” dizisinin ikinci kitabı olarak *Bir Kum Yöresi Almanacağı ve Oradan Buradan Eskizler* başlığıyla yeniden yayımlanmıştır. —yhn

- 4) Bazılarının Leopold'un nihai ahlak düsturu olarak gördüğü "Biyotik topluluğun bütünlüğünü, istikrarını ve güzelliğini koruma eğiliminde olan bir şey doğrudur; aksi yönde eğilim gösterdiğinde yanlıştır" (224-225).

Birçok çevre filozofu, yukarıdaki dördüncü iddianın Leopold'un toprak etiğinin ahlaki düsturu olarak, eylemlerin doğruluğunun ya da yanlışığının onların sonuçlarına atıfta bulunarak belirlendiğini iddia eder. Ancak Leopold için, ilgili sonuçlar "bütünlük, istikrar ve biyotik topluluğun güzelliğidir." Çünkü bu sonuçlar etik için yeni olduğundan, Leopold'un toprak etiği, yeni bir alana hatta gözden geçirilmiş çevre felsefesinin bile ötesine geçen bir alana genişletir. Aynısı diğer üç iddia için de doğrudur: Meşru felsefe ve gözden geçirilmiş çevre etiği (hayvan etiği gibi) tarafından yapılan ahlaki kavramların ötesine geçen kavramlar sunarlar. İşte Leopold'un toprak etiğini genişletilmiş etik yapan "ötesine geçen" özellik budur.

Birçok feminist çevre filozofu, Leopold'un toprak etiğinin temel yönlerini kabul eder. Örneğin, çoğu yaşayan, organik ve ekolojik daha büyük biyotik topluluğun bir üyesi olan ilişkisel, ekolojik bir varlık olarak benlik kavramını savunur. Çoğu, "ahlaki duyguların", örneğin empati ve ilgi, çevre etiği dahil herhangi bir etikten daha önemlidir (bkz. örn. Cuomo, 2005; Vrinda Dalmiya, 2002; Mathews, 1994b; Plumwood, 1993; 2000). Buna ek olarak, çoğu feminist çevre filozofu, "Toprak Etiği" makalesinde Leopold'un yazmış olduğu "Toprak, Odise'nin köle kızları gibi, hâlâ bir mülk olarak görülmektedir. Toprakla olan ilişki hâlâ tümüyle ekonomiktir ve bu ilişki insana yükümlülükler getiren değil ayrıcalıklar sağlayan bir ilişkidir."² açılış cümleleriyle toplumsal cinsiyete dayalı bir çevre etiğinin embriyonik biçimlerinin bulunabileceğini kabul eder (Leopold, 1949[1977]: 201). Son olarak, bazı feminist çevre filozofları, Leopold'un kültürel çeşitlilik ve ekolojik (ya da "biyo") çeşitlilik arasındaki bağlantıyı anlamlandırmasına destek çıkar. Bu bağlantının feminist çevre felsefesi için neden ve nasıl önemli olduğunu düşünmek gerekiyor.

Leopold, tarihin ekolojik bir yorumunun "dünya kültürlerinin çeşitliliğinin zenginliğinin onları doğuran vahşi doğada karşılığı olan bir çeşitliliğini yansıttığını" gösterdiğini iddia etti (1949[1977]: 188). Örneğin, Leopold'a göre kültürel çeşitlilik çoğunlukla "vahşi yaşama dayanır. Bu yüzden, Kızılderililer, yalnızca bufalo yemekle kalmadı, aynı bufalo onların mimarisini, elbisesini, dilini, sanatını ve dinini büyük ölçüde etkiledi" (1949[1977]: 177). Kültürel çeşitlilik, ekolojik çeşitliliği yansıtır. Dünya kültürlerinin zengin çeşitliliğini —kültürel çeşitlilik— korumanın iyi bir şey olduğunu varsayarsak, ekolojik (ya da "biyo") çeşitliliği korumayla arasındaki bağlantıyı anlamak iyi bir şeydir. Bu söyleyiş de doğrudur: Ekolojik çeşitlilik kültürel çeşitliliği yansıtır. Örneğin, Asya ve Afrika'daki çoğu Batı kalkınma projesi, ekolojik olarak çeşitlilik gösteren yerli ormanların, erkekler tarafından işletilen öncelikli olarak ihracat için nakit olarak görülen

² İlgili bölüm bahsi geçen kitabın Türkçe çevirisinden alıntılanmıştır: Leopold, Aldo. (2003). *Bir Kum Yöresi Almanığı*, Çev. Ufuk Özdağ, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, s. 212. —yhn

okaliptüs ve tik plantasyonları yerine kadınların işlettiği paraya dayalı olmayan, geçim ekonomilerinin sürdürülmesini sağlayacak şekilde bir yer değişimi sağlıyor. Çoğu feminist çevre filozofu bu projelere karşı çıkıyor: Ekolojik çeşitliliğin azalması (yerli ormanlar tarafından sağlanan) direkt ve orantısız bir şekilde kadınlara, geçim ekonomisine ve kadınlara ait olan kültürel topluluklara zarar veriyor. Bu örnekler, Leopold'un kültürel çeşitlilik ve ekolojik (biyo) çeşitlilik arasındaki karşılıklı ilişki konusundaki anlayışlı farkındalığının, kadın-doğa bağlantıları hakkında feminist bir çevre perspektifi hakkında bilgi verme yollarını göstermektedir (Bkz. Bölüm 3.5. ve 3.6.).

2.4. Radikal Çevre Felsefesi: Derin Ekolojiye Feminist Felsefi Bakış

“Radikal” bir çevre felsefesi, çevre sorunları bağlamında meşru felsefenin temel varsayımlarına ve iddialarına meydan okur. Bu meydan okumalar, çevre sorunlarının “kökenine indikleri” ve daha önce ahlaki teorinin bir parçası olmadıkları için etimolojik anlamda radikaldir. (Bu açıklama, bir zamanlar “radikal” olanın artık radikal olmayabileceğini gösterir.) En etkili radikal duruşlardan biri “derin ekoloji”dir.

Norveçli filozof Arne Naess çevresel krizin kökenlerine atıfta bulunmak için “derin ekoloji” terimini ilk kez kullandı (Naess, 1973). Naess, derin ekolojiyi “sığ ekoloji” ile karşılaştırdı. Her ikisi açısından düşünüldüğünde, ikisi de hava ve su kirliliği, doğal kaynakların kullanımı, aşırı tüketim ve nüfus fazlalığı ile ilgilenmektedir. Ancak, Naess’e göre yalnızca derin ekoloji meşru felsefenin problematik değerlendirmeleri, inançları, değerleri ve kavramlarını anlamayı sağlar.

Tarihsel olarak, ekofeminist felsefenin ortaya çıkışı derin ekolojiyle yakından ilgilidir. Ancak, 1980’ler ve 1990’lar boyunca, bu ilişkiye karşı çıkıldı ve ortaya çıkan sözde “derin ekoloji-ekofeminizm tartışması” çevre felsefesi tartışmalarında ön planda yer almaya başladı (Bkz. Jim Cheney, 1987; Cuomo, 1994; Kheel, 1990; Plumwood, 1993; Salleh, 1984; Warren, 1999).

Derin ekoloji-ekofeminizm tartışması, ekofeminist felsefe için özel öneme sahip olan iki özellik üzerinde durdu. İlki derin ekolojinin meşru felsefenin insan-doğa ilişkisinde sahip olduğu antroposentrik (insan-merkezli) görüşün eleştirisidir. İkincisi ise derin ekolojinin “kendini gerçekleştirme ilkesi” ile tanımlanan benlik kavramıdır. İki özelliğe, ekofeminizmin öncülerinden biri olan Val Plumwood tarafından eleştirilmiştir (Plumwood, 1993).³ Ekofeminizmin bazı temel iddialarını anlamak adına kendisinin eleştirisi burada özetle yer almaktadır (Bölüm 3).

Derin ekolojiye göre, meşru Batı felsefesinin kabul edilemez antroposentrizmi, “kültüre karşı doğa” ikiciliği dahil, birkaç problematik değer ikiliklerine yerleştirilmiştir. Plumwood, derin ekolojinin antroposentrizm eleştirisinin, meşru felsefenin

³ Çalışmada referans gösterilerek tartışılan Plumwood'un *Feminism and the Mastery of Nature* kitabı Türkçeye kazandırılmıştır: Plumwood, Val. (2004). *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, Çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayıncılık.

antroposentrizminin tarihsel olarak androposentrizm (erkek-merkezli düşünce) olarak işlevinin olduğunu görmede başarısız olduğunu savunmaktadır. Bunu görememenin derin ekolojistleri iki yanlış varsayımda bulunmaya yönelttiğini iddia ediyor: Bunlardan ilki antroposentrizm ve androposentrizmin ayrı ve farklı düşünme tarzları olarak çözülebilir, diğeryse “kültüre karşı doğa” ikiciliğini kadın ve doğa tahakkümlerini “haklı kılmak” anın tarihsel olarak nasıl işlediğini toplumsal cinsiyet analizi sunmadan eleştirebilir. (“Kültüre karşı doğa” ikiciliği Bölüm 3’te tartışılacaktır.)

Derin ekolojinin ikinci problematik özelliği ise, insan benliğinin (küçük “b”) ancak kozmosla bir Benlikle (büyük “B”) birleştiğinde edimselleştiğini iddia eden kendini gerçekleştirme ilkesiyle ilgilidir. Plumwood, bu ilkenin yanlış olduğunu savunur çünkü bu ilke insanla (ya da kültür alanıyla) doğa arasında açık bir ontolojik ayırım olduğunu söyleyen “süreksizlik tezi”ni olduğu gibi korur. Kültür ve doğa “süreksizdir” çünkü insanlar doğadan ayrı ve farklıdır. Plumwood için, bu süreksizlik tezi doğru değildir ve bu tezi doğru sayan herhangi bir çevre felsefesi kavramsal olarak kusurludur. Plumwood, derin ekolojinin bu tezi reddetmek yerine kabul ettiği için kavramsal olarak kusurlu olduğunu savunuyor.

Derin ekoloji, nasıl inkâr etmek üzere yola çıktığı bir tezin önceden doğru olduğunu varsayıyor? Plumwood’un cevabı şu şekilde; süreksizlik tezi derin ekolojinin üç hatalı benlik kavramına bağlılığıyla olduğu gibi korunmaya devam ediliyor. Bu üç hatalı benliğe Plumwood, “Ayırt Edilemez Benlik”, “Genişletilmiş Benlik” ve “Aşkın ya da Kişilereşırı Benlik” diyor (Plumwood, 1993).

“Ayırt Edilemez Benlik” doğa ve insan arasındaki tüm sınırları reddediyor ve daha büyük bir biyonik ağda insanların yalnız bir aşama olduğunu söylüyor. Bu benlik anlayışı, Plumwood’un “özdeşleşme tezi” dediği şeyi varsayar: İnsan benliği ekolojik bir benliktir. Özdeşleşme tezinin problemi, süreksizlik problemini insan ve doğa arasındaki ayrımları ortadan kaldırarak yanlış bir şekilde çözmektedir. Bu sebeple, Plumwood, özdeşleşme tezini reddeder ve Ayırt Edilemez Benlik kavramını reddeder. Eğer kendini gerçekleştirme ilkesi Ayırt Edilemez Benlikle ilgiliyse, bu ilke yanlıştır Buna karşıt olarak Plumwood, insanların hem doğayla sürekli (doğanın bir parçası olan) hem de ayrı (doğadan farklı olarak) olduğu benlik anlayışını savunur.

“Genişletilmiş Benlik” belirli ve bireysel insan benliği ile daha büyük “kozmetik” Benlik arasında bir ayırım yapar. Plumwood, “kozmetik Benlik” her neyi ifade ediyorsa (bu açık değildir), Genişletilmiş Benlik bireyselliği her biri kendine özgü ve özel bağımlılık çeşitleri içinde olan (ebeveyn çocuk ilişkisi, bakılan ve bakıcı gibi) insanlar olarak bireylerin önemini reddettiğini söyler. Plumwood, dünyadaki kadınların çoğunluğunun erkeklerin sahip olduğu (bireysel olarak) insan haklarında, sivil özgürlüklerden ve eğitim olanaklarından yoksun olduğu göz önüne alındığında, insan benliği kavramının bireysel benlik olarak şekilsiz, farklılaşmamış ve “kozmetik” bir Benlik yerine terk edilmesinin çok erken olduğunu tartışıyor. Eğer Genişletilmiş Benlik kendini gerçekleştirme ilkesiyle ilgiliyse bu ilke yanlıştır.

“Aşkın Benlik”, daha bilinçli, dönüştürülmüş bir ben olmak için kendi özgünlüğünün üstesinden gelen bireysel benliği ifade eder. Plumwood, Aşkın Benliğin bir “zafer tezi” varsaydığını iddia eder. Aşkın Benlik, bireysel benliklerin kendilerine ve birbirlerine karşı sahip olduğu son derece özel bağlılıklara, duygulara, isteklere ve arzulara karşı zafer kazanır. Aşkın Benlik, Plumwood’un savunduğu benlik görüşünü yanlış bir şekilde reddeder: insan benlikleri, duygusal olarak birbirine bağlı, ekolojik, edimselleşmesi rasyonalizmin (insanların akıl veya rasyonalite ile özdeşleştirilmesi) ve zihin-beden ikiliğinin reddini gerektiren ilişkisel varlıklardır. Plumwood’un benlik kavramsallaştırması, tikelliğin ve bireyselliğin reddi değildir; bu, bireysel benliklerin aynı zamanda karşılıklı bağımlılıklar ve ilişkiler üzerinde galip gelen Aşkın Benlikler değil, birbirine bağımlı ilişkiler içindeki varlıklar olduğunun kabulüdür. Eğer Aşkın Benlik kendini gerçekleştirme ilkesi ile ilgiliyse bu ilke yanlıştır.

3. Feminist Çevre Felsefesinde İkinci Görüş: Ekofeminist Felsefe

Hâli hazırda ekofeminist felsefeyi; hayvan etiği (Bölüm 2.2), Leopold’un Toprak Etiği (Bölüm 2.3) ve derin ekoloji (Bölüm 2.4) bağlamında tartıştık. Bu bölüm ekofeminist felsefenin doğasını çevre felsefesinde ayrı bir tür olarak anlatmaktadır.

3.1. Ekofeminist Felsefenin Tanımı

Fransız feminist Françoise d’Eaubonne “ekolojik feminizm” terimini 1974 yılında kadınların ekolojik bir devrim yaratma potansiyeline dikkat çekmek amacıyla kullandı. Başlarda “ekofeminizm” tarih, edebi eleştiri, siyasi bilimle, sosyoloji ve teoloji gibi çok çeşitli disiplinlerin “kadın-doğa” ilişkisine bakış açısına atıfta bulundu. Bu önemli bir nokta çünkü ekofeminizm 1980’lerden 1990’ların ortasına kadar ayrı bir felsefi pozisyona sahip değildi.

Bu yazının amacı açısından “ekofeminist felsefenin” genel tanımı şu şekildedir:

- 1) Kadın ve doğanın haksız tahakkümü arasındaki bağlantıyı keşfetmek,
- 2) Batı’nın erkek taraflı kadın ve doğa hakkındaki meşru felsefi görüşlerini (varsayımlar, kavramlar, iddialar, ayrımlar, konumlar ve teoriler) eleştirmek,
- 3) Bu tür erkek taraflı görüşlere çözümler ve alternatifler yaratmak.

Burada terminoloji hakkında bilgi vermek gerekiyor. Çoğu ekofeminist filozof, kadına yönelik baskı ve doğaya yönelik (haksız) tahakküm arasında bir ayırım yapıyor. Bunu, yalnızca rasyonellik, bilişsel kapasite veya duyarlılık gibi özelliklere sahip varlıkların baskı altına alınabileceği gerekçesiyle yapıyorlar. Batı düşüncesinde, taşlar, bitkiler, dereler, akarsular ya da (genel olarak) doğa gibi insan olmayan doğa varlıklarının bu tür özelliklere sahip olmadığı varsayılır. Hâl böyleyken, kadınlardan farklı olarak, haksız yere tahakküm altına alınabilseler bile baskıya maruz kalamazlar. Peki insan olmayan hayvanlar? Pek çok ekofeminist filozof; hayvanları, özellikle evcilleştirilmiş olanları, baskı altına alınabilmeye

muktedir olarak görür ancak doğanın bu yeteneğe sahip olduğunu reddeder. Doğaya değil hayvanlara yapılan baskıdan bahsediyorlar. Bu yazının amacı doğrultusunda, “baskı” sözcüğü doğa için kullanılmamaktadır; hayvanlar için kullanılabilirliği açık bir soru olarak bırakılacaktır. Buna göre, örneğin, kadın-doğa bağlantılarına ilişkin ekofeminist felsefe bakış açıları, “doğanın baskı altına alınmasına”, “kadın ve doğanın benzer baskısına” veya “kadın ve doğanın karşılıklı olarak güçlendirici baskılarına” atıfta bulunmayacaktır. Ancak, doğanın, insan olmayan hayvanların ve kadınların haksız tahakkümlerine atıfta bulunacaktır.

3.2. Baskıcı Kavramsal Çerçeveler

Kavramsal çerçeve, kişinin kendisini ve dünyayı nasıl gördüğünü şekillendiren ve yansıtan bir dizi temel inançlar, değerler, tutumlar ve varsayımlar dizisidir (Warren, 2000; 2005). Bunlardan bazıları baskıcıdır. Baskıcı bir kavramsal çerçeve haksız tahakkümün ve buna tabi kurumlarını, ilişkilerini ve uygulamalarını açıklama, devam ettirme “haklılaştırma” işlevi görür. Baskıcı kavramsal çerçeve patriarkal olduğunda, kadınların erkekler tarafından ikincil bir mertebede konumlandırılması haklı görülür.

Cinsiyetçilik, ırkçılık, sınıfçılık, heteroseksizm, etnosentrizm, Warren’ın haksız “—izm takakkümü” dediği şeylere örnektir (1990, 2000). Warren, bu —izm tahakkümünün baskıcı kavramsal çerçevenin beş özelliğini içerdiğini dile getiriyor. Bu özelliklerden ilki, değer hiyerarşisi; “yukarda” olana “aşağıda” olandan daha fazla değer verme. Meşru felsefede, değer hiyerarşisi (tipik olarak) erkeği yukarıda, kadını aşağıda, kültürü yukarıda ve doğayı aşağıda görür. Yukarıda olana aşağıda olandan daha fazla değer vermek, bu yukarı-aşağı düzeni eşitsizliği meşru kılmaya hizmet eder “aslında, Yukarı-Aşağı metaforundan önce, sadece çeşitliliğin var olduğu söylenebilirdi” (Gray, 1981: 20).

İkinci özellik, (tamamlayıcıdan ziyade) karşıt, (kapsayıcı olmaktan ziyade) birbirini dışlayan değer ikiliğidir; bunlar birine diğerinden daha fazla statü, prestij atfeder. Meşru Batı felsefesinde, erkek/kadın, kültür/doğa ikiliği tarihsel olarak bunu yapmıştır; erkeklerle ya da kültürle özdeşleştirilen şeylere, kadınlara ya da doğayla özdeşleştirilenden daha fazla değer atfetmişlerdir. Bu değer ikiliklerine göre, erkek veya kültürle özdeşleşmiş olmak, kadın veya doğayla özdeş olmaktan daha iyidir.

Baskıcı kavramsal çerçevenin üçüncü ve dördüncü özellikleri, güç ve ayrıcalığı, yukarıdakiler bu gücü ve ayrıcalığı seçsin ya da seçmesin, yukarıdakilerin aşağıdakilere karşı sistematik olarak avantaj sağlayacak şekilde tasarımlarıdır. Sınıfsal bir toplumda, zengin insanlar, kaynakları kendi belirledikleri amaçlar için seferber etme gücüne ve ayrıcalığına sahiptir. Bazen bu güç ve ayrıcalık, zenginlerin, sosyoekonomik statünün fırsat eşitliğine karşı önemli bir zorluk olduğunu fark etmemelerine sebep olur. Örneğin, fakir insanlar aşağı olarak görülebilir ve bu yüzden, genellikle yoksulluklarının “kendi hataları” olduğu gerekçesiyle, zenginlerle aynı olanaklara veya haklara sahip olamadıkları düşünülür.

Beşinci ve felsefi olarak en önemli beşinci özellik “egemenlik mantığı”dır. Üstünlüğün tabii olmayı haklı çıkardığı ahlaki hipotez budur. Egemenlik mantığı, aşağıdakini aşağıda tutmak için (iddia edilen) ahlaki gerekçeyi sağlar. Bu gerekçelendirme tipik olarak, Yukarı’nın, Aşağı’nın sahip olmadığı bazı özelliklere (örneğin mantık/akıl) sahip olduğu ve bu sayede Aşağı’nın Yukarı tarafından tabi kılınmasının haklı olduğu biçimini alır.

Baskıcı bir kavramsal çerçevenin ilk dört özelliğine sahip olup ancak bir baskı veya haksız tahakküm durumu olmamasının mümkün olduğunu unutmamalıyız. Örneğin, ebeveynler çocuklarının ne zaman yatağa gidip uyuyacağı ya da araba sürme ayrıcalığına ne zaman kavuşacağı gibi bazı meşru güç ve ayrıcalıkları uygulayabilir ve herhangi bir baskıcı aile-çocuk ilişkisine dahil olmayabilirler. Aile-çocuk ilişkileri ancak tahakküm mantığı geçerliyse baskıcıdır; çocuklara aşağı ve haklı olarak hükmedilmiş olarak muamele etmek için (iddia edilen) gerekçeyi sağlayan şey budur.

Warren, baskıcı kavramsal çerçevenin beş özelliğinin, kadınların, insan olmayan hayvanların ve doğanın haksız tahakkümlerinin ortak kavramsal köklerinden bazılarını ışık tuttuğunu savunuyor. Ekofeminist filozofların çoğu bu kavramsal köklerin işlevinin gerçek hayatta kurumların haksız tahakküm ve pratiklerini nasıl ayakta tuttuğunu su yüzüne çıkarıyor.

3.3. Dil Bilimsel Bakış

Ludwig Wittgenstein, dil kullanımının kişinin aynası ve dünya görüşünün ve kavramsal çerçevesinin yansıtıcısıdır. Ekofeministlere göre, dilin kadınlar, hayvanlar ve doğa açısından problemleri bir rolü mevcuttur; yukarıda tartışılan beş özelliğini güçlendiren ve kadınların, doğanın ve hayvanların üzerindeki tahakkümü “haklılaştırır” kavramlar mevcuttur. Dilin bunu nasıl yaptığına dair bazı örnekleri tartışacağız.

İngilizce, kadınları ve insan olmayan hayvanları, erkeklerden ve erkek tarafından tanımlanan kültürden daha aşağı olarak görüldüğü kültürel bağlamlarda hayvanlaştırır ve doğallaştırır. Kadınlara aşağılayıcı bir şekilde köpek, kedi (*cats, catty, pussycats, pussies*) evcil hayvan, tavşan, dilsiz tavşan, inek, domuz, tilki, civciv, dişi köpek, kunduz, yaşlı yarasa, yaşlı tavuk, yaşlı karga, kraliçe arı, çita, vixen, yılan, kuş beyinli, tavşan beyinli, fil ve balina denilmektedir. Kadınlar kıkırdarlar, bekarlığa veda partilerine giderler, kocalarını kılçıklarını gagalarlar, ihtiyar olurlar (yaşlı tavuklar artık cinsel olarak çekici değildir veya üreyemez) ve sosyal kelebeklerdir. Hayvanları “insanlar”dan daha aşağı gören cinsiyetçi (veya ataerkil) bir kültürde kadınları hayvanlaştırmak, kadınların erkeklere göre daha aşağıda olduğu iddia eden statüyü pekiştirir ve meşrulaştırmaya çalışır (bkz. Adams, 1990; Dunayer, 1995; Warren, 2000). Benzer bir şekilde, İngiliz dili kültürel bağlamda kadını ve doğayı, erkekten ve erkekle özdeşleşmiş kültürden aşağı görerek doğayı kadınlıştırır. Doğa Ana (Doğa Baba değil) tecavüze uğrar, yönetilir, kontrol edilir, fethedilir, mayınlanır; onun sırlarına girilir, rahmi (erkeklerde olmayan) erkeklerin biliminin hizmetine sunulur (bilim kadını ya da sadece bilim insanına değil). Bakire kereste kesilir. Verimli (güçlü

olmayan) toprak sürülür ve nadasa bırakılan toprak, çocuk sahibi olmayan bir kadın gibi yararsız veya çorak kalır.

Bu örneklerde de görüldüğü gibi, doğanın ve hayvanların sömürüsü kadınlaştırılarak (erkekleştirilerek değil) meşrulaştırılır; kadının sömürüsü ise hayvanlaştırılarak (insanlaştırılarak değil) ve doğayla özdeşleştirilerek (“kültürle” değil) meşrulaştırılır. Carol Adams’ın savunduğu gibi (1990), kadını doğayla özdeşleştiren ve doğayı kadınlaştıran dil, kadınların, insan olmayan hayvanların ve doğanın tahakkümlerinin sadece metaforik olarak değil kültürel olarak ne ölçüde benzer olduğunu ve onaylandığını görme konusunda başarısız olarak, haksız olan bu ataerkil tahakkümü tanımlamaya, yansıtmaya ve sürdürmeye devam eder.

Bu örneklerin amacı yalnızca kadınların hayvan ya da doğayla özdeşleştirilip aşağılandığı iddia etmek değildir. Bu yanlış olurdu. İngiltere’de, hayvansal terimler erkeklere karşı aşağılayıcı bir şekilde kullanılıyor. Örneğin; erkeklere, kurt, köpek balığı, kokarca, yılan, kara kurbağası, eşek, yaşlı akbaba ve keçi denmektedir. Hayvansal veya doğasal dilin tüm kullanımlarının aşağılayıcı olduğunu iddia etmek de değildir. Bu da yanlış olurdu. Batı kültüründe, arı gibi çalışkan, kartal gözlü, aslan yürekli ve aslan kadar cesur demek genellikle tamamlayıcıdır. Ataerkil bağlamda, daha ziyade, kadınları tanımlamak için kullanılan hayvan ve doğa terimlerinin çoğu, erkekleri tanımlamak için kullanılan hayvan ve doğa terimlerinden farklı işlevlere sahiptir. Ataerkil bağlamda, bunlar kadınların, hayvanların ve doğanın bir şekilde haksız tahakkümünü güçlendirerek değersizleştirme işlevi görürler.

3.4. Tarihi Bakış Açısı

Kadının ve doğanın haksız tahakküm altına alınmasının nedenlerine ilişkin tarihsel bakış açıları çelişkili ve sonuçsuzdur. En çok referans gösterilen ve erken ekofeminist tarihçilerden biri Carolyn Merchant’ın bakış açıdır (Merchant, 1980). Merchant, kültürün doğadan ayrılması (ya da kültür/doğa ikiliği) bilimsel devrimin bir ürünüdür. Kendisi, doğanın birbiriyle çelişen iki imgesini şöyle tanımlar: Daha yaşlı eski Yunan doğa imgesi olarak organik, iyiliksever, besleyici kadın ve daha yeni, “modern” (1500-1800’ler) doğanın hareketli, ölü ve mekanik imgesi. Merchant, organik olandan mekanik olana tarihsel geçiş modelinin, onu hareketsiz bir şey olarak tasavvur ederek dünyanın sömürülmesini meşru kılmaya yardım ettiği savunuyor. Örneğin, madencilik geçmiş çağlarda yasaklanmıştı çünkü geçmiş çağlarda madenciliğin dünyanın rahmini kazmak olduğu düşünülüyordu; doğanın canlı ve “besleyen dişi” olduğuna dayalı erken dönem Yunan doğa metaforları, madenciliğin yanlış olduğu düşüncesini destekledi. Merchant’a göre, doğanın hareketsiz olarak algılanması, doğanın yaşayan, organik ve besleyen dişi olarak düşünülen zamanlarda mevcut olan madenciliğin önündeki ahlaki engelleri ortadan kaldırdı. Birçok ekofeminist filozof için, Merchant’ın tarihi bakış açısı, kadının ve doğanın haksız tahakkümünün derin kavramsal köklerinin analizi hakkında bilgi vermektedir.

3.5. Sosyo-Ekonomik Bakış Açısı

Marksist temelli “materyalist ekofeminizm”e göre, sosyo-ekonomik koşullar, doğa ve kadının tahakküm ilişkisinde merkezidir (bkz. Hennessy ve Ingraham, 1997; Mies ve Shiva, 1993; Salleh, 1997). Mellor, hem kadınların hem de erkeklerin kültür ve doğa arasında aracılık ederken, bunu eşit olarak yapamadığını savunuyor. Şirketlerin, makinaların, teknolojinin ve işçilerin biriken becerilerini içeren ham maddelerin, toprak ve enerji kaynaklarının ve üretim güçlerini içeren Marksist üretim araçları nosyonlarından yararlanarak “kapitalist ataerkilliğe” karşı çıkıyor. Mellor, sistematik olarak kadınları ekonomik olarak dezavantajlı hale getiren ve doğayı sömüren toplumun ekonomik kaynaklarının, üretim araçları ve güçleri üzerinde ağırlıklı olarak erkek mülkiyeti sisteminin erkekler taraflı tahsisi ve paylaşımıyla sonuçlandığını savunuyor (Mellor, 1997; 2000; 2005).

Sosyo-ekonomik koşullar, Shiva’nın da Batılı kalkınmayı “sistematik az gelişmişlik” ya da “yetersiz gelişmişlik” olarak açıklamasının merkezinde yer alır (1998). Shiva, bu yetersiz gelişmişliğin Avrupa’nın Asya ve Afrika’da sömürsünün başladığını; Avrupa’dan sonra modellenen nakit temelli ekonomi modelinin yaratılmasıyla sonuçlandığını savunuyor. Sömürgeciler, yerli gıda maddelerini ve ormanları, esas olarak ihracat için yaratılan nakit mahsuller olan ayçiçeği, okaliptüs ve tik ağacı gibi mono kültür mahsullerle değiştirdiler. Ayrıca, sömürgeciler, erkeğin nakit temelli çalıştırıldığı ekonomik ilişkiler ve kadınların ev işlerinden sorumlu olduğu (paraya dayalı olmayan) geçim ekonomisine dayalı toplumsal cinsiyet temelli iş bölümü olduğunu gösterdiler. Geçimlik ekonomileri yok ederek, yetersiz projeler daha önce hiç olmadığı şekilde bir maddi yoksulluk yarattı. Shiva’ya göre, böylece oldukça gerçek bir şekilde “yoksulluğun kadınlaşmasına”, kadının boyun eğmesine ve doğanın bozulmasına katkıda bulunmuştur.

3.6. Epistemolojik Bakış

Ekofeminist epistemoloji, feminist epistemolojinin ilgilendiği alanları, toplumsal cinsiyetin bilgi, bilen, sorgulama ve doğrulama yöntemleri kavramlarını etkileme yollarıyla genişletir (Bkz. [Feminist Epistemoloji](#) ve Bilim Felsefesi). Bunu, bu konuların kadın-doğa ilişkisini nasıl içerdiğini göstererek yapmaktadır.

Ekofeminist filozoflar tarafından sıklıkla tartışılan bir örnek üzerinden gidelim. 1974 yılında, Kuzey Hindistan Reni bölgesinden yirmi yedi kadın ormanlarındaki ağaçların kesilmemesi için basit gibi görünen ama etkili bir eylemde yer aldılar. Ağaçları kesmeye çalışanları eğer onlara zarar verirlerse ağaçları kucaklamakla tehdit ettiler. “Chipko Hareketi” (Hintçe’de *chipko* “kucaklamak, sarılmak” anlamına gelir) olarak bilinen kadın hareketi, 12.000 kilometrekarelik hassas bir araziye kurtardı. Chipko hareketi, aynı zamanda yerel halkın başlıca iki şikâyetine de görünürlük kazandırdı: Müteahhitlerin yaptığı ticari kesimler bu bölgedeki çeşitli ağaç türlerin zarar veriyor ve bu çeşitli ve değerli ağaçların yerine tik ağacı ve okaliptüs gibi mono kültür ağaçlarıyla değiştiriyorlar.

Bu ticari kesim kadınlara da orantısız bir şekilde zarar vermekteydi: Kadınların ormanda yakacak odun bulma süreleri artıyor, yiyecek, yakıt ve ev ürünleri gibi ev ekonomilerini sürdürme yetenekleri azalıyor; kadınların yerel pazarlarda gelir üretmek adına ahşap ürünler satma fırsatları da azalıyordu. (Fortmann ve Rocheleau, 1985; Fortmann ve Bruce, 1991).

Chipko hareketi, yerli ormanların nasıl kullanılacağı üzerine (örneğin; yiyecek, yakıt, ilaç, bitkisel ilaç, yapı malzemesi, yem ve ev eşyası gibi) “dışarı”daki Batılı ve yetiştirilmiş uzman (bilen) ormancılardan değil genellikle kırsal kadınların söz hakkı olduğunu göstermiştir. Benzer şekilde, Sierra Leone’da⁴ feminist ormancılar tarafından yapılan çalışmada, yerli erkeklerin bir ağaç türünün ortalama olarak sekiz farklı kullanımını adlandırabildiklerini, yerel kadınların ise aynı ağaç türlerinin otuz iki farklı kullanımını adlandırabildiğini ortaya koydu. Epistemolojik iddia şudur; Sierra Leone kadınlarının ormanın kullanımı ve üretimine dayanan “yerli teknik bilgileri” onların günlük yaşantılarında cinsiyete dayalı deneyimleri ve ormanın kullanımı ve yönetimi arasında bir ilişki olduğunu gösterir (Fairfax ve Fortmann, 1990: 267). Onların bu bilgileri kadın olarak, yerleşmiş, cinsiyetlendirilmiş ve somut günlük deneyimlerinden kaynaklanır.

Ekofeminist epistemoloji aynı zamanda şunu gösterir; cinsiyete dayalı bir çevresel perspektifin, kadın ve doğa arasındaki meşrulaştırma biçimlerini ve sorgulama yöntemlerini anlamak için oldukça önemlidir. Ortodoks Batı ormanlığını bir düşünelim. Çoğu zaman, ticari elyaf üretimi alanının dışında kalan faaliyetlerin, bu alana girenlerden daha az önemli olduğu varsayılmıştır. Ancak ikinci varsayım, tam olarak, Afrika ve Hindistan’ın birçok yerindeki kırsal kadınların günlük olarak katıldığı faaliyetlerdir. Bu faaliyetlerin öneminin anlaşılmasında, genellikle kadınları “görünmez” yapar. Bu görünmezlik, birçok ortodoks, Batılı ormancının neden kelimenin tam anlamıyla çit veya canlı çit direkleri olarak kullanılan ağaçları; sepetçilik, boyalar, ilaçlar veya süslemeler için malzeme sağlayan ağaçları; bal fıçılarını için alan sağlayan ağaçları, yem sağlayan ağaçları; dini önemi olan ağaçları, gölge sağlayan ağaçları; ya da insanlara besin sağlayan ağaçları görmediklerini açıklamada yardımcı olur.

Çünkü çoğu ormancı, ağaçların kullanımındaki muazzam çeşitliliği göremedikleri için, çoğu zaman yararlı olan çok sayıda türü göremezler... erkeklerin ve kadınların aynı ağaç için çok farklı kullanımları olabilir veya farklı ağaçları farklı ağaçlar için kullanabilirler (Fairfax ve Fortmann, 1990: 268–9).

Batılı ormancılar bu aktiviteleri tam olarak göremeyince, aynı zamanda kadınların farklı ağaçların kullanımına yönelik farklı amaçları da göremiyorlar. Yerel kadınların yaptıklarına ve en iyi bildiklerine dayanan toplumsal cinsiyete dayalı çevre bilgisini görmüyorlar.

⁴ Sierra Leone, ya da resmî adıyla Sierra Leone Cumhuriyeti, Batı Afrika’da bir ülkedir. —yhn

Bu örnekler ve veriler, bilginin nesnel ve bilen kişinin tarafsız, bağımsız ve cinsiyetten bağımsız olduğuna dair meşru kavramlara meydan okur. Ayrıca araştırmacıları kendilerini ve araştırma projelerini belirli tarihi, kültürel ve ekonomik bağlamlar içinde konumlandırmaya teşvik ederek geleneksel araştırma metodolojilerine de meydan okurlar. Ayrıca teori ve pratiğin birbirine bağlı olduğunu da gösterirler: Teori “olgulara uymalı” ve “olgular” (örneğin ampirik veriler) teoriyi içerecek şekilde bilgilendirmelidir.

3.7. Siyasi Bakış Açısı

Feminist siyaset felsefesi, kamusal alanın doğası, özgürlük, demokrasi, siyasi konuşma, dayanışma ve katılım dahil olmak üzere siyaset dünyasındaki geleneksel anlayışların feminist kaygıları yeteri kadar ele almamasını eleştirir (bkz. Feminist Siyaset Felsefesi). Ekofeminist siyaset felsefesi, bu eleştirileri ekolojik olarak bilgilendirmiş vizyonları içerecek şekilde siyaseti, siyasi analizleri ve demokrasinin doğasını kavramsallaştırmak için genişletme eğilimindedir.

1980’ler boyunca, çeşitli sosyal hareketler içinde kadın aktivizmi —çevre, özgürlük, hayvan hakları ve çevresel hak hareketleri— bir araya gelerek yeni bir form oluşturdu ve ekofeminist siyasi aktivizm halini aldı. 1990’lara gelindiğinde, bu siyasi aktivizm liberal, Marksist, sosyalist, radikal, kültürel/ruhani ve sosyal ekofeminizmler gibi çeşitli ekofeminizmlere yol açmıştı. Bu farklı ekofeminizm türlerine —liberalizm, Marksizm, sosyalizm, radikal feminizm, yerli ve ruhani siyaset, anarşizm ve sosyal ekoloji— burada yer verilmesinin sebebi hepsinin farklı bir ekofeminist politik perspektife dayandırılmalarıdır. Her siyasi bakış açısı, ekofeminist aktivizm, yeşil siyaset ve ekofeminizm, siyaset felsefesinin doğası hakkındaki sorulara farklı bir yanıt verir.

Örneğin, ekofeminist siyaset felsefesinin başlıca varsayımının ekolojik kriz olduğunu varsayan Ariel Salleh, ekolojik krizin, doğanın tahakkümü ve “doğa olarak” kadının tahakkümü üzerine inşa edilmiş Avrupa merkezli kapitalist ataerkil kültürün kaçınılmaz etkisi olduğunu dile getirir. Ya da denklemi tersine çevirmemiz gerekirse, kadınların egemenliği ve doğanın “dişil olarak” tahakkümü üzerine inşa edilmiş kültürün kaçınılmaz bir etkisidir (Salleh, 1997: 12-3).

Catriona Sandilands’ın ekofeminist siyasi perspektifinin ekofeminizmin doğası gereği demokratik bir vizyon içerdiği öncülü ile başlar ... [bunun] çağdaş demokratik teori bağlamında konumlandırılması gerekir (Sandilands, 1999: xvii).

Sandilands, geleneksel demokrasi anlayışının, kamusal alan, siyasi konuşma ve koalisyon kurma anlayışlarının, ekolojik olarak bilgilendirilmiş bir demokratik siyaset —“ekolojik demokrasi” ihtiyacını yeterince ele almadığını savunuyor. Hem Salleh hem Sandilands için ekofeminist siyasi analiz “alışılmış olan siyaset” değildir; kadınların, hayvanların ve doğanın haksız tahakkümlerine ilişkin anlayışını kamusal alan, demokrasi, vatandaşlık ve ifade özgürlüğü kavramlarını yeniden tasavvur etmek için kullanan, toplumsal cinsiyete dayalı, ekolojik olarak bilgilendirilmiş bir bakış açıdır.

Deane Curtin (1999) çevresel krizin bir vatandaşlık ve geleneksel demokrasinin krizi olduğu konusunda hem fikirdir. Batı liberalizmi tarafından yaratılan ve kültürel olarak belirli kurumlara atıfta bulunan “demokrasi” anlayışı aksine, feminist bilgilendirilmiş “ekolojik demokrasi”, hepimizin hem kültürel hem de ekolojik topluluklarda kalıcı, tanıdık, sosyal olarak insanlar, yerler, kültür ve doğa ile çeşitli ilişkilerde olduğumu kabul eden bir demokrasi vizyonuna atıfta bulunur. Ekolojik topluluklar, ekolojik bir vatandaş olmaya, tüm insanların ve gezegenin sağlığını besleyen yurttaşlık erdemlerini uygulayan kişi, uygun yollarda kültürü doğayla uzlaştırmaya kararlı olduklarında demokratiktir (bkz. Pettus, 1997; MacGregor, 2004).

Kıta felsefesi ve fenomenolojisi içinde gelişen çok farklı bir ekofeminist siyaset felsefesi vardır. Bu felsefe, eylemlilik, öznellik, “ses” ve insanlarla ortak muhatap olarak siyasi diyaloga girme yeteneği olan bir özne olarak doğa görüşlerini geliştirir. Ekofeminist siyaset teorisine yönelik bu yaklaşım, burada daha fazla tartışılmasa da kabul edilmeyi hak ediyor (bkz. Glazebrook, 2001, 2008; Mallory, 2008; Sandilands, 1999, 2002).

3.8. Etik Bakış Açısı

“Ekofeminist felsefe etiği” (bundan böyle “ekofeminist etik”) ekofeminist felsefenin bilimsel açıdan en fazla ilgiyi çeken alt alanıdır —bu konu, hayvan etiği ilişkisi, Leopold’un toprak etiği ve derin ekolojide tartışıldı). Ekofeminist etik bir tür feminist etikdir. Bu nedenle nerede olursa olsun etikte erkek ön yargısını eleştirmek ve erkek taraflı olmayan bir etik geliştirmek için iki yönlü bir sorumluluk içerir. Feminist etik olarak, ana akım Batı etiğine sıklıkla kaybolmuş ya da önemsenmemiş, bakım, empati ve arkadaşlık gibi değerleri dile getirmeyi de içerir. Geleneksel etik teorilere yönelik eleştirilerini “ekofeminist” yapan şey, onların kadın-doğa bağlantılarına odaklanmalarıdır.

Burada tek bir ekofeminist etik tanımı yoktur. Ancak, bazı ekofeminist etiğin tekrarladığı temalardan bahsetmek mümkündür. Bu temalar, herhangi bir ekofeminist etikle ilgili değil, genel olarak ekofeminizmin doğasıyla ilgilidir.

Temalardan ilki, ekofeminist etiğin, geçmişten gelen, birbirini dışlayan değer ikiliklerinin, özellikle de kültüre karşı doğa ikiliğinin, bir eleştirisi ve ortadan kaldırılması üstünedir. Plumwood’un öne sürdüğü gibi (Bölüm 2.4), kültür-doğa ikiliğinin reddinin ekofeminist bir benlik anlayışı için sonuçları vardır: insanlar hem doğadan farklı bireyler hem de doğayla süreklilik arz eden ekolojik benliklerdir (bkz. Mathews, 1994b; Cuomo, 2005).

Buna ilişkin ikinci tema, ekofeminist ontolojilerin, bireysel deneyimlerin, niyetlerin ve iradelerin büyük etik ve politik önemini gözden kaçırmadan, kendilerini temelde ilişkisel ve dolayısıyla derinden sosyal, tarihsel ve ekolojik olarak kabul etmeleridir (Cuomo, 2005: 203).

Chris Cuomo’nun savunduğu üzere, kişi eğer ilişkisel benliklerinin birbirine bağımlı benlikler olduğunun farkındalığıyla başlarsa, o zaman “sahne, benlikler ve diğerleri

arasındaki ve topluluk ile bireysellik arasındaki ilişkileri, insanlar hakkında yanlış fikirleri tekrarlamadan tartışmak için hazırdır” (2005: 203). Yanlış görüşler, yalnızca bireysel çıkarlar, özerklik ve doğadan ayrılma açısından insan kimliğini ortaya koymaya dayananları içerir. Örneğin, kendine özen göstermek, bireysel hak ve özgürlüklerin korunmasından fazlasını içerecektir; bu aynı zamanda ilişki içinde olduğumuz diğerlerinin (doğa dahil) ekolojik refahının korunmasını içerecektir. Ekofeminist etkikçiler için ilişkilerin kendisi ve sadece bu ilişkilerdeki akrabaların ahlaki statüsü değil, ahlaki değere sahiptir ve ahlaki eleştiriye tabidir. Bu, insanların başkalarıyla (doğa dahil) ilişkisinin ahlaki açıdan önemli olduğu anlamına gelir.

Üçüncü tema, ekofeminist etiklerin hem kapsayıcı hem de bağlamsal olduğu (ya da en azından olmayı amaçladığı); etik söylemi ve pratiği, farklı tarihsel ve kültürel koşullarda yerleşik varlıkların “anlatıları” veya “sesleri” (özellikle kadın sesleri) çeşitliliğinden ortaya çıkan bir şey olarak görür. Bu, önceden belirlenmiş bazı soyut kural veya ilkelere bir türetme olarak durumlara dayatılan etik teori ve söylem görüşüyle çelişir. Ekofeminist etiğin bağlamsal kapsayıcılığı, mutlak etik kurallara, ilkelere, haklara ve görevlere yönelik monist bir odaktan, etik karar verme ve etik konularında çeşitli değerler, kurallar ve ilkelere çoğulcu bir odaklanmaya ve yönetmeye doğru bir kaymayı içerir.

Dördüncü bir tema, ekofeminist etik, çağdaş kültürde gerçekten böyle bir bakış açısı olmadığını varsaydığından, “nesnel” bir ahlaki bakış açısı sağlamak için hiçbir girişimde bulunmaz. Bu itibarla, toplumsal cinsiyetten bağımsız anlamında “tarafsız” olduğunu iddia etmez. Ancak sahip olduğu toplumsal cinsiyet yanlılığının, bu yazıda açıklanan kadın-doğa bağlantılarının çeşitleri hakkında etik teorilerini tanımayan veya bunlara dahil etmeyen diğer çevre etiğine göre daha iyi bir önyargı olduğunu varsayar.

Bu temalar, ekofeminist etiğin genel bir tanımlamasını sağlar. Şimdi ekofeminist etikte henüz ele alınmamış üç tür konuyu ele alalım: bakım odaklı etik, çevresel erdem etiği ve çevresel adalet etiği. Bunlardan, ekofeminist etikte en çok savunulan konular, bakım odaklı etiklerdir (bkz., Adams ve Donovan, 2008; Gruen, 2011; Kheel, 2007; Warren, 2000).

Ekofeminist bakım odaklı etik, Carol Gilligan’ın (1982) çalışmasında genellikle “adalete karşı bakım tartışması” etrafında döner (Feminist Etik maddesinin girişindeki bakım odaklı yaklaşımlar bölümüne bakınız). Bu tartışma iki farklı perspektif hakkındadır: bireysel hak ve görevleri vurgulayan ve insan davranışının ahlaki olarak değerlendirilmesi için akıl yoluyla tespit edilebilen evrenselleştirilebilir kurallara (veya ilkelere) başvuran meşru etiğin “adalet perspektifi” ve ne bireysel haklara veya görevlere indirgenemeyen ne de tarih dışı kural veya ilkelere başvurularak tespit edilen özen ve empati gibi değerleri vurgulayan “bakım perspektifi”.

Ekofeminist bakım odaklı etik olgunlaştıkça, etik, etik karar verme ve etik davranış için gerekli olan “ahlaki duygular” olarak özen ve empatinin savunmasını içeriyordu.

Bilişsel psikologlar, sinirbilimciler ve beyin cerrahları tarafından “duygusal zekâ” (akıl ya da “rasyonel zekâ”dan farklı ama onunla bağlantılı bir zekâ biçimi) üzerine ortaya çıkan araştırmalara dayanıyordu (örneğin; Goleman, 1995). Bu araştırmaya göre, “duygusal zekâ olmadan akıl (rasyonel akıl) etkili bir şekilde çalışmaz” (Goleman, 1995: 28). Hayatta ne yaptığımız ya da yapmak istediğimiz bu iki tarafından belirlenir. Bu araştırma, empati kuramayan veya umursamayanların, örneğin, beynin bakım ve empatinin bulunduğu bölüm olan amigdaladaki hasar nedeniyle, basitçe ahlaki etik akıl yürütmeyle meşgul olmadıklarına dair bilimsel kanıtlar sunar; hiçbir şekilde etik muhakeme ile uğraşmazlar.

Duygusal zekâ üzerine yapılan bu araştırma, ekofeminist etiğin bakım odaklı doğasını doğruladı (bkz. Warren, 2000). Bilimsel gerekçelerle, etik akıl yürütme veya uygulama için önemseme ve empati kurma yeteneğinin gerekli olduğunu doğruladı; başkalarını önemsememek, örneğin, hayvanların acı çekmesini veya gezegenin yok edilmesini umursamamak, ahlaki bir yanlıştır. İnsanlar, hayvanlar ve doğa da dahil olmak üzere, başkalarının sağlığını veya iyiliğini önemsemeyi öğrenebilen ve öğrenmesi gereken varlıklardır.

İkinci tür ekofeminist etik, çevresel erdem etikdir. Ekofeminist erdem etiği, insan dışı doğal ortamın hayatta kalması ve sağlıklı bir şekilde “gelişmesi” için ahlaki açıdan iyi veya erdemli bir kişinin ne yapacağını ve erdemli bir kişinin hangi karakter özelliklerini, tutumlarını veya eğilimlerini sergileyeceğini sorar. Chris Cuomo (1998), erdem temelli bir “gelişme etiğini” savunur. İnsanların, ekolojik topluluklar da dahil olmak üzere, bireylerin, türlerin ve toplulukların sağlığını ve refahını (veya “gelişmesini”) besleyecek ve geliştirecek şekilde hareket etmesi gerektiğini savunuyor.

Üçüncü tür ekofeminist etik, çevresel adalet odaklı etikdir. Bu tür bir etik, örneğin çevresel zararların kadınlara ve çocuklara (özellikle on sekiz yaşından küçük çocukları olan bekâr hane reisi olan beyaz olmayan yoksul kadınlar) orantısız bir şekilde dağıtılmasının neden sosyal ve çevresel bir adaletsizlik oluşturduğunu göstermek için (esas olarak) dağıtımcı sosyal adalet modellerine başvurur. Sağlıksız su, tehlikeli atık alanlarının konumu ve çevresel toksinler gibi çevresel sorunlardan kaynaklanan bu zararlara odaklanırlar (Gaard ve Gruen, 2005; Warren, 2000).

4. Üçüncü Konum: Yeni Tutumlar ve Bakış Açıları

Feminist çevre felsefesindeki çalışmalar, çeşitli yeni yollarla genişlemektedir. Bu genişleme, bu yazıda tartışılanların ötesinde, çeşitli konularda ve teorik perspektiflerde geniş bir çeşitlilik ortaya koymaktadır. Burada bahsedilenler, temel olarak feminist çevre felsefesinin genişlemeye ve gelişmeye devam ettiği bazı ek ve durumlarda şaşırtıcı yolları belirlemeyi ve vurgulamayı amaçlamaktadır.

Feminist çevre felsefesinde (bu yazıda daha önce bahsedilmeyen) ortaya çıkan bazı teorik perspektifler şunlardır:

- 1) Somutlaşmış Materyalizm Olarak Ekofeminizm (Mellor, 2005)
- 2) Ekofeminist Fenomenoloji (Glazebrook, 2008)
- 3) Ekofeminist Pragmatizm (Mary Jo Deegan ve Christopher Podeschi, 2001)
- 4) Ekofeminist Süreç Felsefesi (Christ, 2006)
- 5) Queer Ekofeminizm (Gaard 1998; Lynn Lee ve Dow, 2001; Sandilands, 1997; Mortimer-Sandilands ve Erickson, 2010)

Ekofeminist (veya feminist çevreci) bir felsefi bakış açısının sağlandığı konuların veya araştırma alanlarının çeşitliliği şunları içeriyor:

- 1) İş (Crittenden, 2000)
- 2) Çocuklar ve Eğitim Sistemleri (Kurth-Schai, 1997)
- 3) Şehirler ve Kentsel Çevre (Gardner, 1999)
- 4) Klonlama ve Homofobi (Davion, 2006)
- 5) Ölüm (Selam, 2006)
- 6) Dijital Ortam (Romberger, 2004)
- 7) Ekoloji (Warren, 1987, 2000; Warren ve Cheney, 1991)
- 8) Çevre Hukuku İlimi (Mallory, 1999)
- 9) Çevre ile İlgili Tüketim (Dobscha, 1993)
- 10) Küreselleşme (Eaton, 2000)
- 11) Pazarlama (McDonagh ve Prothero, 1997)
- 12) Retorik (Vakoch, 2011)
- 13) Sürdürülebilirlik ve Eko-Yeterlilik (Salleh, 2009)
- 14) Okuma Yazma Öğretmek (McAndrew, 1996)
- 15) Tekerlekli Sandalyeler ve Engellilik (Kafer, 2005)
- 16) İş ve Eğlence (Fox, 1997; Sessions, 1997)

Gelişen bilim alanı aynı zamanda birçok tarihi şahsiyet hakkında benzersiz feminist çevresel felsefi perspektifler sunar:

- 1) Theodor Adorno (Martin, 2006)
- 2) Alfred North Whitehead (Christ, 2006)
- 3) Charlotte Perkins Gilman (Deegan ve Podeschi, 2001)

- 4) Immanuel Kant (Wilson, 1997)
- 5) Ludwig Wittgenstein (Lee-Lampshire, 1996, 1997)
- 6) Martin Heidegger (Glazebrook, 2001)
- 7) Mary Wollstonecraft (Bowerbank 2003; Green, 1994)
- 8) Sigmund Freud (Green, 1994)

Feminist çevre felsefesindeki bu yeni veya gelişen perspektiflerin örneklenmesi, kadınlar, hayvanlar ve doğa hakkında yeni düşünme biçimleriyle zengin bir alan olarak feminist çevre felsefesinin genişleyen bir bilim alanı olduğunu gösterir.

Kaynakça

Adams, C., 1990, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, New York: Continuum.

---, 1994, *Neither Man Nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*, New York: Continuum.

---, 1996, "Ecofeminism and the Eating of Animals", in *Ecological Feminist Philosophies*, K.J. Warren (ed.), Bloomington: Indiana University Press: 114–136.

---, 2004, *The Pornography of Meat*, New York: Continuum.

Adams, C. and J. Donovan (eds.), 1995, *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Durham, NC: Duke University Press.

--- (eds.), 2008, *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader*, New York: Columbia University Press.

Bowerbank, S., 2003, "The Bastille of Nature: Mary Wollstonecraft and Ecological Feminism", in *Mary Wollstonecraft's Journey to Scandinavia: Essays*, A. Ryall and C. Sandbach-Dahlström (eds), Stockholm, Sweden: Almqvist & Wiksell, 165–1.

Cheney, J., 1987, "Eco-Feminism and Deep Ecology", *Environmental Ethics*, 9(2): 115–145.

Christ, C., 2006, "Ecofeminism and Process Philosophy", *Feminist Theology*, 14(3): 289–310.

Crittenden, C., 2000, "Ecofeminism Meets Business: A Comparison of Ecofeminist, Corporate, and Free Market Ideologies", *Journal of Business Ethics*, 24(1): 51–63.

Cuomo, C., 1994, "Ecofeminism, Deep Ecology, and Human Population", in *Ecological Feminism*, K.J. Warren (ed.), New York: Routledge: 88–105.

---, 1998, *Feminism and Ecological Communities: An Ethic of Flourishing*, London: Routledge.

---, 2005, "Ethics and the EcoFeminist Self", *Zimmerman et al. 2005*: 194–207.

Curtin, D., 1999, *Chinnagounder's Challenge: The Question of Ecological Citizenship*, Bloomington, IN: Indiana University Press.

Dalmiya, V., 2002, "Cows and Others: Toward Constructing Ecofeminist Selves", *Environmental Ethics*, 24(2): 149–168.

Davion, V., 2006, "Coming Down to Earth on Cloning: An Ecofeminist Analysis of Homophobia in the Current Debate", *Hypatia*, 21(4): 58–76.

d'Eaubonne, F., 1974, *Le Feminisme ou La Mort*, Paris: Pierre Horay.

Deegan, M. and C. Podeschi, 2001, "The Ecofeminist Pragmatism of Charlotte Perkins Gilman", *Environmental Ethics*, 23(1): 19–36.

Dobscha, S., 1993, "Women and the Environment: Applying Ecofeminism to Environmentally-Related Consumption", *Advances in Consumer Research*, 20: 36–40.

Dunayer, J., 1995, "Sexist Words, Speciesist Roots", in *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, C. J. Adams and J. Donovan (eds), Durham, NC: Duke University Press: 11–31.

Eaton, H., 2000, "Ecofeminism and Globalization", *Feminist Theology*, 8(24): 41–55.

Fortmann, L. and J. Bruce, 1991, *You've Got to Know Who Controls the Land and Trees People Use: Gender, Tenure and the Environment*, Harare: Centre for Applied Social Science, University of Zimbabwe.

Fortmann, L. and S. K. Fairfax, 1990, "American Forestry Professionalism in the Third World: Some Preliminary Observations on Effects", *Population and Environment*, 11(4): 259–272.

Fortmann, L. and D. Rocheleau.1985 "Women and Agroforestry: Four Myths and Three Case-Studies", *Agroforestry Systems*, 9(2): 253–272.

Fox, K., 1997, "Leisure: Celebration and Resistance in the Ecofeminist Quilt", in *Warren 1997*: 155–175.

Gaard, G. (ed.), 1993, *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, Philadelphia: Temple University Press.

---, 1998, *Ecological Politics: Ecofeminists and the Greens*, Philadelphia: Temple University Press.

---, 2011, "Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism", *Feminist Formations*, 23(2): 26–53.

Gaard, G. and L. Gruen, 2005, "Ecofeminism: Toward Global Justice and Planetary Health", in *Zimmerman et al. 2005*: 155–157.

Gardner, C., 1999, "An Ecofeminist Perspective on the Urban Environment", *The Nature of Cities: Ecocriticism and Urban Environments*, M. Bennett and D. Teague (eds.), Tucson, AZ: U of Arizona Press, 191–212.

Gilligan, C., 1982, *In A Different Voice: Psychological Theories and Women's Development*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

---, 1983, *In A Different Voice: Psychological Theories and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press.

Glazebrook, T., 2001, "Heidegger and Ecofeminism", in *Re-Reading the Canon: Feminist Interpretations of Martin Heidegger*, N. Holland and P. Huntington (eds.), University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 221–251.

---, 2008, *Eco-Logic: Erotics of Nature. An Ecofeminist Phenomenology*, Albany, NY: State University of New York Press.

Goleman, D., 1995, *Emotional Intelligence: Why It Can Matter More Than IQ*, New York: Bantam Books.

Gray, E. D., 1981, *Green Paradise Lost*, Wellesley, MA: Roundtable Press.

Green, K., 1994, "Freud, Wollstonecraft and Ecofeminism: A Defense of Liberal Feminism", *Environmental Ethics*, 16(2): 117–134.

Griffin, S., 1981, *Pornography and Science: Culture's Revenge Against Nature*, New York: Harper and Row.

Gruen, L., 1996, "On the Oppression of Women and Animals", *Environmental Ethics*, 18(4): 441–444.

--- (ed.), 2011, *Ethics and Animals: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University.

Gruen, L. and K. Weil, 2012, "Animal Others – Editors' Introduction", *Special Issue, Hypatia*, 27(3): 477–87.

Hennessy, R. and C. Ingraham (eds.), 1997, *Materialist Feminism: A Reader in Class, Difference, and Women's Lives*, New York, NY: Routledge.

Jones, Patrice, 2011, "Fighting Cocks: Ecofeminism versus Sexualized Violence", in *Sister Species: Women, Animals and Social Justice*, Lisa Kemmerer (ed.), Chicago: University of Illinois Press, 45–56.

Kafer, A., 2005, *Hiking Boots and Wheelchairs: Ecofeminism, the Body, and Physical Disability*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Kheel, M., 1990, "Ecofeminism and Deep Ecology: Reflections on Identity and Difference", in *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, I. Diamond and G. F. Orenstein (eds.), San Francisco: Sierra Club, 128–137.

---, 2007, *Nature Ethics: An Ecofeminist Perspective*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Kurth-Schai, R., 1997, "Ecofeminism and Children", in *Warren 1997*: 193–212.

Lee, W. and L. Dow, 2001, "Queering Ecofeminism: Erotophobia, Commodification, Art, and Lesbian Identity", *Ethics & the Environment*, 6(2): 1–21.

Lee-Lampshire, W., 1996, "Anthropocentrism Without Andropocentrism: A Wittgensteinian Ecofeminist Alternative to Deep Ecology", *Ethics and the Environment*, 1(2): 91–109.

---, 1997, "Women-Animals-Machines: A Grammar for a Wittgensteinian Ecofeminism", in *Warren 1997*: 412–424.

Leopold, A., 1949 [1977], *A Sand County Almanac: and Sketches Here and There*, New York: Oxford University Press.

MacGregor, S., 2004, "From Care to Citizenship: Calling Ecofeminism Back to Politics", *Ethics and the Environment*, 9(1): 56–84.

Mallory, C., 1999, "Toward an Ecofeminist Environmental Jurisprudence: Nature, Law, and Gender", *Masters Thesis, Philosophy and Religious Studies*, University of North Texas. [Mallory 1999 available online]

---, 2008, "Ecofeminism and a Politics of Performative Affinity: Direct Action, Subaltern Voices, and the Green Public Sphere", *Ecopolitics Online Journal*, 1(2): 2–13.

---, 2010, "What Is Ecofeminist Political Philosophy? Gender, Nature, and the Political", *Environmental Ethics*, 32(3): 306–322.

Martin, B., 2006, *Mimetic Moments: Adorno and Ecofeminism*, University Park: Pennsylvania State University Press.

Mathews, F., 1994a, "Relating to Nature: Deep Ecology or Ecofeminism?", *Trumpeter*, 11(4): 159–66.

---, 1994b, *The Ecological Self*, London: Routledge.

McAndrews, D., 1996, "Ecofeminism and the Teaching of Literacy", *College Composition & Communication*, 47(3): 367–82.

McDonagh, S. and A. Prothero, 1997, "Leap-Frog Marketing: The Contribution of Ecofeminist Thought to the World of Patriarchal Marketing", *Marketing Intelligence and Planning*, 15(7): 361–368.

Mellor, M., 1997, *Feminism and Ecology*, New York: New York University Press.

---, 2000, "Feminism and Environmental Ethics: A Materialist Perspective", *Ethics and the Environment*, 5(1), 107–123.

---, 2005, "Ecofeminism and Environmental Ethics: A Materialist Ecofeminist Perspective", in *Zimmerman et al. 2005*: 208–227.

Merchant, C., 1980, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco: Harper and Row.

Mies, M. and V. Shiva, 1993, *Ecofeminism*, London: Zed Books.

Mortimer-Sandilands, C. and B. Erickson (eds.), 2010, *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire*, Bloomington: Indiana University Press.

Naess, A., 1973, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary", *Inquiry*, 16(1): 95–100.

Passmore, J., 1974, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, London: Gerald Duckworth & Company.

Pettus, K., 1997, "Ecofeminist Citizenship", *Hypatia*, 12(4): 132–155.

Plumwood, V., 1993, *Feminism and the Mastery of Nature*, New York: Routledge.

Regan, T., 1982, *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California Press.

Romberger, J., 2004, "The Ecology of a Digital Environment: Using Ecofeminist Theory to Understand Microsoft Word's Rhetorical Design", Purdue University e-Pubs.

Ryder, R., 1975, *Victims of Science: The Use of Animals in Research*, Davis-Poynter.

Salleh, A., 1984, "Deeper than Deep Ecology: The Eco-Feminist Connection", *Environmental Ethics*, 6(4): 339–345.

---, 1997, *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern*, New York: Zed Books.

---, 2009, *Eco-Sufficiency and Global Justice: Women Write Political Ecology*, New York: Pluto Press.

Sandilands, C., 1997, "Mother Earth, The Cyborg, and the Queer: Ecofeminism and (More) Questions of Identity", *National Women's Studies Association (NWSA) Journal*, 9(3): 18–41.

---, 1999, *The Good-Natured Feminist: Ecofeminism and the Quest for Democracy*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

---, 2002, "Opinionated natures: toward a green public culture", in B.A. Minteer and B.P. Taylor (eds.), *Democracy and the claims of nature: critical perspectives for a new century*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, pp. 117–132.

Sessions, R., 1997, "Ecofeminism and Work", in *Warren 1997*: 176– 192.

Selam, O., 2006, "Ecofeminism or Death" *Doctoral Dissertation*, Binghamton University: NY, State University of New York.

Shiva, V., 1988, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, London: Zed Books.

Singer, P., 1975, *Animal Liberationism: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, New York: Avon Books.

Slicer, D., 1991, "Your Daughter or Your Dog? A Feminist Assessment of the Animal Research Issue", *Hypatia: Special Issue on Ecofeminism*, 6(1): 108–124.

---, 1995, "Is there an ecofeminism-deep ecology debate?", *Environmental Ethics*, 17(2): 151–169.

Sturgeon, N., 1997, *Ecofeminist Natures: Race, Gender, Feminist Theory and Political Action*, New York: Routledge.

Vakoch, D. (ed.), 2011, *Ecofeminism and Rhetoric: Critical Perspectives on Sex, Technology and Discourse*, New York: Berghahn Publishers.

Warren, K.J., 1987, "Feminism and Ecology: Making Connections", *Environmental Ethics*, 9(3): 21.

---, 1990, "The Power and the Promise of Ecological Feminism", *Environmental Ethics*, 12(2): 125–146.

--- (ed.), 1997, *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*, Bloomington: Indiana University Press.

---, 1999, "Deep Ecology and Ecofeminism", *Philosophical Dialogues: Arne Naess and the Progress of Ecophilosophy*, N. Witoszek and A. Brennan (eds.), Lanham, MD: Rowman & Littlefield: 255–269.

---, 2000, *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

---, 2005, "The Power and the Promise of Ecofeminism, Revisited", in *Zimmerman et al.* 2005: 252–279.

---, 2009, *An Unconventional History of Western Philosophy: Conversations Between Men and Women Philosophers*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Warren, K.J. and J. Cheney, 1991, "Ecological Feminism and Ecosystem Ecology", *Hypatia*, 6(1): 179–197.

Wilson, H., 1997, "Kant and Ecofeminism" in *Warren* 1997: 390–411.

Zimmerman, M., J.B. Callicott, and J. Clark (eds.), 2005, *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology* (4th ed.), Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.

Kayda Değer Akademik Metinler mottosuyla, 10 Ağustos 2015 tarihinde yayın hayatına başlayan *sosyalbilimler.org*, sosyal bilimler meselelerine yoğunlaşan, gönüllülük odaklı, açık erişim, akademik bir web sitesidir. Hakkında detaylı bilgi almak için sosyalbilimler.org/hakkinda sayfasını, ekibimizde gönüllü olarak görev almak için sosyalbilimler.org/basvuru sayfasını ziyaret edebilirsiniz.

Facebook, Twitter, Instagram ve YouTube'da @sosbilorg kullanıcı adıyla *Sosyal Bilimler*'i takip edebilirsiniz.

sosyalbilimler.org/abonelik sayfasından e-bülten abonesi olarak, her pazar günü, o hafta içinde *sosyalbilimler.org*'da yayımlanan çalışmaların tamamını size gönderilecek bir e-posta ile alabilirsiniz.

sosyalbilimler.org'da yayımlanan metin, video ve podcastlerin paylaşıldığı Telegram grubuna t.me/sosbilorg adresinden katılabilirsiniz.