

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

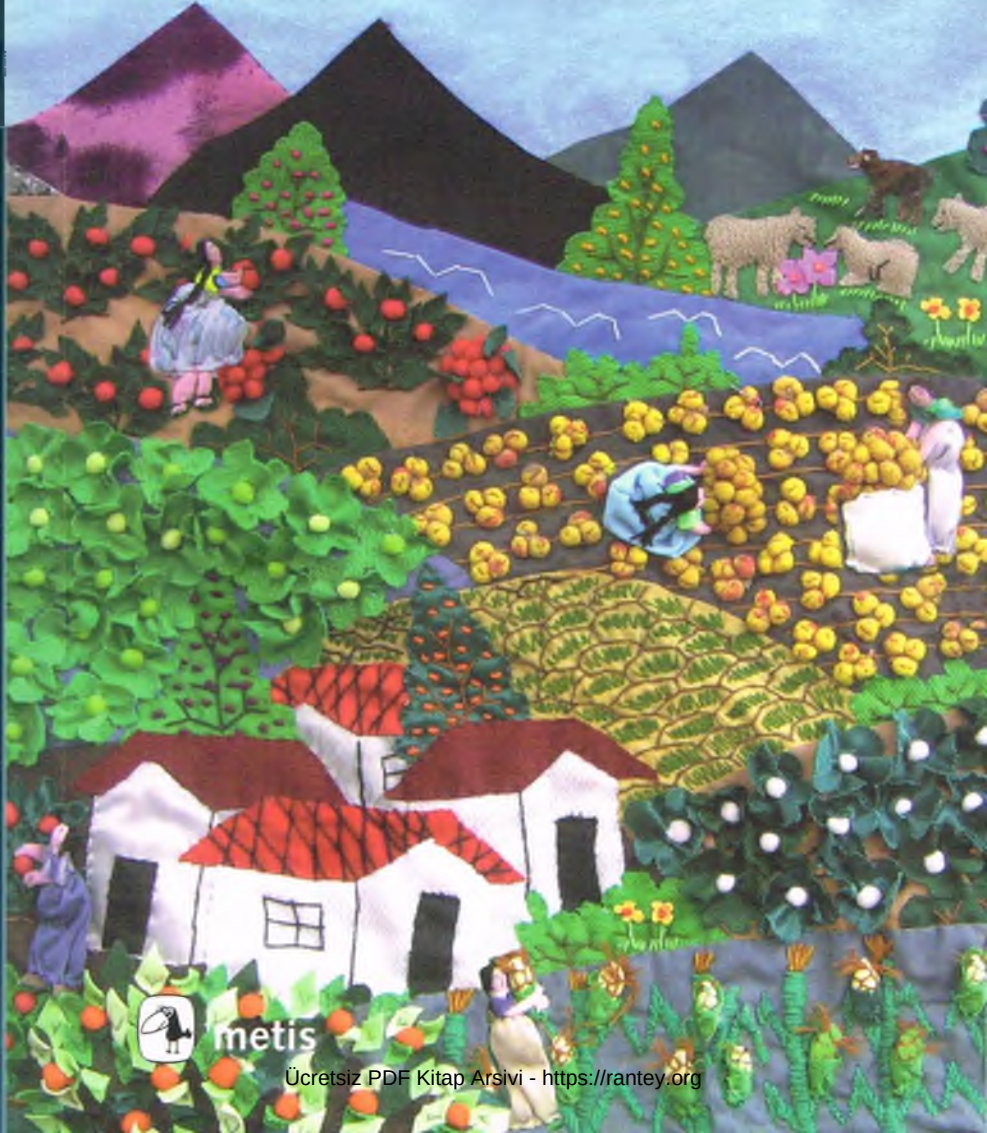
<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Val Plumwood Feminizm ve Doğaya Hükmetmek



metis

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

Val Plumwood | Feminizm ve Doğaya Hükmetmek



Val Plumwood

Feminizm ve Doğaya Hükmetmek

Avustralyalı bir eko-feminist düşünür olan Plumwood, ormanları koruma mücadelesine kendini adanmış bir aktivisttir ve ormanda yaşamaktadır. Avustralya'da Kaka-du Milli Parkı'nda bir timsahın saldırısına uğramış, fakat hayatta kalmayı başarmış ve yaşadığı deneyimi "Being Prey" (Av Olmak) adıyla yayımlamıştır. Çeşitli dergi ve gazetelerde çok sayıda makalesi yayımlanmış olan yazarın diğer eserleri şunlar: *The Fight for the Forest* (Orman Uğruna Mücadele, 1973), *Environmental Culture: the Ecological Crisis of Reason* (Çevre Kültürü: Aklın Ekolojik Buhranı, 2002).



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Feminizm ve Doğaya Hükmetmek
Val Plumwood

İngilizce Basımı:
Feminism and the Mastery of Nature
Routledge, 1993

© Val Plumwood, 1993
© Metis Yayınları, 1995, 2017

İlk Basım: Ağustos 2004
İkinci Basım: Aralık 2017

Yayıma Hazırlayan: Tuncay Birkan

Kapak Resmi: Kumaş pano, Peru el sanatları
Fotoğraf: Sevgi Erdoğan

Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-481-2

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Val Plumwood Feminizm ve Doğaya Hükmetmek

Çeviren:

Başak Ertür



metis

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

İçindekiler

Teşekkür 7

Giriş 9

I Feminizm ve Ekofeminizm 33

II İkicilik: Sömürgeciliğin Mantığı 63

III Platon ve Ölüm Felsefesi 99

IV Descartes ve İktidar Düşü 143

V Mekanizma ve Zihin/Doğa İkiciliği 162

VI Etik ve Araçsallaştırıcı Benlik 189

VII Derin Ekoloji ve Farklılığın İnkârı 224

Sonuç: Egemen Öyküyü Değiştirmek 257

Kaynakça 267

Teşekkür

TEŞEKKÜRÜ borç bildiklerimin başında, yaşamı borçlu olduğumuz yeryüzü geliyor; çok temel bir borç bu ama kültürümüz tarafından kabul görmüyor. Ayrıca bana her gün canlılık ve gıda veren orman evime duyduğum şükranı da belirtmek isterim. Bunlar olmasaydı bu kitap mümkün olamazdı.

Destekleri, açıklamaları ve teşvikleri için dostlarıma, komşularıma, danışmanlarıma ve meslektaşlarıma müteşekkirim. Alison ve Patrick Sexton-Green, Simon Kravis ve Sean Kenan beni can kulağı ile dinleyerek, benimle fikir alışverişinde bulunarak ve ihtiyacım olduğunda evlerini bana açarak kitabın hazırlanmasına yardımcı oldular (evimin enerji ihtiyacını güneş panelleriyle karşıladığımdan ancak güneşli günlerde kitap yazabildiğim ve nemli bir iklimde yaşadığım için sık sık evlerinden yararlandım). Müsveddenin çeşitli bölümlerinin taslaklarını okuyup, yararlı yorumlar yapan Jane Belfrage, Jim Cheney, Simone Fullagar, Jackie French, Jean Grimshaw, Sue Hoffman, Sean Kenan, Brian Martin, Peter Macgregor, Denise Russell, Richard Sylvan, Miriam Solomon ve Karen Warren'a teşekkür ediyorum. Teresa Brennan insanı yüreklendiren harika bir editör, sabırlı ve anlayışlı çalışması kitabı büyük ölçüde düzene sokarak okuru hayal kırıklığından kurtardı. Ona ne kadar teşekkür etsem azdır.

Günümüzden iki bin beş yüz yıl kadar gerilere giden Batı felsefesinin büyük diyaloguna katılanların neredeyse tümü toplumun ayrıcalıklı kesimlerine mensup olan beyaz erkekler olmuş hep. Felsefi arayışları ile bu durum arasında bir bağlantı kurmamış olmaları, tartışmalarını esasen birbirleriyle ve birbirlerinin yaptıklarını konu alarak ve filozof sıfatıyla büyük sorunları ortaya atma iddialarına karşın kendilerini ve çevrelerindeki dünya ile kurdukları siyasal ilişkileri eleştirel bir gözle incelemekte ne kadar yetersiz kaldıklarını gösteriyor. Son yirmi yıl içinde heyecan verici ölçüde farklı sesler de kendilerini duyurmaya başladılar. Batı felsefesi geleneğinin tarihinde

ilk kez dikkate değer sayıda kadın felsefeyle uğraşmaya başlamakla kalmayıp kadınların farklı konumlandırılışının eleştirisini yapan belirgin bir feminist bakış açısı benimsedi. Görünmez Okul'un doğmakta olan bu kanadına saygı ve şükranlarımı sunuyorum. Onların müdahaleleri felsefi kanonda barınan gizli toplumsal cinsiyet gündemini teşhir etmekle kalmamış, ayrıca baskının kavramsal temellerini, araştırmanın merkezine yerleştiren yeni konu ve yaklaşımları da öne çıkarmıştır. Bu yeni odak, baskının tikelliği kadar genelliğini de kapsıyor, çünkü bell hooks'un söylediği gibi:

Kurtuluş mücadelesi olarak feminizm, tahakkümün tüm biçimlerini ortadan kaldırmaya yönelik daha geniş mücadeleden ayrı ve onun bir parçası olarak varolabilmelidir. Ataerkil tahakkümün ırkçılıkla ve gruplar üzerindeki diğer baskı biçimleriyle aynı ideolojik temeli paylaştığını, bu sistemler oldukları gibi kaldıkça ataerkilliğin ortadan kaldırılamayacağını anlamalıyız. (hooks 1989: 22)

Giriş

GENELLİKLE en çarpıcı gelişme ve atılımlar, kuramın büyük tektonik katmanlarının karşılaşp yer değıştirdikleri bitişme noktalarında gerçekleşir. Kurtuluş kuramının toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve doğa üzerindeki baskıları dert edinen dört tektonik katmanı nihayet bir araya geldiklerinde ortaya çıkacak sarsıntılar baskıcı kavramsal yapılarını temelden sarsabilir. Feminizm diğer tahakküm biçimleri ve bunlara ilişkin kuramlarla, özellikle de ırk ve sınıf kuramlarıyla tanışmasının bir sonucu olarak büyük çatışmalar, dönüşümler ve zenginleşme yaşamıştır. Doğanın tahakküm altına alınmasına ilişkin feminist bir değerlendirme feminist kuram için temel önemde ama güç bir diğer sınır oluşturur; doğa sorunsalı toplumsal cinsiyet sorunsalıyla iç içe geçmiş olduğu için daha da zorlu ve ihtilaflı bir hale bürünen bir sınırdır bu. "Doğa" çok geniş ve değışken bir kategori olduğeldiğı ve birçok farklı sömürgeleştirme türüne maruz kalmış olduğu için, doğa üzerindeki tahakküme dair uygun bir değerlendirme, büyük oranda diğer baskı biçimlerinin çözümlemesine dayanmalı ve bütünleştirici bir rol oynamalıdır.

Eko-feminizm son yirmi yıl içinde hem eylemci mücadeleye, hem de kadınların ezilmesi ile doğanın tahakküm altına alınması arasındaki bağlantıların kuramsallaştırılmasına büyük katkılarda bulunmuştur. Bazı versiyonları, ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet ve doğa üzerinden işleyen dört sömürü biçimiyle de hesaplaşmıştır. Bu sırada bazı çevreler eko-feminizmi kuramsal açıdan zayıf, oynadığı özgülleştirici rolü de kuşkulu addedip onu münhasıran şimdilerde çoğunlukla kültürel feminizm diye adlandırılan alana dahil etmişlerdir ve bu yaklaşım klişe haline gelmiştir. Bu kitapta amacım, eleştirel bir ekolojik feminizm diye adlandırabileceğimiz, feminist kuramla tam anlamıyla bağdaşan ve ona dayandırılabilcek olan çevreci bir feminizmin gelişmesine katkıda bulunmak.

Daha iyi bir kuramın ekolojik feminizmin eleştirel ve analitik gücünü büyük oranda artırıp onu çok daha güçlü bir siyasal araç haline getirebileceğine inanıyorum. Kurtuluş hareketleri için birleşik ve işbirliğine dayalı bir siyasal pratiğin temelini oluşturabilir. 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 ihtiyacımız var. Bu çerçevenin kayıp halkası olarak doğanın önemini ve tahakküm ile sömürgeciliği daha kapsamlı bir şekilde anlamaya yapacağı hayati katkısı göstermek istiyorum.

Kitabın bir başka temel amacı da, feminist bir çevre felsefesini adamakıllı temellendirmek. Kitap birçok derin ekolojistinki de dahil olmak üzere çevre felsefesine dair değerlendirmelerin çoğuna sinmiş olan ağır eril mevcudiyetle mücadele ediyor. Bu değerlendirmelerin çoğunlukla alttan alta işleyip beklenmedik kılıklara bürünen bir ikici dinamik içerdiklerini gösteriyorum. Birkaç feminist düşünür tarafından geliştirilmiş olan karşılıklılık etiği ve siyaseti daha iyi değerlendirildiği takdirde çevre siyaseti ve felsefesi için farklı ve daha gelişkin bir temelin nasıl oluşturulabileceğine işaret ediyorum. Doğaya yapılan muamelenin etik açıdan olduğu kadar siyasal açıdan da nasıl düşünülebileceğini buradan kalkarak göstermeye çalışıyorum. Özellikle bu noktada erkek kuramcılar (örneğin Chase 1991) feminist düşünceyi ve "derin ekolojistler" ile "toplumsal ekolojistler" arasındaki şiddetli "ekopolitika tartışması"nın ardındaki sorunların –yeşil hareketi meşgul etmeyi ve bölmeyi sürdüren sorunlardır bunlar– çözümüne ve ekofeminist kuramın "üçüncü konumu"nun sunabileceği katkıları görmezden gelmiştir.

Hem günümüzün hem de geçmişin baskı biçimleri Batı kültüründe izlerini bir ikicilikler ağı şeklinde bırakmıştır ve baskı biçimleri arasındaki bağlantının esas temelini oluşturan da ikiciliğin mantıksal yapısıdır. Bu kitabın ikinci bölümü kavramı mantıksal açıdan dikkatle serimleyip iyileştirilebilecek yanlarını gösteren yeni bir ikicilik çözümlemesi geliştirmeye başlıyor. Bu çözümlemenin içerimleri sonraki bölümlerde de izlenmiştir. İkicilik kavramı birçok felsefi ve feminist yaklaşım açısından çok önemli olmakla birlikte, genellikle muğlak bir biçimde dile getirilmiştir. Sunduğum argüman

bu kavramı şimdiye kadar yapılageldiğinden daha bütünlüklü, eksiksiz ve titiz bir şekilde inceliyor ve desteklediği siyasal ve kültürel eleştiriyi ön plana çıkarıyor. Batı kültürünün insan/doğa ilişkisini bir ikicilik olarak görmüş olduğunu, bunun da Batı'nın doğaya yaklaşımının, çevre krizinin temelinde yatan sorunlu yönlerinin çoğunu, özellikle de insan kimliğinin doğanın "dışında" kurgulanmasını açıkladığını savunuyorum. İkiciliğin ayrıntılı bir çözümlemesi ayrıca onun ötekilik ve olumsuzlama üzerine kurulu karakteristik mantıksal yapısının, modernliğin başlıca mantık kuramı olan klasik önerme mantığına yakından tekabül ettiğini gösterir. Araçsal aklın mantığı olan klasik mantığın bu yapıya yakınlaştığını, alternatif kuramsal olanaklar arasında onun tercih edilmesinin başlıca nedenlerinden birinin de bu olduğunu öne sürüyorum. Ayrıca ikiciliğin mantığı diğer her açıdan farklı olan baskı kategorilerini ortak bir kuramsal çerçevede birleştirir.

Feminist kuramda ve kurtuluş kuramında İkicilik Dağları'nın sisli, zorlu geçitleri pek çok gafil yolcuyla labirentleri ve uçurumları içinde yutmuştur. Bu dağlarda epey aşındırılmış bir patika, sarp bir geçitle yolcuların kendilerini kaçmaya çalıştıkları dünyaya şaşılacak derecede benzeyen tersine dönmüş bir dünyada buldukları Tersine Çevirme Mağarası'na açılır. Kimlikleri egemen kültürün değerlerinin tersine çevrilmesiyle tanımlanan Kırsal Yaşam Tutkunları, Toprak Analar, Soylu Vahşiler ve İşçi Sınıfı Kahramanları'ndan oluşan çeşitli kabilelerin yanı sıra, Tuzağa Düşmüş Romantikler de sürgünlüklerine ağlaşıyor burada dolanır dururlar. Postmodernist düşünürler bu mağaradan sakınmanın bir yolunu bulmuş ve buraya tehlikeye işaret eden bir levha dikmişlerse de, dağların ardına, özgürleştirici siyasetin vaat edilmiş topraklarına giden bir başka patika bulamamışlardır henüz. Çoğunlukla ilerdeki korkunç ve dipsiz Görecilik Uçurumu'na dehşet dolu gözlerini dikerek, mağaranın yanı başındaki Söylem Kuyusu'nun etrafında oyalanırlar. Düşünceye dayalı pratiğin vaat edilmiş topraklarına giden yol, güç bela ilerleyen dikkatli ve eleştirel yolcuların zahmet çekerek aşabilecekleri Olumlama Bataklığı'ndan geçer. Olumlama Bataklığı'nı geçebilen cesur yolcular ya bir yandaki Süreklilik Okyanusu'na düşer ya da öbür yandaki susuz ve yaban Farklılık Çölü'ne sürüklenip kaybolurlar. Hac yolcusunu vaat edilmiş topraklara götüren dar yol, bu iki tehlikenin arasın-

da uzanıp gider ve hem farklılığa hem de sürekliliğe dikkat etmeyi gerektirir.

Batı'nın kadim siyasal manzarası kadar modern siyasal manzarası da ikicilikle şekillenmiştir. Doğa bu manzarada betimleyici değil siyasal bir kategori olarak; başından geçen macera ve karşılaşmalar Batı'nın düşünce tarihinin dokusunu oluşturan, Batı ruhunun başroldeki süper kahramanı olan aklın dışlamalarıyla oluşan bir alan olarak görülmelidir. 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. 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. Aklın doğa alanını sürekli olarak ve tedricen alt etmesi Batı'nın ilerleme ve gelişme anlayışını yaratır. Ancak üremeye ilgili diğer ataerkil bağlamlarda da olduğu gibi, bu gayri meşru çocuğu meşrulaştırıp üzerine alan ve gelişimini, annelik rolünü yadsıyıp değersizleştirecek şekillerde yönlendiren kişi babadır.

Burada geliştirdiğim değerlendirme çevre felsefesini günümüzde akla ve akılcı felsefeye yöneltilen ve özellikle feminist ve bazı post-modern felsefelerden doğmuş olan önemli eleştiriyle birleştirmektedir. Batı geleneğini savunanlar (ve hatta eleştiren kimi evhamlı eski tüfekler bile) aklın egemen biçimlerinin eleştirisini, ısrarlı ve tantanalı bir biçimde aklın tümünden reddedilmesi ve akıldışının benimsenmesi olarak tasvir ettikleri için, burada şunu vurgulamakta yarar var: Aklın efendi kimliğine bürünen ve kendini doğa alanının karşıtı olarak konumlandıran egemen biçimlerinin eleştirisi aklın, bilimin ve bireyselliğin tüm biçimlerinden vazgeçmek anlamına gelmiyor. Daha çok, bunların karşıtlığa eskisi kadar yaslanmayan ve eskisi kadar hiyerarşik olmayan biçimlerde yeniden tanımlanmasını ve inşa edilmesini içeriyor. Aklın bu egemen biçimlerinin ardındaki siyasal kimliği açığa çıkarmak siyasal çözümlemenin ufkunu daraltmak ve gücünü azaltmak değil, büyük ölçüde açmak ve artırmak demektir.

Dolayısıyla, kurtuluş mücadelelerinde farklı tahakküm kategorileri arasındaki kavramsal halkaları oluşturup açıklayan ve insan üzerindeki tahakkümü doğa üzerindeki tahakküme bağlayan şey de yine,

efendi konumundaki akıl kategorisinden dışlanmışlıktır. Doğa kategorisi sadece insandışı varlıkları değil, çeşitli insan gruplarını ve insan hayatının doğal görülen veçhelerini 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 bedeninin rasyonalitenin* ve kültürün ölçütlerini karşılayamayan aşağı bir insanlık biçimi, aşağı bir alan olarak yorumlanmasıdır. Vandana Shiva'nın (1989, 1991) işaret ettiği gibi geleneksel olarak sadece kadınların değil, sömürgeleştirilmiş, beyaz olmayan insanların da emeği "tanım gereği" doğaya dahil edilmiştir. 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.

Bu bağlamda "doğa" olarak tanımlanmak demek, edilgen olarak fail-olmayan veya özne-olmayan olarak, aklın ve kültürün kazanımlarının (bu kazanımlar da genelde beyaz, Batılı, erkek uzman veya girişimcinin eseri sayılır) yer aldığı "ön plan"ın "çevre"si ya da görünmez "arka plan" koşulları olarak tanımlanmak demektir. Yani bir *kimsesiz toprak* olarak, akıl ve zekâ ile güya 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", doğanın kendisinden ve şeylerin doğasından kaynaklanan bir şey gibi görüldüğü kesinlikle ayrı, hatta yabancı bir alt diyara ait sayılmaktadır. Batı'da, en azından Aydınlanma'dan bu yana standart olan doğa karşısındaki bu tutumun insanlara yöneltmesi, yine Aydınlanma'dan bu yana kabul görmemiş ve resmen kınanmıştır (oysa bu tutum kadınlar ve sömürgeleştirilenler gibi marjinalleştirilmiş topluluklara karşı normal sayılmıştır). Batı kültürü aynı tutumun insandışı doğa için de sorunlu olduğunu kavramaya daha yeni yeni başlamıştır.

Feminist kuramların çoğu, toplumsal cinsiyet açısından nötr olan

* Kitap boyunca, "rationalist" ve "rationalism" "akılcı" ve "akılcılık" olarak, "rational" ve "rationality" ise "rasyonel" ve "rasyonalite" olarak karşılanmıştır. Son iki terim "aklı" ve "akıllık" olarak da karşılanabilir. (e.h.)

akıl kavramında bir erillik saptamıştır. Ben ise değerlendirmemde meselenin 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 sürüyorum. Bu kültürel kimlik Batı düşüncesinin egemen kavramlarını, özellikle akıl ve doğa kavramlarını şekillendirmiştir. Eğer feminizm tek bir tahakküm biçimini merkezi sayıp tüm diğerlerini bu biçimin, "esas" olan tahakküm biçiminin ortadan kaldırılmasıyla kendiliğinden "sönümlenecek" ikincil biçimlerine indirgemeyi amaçlayan Marksizm gibi indirgemeci bir programın yanlışlarını tekrarlamak istemiyorsa, tahakkümcü kimliğinin daha karmaşık olduğunu fark etmenin şart olduğunu savunuyorum. 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.

Bu kitabın ilk bölümü feminizm ile ekolojik feminizm arasındaki ilişkileri özetliyor, ikinci bölümü ise ikicilik çözümlememin temellerini oluşturuyor. Efendi kimliği açısından akıl/doğa ikiciliğinin rolü ve oluşumuna ilişkin değerlendirmemi üçüncü bölümde Batı'nın akılcı geleneğini ve Platoncu akıl anlayışında mevcut olan dışlamaları yeniden inceleyerek destekliyorum. Platoncu akıl/doğa ikiciliğinin birçok ögesinin akıl, insan kimliği ve ölüm yaklaşımlarında da çözümsüz kaldığını söylüyorum. Felsefe tarihinin bu çözümlemesi, doğanın ve kadının tahakküm altına alınmasının kökenlerine dair feminist, eko-felsefî ve eko-feminist tarihsel değerlendirmelerde, özellikle de tüm sorunu Aydınlanma'da ve atomcu bilimin doğuşunda gören değerlendirmelerde karşımıza çıkan birçok tartışma ve gerilimi açığa çıkarıyor.

Yeşil düşünce bunlara mekanizmayı atomculukla bir tutan bir değerlendirme eklemiştir. Benim dördüncü ve beşinci bölümlerde sunduğum değerlendirme ise, atomculuktan çok ikicilik üzerinde yoğunlaşarak yeşil düşüncenin mekanizma ile ilgili bu beylik fikirlerinin kimi doğrularını sarsıyor. İkiciliğin kırılması alttaki tarafın, doğanın hem olumlanmasını hem de yeniden kavramsallaştırılmasını içerir. Kartezyen düşünce doğayı, ona etik bir yaklaşımı mümkün kılacak yönelimsellikten ve zihinsel özelliklerden sıyırmıştır. Doğaya eylemlilik ve yönelimsellik atfedildiğinde ve insan kimliği de da-

ha az kutuplaşmış ve bedenden daha az kopuk bir biçimde yeniden tasavvur edildiğinde, Kartezyen düşüncenin bilinçli, düşünceli insanı alan ile akılsız, saat gibi işleyen doğa alanı arasında açtığı derin uçurum ortadan kalkar. Bu yaklaşım, uzlaşım sal yaklaşımla karşılaştırıldığında "yeni" bilimin kurtarıcılık lütfun a daha az muhtaçtır, bir siyasal çerçeve olarak hayli sorunlu ve üzerinde gereğinden fazla durulmuş olan bütüncü paradigmaya da fazla bel bağlamaz.

Kitabın sonraki bölümlerinde akıl/doğa ikiciliğinin ve bunun insan-doğa ilişkileri üzerindeki etkisinin çözümlemesini benlik/öteki, kamusal/özel ve akıl/duygu ikiciliğine de taşıyorum (Altıncı Bölüm). Aynı zamanda benlik ile öteki, akıl ile duygu, tümel ile tikel gibi ikici kavramsallaştırmaların, doğaya araçsal yaklaşımın ve doğanın Batılı (artık küresel) kültürdeki etik kodlamadan dışlanması nın temelini nasıl oluşturduğunu gösteriyorum. Buna ek olarak ikici bir dinamiğin, çoğu kez ondan kurtulma iddiası taşıyan derin ekoloji gibi konumlarda da sürdüğünü gösteriyorum (Yedinci Bölüm). İkici dinamiğin üstesinden gelmek hem sürekliliği hem de farklılığı kabul etmeyi gerektirir; bu da ötekinin benliğe yabancı, benlikten kopuk, benliğe asimile edilmiş ya da benliğin uzantısı olarak görülmemesi anlamına gelir. Bu değerlendirmeyi başat sorunsal b benlik ve rasyonalite olan günümüz siyaset kuramına bağliyorum.

Bu kriz döneminde, kuram geliştirmek için ayrılan zaman bir lüks olarak görülebilir. Ama Batı'nın akıl ve doğa öyküsünün gelişimini ve kusurlarını anlayamazsak içinde tutsak kalabilir ya da bunun yeni bir versiyonuna tav olabiliriz. Günümüzdeki insanı ve çevresel kriz, akıl/doğa öyküsünün kültürel olarak ne denli önemli olduğunu ve Batı'nın ikicilik ağlarının bir an evvel çözülmesi gerektiğini ortaya koyuyor. David Suzuki gibi modern çevreci düşünürlerin çalışmalarındaki ana tema, insanların da hayvan oldukları ve diğer yaşam türleri gibi sağlıklı bir biyosfere bağımlı oldukları mesajıdır. İlk bakışta apaçık olan bu gerçeğin bu denli direnişle karşılaşp bunca vurgu gerektirmesi şaşırtıcıdır. Ama bu süreklilik ve bağımlılık mesajının günümüz dünyasında böylesine devrimci olmasının nedeni, Batı kültürünün egemen kollarının epeydir bunu reddederek bize yeryüzüyle sadece asgari düzeyde ve rastlantısal olarak bağlantılı bir insan kimliği modeli sunmuş olmalarıdır.

Evrim biyolojisinden edinilebilecek tüm bilgilere rağmen, tahak-

kümü hem insani hem de insandışı alanlar için doğal kılmayı hedefleyen bir dinamiğin sonucu olarak, kültüre kazanmış olan bu kopukluk modeli modern insan ve doğa anlayışlarının içine derin ve meşum bir biçimde işlemiştir. En azından 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 yollarını bulmalıyız. Efendi kültürünün, çok gecikmiş de olsa yeryüzüne dönme vakti geldi. Artık bu sadece bir adalet meselesi değil, bir ölüm kalım meselesidir.

EKOLOJİK FEMİNİST VİZYON: SORUNLAR VE SORULAR

Kadınların kendileri ve doğal dünya ile barış içinde yaşadıkları bir yurdun hikâyesi, feminist ütopyaların hep 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 Gaya, teknolojik çöle karşı gizemli orman, erkeğe karşı kadın.

Bu vizyonun gücünü ya da mevcut dünyanın gidişatına karşı durma cesaretini gösterenlerin umut ve acılarını yönlendirme yeteneğini yadsımak zordur. Giderek feminist ters-ütopyalardakine daha çok benzeyen bir dünyada yaşıyoruz maalesef: Teknolojik hâkimiyet hem doğayı, hem de teknolojik olarak daha az "rasyonel" olan kültürleri yok ediyor. Yeryüzü ormanlarının ve beraberinde canlı türü çeşitliliğiyle ve insanın kültürel çeşitliliğinin yok olması tehlikesiyle karşı karşıyayız. Kirlilik ve israfı yol açtığı kadar acımasız bir eşitsizliğe de yol açan bir kalkınma ve "ilerleme" çesidi, kadim ya-

şam modellerinin temellerini koruyan birçok kültürü şimdiden yok etmiştir. "Rasyonel" erkeğin egemenliği nihai olarak bizi, mümkün olan sonuçların en irrasyonel olanıyla, pek çok türle beraber kendi türümüzü de yok etmekle tehdit etmektedir. Ekolojik feminizm bize bu dünyanın erkeklerin egemenliğinde olmasının hiç de rastlantı olmadığını söylüyor.

Üzerimizdeki kadim tahakkümden kurtulmak bir grup olarak biz kadınların çıkarıdır. Ayrıca salim ve sağlıklı bir gezegen, salim, sağlıklı ve dengeli ekosistemler, sürdürülebilir ve tatminkâr bir yaşam biçimi, erkekler de dahil olmak üzere diğer canlılarla birlikte biz kadınların ortak menfaatinedir. Ama ekolojik feminizme göre iş bu kadarla bitmiyor, yani hareketler arasındaki bağ bu rastlantısal bağdan, bir şekilde çevreci olan kadınlardan ibaret olmamalıdır. Toplumsal cinsiyet, sorunun en azından büyük bir kısmını oluşturmaktadır ve ötekiyle ilişki kurmanın özellikle kadınlarla bağdaştırılan bir tarzı vardır ki bu ilişki tarzı farklı bir insan-yeryüzü ilişkisinin ve belki de insanın yeryüzünde ve yeryüzüyle birlikte var kalmasının tohumlarını barındırmaktadır.

Öte yandan sık sık belirtildiği gibi bu son derece mantıklı ve çekici olan eko-feminist vizyon birçok sorun ve soruya yol açıyor gibidir. Eko-feminizm, bizi kadınların iyiliğinin kurtaracağı öyküsünün bir versiyonunu mu sunuyor bize? Gizemli ormanı tanıyabilecek olanlar sadece kadınlar (ve belki de sadece tam anlamıyla kadın sayılabilecek kadınlar) mı, yoksa bu bilgi ve sevgi ilke olarak hepimize açık mı? Büyülü ormana yerleşmek için kültür ve teknolojinin kazanımlarından vazgeçmek zorunda mıyız? Geleneksel rollerini ve "kadınlara özgü" bir alana hapsedilmelerini onaylamaksızın kadınların özel nitelikleri olduğu iddiasını olumlayabilir miyiz? Bir kadınlar saltanatının yeryüzünün tahribatına ve bununla bağlantılı tüm diğer sorunlara çözüm olması mümkün mü? Eko-feminizm bize güçsüzlerin iktidarı ele geçirmeleriyle birlikte tüm sorunların ortadan kalkacağı öyküsünün bir başka versiyonunu mu sunuyor? Eko-feminizm kaçınılmaz olarak kadın-merkezli bir özcülüğe mi dayalıdır?

Hem çevre felsefesi ve eylemciliğinden hem de feminist felsefe ve eylemciliğinden geldiğim halde, böyle bir bağlantı olduğunu savunan konuma karşı ilk tepkim, başka pek çok insanınki gibi güvensizlik olmuştur. Bu konum, kadınların erkeklerce paylaşılamayacak

ve onlara özel bir muamele gösterilmesini (bu muamele de hemen her zaman aşagılama oluyordu tabii) haklı çıkaran besleyip büyütme,* şefkat, empati ve "doğaya yakınlık" gibi özel güç ve yetilere sahip olduğu fikri ile romantik bir kadın ve doğa anlayışını birleştiriyor gibiydi. Sanki "yalınayak ve hamile" kadın imgesine olumlu bir değer yükleyen, kadınların kültür alanından dışlanıp doğa alanına sürgün edilmelerini onaylayan, modern çağda belki de en iyi maskülinist yazar D. H. Lawrence'ın temsil ettiği, feminizmin anti-tezi bir konumu öne sürüyordu. Sanki kadınların seçme ve seçilme hakkı için mücadele vermiş öncülerin "iyi kadın" argümanının yeşil bir versiyonuydu: şefkatli, duyarlı ve yaşam odaklı olan iyi ve ahlaklı kadınlar, bir iktidar, hiyerarşi ve ölüm kültürüne gömülmüş olan kötü erkeklerin karşısına dikilerek, dünyayı onlardan geri talep ediyorlardır. Daha sonraki okumalarım bana eko-feminizmin çeşitliliğini; bazı yaklaşımlarda bu romantik tablonun bazı öğelerine rastlansa bile tüm eko-feminist yaklaşımların bu tabloya uygun düşmediğini, ayrıca bu romantik tablonun, kurtuluş hareketleri arasında rastlantısal olmayan bir bağlantı olduğu fikrini ciddiye alan bir konunun zorunlu bir parçası olmadığını gösterdi.

Tüm ekolojik feminist 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. Ekolojik feministler kadınların, kadınlığın ve doğanın statüsünü kültürel açıdan yeniden değerlendirmeye çalışırlar; bu yeniden değerlendirme, Batı kültüründe bunlar arasındaki tarihsel bağlantının hem kadın kimliğinin hem de (göstermeye çalışacağım gibi) erkek ve insan kimliğinin inşasını nasıl etkilediğini dikate almak zorundadır. Bunların ötesinde eko-feminizm bir hayli çeşitlilik gösterir, birkaçını sayarsak: ekolojik feministler mesela kadınların doğa ile nasıl bir bağlantı içinde oldukları, hatta olup olmadıkları, ilke olarak böyle bir bağlantının erkeklerce paylaşılabiliyor olup olmadığı, kadınların kültürden dışlanmasına nasıl yaklaşmak

* Feminist literatürde özel bir kavram niteliğine bürünmüş olan "nurture" fiili, Türkçede "besleyip büyütme", "yetiştirmek", "terbiye etmek" gibi birden fazla fiille karşılanabiliyor. Biz bu kitap boyunca "besleyip büyütme" fiilini tercih ettik ama diğer anlamlarının da göz önünde bulundurulmasında fayda var. (ç.n.)

gerektiği ve doğa ile bağlantıya yeniden değer katmanın genel olarak geleneksel kadınlık özelliklerine yeniden değer katmayla nasıl bir bağı olduğu gibi konularda farklı düşünürler. Ekolojik feminist yazında bütün bu konular üzerinde muazzam bir çeşitlilik vardır.¹

İçinde çeşitlilik barındıran her konum gibi ekolojik feminizm de özenli ve pek özenli sayılamayacak anlatımlara açıktır. Kimi eko-feminist yorumlar, bizi kadın iyiliğinin kurtaracağı argümanının bir diğer versiyonunu gerçekten de sunmaktadır. Cennetten kovulma ve kadınların günahattan arınmasıyla gelecek kurtuluş gibi Hristiyan tınıları olan bu argüman Viktorya çağında iki şekle bürünmüştü: Kadın ahlakı, saflığı, sabrı, özverisi, maneviyatı ve analık içgüdüsüyle (oy hakkına sahip olduğu takdirde) günaha batmış siyasal yaşamı kurtaracaktır; ya da diğer şekliyle, günahkar siyaset için fazlasıyla iyi oldukları için kadınlara oy hakkı verilmemelidir. Argümanın ilk şekli bu değerli niteliklerin güçsüzlük sayesinde oluştuklarını ve bir

1. Çeşitliliğe bir örnek göstermek gerekirse: Ekolojik feminizmin, özellikle 1970'lerde ve 80'lerin ilk yarısında yaygın olan, kültürel feminizme yakın yorumları genellikle kadınların ezilmesinin diğer her tür baskıyı açıklayan temel baskı biçimi olduğunu öne sürer. Charlene Spretnak'ın yazdığı gibi bu konumlar için "erkeğin kadın üzerindeki hâkimiyetinin arkasında yatan dinamikleri –büyük ölçüde korku ve hınç– belirlemek, hiyerarşik, militarist, mekanik, endüstriyel biçimleriyle ataerkil kültürün her çeşit dışavurumunu kavramanın anahtarıdır" (Spretnak 1990). Toplumsal ekolojik feministler, siyah feministlere katılarak kadının ezilmesini diğer ezilme biçimlerinden biri olarak görürler (hooks 1981; 1984; 1989; Combahee 1978). Toplumsal ekolojik feminizm, özellikle de siyah ve sömürgecilik-karşıtı feminizmden ve sosyalist feminizmden beslenir (Ruether 1975; Haraway 1989; 1991; Hartsock 1985; Mies 1986; Warren 1987; 1990; King 1989; 1990; Shiva 1989; 1992; Spelman 1988). Fakat yalnızca ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyetle ilgilenen yorumlardan farklı olarak (Wajcman 1991; Walby 1992), doğaya ilişkin kaygılarla sömürünün çok yönlü temelleri hakkındaki araştırmaları birleştirerek, tüm bu sömürü biçimlerinin birbirlerini karşılıklı olarak belirleyip desteklediklerini gösterir. Karen Warren böyle bir feminizmin "[sosyalist ve siyah feminizmin sunduğu] bu içgörülere dayanarak kadınların kurtuluşunu tüm baskı sistemlerinden kurtuluş ile birleştiren daha kapsamlı ve bütünlüklü bir feminizm" oluşturacağını yazar (1987: 133). Böyle bir feminizm, feminist düşüncenin içgörü ve analizlerini doğanın tahribatına ilişkin kavrayışı geliştirmek için kullanabilir, hem de birini öbürüne indirgerneye kalkışmaksızın. Ekolojik feminizmin bu biçimi kadınların mücadelesinin doğa için mücadeleyle özdeş olduğu ya da bir sorunu çözmekle diğerinin de kendiliğinden çözüleceği tezine katılmaz, bu tez birbiriyle bağlantılı birçok fenomen arasında ille de bir nedensellik bağı kurma hatasının bir örneği olarak görülür. Bkz. Plumwood (1991a).

iktidar bağlamına tercüme edilemeyeceklerini görmezden gelir; ikincisi de bunu gizlice kabul etse de bu niteliklerin erkeklerin yararına işlemesini sürdürmek için kadınların güçsüz kalmasında ısrar eder.

Argümanın günümüzde yaygın olan bir yeşil versiyonu kadınlara empati, anaçlık, işbirliğine yatkınlık, ötekilere ve doğaya bağlılık gibi farklı ama birbiriyle ilişkili birçok erdem yükleyip bunları yine doğurganlık yetisiyle temellendirir. "Evdeki melek" olarak kadının yerine "ekosistemdeki melek" olarak kadını koyar. Viktoryen versiyonu gibi bu melek mitinin de kadınlar açısından değeri kuşkuludur; Batı kültüründe daha yaygın olan kadın düşmanı açıklamaların aksine kadınların varoluş tarzındaki güçlü yanları tespit etse de bunu yetersiz ve gerçekçi olmayan bir şekilde, yine iktidar dinamiklerini göz önünde bulundurmadan yapar.

Öykünün basit versiyonları bu nitelikleri kadınlara doğrudan ve evrenselleştirerek yükler. Oysa bu ancak kadınların yaşamlarının gerçekliğini, özellikle de kadınların hem kadın hareketi hem de toplum içinde bölünmüş olduklarını yadsıyarak yapılabilir. Tüm kadınlar empatik, anaç ve işbirliğine yatkın değildir. Bu erdemlerin çoğu gerçek bile olsa kadının yalnızca yakın çevresine karşı tutumuyla sınırlı olmuştur. Kadınlar ne diğer kadınları ille de kız kardeşleri olarak, ne de yeryüzünü ille de bir ana olarak görürler; kadınlar çatışmaya, tahakküm etmeye ve hatta yeri geldiğinde şiddet kullanmaya muktedirler. Batılı kadınlar altlarında buldozer, ellerinde testereyle doğaya saldırının ön cephesinde yer almamış olabilir ama çoğu destekçi taburlarda yer almış ya da dolaylı ve dolaysız pek çok yolla doğayı her gün yağmalayan tüketim kültürüne çoğu zaman bilinçsizce ama şevkle katılmışlar, bu kültürün başlıca simgeleri olmuşlardır. Elbette kadınlar doğanın yağmalanmasına karşı direniş ve örgütlenmede, yani erkeklerin önderliğinde ve erkek-egemen çevre hareketinde de temel ama büyük ölçüde görmezden geline bir rol oynamışlardır. Uzun süredir kadınların kimliğini şekillendirmiş olan görünmeyen ve küçümsenen alternatif ekonomi, yeryüzünü, gelişmiş dünyanın erkek-merkezli resmi ekonomisi kadar baskın bir biçimde hiçe saymaz. Göreceğimiz gibi, Batı'da toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin doğa/kültür ayırımına taşınması biyosfere verilen zararın başlıca sorumlularından biri olmuştur. Ama eğer kadın olmanın otomatik bir biçimde ekolojik bilinç sahibi olmanın, doğaya ve başkaları-

na zarar vermemenin garantisi olduğunu zannederek büyük bir hayal kırıklığına uğrarız.

"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 [*sex* ve *gender*] birbirine karıştırır, çünkü mesela fallusmerkezcilik ile insanmerkezcilik arasında bir ilişkiden bahsetmekle, kadınların genelde "doğaya yakın" olduklarından bahsetmek aynı şey değildir. Yine de kültürümüzün artık olumlaması gereken bu niteliklerin kadınlarla bağdaştırılması bir önem taşıyor. Ayrıca, insanın (özellikle de Batı'da) 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 görev siyasal ve felsefi anlayışlarımıza ve sınırlarımıza meydan okumayı sürdürmektedir.

İlk iki bölümün başlıca temalarından biri, bu olumlamanın anlamı ve anlamını, ekolojik feminizm davası açısından açıklayarak netleştirmenin gerekli olduğudur. Bu sorunlara ilişkin bir ekolojik feminist çözümleme de feminist kuramı zorlamış ve zaman zaman bölünmelere sebep olmuş bu sorunlardan bazılarını anlamamıza yardımcı olabilir. Bir eko-feminist konumun hem (toplumsal hareketler için) stratejik açıdan yararlı olacak şekilde hem de kuramsal açıdan sağlam bir biçimde geliştirilip netleştirilmesi çağımızın temel düşünsel girişimlerinden biridir. Ekolojik feminizm aslında yüzyılımızın 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. Batı'da doğa ve kültür arasındaki büyük bölünme düşünülürse, bu ikisinin nasıl yeniden bütünleştirileceği ve geleneksel olarak değersizleştirilip dışlanmış olana olumlu bir değer yükleme işini, basitçe değerleri tersine çevirip kültür alanını reddetmekle *yetinmeksizin* nasıl yapabileceğimiz sorunuyla karşı karşıyayız. Ortak noktaları olduğu kadar çatıştıkları

birçok alan da olan hareketlerin ve bunlarla bağlantılı (fallusmerkezciliğe ve insanmerkezciliğe yönelik) kuramsal eleştirilerin nasıl uzlaştırılacağı (ve uzlaştırılıp uzlaştırılmayacağı) sorunu da söz konusudur. Bunlar iki hareketin kuramları, stratejileri ve ittifakları açısından temel sorunlardır.

YEŞİL ELEŞTİRİLER VE KÜLTÜREL EVRENSELÇİLİK

İki eleştiriye de Batılı dünya görüşlerinin belirgin bir özelliği olagelmış kibirli etnikmerkezcilikten kurtarmak da gereklidir. Ekolojik krizin perde arkasındaki kötü adamın genelleştirilmiş bir "ataerkillik" olduğu yönündeki değerlendirmeler örtük olarak Batı kültürünün insan kültürü olduğunu varsayar. Ama doğa, kültür ikiciliğinin ve bununla bağlantılı diğer ikicilikler ağının toplumsal cinsiyete dayalı niteliği *bizatihi* insan düşüncesinin ya da kültürünün bir özelliği olmayıp evrensel erkeği evrensel kadına bağlamaz; bu özellikle *Batı* düşüncesinin bir özelliğidir. Eleştirel bir ekolojik feminist çözümlerde bunun kabul edilmesi çok önemlidir, ama kimi çözümlemelerde bu net olarak yapılamamıştır. Örneğin, bazı Yeni Gine kültürlerinde kadınlar ev veya kültür alanı ile, erkekler de orman ve vahşi doğa ile bitiştirilir (McCormack ve Strathern 1980). Bu nedenle, bazı değerlendirmelerin yaptığı gibi kadının ezilmesinin tüm temel ve kaynağını yalnızca kadınların doğa ile bitiştirilmesinde bulamayız, çünkü kadın-doğa bağlantısını kurmayan ya da farklı bir toplumsal cinsiyet ikilikleri kümesine sahip olan kültürlerde de kadınlar genellikle görece güçsüz konumdadırlar. Yine de, *Batı'da* kadının ezilmesinin, ezilmenin Batı bağlamında aldığı özel biçimin kültürel gelişiminin temelini büyük ölçüde kadının doğa, erkeğin ise akıl ya da kültürle bitiştirilmesi oluşturur, dolayısıyla halen önemli bir açıklayıcı değere sahiptir. Kültürel evrenselciliği reddettiğimizde, birbirimiz ve doğa ile ilişkimizdeki özellikle Batı'ya özgü olan birçok şeyi açıklamak için bu özelliklerden yararlanabiliriz. Bunları bu kitapta bu şekilde kullanmaya çalıştım.

İnsanlık ve doğa kavramları, insanmerkezciliğin eleştirisinde de aynı şekilde evrenselleştirilerek kullanılmıştır. Eleştirmenler geniş kapsamlı bir "insan" kategorisini kullanmanın, insan grupları arasındaki büyük önem taşıyan kültürel ve diğer farklılıkları ve doğanın

sömürülmesindeki sorumluluk ve çıkar farklılıklarını belirsizleştir-
mesinden haklı olarak yakınmıştır (Bookchin 1988; 1989).² Yaşam-
ları pahasına ormanı koruyan Penanlar, "insan" diye geniş bir kate-
goriye yerleştirilerek, orman tahribatından Batılı kalkınmanın faille-
ri ile aynı ölçüde sorumlu tutulamazlar. Evrensel bir "insanlık" kav-
ramı, siyasal eleştiriyi saptırmak; doğanın tahribatını yönlendiren
güçlerin ve bunun ürünü olan zenginliğin, çoğunluğu beyaz ve ço-
ğunluğu erkek olan, hiçbir sorumluluk duymayan bir seçkin kesimin
elinde olduğu gerçeğini gizlemek için de kullanılabilir. Bu eleştiri,
sorunun kaynağının basitçe insan türü olduğunu savunan ve sorunun
can alıcı önemdeki toplumsal, siyasi ve toplumsal cinsiyete dayalı
çözümlemelerinin üzerini örtmek için genel "insan" kavramını kul-
lanan yaklaşımlar için de geçerlidir. İnsanmerkezciliğin eleştirisinin
bu sorunlu formülasyonları insanın "doğasında" türe özgü bir çeşit
bencillik olduğunu varsayıp çözüm olarak insan nüfusunda genel bir
azalmaya odaklanma eğilimindedir.

Ama bu yaklaşım, Batı kültürü gibi belirli etkili kültürlerin insan
kimliğini nasıl ele aldıklarının eleştirisi ile karıştırılmamalı. Burada
geliştirilmiş olan eleştirinin yaklaşımına göre sorun insan olmak de-
ğil, bazı kültürlerde, özellikle ve en başta da Batı kültüründe belirli
bir insan kimliğinin ve doğa ile ilişkiler anlayışı ve pratiğinin gelişt-
miş olmasıdır. Buradaki fark ataerkil tahakkümü çözümlerken sorun
olarak erkekleri (biyolojiyi) gören yaklaşımla, erkek kimliğinin bel-
li toplumsal ve kültürel bağlamlardaki belli anlayış ve pratiklerini
(toplumsal cinsiyeti) sorun olarak gören yaklaşım arasındaki fark ile
karşılaştırılabilir. Bu noktada pek çok karışıklık çıkmış, insanın ta-
hakkümünü sorgulayan eleştiriler "insan-karşıtı" olmakla, insan ol-
mayı bir hastalık saymakla vs. suçlanmıştır (Bookchin 1988). İnsa-
nın kurduğu tahakkümün eleştirisi kendinden nefretin ve insan türü-
nün kolektif suçluluk hissinin kültürel veya tarihsel bir ifadesi de-
ğil, özeleştirel bir yaklaşımı samimi ve sağlıklı bir biçimde hayata
geçirmenin bir parçası olmalı.

2. Murray Bookchin, derin ekoloji hakkında şöyle yazar: " 'İnsanlık' bir evren-
sel suçluluk hissi âleminde herkesi kucaklayan belirsiz ve doğaüstü bir biçim ola-
rak zuhur eder. ...toplumsal olan ve "insanlığı" çeşitli topluluklara –erkekler, kadın-
lar, etnik gruplar, ezenler ve ezilenlere– bölen farklar görünmez olur (1988: 6A).

Aynı şekilde bu eleştiri, bir bütün olarak insan türünün yeryüzü üzerindeki hak iddialarında ve öteki türlerle ilişkilerinde belli sınırlar olduğunun kabulünü içermelidir, ama bu hiçbir şekilde genel bir nüfus azalmasının gerekli olduğu gibi basit bir teze ya da farklı insan topluluklarının doğanın tahribatından eşit derecede sorumlu oldukları ve eşit ölçüde çıkar sağladıkları görüşüne dönüştürülemez. İnsanın yeryüzünü sömürgeleştirmesi rekabetçi ve şovenist anlamda, kimi insanların (ki bu evrimsel bir olgu değildir) kısa vadede diğer türlerin aleyhine bundan yarar sağlaması anlamında insanmerkezlidir. Fakat bu iyi anlamda bir insanmerkezlilik değildir, çünkü bu sürece ya da sürecin akılcı emperyalizm ideolojisine tüm insanlar katılmaz ya da bundan çıkar sağlamaz. Nasıl ki pek çok insan doğaya saldırının çıkar ortağı olmaktan çok kurbanı olmuşsa –kadınlar ve tam anlamıyla insan kabul edilmeyenler de dahil olmak üzere– pek çok insan da bu emperyalizmin akılcı hiyerarşisinin kurbanı olmuştur.

Böyle anlaşıldığında, insanın tahakkümünün eleştirisi, hiyerarşiyi reddeden daha eski eleştirilere hiçbir şekilde ters düşmez. Hatta bu, hiyerarşiye dair kavrayışımızı tamamlayıp geliştirir. Ama eşitlik ve kardeşliği öne çıkaran feminizm öncesi eleştirilerin varsaydığı gibi nasıl ganimetin erkekler arasında daha eşit biçimde paylaşılması kadınların sömürülmesini haklı çıkartmıyorsa, ekoloji öncesi eleştirilerin çoğunlukla öne sürdüğü şekilde doğanın tahribatı da sonuçlarının insan toplulukları arasında daha eşit bir biçimde paylaşılmasıyla haklı çıkartılamaz. İnsanın doğa üzerindeki tahakkümü, insanın insan üzerindeki tahakkümü ile aynı kumaştan dokunmuştur ama kendine özgü bir deseni ve modeli vardır. İnsanın doğa ile ilişkileri sadece etik değil aynı zamanda politiktir.

EKOLOJİK FEMİNİZM VE YEŞİL KURAM

Kabaca "yeşil kuram" diye adlandırabileceğimiz şey, aralarındaki ilişkiler son zamanlarda ateşli ve çoğu kez sert tartışmalara konu olmuş olan, ortak bazı temelleri olsa da birbirlerinden büyük ölçüde ayrılan birçok alt-eleştiri ve konumu içine alır.³ Bu tartışma yeşil

hareketin hâlâ tutarlı bir özgürlükçü kuramdan yoksun olduğunu göstermiş, hareketin doğaya verilen zarardan farklı biçimlerde etkilanmiş olan farklı çıkar grupları için uygun bir siyasi ittifaktan öte bir şey olup olmadığı ve bunun ötesine geçip geçmemesi gerektiği sorusunu doğurmuştur.

Yine de, hareketin son yirmi yıldır dile getirmiş olduğu kaygıların hakkını vermek için, insan ve insandışı varlıklar üzerindeki tahakküm biçimlerini birleştiren böyle bir perspektifin hem mümkün hem de gerekli olduğu görülüyor. Çevreci eleştirilerin en önemli yanları, doğa üzerinde denetim ve sömürünün insan üzerindeki denetim ve sömürüye katkısından ve hatta bu ikisi arasında kuvvetli bir bağ olduğu tezinden yola çıkar. Sayısız araştırmanın da gösterdiği gibi, üçüncü dünyada yüksek teknolojiye dayalı tarım ve ormancılık, ekolojiye duyarsız olmanın yanı sıra ayrıca, örneğin, erkeklerin iktisadi kontrolünü kadınların aleyhine artırarak seçkinlerin yönetimini güçlendirir, böylece toplumsal eşitsizliği çoğaltır ve bu bağlantı rastlantısal değildir. İnsanlar hem çevrenin tahribatından hem de tahribat sürecinin kendisinden zarar görür çünkü bu sürecin seçkinlerinki dışında ihtiyaçlara saygısı yoktur. Bizleri hem sonuç (doğanın tahribatı) hem de süreç (teknolojik zulüm, başka bir deyişle metalaşma amacına hizmet eden teknolojik rasyonalite) öldürür. Ortak nehirlerden kana kana içtiğimiz bedava su, ortak soluduğumuz bedava hava her geçen gün yaşamımızı sürdürmemiz için daha da elverişsiz bir hale gelirken, sağlıklı bir yaşam için gerekli olan biyosferik araçlar giderek özelleştirilerek, onlar için para ödeme lüksüne sahip olanların ayrıcalığına dönüşmektedir. Kaybedenler ise, ellerinde piyasa gücü olmayan insanlar ve insandışı varlıklar olacağından (ki birçok yerde bu şimdiden böyle), çevre meseleleri ile adalet meseleleri hızla birbirine yaklaşmalıdır.

Bu iki tür tahakkümü sadece geçici ve rastlantısal bir ittifak içinde görmeyeceksek (ki bu yeşil hareketin en önemli içgörülerinden vazgeçmek olurdu) bir yeşil felsefenin yeterli sayılabilmesi için *her iki* tür kaygıya, insani toplumsal sistemlere ve doğaya ilişkin kaygı-

lara yanıt bulması ve bunlar arasındaki bağlantı ve uzlaşmaya önemli bir yer ayırması gerekir. Toplumsal ekoloji, derin ekoloji ve ekofeminizm gibi farklı konumları içeren siyasi ekolojiyle ilgili iç tartışmalarda özgürlükçü tutarlık sorunu ve radikal hareketler arası ilişkiler ile bu yeşil konumların her birinin bağlantılı olduğu farklı baskı eleştirileri arasındaki ilişkiler sorunu da tartışma konusu edilir. Tutarlık arayışı, her bir ezilme biçiminin zorlukla kazanmış olduğu kimliğin tek bir şekilsiz ve devasa hareketin içinde eritilmesini değil, her bir ezilme biçiminin hem pratik hem de kuram düzeyinde diğer baskı biçimlerine duyarlı olmasını talep eder.⁴

TOPLUMSAL EKOLOJİNİN ÇERÇEVESİ

Ekolojik sorunları toplumsal hiyerarşi ve piyasa toplumu açısından çözümlmek için radikal gelenekten yola çıkan toplumsal ekoloji ilk bakışta, tutarlı bir özgürlükçü perspektif arayışında ümit veren bir alana benzer. Fakat en ünlü temsilcisi Murray Bookchin'in son yapıtında dile getirdiği haliyle toplumsal ekoloji, sömürü biçimleri arasındaki ilişki sorununu alışılmış ama büyük ölçüde sorunlu olan bir yolla, baskılar arasında bir hiyerarşi yaratarak çözmeye çalışır. Bookchin çalışmalarında insanlar arası hiyerarşi ve merkezizetçiliğin ekolojik felaketteki rolüne yönelik bir eleştiriyi, çoğunlukla güçlü bir biçimde geliştirirerek temel toplumsal yapılara yönelik eleştirinin sürdürülmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ama son yapıtı insanın doğa üzerindeki tahakkümünün tam bir eleştirisini ortaya koymakta ve hiyerarşiye bağlı olmayan bir farklılık kavramını kabul etmekte yetersiz ve isteksizdir. Son dönemlerde genel bir uzlaşmaya yönelik son (kuramsal açıdan yüzeysel) çabalar, kuramsal ayrılıklara son verememiştir (Chase 1991). Bookchin'in son yapıtı, kuramının insan-merkezciliklerin yeni eleştirisine büyük ölçüde düşman olduğu ve bunu insan üzerindeki tahakkümün bir biçimi olarak görmeye pek

4. Birçok postmodernist yazar, hareketler arası bağlantı söz konusu olduğunda massetmeye ya da "bütünleştirmeye" [totalisation] şiddetle karşı çıkar, ama etkileşim olanağım, karşılıklı olarak bozma, parçalama ya da istikrarsızlaştırmadan daha olumlu terimlerle tahayyül etmekten acizdir (Quinby 1990). Bu, efendiye karşı etkili bir muhalefeti engellemeyi amaçlayan "felsefi bir sigorta poliçesi"dir gerçekten de (Brennan 1991b).

hevesli olduğu konusunda kuşku bırakmıyor. Bookchin insanın doğa üzerindeki tahakkümünün insan üzerindeki tahakkümünden sonra geldiğinden ve bütünüyle ikincil olduğundan emindir, bizim de emin olmamızı ister. Böylece bir tarihsel indirgeme tezi öne sürer.

Doğayı tahakküm altına almaya ilişkin bütün kavramlarımız insanın insana tahakkümünden kaynaklanır. ... [Bu] tarihsel ifade insanın insana tahakkümünün, kesinlikle doğanın tahakküm altına alınması kavramını *öncelendiğini* beyan eder. (Bookchin 1989: 55*)

Bookchin'e göre insanın insana tahakkümü başka şekillerde de önce gelir. Değerlendirmesi insanın kurtuluşunu vurgular, fakat bunu bir "toplumsal nedenden çok toplumsal semptom" (1989: 37) olarak betimlediği doğanın özgürlüğünden ayrılmaz görmediği gibi, stratejik olarak öncelikli sayar ve ondan *önce* gelmesi gerektiğini savunur (1989: 68-9). Bookchin'in sözleri, gerçekten rasyonel ve ekolojik olan bir topluma kavuşma umudundan önce, insanlararası hiyerarşinin tüm biçimleriyle ortadan kaldırıldığı bir toplum yaratmamız gerekir diye okunabilir (1989: 55). Toplumsal ekolojide radikal bir siyasi yönelim vurgulansa da, Bookchin'in sosyal ekoloji yorumu siyaseti insanlararası ilişkilerle sınırlıyormuş, metinleri de Batılı insan-doğa ilişkilerindeki sömürgeci siyasete duyarsız kalıyormuş gibidir. Nitekim Bookchin *Toplumu Yeniden Kurmak*'ta insandışı doğadan "basit" ya da "sadece" sözcüklerini kullanmadan nadiren söz eder (örneğin Bookchin'e göre derin ekolojistler "insanı basit hayvanlıkla bir tutmak" ister ve "insanlığın basit bir tür olarak 'biyosferik demokrasi' içinde eriyip gitmesini", insanlığı "birçok yaşam biçimi arasından sadece birine" indirgemeyi savunurlar [1989: 52]). Derin ekolojinin bazı biçimlerinin savunduğu daha eşitlikçi yaklaşım, insanı alçalttığı ve insan türüne özgü rasyonel niteliği reddettiği gerekçesiyle şiddetle kınanır.

Bookchin'e göre ekolojik krizin gerektirdiği, Batılı kültürel akıl ideallerinin kendilerini kadın olana, doğa ve geçim alanına karşıt olarak tanımlanı olduklarını öne süren çevreci, feminist ve postmodernist eleştirmenlere (Midgley 1980, Harding ve Hintikka 1983; Lloyd 1985; Fox Keller 1985; Harding 1986) karşı aklın ve Batı ge-

* Murray Bookchin, *Toplumu Yeniden Kurmak*, çev. Kaya Şahin, İstanbul: Metis, 1999. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rante.org>

leneğinin üstünlüğünü savunmaktır. Bookchin'in ekolojik akılcılığı, karşıt olarak hümanist-aydınlanmacı bir yaklaşımla maneviyat karşısında aklı vurgular ve insanın farklılığı ve kimliğinin temeli, insanın doğaya karşı üstünlüğünün başlıca gerekçesi olarak aklın geleneksel rolünü savunur. İnsanmerkezciliği ekolojik açıdan eleştiren birçok kişi (örneğin Dodson Gray [1979: 19]), Batı kültüründe egemen eğilimin farklılığı hiyerarşi açısından yorumlamak olduğunu ve doğaya karşı daha az sömürgeci bir yaklaşımın insan aklını ve insanın farklılığını yadsımayı değil, aklın üstünlük ve tahakkümün temeli olarak görülmesinden vazgeçmeyi gerektirdiğini öne sürmüştür. Oysa Bookchin, doğa karşısında insanın hiyerarşik bir üstünlüğünün olduğunu yadsımayı, insanın farklılığını yadsımak olarak, aklın sömürgeci biçimlerinin reddini de her tür rasyonalitenin reddilmesi olarak sunmaktadır.

Bookchin dahil toplumsal ekolojistlerin, Batılı radikal geleneklerin içinde bulunduğumuz ekolojik çıkmaza dair değerli kavrayışlar sunabileceklerine duydukları inancın hatalı olmadığını düşünüyorum. Ama Batı'nın en iyi radikal gelenekleri, en azından özeleştirel evrelerinde, Batı kültürünü evrimin doruklarına yerleştiren bir felsefenin sömürgeci siyasetinin sorunlu olduğunu görmelidir. Bookchin'in yeni-Hegelci ekolojik akılcılığı ile doğa alanını ve Batılı olmayan kültürü aşağısayan Batı merkezli akılcı kavramlardan herhangi birinin –rasyonallik, ilerleme, "ilkelcilik", gelişme ve uygarlık– yeniden değerlendirilmesi birbiriyle uzlaşmıyor. Bu akılcılık, sömürgeciliği kuşatan büyük ilerleme mitine ve diğer ideolojilere karşı cephe almayı, yani aşağı bir geçmişle, aşağı bir Batılı-olmayan öteki ile ve bununla bağlantılı olarak da yerli kültürlerin "geri" (kendi numunelik uygarlığımızın ilk aşamaları) olduğu anlayışıyla hesaplaşmayı başaramıyor. Bookchin'in yapıtında "atacılık" ve "ilkelciliğe" sürekli kötü göndermeler yapılmasında karşıtolumsal [*oppositional*] bir akıl kavramının korunduğu görülüyor, bu kavramın dışladıklarına yönelik daimi bir korku ve inkâr okunuyor.

Aynı şekilde, insanların (Bookchin'in "kendisini bilip, kendi evrimini yönlendirebilen düşünen bir doğa, kendisini-düşünebilen ilk doğa" [1990: 182] olarak tanımlamış olduğu) "ikinci doğa"yı temsil ettiği ekolojik bir toplumda, kurtuluş kavramı, geleneksel ve hiyerarşik insan modelini, yani doğayı kendi büyük çıkarları adına yöneten

rasyonel "kahyalar" modelini desteklemek için kullanılır. "Kendi bilincine varmış doğa olarak insan" kavramı ilk doğaya hiçbir bağımsızlık, farklılık ve kendi kendini yönlendirme alanı tanımaz ve rasyonel "ikinci doğa" ile rasyonel-olmayan ilk doğa arasındaki çıkar çatışmasını dile getirmeyi olanaksızlaştırır.⁵ Demek ki Bookchin'in toplumsal ekoloji yorumu, insan toplumundaki bazı hiyerarşi biçimlerine odaklanır, ama hümanist, Aydınlanmacı, Hegelci ve Marksist geleneklerin pek çok sorunlu yönünü de miras alır (Plumwood 1981). İnsanın doğayı sömürgeleştirmesiyle yakından bağlantılı olan varsayımları savunup, bunlara dayanan insanlararası hiyerarşi biçimlerini korur. Toplumsal ekoloji her ne kadar kendisini tahakküme yönelik farklı eleştirileri uzlaştırmamanın bir yolu olarak sunsa da, en azından Bookchin'in yorumu bu hedefin çok uzağına düşüyor.⁶

DERİN EKOLOJİNİN SORUNLARI

İnsanmerkezciliğin ya da insanın doğa üzerindeki tahakkümünün eleştirisi henüz yeni de olsa, bence Batı toplumu, tarihi, bugünkü sorunları ve tahakküm yapılarına ilişkin kavrayışımıza yapılmış paha biçilmez önemde bir katkıdır. Ne var ki, şu anda derin ekolojinin önde gelen kimi savunucularının temsil ettiği şekliyle bu eleştiri, Bookchin'in toplumsal ekoloji değerlendirmesi denli sorunlu olup aynı şekilde diğer yeşil konumları kendi içinde sindirmeye ya da bertaraf etmeye dayalı bir strateji izler.⁷ Önde gelen derin ekolojistlerden

5. Bookchin'in konumuna derin ekoloji açısından getirilen bir eleştiri için bkz. Eckersley (1989).

6. Bir diğer toplumsal ekolojist, Biehl (1988: 5-7), Bookchin'in karşılımsal bir rasyonalite kavrayışı savunusunu ve Aydınlanma hümanizmine verdiği önemi korur. Bookchin'in doğa üzerindeki tahakkümün ikincil nitelikte olduğu yönündeki tezini onaylayarak, buna yöneltilen eleştiriyi reddeder (Biehl 1991). Bazı başka toplumsal ekolojistler ise bu denli uçta olmayan konumları benimserler. Mesela Tokar ve Bradford derin ekolojinin bugünkü biçimlerine ve siyasal yönelimine ciddi eleştiriler yönlendirseler de insanmerkezliliğin genel eleştirisini onaylama eğilimi gösterirler (Tokar 1989; Bradford 1989).

7. Derin ekoloji çevre hareketinin bazı kesimlerinde büyük saygı görür ve çoğunlukla insanmerkezciliğin eleştirisi ile özdeşleştirilir; oysa bu, sadece kavramsal seçenekler açısından değil, tarihsel olarak da büyük bir hatadır. Ancak (çok sayıda konuma açık olan Naess dışında [1989]), derin ekolojistler bu hatayı düzeltmeye pek az hevesli değil. Aslında insanmerkezciliğin eleştirisi çevre felsefesinin

Warwick Fox doğa üzerindeki tahakkümle ilgili kendi eleştirisinin, insan üzerindeki tahakkümü de açıkladığını savunur ve sık sık bunun "en temel" eleştiri olduğuna dair karşı-savlar öne sürer. Fox aynı zamanda (ve tutarsızlığa düşerek) diğer tahakküm biçimlerine ilişkin eleştirilerin çevresel kaygılarla alakası olmadığını düşünür, örneğin feminizmin çevre ahlakı kavramına ekleyeceği bir şey olmadığını iddia eder (Fox 1984: 14). İnsan toplumunun içersindeki hiyerarşinin, doğanın tahribatına dair açıklamalarla ilgisi olmadığını ilan eder.⁸

Toplumsal ekolojinin insan ile insandışı varlıklar arasındaki ilişkilerin insanlararası ilişkiler kadar siyasi olduğunu kavrayamayıp farklı eleştirileri birleştirememesi gibi, burada geliştirildiği biçimiy-le derin ekoloji de konu edildiği insan/doğa üzerindeki tahakkümün *siyasi* açıdan yeterli bir biçimde kavranabilmesi imkânını bir başka yolla ortadan kaldırır. Bu yüzden, derin ekolojinin egemen biçimle-

çeşitli okulları tarafından değişik şekillerde geliştirildi; derin ekoloji de bu yollar-dan sadece biri, üstelik en tatmin edicisi de değil. Bu nokta son derece önemli çün-kü birçok eleştirmen derin ekolojinin temsil ettiği *türden* eleştiriyle, yani insan-merkezciliğin eleştirisiyle bu eleştirinin derin ekolojiye özgü gelişiminin özgül ay-rıntılarını birbirinden ayırt etmiyor. Bu meselenin diğer seçeneklerin nasıl görün-düğü üzerinde ve derin ekolojinin temsil ettiği türden bir girişimin farklı bir şekil-de yeniden kurulup kurulamayacağı ya da bazı eleştirmenlerin öne sürdüğü gibi böyle bir girişimden tamamen vazgeçilip geçilmemesi gerektiği konusunda önem-li bir etkisi var. Bu bağlamda "hafif", "koyu" ya da "derin" yeşil kuram gibi bir ter-minoloji sıkça kullanılmıştır, ancak farklılığın bir tayf üzerinde gösterilip gösteri-lemeyeceği tartışması hâlâ sürmektedir. Ben bu çalışmada bu terminolojiyi tayf fikrini desteklemek için değil insanmerkezciliğin eleştirisinin ya da "derin yeşil kuram"ın, kendilerini "Derin Ekolojistler" olarak tanımlayan Naess, Sessions, De-vall, Fox ve diğerlerinin geliştirdikleri şekilden çok daha geniş ve çeşitli olduğu ve bu türden derin ekolojiyi özel bir altküme olarak içerdği fikrini terminolojik olarak hesaba katmak için kullanıyorum. Bu mesele büyük bir karışıklık ve muha-fazakârlık kaynağı olagelmıştır.

Bu konuya dikkat çekmenin burada benimsemediğim bir diğer yolu da, bu özel konunun büyük harflerle "Derin Ekoloji" olarak, insanmerkezciliğin eleştiri-sini yapan genel eleştirinin de "derin ekoloji" olarak anılmasıdır. Bkz. Steve Cha-se (1991). "Derin Ekoloji" terimi için bkz. Arne Naess (1973 ve 1988a). Bill De-vall ve George Sessions (1985); Warwick Fox (1990). Derin yeşil kuramın, derin ekoloji dışındaki gelişimi için bkz. Plumwood ve Routley (1979).

8. Warwick Fox (1989: 5-25); feminizmin konuyla ilgisizliği meselesi için bkz *a.g.y.* (14, n. 22). Ayrıca bkz. Eckersley (1989: 101). Bu konuyla ilgili tartışma için, bkz. Karen Warren (1990: 144-5) ve Plumwood (1991a).⁹

ri, çözümlemelerinin temel kavramı olarak siyasal bir pratikten çok, bireysel bir psişik edim olarak kavranan *özdeşleşme* kavramını tercih ediyor ve kişisel dönüşümü vurgulayıp, toplumsal yapıyı göz ardı eden bir kuram yaratıyorlar. Egemen yaklaşım hem bireycidir (bireyden ötesini görebilen bir değişim çerçevesi sunmakta yetersiz kalır) hem de psikolojisttir (psikoloji dışındaki etkenleri ihmal eder).

Temel kavramları olan ekolojik benlik de benzer bir apolitik anlayışla ele alınmıştır; sordukları açıklamanın, bu noktada bir yandan çeşitli Doğu dinleriyle sıkı bağlar kurarken, bir yanda da feminist benlik açıklamaları ve feminist kuram ile kurulabilecek önemli ve verimli bağlantıları göz ardı ederek yolundan saptığı görülüyor (Warren 1990; Cheney 1987; 1989). Altıncı ve Yedinci bölümlerde öne sürdüğüm gibi sonuçta ortaya bir *karşılıklılık* psikolojisi değil, bir *kendine katma* psikolojisi çıkıyor. Fox psikolojik egoizm ile bir tuttuğu aşırı kişisel bağıllık biçimindeki bencilliğin, "sahiplenmecilik, açgözlülük, sömürü, savaş ve ekolojik yıkımın" temel nedeni olduğunu düşünür (Fox 1990: 262). Bizleri kişisel bağıllığın egoizmini aşarak doğayı dikkate almaya teşvik eden bir çözümlemenin siyasal vukufunun derinliği, toplumsal eşitsizlikle ilgili sorunları bireysel özgecilik yoluyla çözmeye teşvik eden bir toplumsal çözümlemeninkine denktir. Böyle bir çözümleme ayrıca eleştirellikten uzak bir biçimde kişisel bağıllığın ahlaklı yaşamın karşısını oluşturduğunu varsayar ki bu yaklaşım son dönemlerde özellikle feministlerden gelen ve gitgide artan haklı saldırılara hedef olmuştur (Yedinci Bölüm). Derin ekolojinin bu biçimi, radikal eleştiriden kaçınarak, yeşil siyasete tekrar tekrar ısıtılıp önümüze sürülen bir "yeşil" liberalizm sosu katan siyasal tarife güzel bir dinsel ve manevi cila çeker. Toplumsal ekoloji gibi, derin ekoloji de bugünkü biçimiyle tutarlı bir özgürlükçü perspektif sunmakta yetersiz kalır (Elkins 1989).⁹

9. Bu görüşe, Jonathon Porritt'in Nisan 1991'de New South Wales Üniversitesi'nde düzenlenen Beşinci Ekopolitika Konferansı'na sunulan ve ABC Radyo bant kayıtlarından temin edilebilecek olan "Yeşil Siyaset" başlıklı yorumlarında rastlanır. Ayrıca bkz. Jonathon Porritt (1984). Derin ekolojistler Fritjof Capra'nın çalışmalarını kendi siyasal düşüncelerinin en iyi gelişimi olarak övmüşlerdir (bkz. örneğin, Fox 1990: b53). Stephan Elkins (1989) bunun aksine, Capra'nın toplumsal ve siyasal kuramının "iç tutarlıktan yoksun eklektik bir potpuri" olup (a.g.y., 59) herhangi bir özgürleştirici toplumsal değişim perspektifinden yoksun olduğunu kuvvetli bir biçimde savunur.

Bu noktaları göz önünde bulundurduğumuzda, bugün ifade edildikleri biçimleriyle derin ekolojinin de toplumsal ekolojinin de yeterli bir yeşil kurama sağlam bir temel oluşturamayacağı görülür. Toplumsal ekoloji çevre sorunlarının insanın insan üzerindeki tahakkümünden kaynaklanan toplumsal sorunlar olduğunu vurgulasa da, insandışı doğa üzerindeki tahakküm konusunda pek az duyarlılık gösterir. Derin ekoloji ise çeşitli dinsel ve kişisel değişim gelenekleriyle bağlantıya açık olsa da insanların ezilmesine yönelik eleştirilerle bağlantı kurmasını önleyen bir kuramsal temel seçmiştir. Öyleyse 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. Rosemary Radford Ruether gibi ekolojik feminist yazarlar, kadınlar, diğer insan grupları ve doğa üzerinde kurulan tahakkümler arasındaki bağları her zaman vurgulamıştır.¹⁰ Ruether şöyle yazar: "Bir ekolojik etik, toplumsal tahakküm ile doğa üzerindeki tahakkümün karşılıklı-bağlantılılığını kabul eden bir çevresel adalet etiği olmalıdır." (1989: 149) Ekolojik feminizm böyle bir karşılıklı-bağlantılılığın değerlendirilmesi için mükemmel bir çerçeve sunar. Ben burada, böyle bir değerlendirmenin bazı felsefi temellerini sunmaya yelteniyorum.

10. Ayrıca bkz. Ruether (1975), Griscom (1981), Ynestra King (1981).

Feminizm ve Ekofeminizm

Hayvanlar âlemi karşısında insanın üstünlüğü nedir? Bunun cevabı gün gibi açıktır: Akıl. Tutkular neden vardır? İnsan onlarla mücadele ederek hayvanlardan esirgenmiş bir bilgi düzeyine ulaşabilsin diye. Neticede, insan doğasının kusursuzluğu ve mutluluk yeteneğimiz bireyi ayırt eden akıl, erdem ve insanlık derecesi ile ölçülmelidir; bilgi ve erdemin doğal kaynağı aklın kullanılışıdır.

MARY WOLLSTONECRAFT

GELENEKSEL kaynakları gözden geçirdiğimizde, kadınların "doğa" alanına dahil edilmelerinin, onları ezmeyi sağlayan başlıca araçlardan biri olageldiği açıkça ortaya çıkıyor: "Kadın vahşi ve dizginsiz bir hayvandır" (Cato 1989: 193); "Kadın olsa olsa bir hayvandır, üstelik en üstünlerinden biri de değildir" (Burke 1989: 187); "Sizi birer insan olarak düşünemiyorum bile; olsa olsa maymundan bir gömlek üstün bir tür olabilirsiniz" (Swift 1989: 1919); "Bilim ve sanatın ustasıdır erkek/Kadınların zafer alanı ise yürek" (Moore 1989: 166), "Kadın ailenin çıkarlarını ve cinsel yaşamı temsil eder; uygarlık ise giderek daha çok erkeğin işi olmuştur" (Freud 1989: 80); "Kadınların elbette öğrenme yetileri var, ancak felsefe gibi yüksek bilim alanları ve belli yaratıcı faaliyetler için yaratılmamışlar; bunlar evrensel bir birikim gerektirir" (Hegel 1989: 62); "Türü sürdürmek ya da yiyecek içecek sağlamak için gerekli olan temel ihtiyaç nesnesi, kadın" (Aquinas 1989: 183). Kadınlığın "doğaya yakınlığı" bir iltifat olmaktan hayli uzaktır.

Gelgelelim bu sorunsalın içinden çıkmaya çalışan feministlerin önünde birçok tuzağ var. Hem rasyonalite hem de doğa birbirinden

farklı bir dizi kafa karıştırıcı anlam taşır ve aklın birçok açılımı doğanın şu ya da bu birçok anlamıyla sistemli bir karşıtlık içindedir. Aklın dışlanan ve değersizleştirilen karşıtı olarak doğa, akıldışının, inanç ve deliliğin alanı olduğu gibi, duyguları, bedeni, tutkuları, hayvanlığı, ilkel ya da uygarlaşmamış olanı, insandışı dünyayı, maddeyi, fiziksellliği ve duyu deneyimini içerir. Bir başka deyişle doğa, aklın dışladığı her şeyi içine alır. Bu noktayı vurgulamak önemlidir, çünkü bazı ekofeministler, kadın ile doğa arasında kurulan ilişkiye, bu ilişkinin dışlama üzerinden kurulmuş olmasını eleştirel bir biçimde incelemeyen sahip çıktılar. Öte yandan, bazı eşitlikçi feministler de, yine eleştirellikten uzak bir yaklaşımla bu tür dışlamalar üzerine kurulu bir akıl kavramının sorunlu ve karşıolumsal niteliğine değinmeden, kadınların doğa alanından kültür ya da akıl alanına yükselişini onayladı. Bu bölümde, kadınlar ile doğa arasında kurulan geleneksel ilişkinin feministler için yarattığı sorunsaldan, ne kadınların akıldan dışlanmasını kabul eden ne de doğayı aşağı gören bir tutuma nasıl geçileceğini göstereceğim.¹

KADIN-DOĞA BAĞLANTISI DEMODE VE EZİCİ Mİ?

Erkekler ile kültür, kadınlar ile doğa arasında bağ kuran egemen ve kadim geleneklere, bunlara zıt düşen bazı gelenekler eklendi. Bu daha yeni görüşlerde erkeğin değişmeyen özü ("erkeklik"), artık üreme ve vericilikle bağlantılı bir doğayla değil, Viktoryen yaklaşım, Darwincilik ve yeni sosyobiyolojideki gibi "vahşi", şiddet yüklü, rekabetçi ve cinsel bir doğayla bir tutulmakta; dişilik ise bunların karşıtı kavramlar üzerinden yavan, evcimen, aseksüel ve uygarlaştırıcı olarak tanımlanmaktadır.² Lloyd'un da belirttiği gibi, hem kadın

1. Eril rasyonel kamusal yaşam, üretim, toplumsal ve kültürel yaşam ve rasyonel adalet alanı ile dişil özel, evcil ve doğurganlığa dayalı yaşam alanı arasındaki karşıtlığı konu alan çok geniş bir literatür var artık. Bunlardan ikincisi zorunluluğu, hayata karışmışlığı, doğal ve bireysel olanı temsil ederken ilki, toplumsal ve kültürel olanı, insan özgürlüğü ve denetiminin, özellikle bilim sayesinde ve doğa ve koşullara karşı verilen etkin mücadele içerisinde olaylar ve doğa üzerine uygulandığı alanı temsil eder (de Beauvoir 1965; Lloyd 1984; McMillan 1982).

2. Lynne Segal buna dikkat çeker (1987: 7). Bu modern kılıf D. H. Lawrence, Norman Mailer ve Henry Miller gibi yazarların yapıtlarında da görülür. Viktoryen burjuvazinin kadın doğasının idealleştirilmesi ve bölmesi ve cinselliğin gitgide bir

hem de doğa karşısında takınılan ve geleneksel özdeşleştirmenin ürünü olan tavır her zaman basit bir tutum olmamıştır. Ayrıca, Merchant'ın belirttiği gibi, her zaman tümüyle olumsuz bir tutum da olmamıştır. Bu bağlantı, hem doğayı hem de kadınları *belli çerçeveler içinde* olumlamak için de kullanılmıştır; Romantik geleneği buna örnek gösterebiliriz (Ruether 1975: 193).³ Fakat hem erkeklerin aklı kadınların da doğayı temsil ettiği egemen gelenekler, hem de erkeği güçlü ve vahşi, kadını ise uysal ve evcimen gören yeni yaklaşımlar erkeğin iktidarını teyit etme sonucuna yol açmışlardır.

Kadın-doğa bağlantısı *lehine* söylenebilecek şeyler de olduğunu öne süren ve sayıları giderek artmakta olan ekofeministlerin görüşlerine birçok feministin kuşkuyla yaklaşması şaşırtıcı değil. Kadınlık ile doğa arasında bağlantı olduğu düşüncesi çoğu kişiye toprak anaları, edilgen ve doğurgan hayvanları, bedenlerine gömülü, düşünmeden yaşayan "gebeş karıları" çağrıştırdığı için geri ve aşağılayıcı bulunuyor. Dolayısıyla, geleneksel doğa-kadın bağlantısını kadınları ezmeye yarayan bir araçtan, baskıcı bir gelenekte köklendiğinin teşhir edilmesiyle artık yok olmaya mahkûm bir ataerkil kalıptan öte bir şey olarak görmemek feministler için cazip ve yaygın bir tavır haline geldi (Echols 1989: 288).⁴

Ama bu yaygın, genelgeçer yaklaşım yetersizdir ve kadın-doğa bağlantısı sorunu bir kenara atılmayıp feminizm için merkezi bir mesele olarak kalmalıdır. Çünkü günümüz toplumunda kadınlara ve doğaya gösterilen muamelenin önemli bir kısmının ardındaki dinamığı hâlâ bu bağlantı oluşturur. Aşağıda göstereceğim gibi, bu meseleyi görmezden gelmek feminizm için zararlıdır, çünkü kadınların

denetim ve tahakküm sahası olarak algılanması, kadınların bedenle ve doyumsuz cinsellikle özdeşleştirilmelerinin bu şekilde tersine çevrilmesine katkıda bulunmuş olabilir. Kuvvetli bir cinselliğin modern zamanlarda daha yüksek bir konum kazanmasıyla ve eskisi gibi bir zayıflık değil, bir güçlülük niteliği olarak algılanmasıyla birlikte erkekler de bunu kendilerine atfetmeye başlamışlardır.

3. Rosemary Radford Ruether'in (1975) işaret ettiği gibi, romantik gelenek aslen bir karşı-gelenek olarak görülmelidir.

4. Janet Biehl de kadın-doğa bağlantısının ataerkil olduğunu iddia ettiği kökenini, bu bağlantıyı bir kenara bırakmanın sebeplerinden biri olarak görür (Biehl 1991: 13). Biehl söz konusu bağlantıya verilebilecek olası tepkilerin çeşitliliğini olduğu kadar, bunların insanlığa ve eşitliğe ilişkin feminist konumlara tekabül ettiğini de görmezden gelir.

içine sokulacağı ve onun içinde eşitlik talebinde bulunacağı bir insanlık modeli açısından büyük öneme sahiptir. Bu bölümde öne sürdüğüm gibi kadınlarla doğanın nasıl ittifaka itildikleri hâlâ çözümlenmeyi bekliyor. Böyle bir çözümleme kadınların kendilerini bilinçli bir biçimde doğa ile yan yana koyacakları bir eleştirel ekolojik feminizmin temelini oluşturur.

İnsani niteliklerin ve yaşamın zorunluluk, doğa ve kadınlarla bağdaştırılan çeşitli yönlerinin –beden olarak doğa, tutku ya da duygu olarak doğa, simgesellik-öncesi olarak doğa, ilkel olarak doğa, hayvan olarak doğa ve dişi olarak doğanın– aşağı görülmesi halen kadınların, doğanın ve insanın yaşam kalitesinin aleyhine işlemektedir. Kadın-doğa bağlantısı ve bunların karşılıklı aşağısınması hiçbir anlamda geçmişte kalmış değildir, örneğin hâlâ kadınların faaliyetlerinin, hatta tüm bir üreme/yeniden üretim alanının inkârını teşvik etmektedir.⁵ Kadınları ve doğayı inkâr etmenin en genel biçimlerinden biri, burada arka plana itme diye adlandırdığım şeydir; ön plandaki baskın, kabul görmüş kazanım ya da nedensellik alanının arka planını, zeminini oluşturuyor sayılmalarıdır. Kadınların ve doğanın bu şekilde arka plana itilişi, iktisadi sistemin rasyonalitesine ve günümüz toplumunun yapılarına derinden yerleşmiştir (Ekins 1986; Waring 1988).⁶ Doğayı arka plana itmek, biyosferik süreçlere bağımlı olduğumuzu inkâr etmek demektir ve insanı, kendine özgü gereksinimleri olmayan sınırsız bir kaynak muamelesi gören doğadan ayrı, doğanın dışında görmeyi içerir. Egemen Batı kültürü üreme/yeniden üretim ve geçim alanını sistemli olarak aşağılamış, arka plana itmiş ve ona bağımlılığı inkâr etmiştir.⁷ Bağımlılığın inkârı, doğanın sürdürülebilir olmayan şekillerde kullanımının yaygın-

5. Burada "üreme/yeniden üretim"i, Carolyn Merchant'ı izleyerek, insani ve toplumsal üremenin/yeniden üretimin yanı sıra doğanın yeniden üretimini de kapsayacak şekilde kullanıyorum. Merchant'ın öne sürdüğü gibi (1989) eğer "yeniden üretim", "üretim"in gerçekleşmesini sağlayacak koşulları sağlıyorsa, yalnızca işgücünün ve toplumun yeniden üretimini değil yaşamı, toplumu ve üretimi olanaklı kılan doğal dünya koşullarını da içeriyor olarak düşünülmelidir.

6. Arka plana itmenin nerelere vardığı "resmi olmayan" ekonomiyi konu alan çalışmalarda açıkça ortaya çıkar, örneğin Ekins (1986).

7. Nancy Hartsock'un belirttiği gibi: "Varolan iktidarlar hiçbir zaman en önemli yaşam faaliyetlerini tam anlamıyla insan olanlara layık görmemiştir, bunun en temel sebebi bu faaliyetlerin zorunluluk ve yaşamla yakın ilişkide olmalarıdır:

laşmasının ve bunun Batı toplumunun geleceğine yönelik büyük bir tehlikeye dönüşmesinin en önemli etkenlerinden biridir.

Doğanın ve kadınların arka plana itilip araçsallaştırılmaları koşut gider. Kadınlar söz konusu olduğunda doğa olarak arka plana itilmiş ve araçsallaştırılmış olma statülerinin apaçık ortada olması çoğunlukla gerekmez, zira gerek kamusal gerek de özel alanlarda oynadıkları başlıca rolleri bu statü şekillendirir. Kadınlar ev kadını olarak, hemşire ve sekreter olarak (Pringle 1988)⁸, meslektaş ve iş arkadaşı olarak sistemli bir biçimde arka plana itilip araçsallaştırılmaktadırlar. Kadınların geleneksel rollerini oynarken harcadıkları emek iktisadi sistemde sürekli ve düzenli bir biçimde hesap dışı bırakıldığı gibi (Waring 1988) insanlık tarihi ve kültüründe önemli şeylerin öyküsü anlatılırken de es geçilir. Geleneksel olarak kadın "çevre"dir; erkeğin kazanımlarının çevre ve koşullarını oluşturur, ama onun yaptıkları kazanımdan sayılmaz (Irigaray 1985a; Le Doeuff 1977). DNA araştırmaları gibi alanların tarihine baktığımızda göreceğimiz gibi, kadınlar geleneksel rollerinin dışına çıktıkları zamanlarda bile arka plana itilmişlerdir, ama özellikle geleneksel rollerini, annelik rollerini oynarken arka plana itilirler.

Feminist kuramın farklı dalları annenin görünmezliği konusunda birleşirler. Annenin çocuğa öğrettiği son derece önemli fiziksel, kişisel ve toplumsal beceriler, erkeklere mahsus olan aklın ve bilginin alanına giren *gerçek* öğrenimin yalnızca arka planını oluşturur (Benjamin 1988; Jaggar 1983: 314). Doğanın insana göre "çevre" olarak tanımlanması gibi, anne de bir arka plan oluşturacak şekilde, çocuğa ya da onun babasına göre tanımlanır (Irigaray 1982). Ayrıca Batı'da insan kimliğinin doğanın karşıtı olarak ve inkârıyla tanımlanması gibi, annenin çocuğu –paradigmatik olarak oğlu– da kendi eril kimliğini annenin varlığına ve özellikle yetiştiriciliğine karşıt olarak tanımlar; onu mizacından dışlayarak yerine tahakkümü ve ötekileri araçsallaştırmayı koyar (Chodorow 1979, Irigaray 1982; Kristeva 1987; Brennan 1993). Oğul bağımlılığını kabul etmemekte

annenin işi, evişi ve Batı'da kapitalizmin yükselişine kadar geçim için zorunlu olan her türlü iş" (Hartsock 1985: 244).

8. Rosemary Pringle'in ifade ettiği gibi: "Sekreterin rolü başkaların söylediklerini kaleme almaktır, kendi sözünü söylemek değil" (1988:29).

diretir fakat kendi dünyasını kavramsal olarak, ön planda eril (ve gerçek anlamda insani) özgür faaliyet alanı ve bunun arka planında da kadın (ve doğal) olan zorunluluk alanı açısından düzenlemeyi sürdürür.

İNSANLIK VE DIŞLAMA

Kadın-doğa bağlantısı geçmişin bir kalıntısı olarak görülüp bir yana bırakılmalıdır diyen görüş kadınların da erkeklerin de görevlerinin artık basitçe, sorunsuzca ve bütünüyle *insan* olmak olduğunu varsayar. Ama bu sorunlu bir kavramı; yani kadınlık alanının, doğal alanın ve geçim alanının dışlandığı, yadsındığı ve aşağılandığı bir çerçevede oluşturulmuş olan insan kavramını sorunsuz sayar. Artık insanın ne olduğu sorusunun kendisi sorunsallaştırılmaktadır ve en sorunlu olduğu alanlardan biri de insanın doğa ile, özellikle de insan-dışı dünya ile ilişkisidir.

Batı'da insan-doğa karşıtlığını doğuran varsayımlar silsilesi *dişilliği* doğaya bağlayıp edilgen kılmanın yanı sıra bunu tamamlayacak şekilde "efendi modeli" [master model]* adını verdiğim beyaz ve çoğunlukla erkek seçkinlerin doğa alanını dışlayıp tahakküm altına aldıkları bir çerçeve oluşturur. Ama efendi modelinin varsayımları varsayım gibi görünmezler çünkü bu model sorgusuz sualsiz *insan* modeli olarak kabul edilir, dişil olansa bundan bir sapma olarak görülür. İşte bu yüzden kadınları doğaya bağlayan eski geleneği reddetmekle yetinip, yerine hiçbir şey koymamak çoğunlukla alternatif bir efendi modelini ve insanın doğayla ilişkilerini sessizce onaylayıp kadını da bu modelde eritmek demektir. İlk bakışta zannedilebileceği gibi bu, *toplumsal cinsiyet açısından nötr* olmak anlamına gelmez; doğayla ilişki sorusu üzerinde düşünülüp yeniden müzakere edilmek üzere açıkça ortaya konmadıkça Batı'nın egemen insanlık modelinin cevabıyla yetinmemiz gerekir, ki bu tatmin edici olmaktan uzak bir cevaptır. Bu, doğa üzerinde tahakküme ve doğanın aşılmasına dayanan bir modeldir; bu modele göre özgürlük ve erdem

* Bu tabir, "ana model", "başat model" şeklinde de çevrilebilirdi. Ama Plumwood bu kavramı örtük olarak Hegel'deki "köle-efendi diyalektiği"ne atıfta bulunarak geliştirdiği için "efendi modeli" tercih edildi. (ç.n.)

doğa, zorunluluk ve dişilik alanından uzak durarak bu alanı denetlemelidir. Son yirmi yıl içinde çevreci düşünürlerin doğa üzerindeki tahakküme yönelttikleri eleştiri, insan/doğa ilişkisinin bu modelini eleştirmemiz için yeterli sebep olduğunu göstermiştir bence. Doğa ile ilişkiler alanında bu efendi modeli eleştirel olarak yeniden değerlendirilmezse, eski kadın doğa bağlantısının yerini insanın doğadan uzak, aşkın ve onu denetler konumunda olduğunu savunan egemen insan modeli alacaktır. Eğer bu çok sorunlu insan-doğa ilişkileri modelinin sırf başka bir model olmadığı için zafer kazanmasını istemiyorsak, bu sorunun eleştirel bir incelemesi feminist gündemde önemli bir yer edinmelidir. Bir insan modeli dişil olanın dışlanması gerektiriyorsa, yalnızca sığ bir feminizm bu modeli sorgulamadan kadınların "tam insanlığı"nı olumlamakla yetinebilir.

Doğa sorununu feminizmle alakasız görüp bir kenara atmamak için bir başka neden daha var. Karen Warren'in (1987) gözlemlemiş olduğu gibi, feminizmin birçok biçimi bu konuda önce *kendine* bakmalıdır.⁹ Ekolojik etiğin tüm yükünün kadınlara yıkılmasına, özellikle de yapılması gereken onca değişiklikten özel alanın ve hanenin sorumlu tutulmasına feministler haklı olarak karşı çıktılar (Ruether 1975: 200-1; Instone 1991). Başlıca sorumluluğu hane yöneticileri ve tüketiciler olarak kadınlara yükleme girişimleri reddedilmelidir, yoksa hane yine kadınların mesuliyetinde görülmüş olur, çevrenin tahribini engellemede özel hanenin oynayabileceği rol abartılmış olur ve geleneksel olarak kendilerini hiçe saymış olmalarına güvenilecek kadınlardan analık görevleri dahilinde dünyayı tüm kötülüklerinden arındırmaları talep edilir. Bununla birlikte, kadınlar kendi özgürlüklerini, şu ana kadar özdeşleştirilmiş oldukları ve daha yeni kurtuldukları doğa alanının sürekli aşağı konumda bırakılmasını onaylamaya dayandıramazlar. İnsan gruplarındaki yükselmelere çoğunlukla, ayrıcalıklı sınıfa yeni katılanların, içinden çıktıkları hor görülen gruptan tamamen koptuklarına dair yaygaracı ısrarları eşlik eder – bakınız alt-orta sınıfın saygınlığı, erlikten subaylığa terfi edenler ve yeni asimile olmuş sömürge halkları (Memmi 1965: 16). Kadının özgürlüğünden yana argümanları insan dışı dünyanın aynı şekilde

9. Ekolojik feminist bir perspektiften standart feminizm biçimlerinin yetersizliklerini konu alan bir tartışma için bkz. Karen Warren (1987).

aşağılanması üzerine kuramayız, kurarsak ikna edici olmayız.

Oysa geleneksel argümanların çoğu buna dayalıdır. Örneğin Mary Wollstonecraft'a göre, kadınların talip olup dahil olmaları gereken ideal insan karakteri, aşağı görülen hayvanlar âlemi alanının karşıtı olarak tanımlanmıştır. Wollstonecraft'ın "hayvanlar âlemi karşısında üstünlük" kurma işinde kadınların da erkekler kadar yetenekli oldukları yönündeki argümanında, doğa düzeninin aşağı olduğu sorgusuz sualsiz kabul edilmiştir.¹⁰

EGEMEN MODELİN ERİLLİĞİ

Kadın-doğa bağlantısına ve erkeklerin doğadan uzaklığı ile doğa üzerindeki tahakkümüne dayanan modelin gözden geçirilmesi, insan kavramının da sorunsallaştırılması gerektiği konusunda birçok eleştiri hemfikirdir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. erilliğin eleştirisi ve geleneksel olarak erillikle ilişkilendirilen özelliklerin değerlendirilmesi (Chodorow 1979; Easthope 1986)
2. rasyonalitenin eleştirisi. Burada söz konusu olan yalnızca rasyonalitenin eril ve araçsal niteliği değil (Adorno ve Horkheimer 1979; Marcuse 1968) aynı zamanda akla abartılı bir değer yüklenmesi ve insandışı varlıklar (çünkü rasyonalite genellikle insanı ayırt eden özellik olarak görülür [Ruether 1975, Midgley 1980; Le Doeffer 1977]), kadınlar (çünkü akıl erkeklikle bağdaştırılmıştır [Lloyd 1984]), sınıf ya da ırk olarak aşağı görülenler (çünkü uygarı ilkelden, üst sınıfı alt sınıftan daha gelişmiş bir rasyonalite ayırır [Kant 1981: 9]) gibi farklı toplulukların dışlanıp ezilmesinde aklın bir araç olarak kullanılmasıdır. Rasyonaliteye abartılı bir

10. Wollstonecraft'ın akıl üzerine görüşlerinin karmaşıklıklarıyla ilgili bir tartışma için bkz. Jean Grimshaw (1990) ve Karen Green (1993). Wollstonecraft doğal dünyanın ve hayvanların akıldan yoksun olduklarını ve dolayısıyla aşağı olduklarını çok sık vurgular. Öte yandan ataerkil zulmün ya da kayıtsızlığın yerine iyiliksever bir anaerkilliği geçirir, burada insanın üstünlüğünü sergileyen şey "iyilik"tir. Mesela şöyle yazar: "Çocuklar hevesle, hayvanlardan üstün olduklarını kanıtlamak için ne şekilde davranmaları gerektiğini sordular. Sorunun cevabı az ve özdü – şefkatli olun; öngörülemezlik kötülukleri üstün meziyetlerinizle bertaraf edin. Çocukların iyilik edebileceği bir tek hayvanlar vardır; insanlar çocuklardan üstündür" (Wollstonecraft 1993: 372-3).

değer yüklenip karşılımsal bir biçimde kavramsallaştırılması, Batı kültüründe ve düşünsel geleneklerinde çok yerleşik bir tavrıdır. Akla abartılı bir değer verilmesi her zaman klasik felsefede (örneğin sorgulanmamış yaşamın değersiz olduğu yönündeki Platoncu görüşte) olduğu kadar uç biçimlere bürünmez; modern dönemde çok daha ince yollarla ifade bulur, örneğin ahlaki düşüncenin rasyonel bireylerle sınırlanmasında.

3. insanın doğa üzerindeki tahakkümünün, insan şovenizminin, tür-cülüğün ya da insanmerkezciliğin (Naess 1973; Plumwood 1975); doğaya salt araçsal yaklaşımın (Adorno ve Horkheimer 1979) ve doğaya insani ve kültürel alanlara göre düşük değer verilmesinin eleştirisi. Buna ideal insan karakteri ve insan erdemi modelinin, Batılı insan idealinin hayvandan, ilkel olandan ve doğal olandan farklılığı ve mesafeyi azamileştiren bir ideal olduğunu gösteren eleştirisi de dahildir; insanın ayırt edici özelliği olarak düşünülüp değer verilen özellikler belli erkeklik biçimleriyle bağdaştırılan özellikler olmakla kalmaz; hayvanlarla paylaşılmayan özelliklerdir de (Rodman 1980; Midgley 1980). Bunlar çoğunlukla zihinsel özellikler olarak düşünülür. Bununla bağlantılı bir hamle daha yapıp insan yüksek, zihinsel yetilerle, hayvan ya da doğal olan daha aşağı bedensel yetilerle özdeşleştirilir ve sahici ya da tamamen insani alan da zihinsel alanla özdeşleştirilir. Bu zihinsel alan, erkekliğin kendisiyle değil, hayatın zorunlu ihtiyaçlarını karşılama işini kölelere ve kadınlara bırakan, bu zorunlu ihtiyaç alanını aşağı görüp erdemi bu alana mesafeli durmada gören (erkek ve kadın) efendilerin seçkin maskülinizmi ile ilişkilendirilir.

Bu eleştiriler çeşitli nedenlerle birbirlerine yaklaşır. Başlıca nedenlerden biri geleneksel olarak egemen maskülinizmle bağdaştırılan özelliklerin aynı zamanda insanı ayırt eden şeyleri tanımlamak için de kullanılmasıdır: örneğin, doğanın içinde edilgen bir biçimde gömülmek (burada "vahşilerin" insanlığın alt kademelerinde sayılmalarını düşünebiliriz) yerine rasyonalite (ve seçilmiş zihinsel özellik ve beceriler), doğayı aşma, doğaya müdahale, doğa üzerinde tahakküm ve denetim kurma, üretken emek, toplumsallık ve kültür. Bazı geleneksel feminist argümanlar da insan ve erkek kavramlarının bu şekilde kaynaşmasının çarpıcı birer örneğini sunar. Mesela

Mary Wollstonecraft, *Kadın Haklarının Savunusu*'nda her iki cins için de toplumsal cinsiyeti olmayan bir insan karakterini ideal adde-der ("öncelikle bir insan olarak karakter kazanma hedefi, övgüye de-ğer bir hırdır" [1982: 5]), fakat sunduğu izahta bu insan karakteri ör-tük olarak erkektir. Benimsemiş olduğu ideal insan karakteri, "kafa-sını pek yormayışını, aşırı duyarlılıklarını ve yumuşak başlı tavırla-rını" küçümseyerek reddettiği ideal kadın karakterinden kesin olarak ayrılır. Bunun yerine kadınları daha "erkeksi ve saygın" olmaya ça-ğırır. Tamamlayıcı kadın karakteri ideali reddedilir; her iki cins de ortak bir insan karakteri idealinde birleşmelidir – gerçi bu ortak ka-rakterin özellikleri birkaç küçük düzeltme hariç (erkekler daha al-çakgönüllü ve iffetli olmalı yani bu anlamda bazı kadınsı özellikle-ri benimsemelidir) belli erkeklik idealleriyle kesişir. Dişil idealin ikincil ve cinsiyetli olarak görüldüğü eski iki-cinsiyetli karakter ide-alinin yerini, sözde "cinsiyetsiz" tek bir karakter ideali almıştır.

Demek ki rasyonalite (ya da zihniyet) ve doğa gibi temel kav-ramlar, insan ile erkek arasında can alıcı bağlar kurarlar; öyle ki er-kekliği ve rasyonaliteyi sorunsallaştırmak, aynı zamanda insanı ve onun karşıtı olagelmiş insandışı alanla ilişkisini de sorunsallaştır-mak demektir. Ne var ki göreceğimiz gibi, bu kavramlar diğer dışla-ma alanlarıyla da bağlantılıdır çünkü burada söz konusu olan çoğun-lukla herhangi bir erillik değil, toplumsal cinsiyet bağlamında oldu-ğu kadar sınıf ve ırk bağlamında da oluşmuş (efendi modeli adını verdiğim) belli bir erillik türüdür. Batı'nın akılcı insan idealleri sa-dece toplumsal cinsiyetle bağlantılı bir dışlamanın değil, ırksal, sı-nıfsal ve türsel dışlamanın normlarını da barındırır: Kadının insanlı-ğını sorunsuz gören yaklaşım hatalı bir biçimde insan kavramının da sorunlu olmadığını varsayarak bu önyargı ve dışlamaları dikkate al-mayı başaramaz. Dolayısıyla bu bağlantı geleneksel kadın-doğa bağlantısı meselesinin görmezden gelinememesinin ve ortaya çıkan sorunların feministlerce ele alınmasının şart olmasının bir başka ne-denidir.

İnsan kavramının kendisi çok büyük ölçüde normatiftir. Tam an-lamıyla veya gerçekten insan olmak kavramına olağanüstü bir önem yüklenmiş, ardındaki varsayımlar ya da insandışı varlıkların aşağı görölmesini beraberinde getirmesi nadiren sorgulanmıştır. Dolayı-sıyla, örneğin kadınlar ve doğa arasında kurulan bağlantının aşağı-

lar ya da hakaret eder nitelikte olduğu görüşünün ardında, insandışı dünyanın aşağı konumuna ilişkin söze dökülmemiş varsayımlar yatar. Modern kurtuluş söylemlerinde şeyler "gerçek anlamda insanlık" kavramına uygunlukları açısından övülür ya da yerilir. Ama erkeğinki gibi insanın haysiyeti de, dışlanıp aşağısanan bir sınıfa karşıtlık üzerinden korunur.¹¹

Bu varsayımlar açığa kavuşturulduğunda kadın-doğa bağlantısı konusunda benimsenecek olan tutum ile feminizmin önündeki farklı seçenekler arasındaki bağ belirginleşir. Bu çerçeve açısından başlıca geleneksel konum –feminizmin başlangıç noktası– insan karakteri ideallerinin genelde sanıldığı gibi toplumsal cinsiyetsiz olmayıp efendilik ideallerine yaklaştığını ve kadınlık ideallerinin de bunlardan uzaklaştığını tespit eden bir konum olarak görülebilir. Nitekim Simone de Beauvoir'ın (1965) çok iyi ifade etmiş olduğu gibi, kadın olmanın trajedisi yalnızca yaşamın ve seçeneklerin yoksullaşıp sınırlanmasını değil, ayrıca iyi bir kadın olmanın ikinci sınıf bir insan olmak anlamına geldiği gerçeğini de içerir. Bu "nötr" insan karakteri idealleri onaylanıp özümseindikçe ve geleneksel kadın rolü kabul gördükçe kadınlar aşağı görülecek, kendilerini de aşağı görmeye zorlanacaktır. Kadınlar büyük değer verilen ve *insana mahsus* olduğu düşünülen faaliyet ve özelliklerden dışlandıkları için bu *insana mahsus* hayat kavgasının, doğaya karşı sürdürülen gerçek kavganın seyircisi olmakla yetinmeye zorlanmışlardır.

Simone de Beauvoir'ın bu trajik ikileme bulduğu çözüm kuvvetli ve açık seçik bir biçimde ifade edilmiştir – değişim, egemen insan modeline girmesine *izin verilen* ve kendisini bu modele sokan kadınlarca sağlanacaktır ve kadınlar böylece *tam anlamıyla insan* olacaktır. Ne bu modelin kendisi, ne de temelinde yer alan doğa üzerinde kurulan tahakküm aracılığıyla özgürleşme modeli hiçbir zaman sorgulanmamıştır. Kadınların bu modele katılma hevesleri onun üstünlüğünü onaylayıp destekler.

ELEŞTİRMEKSİZİN EŞİTLİKÇİ FEMİNİZM

İkinci dalga feminizmin perspektifinden bakıldığında, kendisini 1960'lar ve 1970'lerde hissettirmiş olan birinci dalga feminizm kadınları, eleştirelilikten uzak bir tavır takınarak aslında eril olan ama toplumsal cinsiyet açısından nötrmüş gibi sunulan bir yaşam kalıbına, eril bir insanlık ve kültür modeline sokmaya çalışıyordu. Günümüzde bu ilk dalganın konumu esas olarak liberal feminizmle bağdaştırılıyor fakat birçok feministin (O'Brien 1981; Young 1985; Benhabib ve Cornell 1987; Nicholson 1987; Nye 1988; MacKinnon 1989) belirtmiş olduğu gibi kadınları eril bir ben ideale sokma çabası liberal feminizmin ötesinde sosyalist ya da hümanist-Marksist feminizmin "üretici ya da işçi" insan modeline eleştirel bakmayan biçimlerinde de bulunur (Biehl 1991).¹² İkinci dalganın bu tezi ancak kısmen doğrudur; çünkü Batı'nın doğaya ve zorunluluğa karşıt olan kültür ve insanlık idealleri bir eril kimlik tarafından değil, egemen efendi kimliği tarafından biçimlenmiştir. Yine de uygun düzeltmeler yapıldığı takdirde tezin temel fikri geçerlidir. "Erkekleştirici" diye reddedilen konum, kadınların gerçek anlamda insanlık üzerinde hak iddia etmeleri gerektiğini, yani kendilerini kültürün ideallerine ve kamusal alanın bunlara bağlı toplumsal kurumlarına uyarlamaları gerektiğini savunan konumdur. Bunu insanlık ve kültürün dışlayıcı ideallerine kadınların da katılımını talep eden bir konum olarak özetleyebiliriz. Eylem stratejisi de eleştirel olmayan bir eşitlik stratejisi olarak görülebilir: seçkin erkekler ve egemen kurumlar (ki bu kurumlara ancak kadınları, özellikle de seçkin kadınları dışladıkları ölçüde eleştirel yaklaşılır) için ayrılmış bir alana kadınların kabul edilmesini talep eder.

Kadınların eleştirel olmayan bir eşitlik stratejisiyle dahil olmayı talep etmeleri gereken bu insanlık ideallerinin merkezinde doğanın tahakküm altına alınması bulunur. Bu stratejide kadınlar, büyük ölçüde dışlanmış oldukları bilim ve teknoloji gibi insan özgürlüğünün

12. Toplumsal ekolojiden bir örnek için bkz Janet Biehl. Biehl toplumsal cinsiyet açısından nötr olduğunu varsaydığı akıl ve insanlık kavramlarına başvurur (özellikle 1991: 8-27).

özellikle sergilendiği alanlara seçkin erkeklerle birlikte katılacaktır. Bu alanlar kesin sınırlarla seçkin erkeklere ayrılmıştır, çünkü üslupları nesnellik, soyutluk, akılcılık ve duyguların bastırılması gibi son derece değer verilen özellikler gerektirir; ayrıca buralarda doğayı aşma, denetleme ve onunla mücadele etme gibi erdemler en güçlü şekilde sergilenebilir. Eşit kabul stratejisine göre kadınlar da bilime dahil olur ama bilimin kendisi ve onun doğa ve dışlanan gruplar üzerinde tahakküm kurma yönelimi olduğu gibi kalır.

Liberal feminizme atfedilen eleştirmeksizin eşitlikçilik stratejisi, bazı yeni feminist yaklaşımlarca farklı ölçülerde de olsa reddedilmiştir. Genellikle erkeklerin kültürel egemenliğinin daha ince biçimlerinden yetersiz bir kaçış olarak görülmüş ve egemen Batı kültürünün erilliğine yönelik yeterli bir eleştirel temelden yoksun olduğu söylenmiştir. Yöneltilen başlıca eleştiri, liberal kuram ve kamusal söylemin rasyonel öznesinin örtük erilliğinin ve ayrıca kurucu sözleşme mitindeki tarafların gözlemleyememiş olmasıdır (Jaggar 1983; Harding 1984; Lloyd 1984; Irigaray 1985b; Tapper 1986; Fox Keller 1985; Gilligan 1987; Benhabib 1987; Young 1987; Nye 1988; Pateman 1988; MacKinnon 1989). Eleştirel bir ekofeminist değerlendirme bu itirazı birkaç doğrultuda yaygınlaştırıp genişletebilir. Birincisi, liberal feminizmin yaklaşımı yalnız kamusal alandaki birey olarak özne (ve hatta aydınlanma sonrası rasyonel söylemin öznesi) anlayışının örtük erilliğini görmemekle kalmayıp bu anlayışın diğer dışlayıcı önyargılarının da farkına varmaz ve doğaya karşıt olarak kurgulanan egemen *insan* ve insan kültürü modelinden kaynaklanan önyargıları sorgulayamaz. Nitekim, eleştirel-olmayan eşitlikçiliğin onayladığı model, iki kat fallusmerkezlidir çünkü bu model sadece toplum içindeki birey değerlendirmesiyle değil, insan kimliği ve kültürünü oluşturup bunlara değer katan her şeyin doğaya karşıt olduğu varsayımıyla da örtük olarak erildir. İkincisi, liberal yaklaşım, doğayı dışlayan böyle bir akılcı insan modelinin, toplumsal cinsiyete dayalı üstünlüğün yanı sıra sınıfsal, ırksal ve türsel üstünlüğe ilişkin bazı varsayımlar da içeren bir model olduğunu göstermez.

Bu modellerin örtük erilliği ve diğer önyargıları kadınların (ayrıcalıklı bir azınlık hariç) bunların içinde eşitliğe kavuşma umutlarının büyük ölçüde yarılsamadan ibaret olduğunu gösterir. İnsan ve

yurttaş bireye ilişkin ve bununla bağlantılı toplumsal kurumlara ilişkin efendi modellerine kadınların, kadınların yaşam kalıplarının ve dişil özelliklerin dışlanıp değersizleştirilmesiyle ve doğa olarak yorumlanan ötekilerin ve yaşam alanlarının dışlanmasıyla ulaşılmıştır. Bu model *dışlama* üzerinden tanımlandığı için, incelikleri değişen çeşitli biçimlerde kadınlara karşı işler. Çoğu kadın buna katılmaktan bir yarar sağlamayacak, onun için de gerçek bir eşitliğe kavuşamayacaktır. Genevieve Lloyd'un söylediği gibi, "kadınlar, kendini dişil karşıtı olarak tanımlamış olan bir kültürel ideale kolay uyum sağlamazlar" (1984: 104). İnsanlık, kültür ve toplumsal yaşama ilişkin efendi modelinin içinde erimek toplumsal ve kültürel hiyerarşide alıta kalmayı sürdürecektir olan çoğu kadın için bir başarı olamaz.¹³ Bu modellere meydan okumak için kadınlara özgeciliğin ötesinde bir şeyler gerek.

Kadınların insan kültürünün efendi modelinin içinde erimesi büyük ölçüde başarılı bile olsaydı, ekolojik feministler bunu sakıncalı bulduklarını ifade ederdi. Çünkü bu düşük sayılan insandışı sınıfın ve daha az insan sayılanların dışlanmasıyla tanımlanan ayrıcalıklı bir sınıfın seçkin erkeklerine kadınların da katılması anlamına gelirdi. Yani tahakkümün yapısını ya da zorunluluğunu sorgulamaksızın, kadınları artık daha da *genişlemiş olan* bir egemen sınıfın içinde eşit kılma stratejisidir bu. Burada eleştirilen şey, üstün olanı aşağı olana bağlayan kavramsal aygıtın, olduğu gibi, sorgulanmadan kalmış olmasıdır; başarılı olan şey de tahakkümün temeli sorgulanmadan egemen sınıfın genişletilmesinden ibarettir. Ayrıcalıklı sınıfı, içine bazı kadınları da katarak genişletme çabası, sorunun can alıcı bir *ahlaki* boyutunu göz ardı etmekle kalmayıp aynı zamanda, farklı tahakküm biçimlerinin birbirlerine nasıl model, destek ve takviye olduklarını ve aynı kavramsal tahakküm yapısının aşağısıanan çok farklı gruplarda (kadınlar, doğa, "ilkel" insanlar, köleler, hayvanlar, kol emekçileri, "vahşiler", beyaz olmayanlar, sözde "hayvan gibi" olan herkes) nasıl yinelediğini göz ardı eder.

Şu halde, kadm-doğa bağlantısı sorunu öylece bir yana atıldığında kadınlar için çözümün, değişmesi ya da sorgulanması gerekme-

13. Vandana Shiva (1989: bl. 5); Catharine MacKinnon (1989) fallusmerkezli modellerin kadınların eşitliğine nasıl etki ettiğini ortaya koyar.

yen bir insan-doğa ilişkisi modeline uymak olduğu örtük olarak var sayılır. Dolayısıyla, eleştirel ve dikkatli bir güncel feminizm, dişil karakter ve davranış ideallerine karşı çıkıp bunları gözden geçirmenin çok ötesine geçmelidir. Hem *erkeğin* hem de *insanın* karakter ideallerini gözden geçirip bunlara meydan okumalıdır. İlk feministlerin önermiş oldukları gibi, kadınları da erkeklerle eşit ölçüde ve gerçek anlamda insan sayıp Batı kültürüne meydan okumayı sürdürmelidir. Ama bunu layıkıyla yapabilmesi, egemen insan ve insan kültürü kavramı kadar rasyonel birey kavramını da sorunsallaştırmasını gerektirir. Neticede egemen insan kavramlarını sorgulamak, erkeğin egemenliğini sorgulamayı içerir ama bundan fazlasıdır. Göreceğimiz gibi diğer tahakküm biçimlerini sorgulamayı da gerektirir.

RADİKAL FEMİNİZM VE KÜLTÜRÜN ERİLLİĞİ

Kültürel feminizm ya da radikal feminizm gibi değişik adlarla anılan yaklaşım eleştirel olmayan eşitlikçi feminizmin başlıca rakibi ve eleştirmeni olmuştur.¹⁴ Liberal feminizmin kadın karakteri ideallerini reddetmesi gibi radikal feminizm (ve sosyalist feminizmin bazı biçimleri) de eril idealleri reddeder. Bu reddediş, ekolojik feminizmin bazı temalarını ortaya çıkarmıştır. Bazı ekofeministler ve eril sayılan idealleri, eril kimliği ve bunun ideal karakterini (ve Gearhart 1982; Collard 1988 örneklerinde biyolojik erkekliği) doğaya, diğer insanlara ve özellikle de kadınlara karşı saldırganlığa bağlayan şiddet-karşıtı feministler (Ruddick 1989; McAllister 1982; Harris ve King 1989) de eril olduğu düşünülen idealleri aynı şekilde reddet-

14. "Radikal feminizm" terminolojisini Jaggar'ın (1983) kullandığı anlamda kullanıyorum, Echols'ın (1989) bununla çatışan tanımlamasına dayanarak değil. Echols'ın "radikal feminizm" tanımlamasını (1989: 6-7) kafa karıştırıcı buluyorum. Echols'ın kullandığı anlamıyla "radikal feminizm" in, liberal ya da sosyalist feminizm biçimlerinden farkının ne olduğu pek açık değil. Ona göre "radikal feminizm", kadınların erkeklerden farklılığına değil erkeklerle aynılığına odaklanıyor ve sosyalizmle ortak bir hedef taşıyor, ama asıl olarak kişisel siyaset düzeyinde işliyor. Echols bunun karşıtı olarak tanımladığı "kültürel feminizm" i biyolojizm ve özcülükle özdeşleştirerek sonuçta, son on beş yıl içindeki (kültürel ve diğer) feminist kuramsal yapıların büyük bir kısmını es geçmenin yanı sıra, kadınların farklılığına dair değerlendirmeleri yanlış yorumlamış ve yanlış bir seçim yapmış oluyor.

miştir. Bir yaşam kültürü değil kadın düşmanlığı ve ölüm kültürü ürettiği düşünülen bu eril potada kadınların eritilmesine karşı çıkarlar. Zaman zaman fazlasıyla basitleştirilerek sunulmuş da olsa bu eleştirinin ardında yatan ilke önemli ve aydınlatıcıdır: Kadınların doğa alanında asimile edilmesiyle zarar görüp ezilen yalnızca kadınlar değil, erilleşmiş olması ve kadınlarla bağdaştırılan alanı inkâr etmesi yüzünden bozulan Batı kültürünün kendisidir. Bu kültürel eleştiriye göre, Batı kültürünün egemen biçimleri en azından kısmen, dişil olanın ve dolayısıyla doğal olanın kısmen de olsa denetlenmesi, dışlanması ve değersizleştirilmesi yoluyla inşa edilmiştir. Batı kültürü insanlığın temel özelliklerini tahakkümcü efendi kimliği açısından düşünüp dişil nitelik ve alanlar karşısında eril olarak sınıflandırılan nitelik ve alanları teşvik etmiş olduğu için, doğa ve insan yaşamı da dahil yaşam karşısında hiyerarşik, saldırgan ve yıkıcı bir gelişme göstermiştir (Ruether 1975; McAllister 1982; Caldecott ve Leland 1983; Miller 1986: 88; Eisler 1988). Kadınların kurtuluşu hareketinin gerçek görevi, böyle bir erkek-egemen kültüre eşit katılım elde edip içinde erimek değil, buna direnmek, bunu yıkmak ve değiştirmektir.

Erkek egemen kültürün bu eleştirisi çok kuvvetli olmakla birlikte farklı şekillerde yorumlanabilir ve dolayısıyla ekolojik feminizm ve radikal feminizmin farklı biçimlerini yaratır. Ekolojik feminizm, radikal feminizmin kimi özelliklerine katılmasından hareketle hem eleştirilmiş hem de klişeleştirilmiştir. Radikal feminizmin kültürel eleştirileri çeşitli açılardan sorunludur: Örneğin kadınların ezilmesinin diğer ezilme biçimlerini türeten temel biçim olduğu varsayımıyla ve dişilliğin inkârının kültürel çarpıtmanın başlangıç noktası olarak görülmesiyle. Egemen kültür karşıtı radikal feministler ise aşığılama sorununu bir tersine çevirme stratejisiyle aşmaya çalışmış, bu kültürün inkâr edip ikincilleştirerek dışladıklarına, yani kadınsı ve doğal olana olumlu değer yüklemiştir. Fakat tersine çevirme stratejileri pek çok farklı şekilde yorumlanabilir. Temel biçimlerden biri, yani eleştirmeksizin tersine çevirme feminizminin de en az eleştirmeksizin eşitlikçi feminizm kadar sorunlu olduğunu ve kadının ezilmesini yeni ve ince biçimlerde sürdürdüğünü öne süreceğim. Eleştirel olmayan bir tersine çevirme konumu, ekolojik feminizm içinde hem potansiyel bir tehlikeyi hem de klişeleşme eğilimini tem-

sil eder. Ekofeminizmin kimi eleştirmenleri, ekofeministlerin ortaya koydukları önemli meseleler ve (eleştirilirken referans verilmeyen) yapıtlarından çok (Prentice 1988; Echols 1989: 288; Biehl 1991) bu tür klişelerle uğraşır. Doğrusu kimi ekofeministler gerçekten de bu klişelere kapılmıştır. Olumsuzlanan ve aşağısanan bir farklılığı olumlamanın temelde doğru olan bir yanı vardır, ama önümüzdeki bölümlerde öne süreceğim gibi asıl önemli olan yeniden değerlendirilmenin nasıl gerçekleştirildiği ve neyin olumlandığıdır.

Kadınları "besleyip büyütücü" olarak olumlayıp, hayat verme güçlerini, doğada özümsemelerini onaylar şekilde öven basit tersine çevirme modeli, kültürü yeniden oluşturma alternatiflerini, birbirlerine rakip erkekleştirme ve kadınlaştırma stratejileri açısından kurgular. Erkekleştirici feminist stratejinin kadın karakter idealini reddedip her iki cins için de erkekinkini olumlaması gibi, böyle bir kadınlaştırma stratejisinin de erkek karakter idealini reddedip her iki cins için de buna rakip olan bir kadınlık idealini olumlaması gerekir. Nitekim bazı sloganlar bu kadınlaştırma stratejisini özetlemektedir: "Gelecek kadındır", "Adem müsveddesiydi, Havva aslıdır". Bu bir ekolojik feminist argümana temel oluşturma bariz yollarından biridir, ama öne süreceğim gibi, ne tek ne de en iyi yoludur.

ELEŞTİRMEKSİZİN TERSİNE ÇEVİRME FEMİNİZMİ

Kadın olanın ve doğanın değerini tersine çevirme girişiminin ne açıdan sorunlu olduğunu anlamakta ikicilik kavramı merkezi önem taşır. Batı kültürünün ikiciliği, post-yapısalcı ve postmodernist feminizmden ekofeminizme kadar günümüz feminizmi ve eleştirel düşüncesinin birçok yaklaşımı tarafından eleştiri bombardımanına tutulmuştur. İkicilik, birbirine karşıt kavramların (örneğin eril ve dişi toplumsal cinsiyet kimliklerinin) tahakküm ve tabi kılma yoluyla karşıt olumsal ve dışlayıcı olarak kurgulandığı süreçtir. Alison Jaggar'a göre:

Tüm feministlerin gözlemlemiş oldukları gibi, erkek egemen kültür erkeklik ile kadınlığı karşıt biçimler olarak tanımlar. Günümüz toplumunda erkek etken, kadın edilgen; erkek entelektüel, kadın sezgisel; erkek kendini ifade etme özürü, kadın duygusal; erkek egemen, kadın itaatkâr, vb. şeklin-

de tanımlanır ve bu insanın içini bulandırana kadar sürer gider. Kadınlar ve erkekler kendi toplumsal cinsiyet tanımlarına uydukları ölçüde, kendilerine yabancılaşacaktır. Kadınlık ve erkeklik kavramları erkeği de kadını da bazı yetilerini diğerlerinin zararına fazlasıyla geliştirmeye zorlar. Sözgelimi, erkek fazlasıyla rekabetçi ve ötekilerden kopuk olurken, kadın da fazlasıyla verici ve özgeci olur. (Jaggar 1983: 316)

Farklılığı hiyerarşinin mantığı açısından kurgulamanın yolu olarak ikicilik (Derrida 1981), birçok feminist ve ekolojik feminist düşünür tarafından tartışma konusu yapılmıştır (Griffin 1978; Jaggar 1983; Plumwood 1986; Warren 1987; King 1989). Sadece egemen kültürü kabul eden liberal feminizm, bu kavrama pek ihtiyaç duymamıştır. İkicilikte daha değerli görülen taraf (erkek, insan), daha "düşük" olan, aşağısanan tarafa yabancı olarak ve farklı bir doğa ya da türe ait olarak kurgulanır ve her iki taraf da herhangi bir örtüşmeyi, akrabalığı ya da sürekliliği mümkün kılacak özelliklerden yoksun addedilir. Her birinin doğası, ötekiyle paylaştığı niteliklerin dışlanmasıyla, kutupsallaştırıcı biçimlerde inşa edilir; egemen taraf asli görülüp tabi kılınan taraf buna göre tanımlanır. Böylece kadın öteki, istisna, sapma ya da alt-sınıf olarak inşa edilmiş; erkek ise asli model sayılmıştır. Rosemary Radford Ruether'in sözleriyle, ikiciliğin etkisi "tahakkümü doğallaştırmaktır", tahakkümü hem egemen hem de tabi kılınmış birimlerin doğalarının ya da kimliklerinin parçası haline getirerek kaçınılmaz ve "doğal" kılmaktır (Ruether 1975: 189).

İkinci Bölüm'de göstereceğim gibi ikicilik, iktidarın kimliği oluşturduğu bir süreçtir; bölerek ikiye ayırdığı şeyin her iki yanını da çarpıtır: efendi ve köle, sömürgeci ve sömürgeleştirilen, sadist ve mazoşist, bencil ve kendini hiçe sayan özgeci, erkek ve dişi, insan ve doğa. Ama eğer durum buysa sorunu, basit bir tersine çevirme stratejisiyle kölenin karakterini veya kültürünü olumlayarak çözemeyiz, çünkü bu haliyle bu karakter bağımsızca oluşmuş bir doğa değildir ve eşit ölçüde bir çarpıklığı temsil eder. Efendinin karakter ve kültürünün ikici aynasındaki bir yansımadır bu. Dolayısıyla, örneğin, kadınların "doğaya yakınlığı" büyük ölçüde güçsüzlüklerinin ve kültürden ve doğayı tahakküm altına almanın teknolojik araçlarından dışlanmalarının bir sonucu ise, güçsüzlüğün ürünü olan bu özelliklerin olumlanması sahici bir kurtuluş alternatifi sunmayacaktır.

Aksine, artık olumlanan şeyin karakterinde, başlangıçtaki ikiciliği koruyup sürdürecektir.

İkinci Bölüm'de ikicilik ve siyasetine ilişkin daha detaylı bir kuramsal değerlendirme geliştirerek ikici bir karşıtlığın alttaki tarafının (örneğin, akla karşıt olarak doğanın), değerleri tersine çevirme stratejisine başvurmadan nasıl olumlanacağını göstereceğim. Burada ikicilik kavramının kabul edilebilir ve kabul edilemez tersine çevirme yaklaşımlarını ayırt etme sorununa ve feminizm ile ekofeminizm içi yaklaşımların daha berrak bir formülasyonuna nasıl ışık tutulabileceğini göstermek istiyorum.

Burada mesele, kadın/erkek ve insan/doğa arasındaki farklar değil, bunların ikici yapılarıdır. İnsan kavramı (başka önyargılar yanında) bir eril önyargı taşır çünkü erkek/kadın ve insan/doğa ikicilikleri öylesine iç içe geçmiş durumdadır ki biri ötekinden yalıtılarak kavranamaz. Batı'da kültürün ikici çarpıtılışı ile kadın ve doğanın tarihsel olarak aşağı görülmesi, daha önce de gördüğümüz gibi birbiriyle yakın ilişki içindeki ikici karşıtlıkları içeren bir varsayımlar ağına dayalıdır, özellikle akıl ile doğa ya da (hemen hemen eşdeğer bir formülasyonla) bir yanda insan ve kültür, diğer yanda doğa şeklindeki bir ikicilik de bu ağa dahildir. Ekofeminizmin doğasında öz-cülüğün, biyolojizmin ve tersine cinsiyetçiliğin bulunduğu suçlamalarının (Echols 1983; Prentices 1988: 9; Biehl 1991) meydana getirdiği sisi dağıtıp bu tuzaklardan kaçman bir yolu net bir biçimde çizmek için bu varsayımları da açıkça sergilemeliyiz. Bu, tersine çevirme argümanının hangi biçiminin sorunlu olduğunu gösterecektir. Tartışmamızda önem taşıyan her bir varsayım dizisi kendi içinde üç bölüme ayrılmıştır:

- (A) 1. kadının fiziksellik ve doğa alanı ile özdeşleştirilmesi (kadın = doğa varsayımı)
 2. kadın ve doğa alanının aşağı olduğu varsayımı (doğanın aşağı olduğu varsayımı)
 3. kadının ve doğanın, akıl ya da insan alanı ile doğa alanının birbirine karşıt konumlandırıldığı bir ikici karşıtlıklar dizisi açısından kavramsallaştırılması (ikici varsayım)
- (B) 1. yukarıdakilere denk düşecek şekilde erkeğin akıl, gerçek an-

lamda insanlık ve kültür alanıyla özdeşleştirilmesi (erkek = akıl varsayımı)

2. akıl, insanlık ve kültür alanının doğa alanından üstün olduğu varsayımı (akıl üstün olduğu varsayımı)
3. insan ya da kültür alanının onu doğanın karşısına koyan bir dizi ikinci varsayım açısından kavramsallaştırılması (ikinci varsayım)

Toplumsal cinsiyet varsayımlarına denk düşen her bir dizinin üç bölümden oluşması, feminizmin ulaşacağı en gelişmiş biçimin neden eleştirel ve ikicilik karşıtı bir ekolojik feminizm olduğunu açıklamaya yardımcı olur. Zira eleştirel olmayan eşitlikçi feminizmin bu iki varsayım dizisi içinde sadece ilk maddeyi, yani (A)1'i (kadın = doğa varsayımını) reddettiği ama her bir dizinin doğayı aşağı görüp ikici bir biçimde tanımlayan sonraki varsayımlarını, (A)2 ile (A)3'ü ve (B)1 ile (B)2'yi kabul ettiği görülebilir. Öyleyse bu liberal feminizm, özel bir kadın-doğa (bağlantısı) fikrini, geleneksel kadınlık modelini ve kadınların gerçek anlamda insanlıktan dışlanmasını reddeder. Sorunu, belirtmiş olduğum gibi, sadece kadınları doğa alanından koparmak istemesidir. Bunu yaparken de ne doğa alanının aşağı olduğu varsayımını ne de eril insan modelini öne çıkaran ikici varsayımları, yani (A)2 ve (A)3'ü sorgular.

Tersine çevirme argümanının radikal feminizm ve ekofeminizm için sorun yaratan biçimi bunun tam karşıtı olandır. Sorunlu biçim, kadın ve doğanın geleneksel aşağı konumunu ortaya koyan önermeleri, (A)2 ve (B)2'yi reddeder. Böylece geleneksel olarak kadına ve doğaya yüklenen düşük ya da olumsuz değeri tersine çevirir, ama bu alanı eril kültür ve akıl modelinin karşıtı olarak tanımlayan diğer varsayımlara, (A)3 ve (B)3'e ilişmez. Burada (ortaya konuş biçimleri çok şeyi değiştirse de) asıl sorunu (A)1 ve (B)1 varsayımlarının değil (A)3 ve (B)3 ikici varsayımlarının oluşturduğu kanısındayım.

ÖNCÜL (A)1: KADIN-DOĞA ÖZDEŞLİĞİ

Bir ekolojik feminist argümanın (A)3 ve (B)3 öncüllerinin kabulüne dayandırılması yetersiz olsa da, ekolojik feminizmin kadın ve doğa özdeşliğini öne süren (A)1 öncülü üzerinden ilerleyebileceği birçok

farklı yol vardır. (A)1'in inceltilmesi gerektiğine inanıyorum, bu önermenin kabul edilebilir olup olmaması yapılacak düzeltmelere bağlıdır. (A)1 ve (B)1 öncülleri, öncelikle ele almam gereken birçok çetin soruna yol açar.

Öncelikle, (A)1 ve (B)1'in, efendi insan kimliği modelinde önemli bir yer tuttuğunu belirtmeliyim: Merkezinde dışıl olanla, zorunluluk olarak doğayla, insan yaşamının üreme gibi "doğal" alanlarıyla araya konan mesafenin ve doğal alanın aşağısınmasın, denetim ve tahakküm altına alınmasının bulunduğu bir seçkin eril kimliğin gelişimi kadının doğa ile bitleştirilmesine eşlik etmiştir. Bu mesafeyi sağlayan, değer in insan karakter ve kültürü alanına yerleştirilmesidir; bu, eril idealleri insan idealleri olarak ifade eder ve insanı insandışı dünyadan ayırır. Öyleyse bu model eleştirel bir ekolojik feminist konumun karşı çıkması gereken ikinci insan kimliği ve kültürü anlayışını yaratmıştır.

Bu halleriyle bu iki öncülün kadın-doğa özdeşliğini, kültürü dışlayarak ve ayrı tutarak öne sürdükleri düşünülecektir. Aynı şekilde erkek-kültür özdeşliğini de doğayı dışlayarak ve doğadan ayrı tutarak öne sürer. (Yani, (A)1, "Kadın doğanın parçasıdır, erkek değildir", (B)2 ise, "Erkek kültürün parçasıdır, kadın değildir" olarak okunabilir.) Ama insan-doğa ikiciliğini sorgulamaya başladığımızda bu varsayımlar kabul edilebilir olmaktan çıkar. İkinci Bölüm'de belirttiğim gibi, ikici yapısı gereği, insan kimliği doğayı dışlayarak ve ona karşıt olarak tasavvur edilmiştir. Geliştireceğim eleştirel ekolojik feminist konumun temel savlarından biri, efendi modeli¹⁵ reddedip insan kimliğini daha az ikici ve karşıtumsal yaklaşımlarla tasavvur etmeliyiz demesidir; böyle eleştirel bir ekofeminizm kadının da erkeğin de hem doğanın hem de kültürün parçası olduğu sonucuna varacaktır. Ekolojik feminizmin bu biçimi, insan kimliğini yeniden tasavvur ederken kadını ya da erkeği yeniden ayırmışmamış doğaya yerleştirmiyordur.¹⁶ Eleştirel ekolojik feminizm (A)1 ve

15. Efendi özne kavramını literatüre Haraway (1991: 192) ve Hartsock (1990) kattı.

16. Bu, Frankfurt okulunun tartıştığı "doğayla geriletici bir uzlaşma" meselesinin ekofeministlerce göz önünde bulundurulmadığını iddia eden Mills'e (1991) verilecek cevabın bir parçasıdır. Doğaya olumlu bir değer verirken düşülmemesi gereken pek çok tuzak vardır, ayrıca aşağıda göstermeye çalıştığım gibi doğayla

(B)1 öncüllerini ancak oldukça sınırlı biçimleriyle kabul edebilir.

İkincisi, (A)1 ve (B)1 öncülleri kadın-doğa birliğinin kadının farklılığını nasıl yansıttığı, böyle bir farklılığın olup olmadığı ve nasıl temellendiği sorularını gündeme getirir. Egemen kültürün erilliğini eleştirirken, tersine çevirme argümanındaki gibi, kadınların artık yüz karası değil onur madalyası olarak taşıdıkları özel, biyolojik temelli kadın-doğa bağlantısı şeklini alan farklılığını olumlamamız gerektiği fikri, görmüş olduğumuz gibi yaygın bir yanılgıdır (Pren-tice 1988: 9). Ama kadının doğayla farklı bir ilişkisi olduğu argümanının, tersine çevirmeye ya da "özcülüğe" yani tüm kadınlarca paylaşıldığı ya da kadının tabiatında var olduğu düşünülen bir empati niteliğine ya da gizemli bir güce dayandırılması gerekmez.¹⁷ Bunun

uzlaşmanın alabileceği pek çok biçim vardır. Bunlardan en bariz olanı bu bölümde ele aldığım biçimdir, yani kadınların geleneksel, doğa olarak kadın kurgusunu ve doğa ile kültür arasındaki yanlış seçimi kabul etmeleri. Plumwood (1988) ve Ynestra King (1989) gibi ekofeministler savundukları şeyin bu tür bir konumdan nasıl farklı olduğunu zaten açıklamıştır. Janet Biehl (1991) de ayrım yapmaksızın tüm ekofeministleri "toplumsal cinsiyet klişelerini pekiştirmekle" (*a.g.e.*, 25) ve "kadınları toplumsal ve besleyip büyütücü varlıklar olarak dondurmakla" (*a.g.e.*, 15) suçlar. Biehl'in tartışması yukarıda yapılan bütün ayrımları görmezden gelir ve bu besleme/büyütme ideallerinin, onları *her iki* cinsiyet için de yeni idealler olarak kucaklayan neredeyse tüm feministlerce önerildiğini ve başka ne yaparlarsa yapsınlar bu ideallerin basitçe eski toplumsal cinsiyet klişelerini pekiştiriyormuş gibi görülemeyeceğini gözden geçirir.

17. Brennan'ın ifade ettiği gibi (1989) özcülük sorunu feminist düşüncede bir "skleroz" haline gelmiştir. Özcülük itirazı, kavramsal ilerleme önünde bir engeldir ve herhangi bir içerik taşıyan neredeyse tüm kuramlara karşı kullanılabilir ve başarısız olması mümkün değildir. Biyolojik determinizm söz konusu olduğunda, kadınların doğaya yakınlığına ve bedenin rolüne ilişkin olarak feministlerin benimseyebileceği en az üç yaklaşım vardır.

Birincisi, Karen Warren'ın işaret ettiği gibi (1987) kadınların doğayla bağdaştırılması, sadece tarihsel ve betimleyici bir bağlantı olarak kabul edilebilir: Uzlaşımlar ne derse desin, bu bağlantının kadın biyolojisinde bir temeli yoktur. "Doğaya yakınlık", eğer bugün geleneksel anlayıştaki gibi bir musibet değil bir erdem sayılacaksa kadınlar kadar erkekler de ona ulaşabilir demektir. Bedeni nötr, gerçek benliği ise cinsiyetlendirilmemiş sayan, bedeni cinsiyetlendirilmiş özelliklerle yalnızca uzlaşımsal olarak bağlantılı gören bu uzlaşımcı konum, doğayla bağlantıyı değerli herhangi bir şey sunuyor addetmeyen liberal feminizmin tipik bir özelliğidir.

İkincisi, kadınların tarihsel olarak doğayla birlikte ele alınmaları, farklı bir küme toplumsal yetenekle bağdaştırılıp toplum içerisinde farklı bir iktidar konumuna ve role dayandırıldığı ölçüde bu bağlantı uzlaşımsal olmayan bir bağlantı olarak görülebilir. Bu, kadınların farklılığının karakteristik özelliklerini şekillendir-

yerine bu tür farklılıkların kaynağı olarak kadının farklı toplumsal ve tarihsel konumu görülebilir.

Ekolojik feministler, kültürün olumlayacakları nitelik ve yanları konusunda da seçici davranabilirler. Sonraki bölümlerde göstereceğim gibi kadınlar, Biehl'in (1991: 12) ortaya koyduğu iki seçenekle, yani eski kadın kimliğinin tüm mirasını "yok etmek" ya da bunu бүtünüğü içinde "çoşkuyla kucaklamak" yönündeki seçeneklerle sınırlı değildir. Kadınların erkeklere göre doğayla daha az doğru-

muştır, ama kadınların üremedeki rolleri bununla ilgisiz değildir. Kadınların ve erkeklerin kaygıları ve benlik (kimlik) türleri arasındaki farklar gerçektir, bu farklar ille de biyolojiye içkin değildir belki, ama salt uzlaşımsal da değildir. Bunlar deneyimlerdeki, kaygılardaki ve her cinsiyetin sorumlu tutulduğu yaşam alanlarındaki (Jean Grimshaw'ın öne sürdüğü gibi [1986: 254] sürdürme eğilimi gösterdikleri yaşam türlerindeki) farklılıklardan kaynaklanıyor bile olsa, erkek ve dişi bedenlerindeki farklılıklara sadece rasgele bağlanmış olmayıp bedenlere kaydedilmiş ya da işlenmiş toplumsal anlamların birer sonucu olabilir (bkz Irigaray'ın beden morfolojisi kavramı [Irigaray 1977: 64; Grosz 1989: 111]). Gilligan'ın değerlendirmesine göre, kadınlar bu farklı deneyimlerden, uygulamalardan ve değerlerden kaynaklanan farklı bir kültürün "muhafızları" olarak özel ve değerli bir rol taşıyor sayılsalar bile (Gilligan 1987: 32) bu ilkesel olarak erkeklere kapalı bir alan değildir. Aynı şekilde, buna rakip eril kültür pratiklerine ve kavramlarına katılım da ilkesel olarak kadınlara kapalı değildir.

Üçüncüsü, kadınların biyolojisi ve kadınların asli doğasının belirlendiği düşünüldüğünde bağlantı daha kuvvetli bir şekilde olumlanabilir. Doğaya böyle bir yakınlık, kuşku ve türetilmiş bir şekilde olmadığı müddetçe, erkeklere açık olmayacaktır. Kimileri –radikal feministler ve ekofeministler arasında zannederseniz küçük bir azınlık– az çok açık bir biçimde bu tür bir biyolojik determinist konumu benimserler, genellikle de bir tersine çevirme argümanı ile birlikte (Daly 1979; Collard 1988; Gearhart 1982; Metzger 1989). Öte yandan pek çok radikal feminist ve ekolojik feminist biyolojik determinizmi açıkça reddetmiştir. Gizliden gizliye buna hâlâ bir şekilde bağlı oldukları yönündeki kanıt göstermeksizin öne sürülen sav (Echols 1989; Biehl 1991: 27) hatalıdır, bu konumları yanlış temsil eder.

İlk yaklaşımdaki gibi uzlaşımcı değerlendirmeler ve üçüncüsündeki gibi biyolojik değerlendirmeler, genellikle doğa ile besleyip büyütme arasındaki bir seçim kisvesi altında farklılığa ilişkin seçimler olarak sunulur. Bir dizi eleştirmenin işaret etmiş olduğu gibi, bu iki seçeneğin yanı sıra seçimin kendisi de akıl/beden ikiliğini yansıtır (Jaggar 1983: 106). Cinsiyetlendirilmemiş değerlendirme bunu bedeni nötr ve edilgen, bedenler ile toplumsal uygulamalar arasındaki ilişkiyi ise uzlaşımsal sayarak yapar. Biyolojik değerlendirme de aynı şeyi toplumsal etkenleri ve bilince ilişkin etkenleri tümüyle dışarıda bırakarak yapar. İlk seçenek bireyi "bedeninden ve bağlamından kopartılmış" görmeye yol açar (Benhabib 1987: 162), üçüncüsü ise çok daha ciddi ve iyi bilinen itirazlara açıktır (Jaggar 1983: 106-13; Haraway 1990).

dan karşıtlık içinde bulunan yaşam ve pratikleri sürdürdükleri, sağladıkları bakım [care]* ve benlik türlerindeki fark düşünülürse, bir ekolojik feminist konum hiçbir doğalcılık biçimine saplanıp kalmadan kadının bazı deneyim ve pratiklerine erkeklerinkilerin karşısında ayrıcalıklı bir yer verebilir ve vermelidir.

Kimi kuramcılar¹⁸ gibi ekofeminist eleştirmenler de çoğu zaman ekolojik feminizm tekçi bir konummuş gibi yazıyorlar. Eleştirmenlerin de sempatizanların da ekolojik feminizmin çeşitliliğini, farklı gelişme aşamalarında farklı ve zaman zaman birbiriyle çatışan konum ve siyasal inançları barındırdığını kabul etmeleri gerekir. Ama ekolojik feminizm diye adlandırılabilir tüm konumların ortak bir temeli var: kadın ve doğanın aşağısıanmasını ifade eden (A)2 ve (B)2'nin reddi. Bu varsayımların reddedilmesi aynı zamanda ekolojik feminizm ile doğanın aşağısıanmasını (genellikle kadınların aşağısıanmasıyla olan bağııı görmeden) reddeden çevreci düşüncenin diğer yaklaşımları arasındaki ortak alanı oluşturur.¹⁹ Ben şunu öne sürüyorum: Daha gelişmiş ve eleştirel bir ekolojik feminizm daha da öteye geçerek *her iki* varsayımlar dizisini, (A)2 ve (A)3 ile (B)2 ve

* Feminist literatürde tıpkı "nurturance" gibi özel değer yüklenen bir kavram haline gelmiş olan "care" kelimesi de çeviride zorluklar yaratıyor. "Bakım", "ilgi", "himaye", "dikkat", "itina", "ihtimam" ya da günümüz Türkçesiyle "özen" gibi birçok kavramı bünyesinde toplayan bir anlamı var "care"ın. Biz bu metinde önce "bakım"ı, ileride de "özen"i kullanacağız. (ç.n.)

18. Ekofeminist editörler ve yorumcular çoğunlukla ekofeminizm içindeki bu çeşitliliği tanımış fakat bunun bir değerlendirmesini sunmayı ve ekofeminizmdeki sistematik konumları birbirinden ayırt etmeyi reddetmiştir (Diamond ve Orenstein 1990; Spretnak 1990; Plant 1989). Bu, ekofeminizmi ayırım yapmaksızın biyolojizmle ve tersine çevirmeyle, akıldışıcılık ve tutarsızlıkla suçlayan Janet Biehl'in geliştirdiği türden bir eleştiriye davet eder. Bu tür ayrımlar yapamama Biehl'in 1991 eleştirisindeki başlıca sorunlardan biridir, bu eleştiri belli (uygun) ekofeminizm biçimlerine yöneltileseydi daha adil ve daha yararlı olabilirdi. Biehl'in kullandığı prosedür, yani açıkça birbirinden farklı olan biçimleri bir araya yığıp sonra da tutarsız olduklarını iddia etmek, herhangi bir çeşitlilik sergileyen her siyasi konunun aynı şekilde tutarsızlıkla ve anlaşılmazlıkla suçlanması olanaklı kılan bir prosedürdür.

19. Karen Warren (1990: 133) ekolojik feminizmin başlıca ortak zemininin, tahakkümün mantığını tümüyle reddetmek olduğunu ileri sürer. Fakat bana kalırsa bu fazlasıyla kuvvetli bir şarttır ve yalnızca bir tür çevreci ekofeminizmi tanımlar, çünkü feminizmin ve hatta ekofeminizmin her biçimi ikiciliği ve tahakkümün mantığını tümüyle reddetmez.

(B)3'ü sorgulayıp hem toplumsal cinsiyet kimliğinin hem de insan kimliğinin ikici yapılarını eksiksiz bir incelemeye tabi tutar ve böylece eşitlikçi feminizmi ve tersine çevirme feminizmini aşar.

BÜTÜNLEŞTİRİCİ BİR PROJE OLARAK EKOLOJİK FEMİNİZM

Ataerkillikte kadınlara kadim doğa kimliklerine ilişkin kabul edilemez bir seçim sunulur. Bu kimliği ya kabul edecek (doğalcılık) ya da reddedecektir (ve böylece başat efendi modelini onaylayacaktır). İkici sorunsalı hesaba katmak, aynı zamanda bu ikilemi çözmenin bir yolunu göstermek demek. Kadınlar gerçekten de tam anlamıyla bir insan olarak ve erkekler gibi insan kültürünün tam anlamıyla bir parçası olarak görülmelidir. Ama erkekler de kadınlar da ikici bir insan kimliği kavrayışına karşı çıkarak, *insan* kimliğini doğaya yabancı değil onun devamı olarak gören alternatif bir kültür geliştirmelidirler. Bu süreçte durağan, edilgen ve mekanik bir ikici doğa kavrayışına da karşı çıkılmalıdır.

İkicilik karşıtı yaklaşım kadınlara, eril önyargılar taşıyan ikici bir kültüre eleştirel bir tavır takınmadan katılmak ya da "toprak anılar" kimliğini, yani kültür dışı, kültür karşıtı ve tam anlamıyla insan olmayan eski ve ezici bir kimliği kabul etmek dışında üçüncü bir yol sunar. Bu alternatifte, kadınlar erkeklerden daha çok doğaya ait görülmezler; hem erkek hem de kadın doğanın da kültürün de parçasıdır (Warren 1987; Ynestra King 1989).²⁰ Kadınlar da erkekler de doğa ile ittifak kurup (Ynestra King 1989) ikici kültür kurgusunu yıkmaya çalışabilirler; fakat farklı tarihsel konumlarıyla bu sürece farklı katkılarda bulunacaklardır. Doğa alanına yerleştirilerek karşı-olumsal kültürden dışlanmaları nedeniyle kadınların bu sürece katacakları şey özellikle anlamlı olabilir. Yaşam seçenekleri ve tarihsel konumları çoğunlukla onları ikici yapılar karşısında daha derin bir rahatsızlık duymaya iterek, ikici kültürü daha derinden sorgulamaya yöneltir.

20. Doğa/kültür karşıtlığı üzerine bir tartışma için ve Janet Biehl'in, ekofeministlerin kadınları eskiden oldukları yere, kültürün dışına yerleştirdikleri iddiasını (1991: 17, 27) çürüten bir argüman için bkz. Ynestra King (1989 ve 1990) ve Warren (1987: 15).

Frankfurt Okulu'nun etkisinin görüldüğü bir perspektifle yazan Patricia Jagentowicz Mills, Batı kültürünün doğa alanına yüklemiş olduğu olumsuz değeri reddeden ekolojik feministlerin (ki yukarıda bunun tüm ekolojik feminizmlerin temel varsayımı olduğunu iddia etmiştim) bir "soyut doğa yanlısı duruşu" benimsemiş olduklarını öne sürmüştür. Bu "kuramsal açıdan sağlam bir tavır değildir" ve kadınları kürtaj hakkına karşı çıkmaya zorlayarak "doğurma özgürlüklerini kaybetmelerine yol açar" (Mills 1991). Soruna kendi önerdiği çözüm bu "soyut doğa yanlısı tavrı", doğanın gerici uğrağını, kadınların aşmalarının şart olduğu "pençeleri ve dişleri kanlı" doğa uğrağını hesaba katarak düzeltmektir. Mills doğaya yüklenen geleneksel olumsuz değerinin reddedilmesinin bunu imkânsız kılacağını savunur.

Mills'in argümanına birkaç temelde itiraz edilebilir. Batı'nın aşağı bir alan olarak görüp dışladığı doğa kurgusunu reddetmek hiçbir şekilde bir "soyut doğa yanlısı duruş" benimseyip zorunluluğun pençelerine teslim olmak, olabilecek her şeye direnmeden boyun eğmek ya da (ne demekse) "Doğa en iyisini bilir" türünden ahlaki önermeleri kabul etmek demek değildir. Doğayı kölemiz ya da efendimiz olarak görmek şıklarını kabul etmek zorunda değiliz. Doğanın biz insanların hiçbir zaman çatışma içinde olmayacağımız bir uyum ve huzur alanı olduğunu varsaymamız da gerekmiyor. Batılı doğa görüşünün reddi, doğa kategorisine dikkatli, eleştirel ve siyasal bir bakışı gerektirir. Kısacası, burada söz konusu olan, Mills'in farzettığı gibi bu kategoriye daha fazla yapıbozuma uğratmaksızın kucaklayacak şekilde doğanın değerinin basitçe tersine çevrilmesi değildir.

Bu yaklaşımın kadınların doğurganlık faaliyetinin doğa alanına dahil edilmesi açısından önemli içerimleri vardır ve aşağısıanmalarının geleneksel temelini de esas olarak bu oluşturmuştur. Fakat şimdi sorgulanmaya açık bir hale gelen şey, tam da doğurganlığın bir doğa/kültür ikiciliği çerçevesine bu şekilde oturtulmasıdır. Feministlerin yürüttüğü birçok tartışmada, bu ikici çerçevenin kadınlar için ne denli sorunlu olduğu gösterilmiştir (Le Doeuff 1977; McMillan 1982; MacKenzie 1986). Aslında doğa/kültür ikiciliğinin reddi kadınların doğurganlığına ilişkin meseleleri düşünmek için beden ile özgür öznellik arasında karşıtlık yaratan ikici çerçeveden çok daha iyisini sunabilir.

Doğa/kültür ikiciliğinin varsayımları açısından kadınların denetlenemez bedenleri onları doğa alanının parçası kılar. Kadının "doğaya yakınlığı" varsayımı, ki burada doğa özgürlük alanının üzerinde ki zorunluluk alanı olarak görülür, feministler için elbette bir hayli sorunlu. İkinci bir üreme kavramını kadınları denetlemek amacıyla kullanma girişimine günümüzden bir örnek, bir yandan kadınların doğayı seçme, denetleme ve yapılandırma özgürlüklerini yadsıyarak kültürel taleplerini inkâr ederken öte yandan geleneksel doğa olarak kadınlar alanını yüceltmeyi amaçlayan bir konumdur (buna "papalık ekofeminizmi" diyelim). Bu konum, kadınların doğayı dolayımlayan verili kültürel araçlara erişme imkânlarını yadsıyarak onları doğaya hapsedmeye ve erkekler için değil kadınlar için edilgenliği olumlamaya çalışır. *İkinci Cins*'te, Simone de Beauvoir doğurganlıklarının bir ikici doğa olarak kavranıp böyle ele alınmasının kadınlar üzerinde yarattığı etkiye ilişkin sağlam bir çözümleme sunmuştur. Doğurganlık, yaratıcı bir edim olarak, hatta bir failin gerçekleştirdiği bir edim olarak bile yorumlanmadığı için üstlenilen bir şey değil, en kötü senaryoda eziyet çekerek ve edilgençe, en iyi senaryoda rıza ve uysallıkla maruz kalınan bir şey haline gelir. Kadınların failliği ve seçimleri yadsındığında kadın bedeninin kendisi baskıcı addedilir; insan öznelğine düşman, gerçek anlamda insanlığa yabancı işgalci bir doğanın, sadece ya zaptedilmesi ya da aşılması gereken bir doğanın aracı olarak görülür.²¹

Doğa ya da kültür seçeneklerinden hangisi seçilirse seçilsin, kadınları ve doğurganlığı doğa-kültür ikiciliği açısından görme girişimi çarpıklık yaratır. Doğurganlığı doğa alanı olarak düşünmek, onu beceri, bakım ve değerden yoksun bir içgüdü meselesi haline getirir. Kadınların yaşam akışını bozup tahakküm altına almasına ve yaşa-

21. Belirtilmesi gereken önemli bir nokta, kürtaj örneğinde, yaşayan varlıklara saygı gösterilmesi gerektiği görüşü ile kadınların kürtaji seçme haklarının kabul edilmesi arasında zorunlu bir çatışma olmadığıdır. Asıl mesele fetusun saygı gösterilmesi gereken bir yaşayan öteki olarak görülüp görülmemesi değildir, kadının araçsal açıdan tasavvur edilmesinin sürdürülüp sürdürülmeyeceğidir. Burada kadının araçsal açıdan tasavvur edilmesi onun, herhangi bir seçim yapması gerekmeden, durmaksızın kendinden veren; kendi ihtiyaçları, o da eğer varsa her zaman ikinci planda olan; değeri doğurduğu çocuğa göre belirlenen; yaptığı işler beklenen, ama değersizleştirilen, görünmez kılınan, bunlardaki beceri, önem ve zorluk gözden kaybolan biri olarak tasavvur edilmesi ve doğaya atfedilmesidir.

mın daha geniş bir alanında seçim ve katılım yetilerini yok etmesine göz yumulacak, paylaşılması ve destek verilmesi imkânsız "doğal" bir yük haline gelir. Ama, bundan kaçış yolu, doğa olarak beden üzerinde rasyonel bir hâkimiyet kurarak kültüre katılmak ise sonuçlar yine sorunlu olur. Akılcı paradigmada (örneğin, Hegel'de) erkek bedeni, doğayı dönüştüren bir rasyonalitenin aracı olarak rasyonel kılındığı gibi, kadın bedeni de rasyonaliteyi temsil ettiği düşünülenlerin, doktorların, uzmanların, kürtaj kurullarının, vb. denetimine tabi tutularak kültürün parçası kılınmıştır. Etkisiz, edilgen, ikicilleştirilmiş doğa olarak tasavvur edilen kadınlar, doğurganlık deneyimini faili olmayan acı çeken beden ve dışarıdan hükmeden rasyonel fail olarak iki Kartezyen yarıya ayıran bir rasyonalitenin denetim ve idaresi için elverişli bir alan oluşturmuşlardır.

Oysa doğurganlık ancak ikici olmayan biçimlerde görüldüğünde, beden ve faillik birbirinden ayrılmadığında *kadınlar için bir proje* olarak kabul edilebilir. Doğurganlık salt doğa olarak görülürse kadını aktif olarak "doğurtanlar" için bir proje olur, ama kadın için bir proje değil sadece bir süreç olur. Eğer salt kültür olarak görülürse bir proje olur, ama yanlış özelliklere sahip bir projedir. Salt kültür olarak tasavvur edilecekse belki de en iyisi araçsal anlamda bir çocuğun üretilmesi olan "bu proje"nin ister insan ister makine olan bir vekile aktarılması ve bilim adamları tarafından en randımanlı şekilde yönlendirilmesidir. Bu kopuştan ancak kadınlar bedenleri ve doğurganlık faaliyetleri karşısında tam anlamıyla özgür seçimlerde bulunan failer olarak görülürse kaçınılabilir.

Dolayısıyla eleştirel bir ekolojik feminizm doğa-kültür ikiciliğinin yarattığı çarpık seçeneklerin ikisini de reddedebilir; ayrımlaşmamış doğa olarak kadın ve doğurganlık modelini kabul etmez, aynı zamanda bunları karşılımsal ve erilleşmiş bir kültür modeline uyarlama girişimine de eleştirel yaklaşır. Doğurmanın, öznesinin doğuran kadın olduğu, beceri, özen ve bilgi gerektiren güçlü, yaratıcı bir şey olarak yeniden tanımlanması doğrultusunda kadınların öncülük ettiği hareket, aynı zamanda doğa-kültür ikiciliğini aşmaya yönelik bir hareket olarak da görülmeli. Bu yaklaşımdan doğan eleştirel ekolojik feminizm, feminist bir bakış açısına göre kabul edilemez hiçbir varsayım içermeyecek, geçmişte ve günümüzde kadının ezilmesinin kilit noktasını oluşturan doğa kategorisini daha çok dik-

kate olarak geliştirilmiş bir feminist düşüncüyü temsil edecektir. Siyasal bir hareket olarak bu, kadınların doğa ile ilişkilerinde bir adım öteye geçmeyi, güçsüz bir biçimde doğaya dahil edilmenin, kültürden geçmişte dışlanmış olmalarına verilen tepkinin ötesine, yıkıcı ve ikici bir kültür biçimine karşı kendilerini doğa ile birlikte konumlandıran etkin, dikkatli ve iyi düşünülmüş bir duruşa geçmeyi temsil edecektir.

İkiciliğin eleştirisine yönelik eleştirel bir ekolojik feminizmin programı büyük ölçüde bütünleştirici bir programdır (Plumwood 1986: 137; Warren 1987: 17; 1990: 132) ve bu özelliği ona kuramın içindeki geleneksel bölünmelerin dışına çıkan, feminizmin üçüncü bir dalgası ya da aşaması olduğunu iddia etme hakkını vermektedir. Bu her şeyi silip süpüren ve durduk yerde ortaya çıkan geçici bir tsunami, bir deprem dalgalanması değildir. Aksine, son on beş yıl içinde gelişmiştir ve yalnızca ekofeminizmin değil, radikal feminizmin, kültürel feminizmin ve sosyalist feminizmin de çalışmalarına dayanır. Aynı zamanda, bu eleştirel ekolojik feminizm, kendi feminizm anlayışında doğa bağlantısına merkezi bir yer vermekle diğer çeşitli feminizmlerle uzlaşmazlığa düşer (Warren 1990). Kadının kurtuluşuyla ilgili olarak da özellikle kadın ve doğanın ikici tanımını ve/veya doğanın aşağı statüsünü onaylayan ya da bunlara yeterince karşı çıkmayan veçheleri ve yaklaşımları reddeder.

Ama, gösterdiğim gibi, eleştirel ekolojik feminizm, aynı zamanda gücünü ve temel içgörülerini feminizmin diğer biçimlerinden alıp bütünleştirecek ve bu yüzden her biriyle kısmi bir anlaşma zemini-ne sahip olacaktır. Kadınları insan kültürüyle tamamen bütünleştirme doğrultusundaki ilk itici gücünü ilk ve liberal feminizmden alacaktır. O da, kültürel feminizm gibi, bu bütünleşmenin yalnız, Batı kültürünü şekillendirmiş olan ikicilikleri terk eden, bugün sahip olduğumuzdan tamamen farklı bir kültür ve insan kavramının içinde olabileceğine inanır. Ama bunu bir kadın-merkezli insan modeli ya da kadınların özsel doğalarından gelişen bir 'kadın kültürü' açısından görmez. Eleştirel bir ekolojik feminizm, sonraki bölümlerde öne süreceğim gibi, ikiciliklere yerleşmiş olan birçok iktidar ve egemenlik sürecinin yapısına ilişkin kavrayışını siyah, sömürgecilik-karşıtı ve sosyalist feminizmden alır. Böyle bir ikicilik-karşıtı ekolojik feminizm, aynı zamanda diğer özgürlük mücadeleleriyle ilgili birleştirici-

ci bir proje olarak da kavranmalı; çünkü Batı kültürünün ayırıcı özelliği olan ve felsefî bakımdan akılcılığa dayanan ikicilikler, birazdan öne süreceğim gibi, önemli ölçüde temel baskı, yabancılaşma ve tahakküm biçimlerine uygun düşerler.

İkinci Bölüm

İkicilik: Sömürgeciliğin Mantığı

Tabi kılmanın etkili ve verimli kılınması için istenen, yapının insanların karar ve âdetleriyle yerini koruyan suni bir kültürel yapı gibi değil, *doğal* görünmesidir – yani insan kaynaklı manipülasyon ya da değişikliklerin erişebileceği alanın dışındaymış, insan denen hayvanın doğası gereğiymiş gibi görünmesidir. Bir kategoriye ait insanların bir diğer kategoriye ait insanlara ya da bir grubun bir diğerine tahakküm etmesi doğal görünmelidir.

MARILYN FRYE

İKİCİLİK VE FARKLILIK

Görmüş olduğumuz gibi hem feminist felsefenin hem de ekolojik feminizmin Batı felsefesi değerlendirmelerinde ikicilik kavramı, yani değersiz görülen ve kesin sınırlarla ayrılan bir ötekilik alanının inşası anahtar niteliğindedir (Ruether 1975; Griffin 1978; Dodson Gray 1979; Jay 1981; Jaggar 1983: 96; Cixous ve Clément 1986: 63; Trebilcot 1986; Plumwood 1986; 1988; 1990; 1991; Warren 1987; 1990; King 1981; 1989; 1990; Hartsock 1990). Bu bölümde bu kavramı belirginleştirip biraz daha açacağım. Sonraki bölümlerde ise insan/doğa ilişkilerinin Batılı modelinin ikici özellikler barındırdığını ve ikicilik karşıtı bir tedavi gerektirdiğini göstereceğim. Bu ikicilik, tabi kılınmış bir ötekiye bağımlılığın inkârından kaynaklanır. Bağımlılığın inkârı üzerine kurulan bu ilişki bir tür mantıksal yapı belirlenir, bu yapıda tahakküm/tabiyet ilişkisi iki tarafın da kimliğini şekillendirir.

Bu yapının ne olduğunu göstermek ve mantıksal formülasyonunu tartışmak için baskının farklı türlerinden, özellikle toplumsal cin-

siyet, ırk ve sömürgecilikle ilintili baskı türlerinden örnekler kullanacağım. Sömürgeleştirilenler kendi kimliklerini belirleyen efendinin benlik ve kültürüne ikicilik yoluyla mal edilip dahil edilmiştir. Batı'daki egemen insan/doğa ilişkisi anlayışı bu mantıksal yapıya tekabül eden özellikler sergiler. Bu yapı nedeniyle ikicil ilişki ve ikicil kimlikten çıkış özellikle zor bir sorun teşkil eder, bir tür mantık labirentinden çıkmayı gerektirir. Bölümün sonunda ikicil kimliği alt edip ikici tuzaklardan kurtulmanın birkaç yolunu önereceğim ve akıl, insanlık ve doğa değerlendirmeleri açısından içerimlerine bakacağım.

Batı kültüründeki egemen akıl kavramının temel dışlamaları ve inkâr edilen bağımlılıkları arasında dışıl olanın ve doğanın yanı sıra doğal olarak görülen tüm insan kesimleri yer alır. Dolayısıyla Batı kültürünün merkezinde yer alan şey basit bir eril kimlik değil, bu çoklu dışlamalarla tanımlanan efendi kimliğidir. Bu kimlik en güçlü ifadesini egemen akıl anlayışında bulur ve klasik önerme mantığındaki yapıya denk geldiğini savunduğum ikici bir ötekilik ve olumsuzlama yapısına yol açar. Batı kültürünün önde gelen iktidar ilişkileri bilimsel kuramları ve teknolojik gelişmeleri belirlediği gibi (Latour ve Woolgar 1979; Winner 1986) mantık kuramlarını da belirlediyse, aklın bu klasik yapısını reddetmek akıllı yapılandırmaya ve sistemlileştirmeye yönelik tüm girişimleri reddetmek değil, ikici ötekilik değerlendirmelerini destekleyen girişimleri reddetmektir.

İkicilik, yabancılaştırılmış bir ayırma/ışıkma türü olarak da görülebilir. Burada iktidar, farklılığı aşağı ve yabancı bir alan olarak yorumlar ve inşa eder. Rasgele tiranlıklarda ezilen varlıklar keyfi ve tesadüfi bir şekilde seçiliyor olabilir. Fakat sistemli iktidar biçimlerinde iktidar normalde kurumsallaştırılmış ve mevcut farklılık türlerine uyarlanarak "doğallaştırılmıştır". İkicilikler sadece yüzergezer fikir sistemleri değildir; tahakküm ve birikimle yakından bağlantılı olup bunların en önemli kültürel ifadeleri ve gerekçeleridir. Ama bununla Marksist kuramın bazı yaklaşımlarında varsayıldığı gibi birikimin, yani maddi alanın gerçek itici güç olduğunu, kültürel alanın ise yalnızca bunun yansıması olduğunu kastetmiyorum. Tahakküm işini hem maddi hem de kültürel alan yapar. Bu iki alanın birbirlerini karşılıklı olarak seçtiklerini düşünebiliriz; tıpkı belirli teknolojilerin hem belirli toplumsal ve siyasi düzenlemelerce seçilip hem de aynı

zamanda bu düzenlemeleri seçmeleri ve böylece belirli toplumsal yapıları hazırlamaları, sürdürmeleri ve güçlendirmeleri gibi.

Birbirini kuvvetlendiren, arabağlantılı ikicilikler kümesi Batı kültürüne nüfuz ederek bu kültürün tüm kavramsal sistemini boydan boya kateden bir fay hattı oluşturur. İnsan/doğa karşıtlığı bu ikicilikler arasında diğerlerine nazaran daha yeni de olsa, diğerleri gibi, ancak bir arabağlantılı kümenin ögesi olarak görüldüğünde tam olarak anlaşılabilir. Her ögenin diğerleriyle can alıcı bağlantıları ve ortak bir yapısı vardır. Bir araya gelerek bir sistem, ögeleri iç içe geçen bir yapı oluşturuyor gibi görülmelidirler. Batı düşüncesindeki ikici yapının temel ögeleri şu karşıt çift kümeleridir:

kültür	/	doğa
akıl	/	doğa
erkek	/	kadın
zihin	/	beden
efendi	/	köle
akıl	/	madde (fiziksellik)
rasyonalite	/	hayvanlık (doğa)
akıl	/	duygu (doğa)
zihin, tin	/	doğa
özgürlük	/	zorunluluk (doğa)
evrensel	/	tikel
insan	/	doğa (insandışı)
medeni	/	ilkel (doğa)
üretim	/	üreme (doğa)
kamusal	/	özel
özne	/	nesne
benlik	/	öteki

Bu listenin tam olduğunu iddia etmiyorum. Hatta tam olması imkânsız çünkü her ayrıma ilke olarak ikicilik gibi muamele edilebilir. Ama bunlar Batı düşüncesi açısından temel olan ikiciliklerdir ve Batı kültüründeki temel baskı biçimlerini temsil ederler. Özellikle kadın/erkek, zihin işi/kol işi (zihin/beden), medeni/ilkel, insan/doğa ikicilikleri doğrudan, sırasıyla toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk ve doğa baskılarına tekabül ederek bunları doğallaştırır. Gelişimleri tarihsel

bir evrim silsilesini takiben tarihsel bir süreç olmuştur. Bu nedenle akıl/doğa gibi ikicilikler kadim olabilir, fakat insan/doğa, özne/nesne gibi diğer ikicilikler özellikle modern Aydınlanma-sonrası bilinçle bağlantılıdır. Ama kadim biçimler bile özgün bağlamlarının değişime uğramasıyla ortadan kaybolmayabilirler; çoğunlukla kavramsal çerçevemizde artıklar, geçmiş baskıların tortu katmanları olarak yerlerini korurlar. Nitekim kültür, gerektiğinde kazılıp çıkarılacak, uyarlanarak yeni kullanımlara açılacak bir kavramsal silahlar deposu oluşturur. İkicilikler halinde depolanmış eski baskılar yenilerinin yolunu açıp kolaylaştırır.

Bu ikiciliklerin iktidar tarafından oluşturuldukları ve birikimin belli aşamalarına tekabül ettikleri göz önünde bulundurulursa, gelişimlerinin herhangi bir tasviri aynı zamanda kurumsallaşmış iktidarın gelişiminin bir tasviri olacaktır. Tarih öncesi için bu ister istemez spekülatif olacaktır. Maria Mies'in tarihsel savını ele alalım; bu savva göre erkek avcı grupları, önce tarım işçileri ve geçimlik işçiler olan kadınların sırtından geçinip sonra diğer kabilelerden köle ele geçiren ilk askeri kuvvetlere dönüşür (Mies 1986: 64-5). Böyle bir süreç ilk olarak (iktidarın dinsel olarak teyit edildiği yerlerde) kutsal/dünyevi, erkek/kadın ve efendi/köle gibi ikicilikleri doğuracaktır. Birikim sürecinin sonraki aşamaları, çoğunlukla eski biçimlerin nüansları, eğilip bükülmeleri olarak üretken yeni biçimlerin gelişimine tanık olacaktır. Nitekim Batı'da 14. yüzyıldan bugüne uzanan sömürgeci fetihler devri akıl/doğa, akıl/hayvan, zihin/beden ikiciliklerinin bir çeşitlemesi olarak medeni/ilkel ikiciliğini öne çıkarmıştır. Aynı şekilde bilimin yükselişi özne/nesne ikiciliğini öne çıkarır (Bordo 1987).

Aklın dışladıkları birden çoktur ve toplumsal cinsiyetin dışladıklarına indirgenemez. Yine de toplumsal cinsiyet önemli bir rol oynar çünkü toplumsal cinsiyet idealleri özellikle akıl ideallerini barındırır (Lloyd 1984) ve erkekler için evrensel olduğu iddia edilen erkek idealleri çoğu zaman efendinin seçkin erkek kimliğine başvurur. İşte bu yüzden ikicilikler listesinin ilk sütunu geleneksel olarak erkeklerle tahsis edilmiş özelliklerin bir listesidir. İkinci sütun ise geleneksel olarak erkek ideallerinden dışlanarak kadınlara, "bir erkeğin posası ve süprütüsünden ibaret olan" (Morgan 1989: 121), dışlamayla tanınlanan cinse yakıştırılan özellikleri verir.

AKIL/DOĞA İKİCİLİĞİNİN KİLİT ROLÜ

Akıl ile doğa arasındaki derin fay hattı Batı kültürünün kilit kavramlarının içinden geçer. Karşıtlık kümesinde "üstün" tarafta olanların neredeyse tümü akıl biçimleri olarak, aşağı tarafta olanlar ise doğa biçimleri olarak gösterilebilir. Toplumsal cinsiyetli bir akıl/doğa karşıtlığı bu ikicilikler arasında en genel, temel ve birleştirici olanıdır; yeni nüanslara, bükülmelere, çok çeşitli açılım ve gelişmelere muktedirdir. Akıl/doğa ikiciliğinin ve çeşitlemelerinin yapısı iktidarın perspektifidir; Nancy Hartsock'un yazdığı gibi bu yapı, "egemen, beyaz, erkek, Avrupa-merkezli bir yönetici sınıfa has olan bir dünyaya bakma biçimini, dünyayı, merkeze kadirimutlak özneyi yerleştirip çevrede marjinal Ötekileri olumsuz nitelikler kümeleri olarak inşa edecek şekilde bölme biçimini" temsil eder (Hartsock 1990: 161). Bu perspektif, hem tam anlamıyla insanlık üzerinde hem de akıl üzerinde hak iddia eden öznenin, efendinin karşıtı olan bu ötekileri dışlama yoluyla (ya da normdan veya merkezden belli ölçüde sapmayla) bir tür doğa olarak inşa eder. Batı'nın, dünyayı anlamlandırmak için başvurduğu kilit kavramlara dair kavrayışı, yalnız akla ve doğaya dair değil, bunların özgül ikici biçimlerine dair kavrayışı bu tür karşıtlık ve dışlamalarla oluşturulmuştur.

İlk bakışta toplumsal cinsiyetli bir akıl/doğa karşıtlığının çeşitlemeleriymiş gibi görünmeyen bu ikiciliklerin (mesela tikel/evrensel ya da kamusal/özel) içerdiği ve onları birbirine bağlayan örtük varsayımlar açığa kavuşturularak bu temel biçimden türedikleri ya da bununla bağlantılı oldukları ortaya çıkartılabilir. Bu varsayımlar *bağlayıcı koyutlardır*. Bağlayıcı koyutlar normalde açıkça yapılan ya da kültürel arka planda örtük olarak bulunan varsayımlardır, çiftler arasında denklikler veya eşlemeler yaratan varsayımlar. Örneğin tüm insanların ve yalnızca insanların kültür sahibi olduğu koyutu kültür/doğa çiftini insan/doğa çiftine bağlar; akıl alanının eril olduğu koyutu akıl/beden çiftini erkek/kadın çiftine bağlar; insani alanın zekâ ya da zihniyet alanıyla örtüştüğü varsayımı zihin/beden çiftini insan/doğa çiftine bağlar ve geçişlilik yolu ile de insan/doğa çiftini erkek/kadın çiftine bağlar. Kamusal/özel örneğinde ise, bağlayıcı koyut sözde erilliği ve kamusal alanı oluşturan özgürlük, ev-

rensellik ve rasyonalite gibi özellikler üzerinden kamusal alanı akla bağlar ve sözde dişillik ve özel alanı oluşturan gündeliklik, zorunluluk, tikellik ve duygululuk gibi özellikler üzerinden de özel alanı doğaya bağlar (Lloyd 1984: 74-85). Medeni/ilkel karşıtlığı insan/hayvan, zihin/beden, akıl/doğa, özgürlük/zorunluluk ve özne/nesne karşıtlıklarının tümünü birbirine bağlar. Günümüz sınıf hiyerarşisinde yoksullar hayvan olarak ve çocuk (hazı erteleme kabiliyetinden yoksun) olarak gösterilirken, işçi sınıfı da bedenle eşleştirilir (Ehrenreich 1989).

Farklı felsefecilerin ve felsefenin farklı dönemlerinin bu ikiliklerin farklı çiftlerine odaklanıp farklı bağlayıcı koyutları savunmuş olmaları felsefedeki akılcı ve ikici etkinin ne denli yaygın olduğunu gözden saklamıştır. Nitekim Hegel ve Rousseau kamusal/özel, erkek/kadın, evrensel/tikel ve akıl/doğa arasındaki bağlayıcı koyutları vurgular (Lloyd 1984: 58-63 ve 80-5). Platon'da vurgu esas olarak akıl/beden, akıl/duygu, evrensel/tikel üzerindedir, Descartes'ta zihin/beden (fiziksellik), özne/nesne, insan/doğa ve insan/hayvan üzerinde; Marx'ta ise özgürlük/zorunluluk, kültür (tarih)/doğa, medeni/ilkel, zihin işi/kol işi (zihin/beden ikiciliğinin bir çeşitlemesi) ve üretim/üreme üzerindedir. Fakat bir felsefecinin belirli ikicilikler üzerine açıkça odaklanması çoğu zaman aldatıcıdır; çünkü fallus-merkezliliği teşhir eden feminist felsefenin gösterdiği gibi ikiciliklerin toplumsal cinsiyetli karakteri incelenmemiş ve örtük bir biçimde arka planda gizli olabilir.

Pratikte bu ikicilikler bir ağ ya da şebeke oluşturur. Birinden diğerine geçiş rahattır, birbirlerine, uzlaşımsal ya da felsefi varsayımların oluşturduğu çok çığnenmiş yollarla bağlanırlar. İnsanlık, rasyonalite ve erillik kavramları bu ağın birbirlerine kuvvetle bağlı ve bitişik bölümlerini oluşturur. Birbirleriyle yakından bağlantılı bu kavramlar birbirlerine ikicilikteki karşıtlarıyla (doğa, fiziksel ya da maddi olan, dişil) uygun ilişki modelleri sağlar. Bu kavram ve kimlikler arasındaki bağlantının temeli, efendi kimliğinin dışlamalarından miras kalan ikiciliğin mantıksal yapısını ve diğer bazı özellikleri paylaşmalarıdır.

İkiciliklerin efendinin perspektifiyle bağlantısı birçok kadim kaynakta apaçık ortadadır. Bu kaynaklar "üstün" olan ile "aşağı" olan arasındaki ilişkinin araçsal biçimde şekillenmesinde tahakkü-

mün oynadığı rolü ortaya çıkarır. Örneğin Aristoteles *Politika*'nın köleliği savunan ünlü bir bölümünde insanın doğa üzerindeki tahakkümünden, erkeğin kadın üzerindeki tahakkümünden, efendinin köle üzerindeki tahakkümünden ve aklın beden ve duygular üzerindeki tahakkümünden kaynaklanan ikicilikleri birbirine bağlar ve her hiyerarşinin hiyerarşiler zincirindeki yerini kendine göre belirler.

Bütün bunlarda, beden için zihin tarafından, doğalarımızın duygusal bölümü için de akla sahip olan bölümü, yani zekâ tarafından yönetilmenin hem doğal hem de uygun olduğu açıktır. Bunun tam tersinin olması, hatta ikisinin eşitliği ise hepsi için zararlıdır. İnsanla öteki hayvanlar arasında da böyle olur; çünkü evcil hayvanların doğası, vahşi hayvanlara oranla daha iyidir; onlar için de insanlar tarafından yönetilmek daha faydalıdır; çünkü böylesi hiç olmazsa, güvenliklerini sağlar. Yine, erkekle dişi arasında, önceki doğası gereği üstün, beriki aşağıdır; biri yönetir öbürü yönetilir. Bu genel olarak tüm insanlık için de geçerlidir. Bundan ötürü, diyebiliriz ki, iki insan topluluğu arasında, zihinle beden ya da insanla hayvan arasındaki kadar geniş bir ayrılık olan her yerde, işleri bedenlerinin kullanımından ibaret kalan ve kendilerinden daha iyi bir şey beklenemeyecek olanlar, bence, doğaları gereği köledir. Sözü edilen benzerlerinde olduğu gibi, onlar için de böylelikle yönetilmek ve uyruk olmak daha iyidir. Öyleyse, bir başkasına bağlı olabilen, dolayısıyla da bağlı olan ve akıl yürütme yetisinden anlayacak kadar pay alan, ama ona sahip olacak kadar pay alamayan kimse "doğası gereği köle"dir. Öteki hayvanlar, sahiplerine akıllarını işleterek değil, söz dinleyerek hizmet ederler. Kölelerin kullanılması da, evcil hayvanlarınkinden hiç ayrılmaz; her ikisi de yaşamsal ihtiyaçlarını bedenleriyle karşılarlar. Öyleyse, şurası açık ki bazıları doğaları gereği özgür bazılarıysa köledir ve bunlar için, kölelik etmek hem doğru hem uygundur. (Aristoteles, *Politika*, Kitap 1, Bölüm 5)*

Kölelerin ve diğer "beden insanlarının" hizmet ettiği "yaşamsal ihtiyaçlar" elbette *kendi* yaşamlarının değil bu ifadenin kaynaklandığı perspektifin sahibinin yani efendinin yaşamının ihtiyaçlarıdır. Alın-tının da gösterdiği gibi akıl/doğa ikiciliği diğer fazlasıyla kesin olarak belirlenmiş hiyerarşiler dizisi için bir temel oluşturur, onu onaylar ve destekler. Böylece Aristoteles alıntısında rasyonel olan ile rasyonel olmayan arasındaki uçurum ve rasyonel olmayanın aşağı konumu yalnızca kadınların değil, kölelerin, diğer ırk ve kültürlerden

* Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi (İstanbul 1983), s. 13-4 [Çeviri biraz değiştirildi].

insanların ("barbarların"), zihniyle değil bedeniyle iş yapanların sözde aşağı konumunu desteklemek için kullanılır. Tüm bu insan grupları daha az akıl sahibiymişçesine, doğaya ve özellikle hayvanlığa daha yakınmışçasına ele alınırlar. Gerçekte ikicilikler kümesinin neredeyse tamamı bu amaç için, doğa alanını ve doğanın bir parçası sayılabilecek insanları aşağısamak için seferber edilebilir. Böylece her hamlede onaylanan ve yansıtılan güçlü ve her şeyi kapsayan bir rasyonel meritokrasi* modeli oluşur.

İKİCİLİĞİN MANTIKSAL YAPISI

Birbirine karşıt kavramlardan oluşan bir çiftin ilişkisinde sadece bir "ayrım ya da "ikilik"ten çok "ikicilik" demenin uygun düştüğü birkaç önemli özellik vardır. İkici bir ilişki kurmanın esası sadece ortada bir ikilik olması, iki tür şey arasında ayrım yapılması değildir; hatta ikicilikler listesindeki ayrımların en azından bazılarını yapmadan geçmek tahayyül edilmesi zor bir şeydir. Söz konusu ilişkileri ikici kılan, bu ayrımların nasıl işlendiği, bunlara ilişkin başka varsayımlar ve her iki tarafa da dayatılan ilişkidir. Dolayısıyla her ikilik, ille de ikicilikle sonuçlanmaz.¹

Bir ikicilik, herhangi bir ikilik, farklılık, özdeş olmama ilişkisinin ya da basit bir hiyerarşik ilişkinin ötesindedir. Hiyerarşide olduğu gibi ikici yapıda da ikicil ötekiyle bağdaştırılan (gerçek ya da varsayımsal) özellikler, kültür, değerler ve yaşam alanları sistemli ve yaygın bir şekilde "aşağı" olarak inşa ve tasvir edilir. Bununla beraber hiyerarşiler değişime açık, olumsal ve değişken şeyler olarak görülebilir. Fakat tahakküm süreci kültürü oluşturup kimliği inşa ettiğinde aşağısanan topluluk (kültürel direniş kaynaklarını harekete geçiremediği takdirde) bu aşağısanmayı kendi kimliğinde içselleştirebilir.

* Liyakate dayalı hiyerarşik toplumsal örgütlenme. (ç.n.)

1. Jay'ın öncü tartışması (1981) ötekilik ile olumsuzlamanın mantık tarafından ele alınış biçimleri arasındaki önemli bağlantıyı ilk kez kurar. Ama bu tartışmada da Hartsock'unkinde de (1990) ikicilik ile ikilik arasında açık bir ayrım yapılmaz ve mantıksal olumsuzlama değerlendirmelerinin çoğulluğu ya da ötekilik ilişkilerini temsil etmek için sağladıkları çoklu olanaklar dikkate alınmaz. Burada ve başka yerlerde ikicilik ile ikilik arasında ayrım yapmanın başaramaması, herhangi bir ayrım yapma ya da olumsuzlama kullanma çabasının şüpheyile karşılanması gibi feci bir sonuç doğurur.

rip aşağı olarak değerlendirilmesinin ortağı olmalı, egemen toplumsal değerleri biçimlendiren merkezin değerlerine hürmet etmelidir. Albert Memmi'nin sözleriyle "sömürgecilik sömürgeciyi yarattığı gibi sömürgeleştirileni de yaratır" (Memmi 1965: 91). İkcilik böyle bir hiyerarşik ilişkinin yoğun, oturmuş ve gelişmiş bir kültürel ifadesidir; eşitliği ve karşılıklılığı gerçek anlamıyla düşünülemez hale getiren merkezi kültürel kavram ve kimlikleri inşa eder. İkcilik kültürde kazılı olan ve doğallaştırılan bir ayırma ve tahakküm ilişkisidir. İkciliği tanımlayan şey, köktenci bir dışlama ile sistemli bir biçimde üst ile alt, üstün ile aşağı, yöneten ile yönetilen olarak inşa edilmiş kesimler arasında mesafe ve karşıtlık yaratmadır. İkcilikte bu ayrımlar birbirinden yalnız farklı değil tümüyle farklı kesim ya da türlere ait sayılan varlıkların doğası gereğiymiş gibi, yani değişmezmiş gibi ele alınır. İkciliği tanımlayan özellikler şunlardır:

1. Arka plana itme (inkâr)

Arka plana itme tahakküm ilişkisinin efendi için oluşturduğu çözümlenemez çatışmalardan kaynaklanan karmaşık bir özelliktir, zira efendi hem ötekini kullanmaya, verdiği hizmeti örgütlemeye, bundan destek almaya ve yararlanmaya, hem de bunun yarattığı bağımlılığı inkâr etmeye çalışır. İnkârın pek çok biçimi vardır. Bağımlılığın inkârının en yaygın yolları ötekini gereksizleştirmekten, ötekini katkısının hatta varlığının önemini inkâr etmekten ve çeşitli odak ve ilgi mekanizmalarından geçer. Bunun bir yolu faaliyetlere dayanan sağlam bir hiyerarşide direktmektir, böylece inkâr edilen alanlar dikkate "değmez" kılınır. Bu sorunu çözenin bununla bağlantılı bir başka yolu da ötekine ön plandaki efendinin arka planını oluşturuyor muamelesi yapmaktır. Bu arka plana itme dinamiğinin temel özellik ve gerilimlerini Marilyn Frye şöyle açıklar:²

Kadınların varoluşu egemen gerçeklik ve kendini bu gerçekliğe adayana- lar açısından hem kesinlikle zorunlu hem de çözümlenemez bir biçimde sorunludur, çünkü bizim varoluşumuz fallokratik gerçeklik açısından bir *önkoşuldur*, ama bu gerçeklik tarafından *kapsanamaz* ya da tasvip edilemez.

2. Sömürgecinin bağımlılığı inkâr etme mekanizması bununla karşılaştırılabilir. Bkz. Memmi (1965: 54-5, 66-7). İnkâr etmenin psikolojik mekanizmaları için bkz. Brennan (1989; 1993).

Kadınların varoluşu, ön planında fallokratik gerçekliğin yer aldığı bir arka plandır... Fallokratik gerçekliğin, ön planı oluşturan alan, şahıslar ve hareketlilik olduğunu düşünüyorum; kadınların süregiden, mükerrer ve olaysız faaliyetleri ise bu ön planın ardındaki arka planı oluşturur ve muhafaza eder. Ön plandaki gerçekliğin sürdürülebilmesi için kapsadığı hiçbir şeyin arka plandaki herhangi bir şeye herhangi bir atıfta bulunmaması şarttır; oysa bu gerçeklik tümüyle arka planın varlığına bağımlıdır." (Frye 1983: 167)

Ötekinin gereksiz olduğu görüşü efendinin perspektifidir. Efendinin görüşünün evrensel olduğu ileri sürülür; *kendisinin* arka planını oluşturduğu başka bazı perspektifler olabileceğinin efendinin aklına hiç gelmemesi arka plana itme mekanizmasının bir parçasıdır. Fakat kendi gerekliliğinin karşısında kölenin gereksiz olduğu görüşü bir yanılısamadan ibarettir. Bir kere, kendi sınırlarım ve kimliğini tanımlamak için ötekiye ihtiyaç duyan, köleden çok efendidir, çünkü bunlar aşağısıanan ötekiye *karşı* tanımlanır (bkz. aşağıdaki dördüncü madde). Efendiyi efendi yapan köledir, sömürgeciyi sömürgeci yapan sömürgeleştirilendir, merkezi merkez yapan çevredir. İkincisi, efendi ötekiye maddesel anlamda, hayatta kalmak için de ihtiyaç duyar, çünkü birbirini tamamlama ilişkisi efendiyi gereksinimlerinin karşılanması için köleye bağımlı kılmıştır. Fakat bu bağımlılık efendi için bir korku ve nefret kaynağıdır çünkü inceden inceye egemenliğine meydan okur. Bu nedenle bağımlılık çeşitli doğrudan ve dolaylı yollarla inkâr edilir ve bu da bastırmanın tüm sonuçlarını doğurur. Ötekinin asıl rolü ve katkısı kültürde belirsizleştirilir, ekonomik ilişki reddedilir, gizemleştirilir ya da paternalist bir söylemle sunulur (Memmi 1965: 21; Waring 1988).

2. Radikal dışlama (derin ayırım)

Öteki, farklı olmanın ötesinde aşağı, alt tabakadan bir varlık olarak görüleceği için ondan ayrılaşma yalnızca farklılığı değil, radikal dışlamayı, yalnızca ayırımı değil derin ayırımı gerektirir. Radikal dışlama ikiciliğin en önemli göstergelerinden biridir.

Radikal dışlama ilişkisinin kendine özgü özellikleri vardır. Bir tarafta olan, diğerinde olmayan tek bir özellik, olağan özdeşlik anlayışına göre (örneğin Leibniz'in Yasası'nda) farklılığı teyit etmek için yeterlidir, bu da ayırımı, özdeş olmamayı ya da ötekiliği sağlar. Gelgelelim birimler ikici bir ilişkiye göre inşa edildiklerinde ya da yo-

rumlandıklarında, efendi farklılıkların sayısını ve önemini artırarak vurgulamaya, paylaşılan özellikleri ayıklamaya ya da gereksiz görmeye ve böylece azami ayrılığa ulaşmaya çalışır. Radikal dışlamanın düsturu "Ben bu düşük ötekiye hiç benzemem"dir. Tahakküm eden sınıfın mensuplarıyla tahakküm edilenler arasında herhangi bir özdeşlik ya da sempati kurulması imkânını bertaraf etmek ve güçlüyü güçsüzden ayırt edememe olasılığını elemek açısından sürekliliğin en aza indirgenmesi ya da inkâr edilmesi önemlidir. Üstelik bu, birbirinden çok farklı olan ayrıcalık ve kaderleri açıklamaya ve gerekçelendirmeye yarayan ayrı "doğalar" yaratılmasına yardım eder. İkici yapının temel hedeflerinden biri kutupsallaşmadır, ikicil alanların arasındaki mesafe veya ayrılığı azamileştirerek birbirleriyle sürekli ya da bitişik olarak görülmelerini engellemektir. Ayrılık kesişen özellik ve faaliyetleri inkâr ederek ya da en aza indirgeyerek ve teması engellemek için kalın duvarlar örerek sağlanır.

Jay'in yazdığı gibi (1981), bazı etnologlar radikal dışlamanın dini düşüncede kutsal olanı dünyevi olandan ayırmak açısından önemini vurgulamıştır. Ayrıca işlevlerinden birinin ayrıcalıklı bir topluluğu seçip ayırmak, korumak ve yalıtım olduğunu da belirtirler (ama çoğunlukla buna itirazları yoktur). Mesela Emile Durkheim şöyle yazar: "Kutsal şeyler yasakların *koruyup yalıttıklarıdır*; dünyevi şeyler bu yasağa tabi olan, kutsal olana belli bir *mesafede* durması gerekenlerdir" (Durkheim 1915, 40-1; italikler benim). Dünyevi şeylerin kutsal şeyler ve temsil ettikleri iktidar açısından tehditkâr oldukları düşünülür. Böyle bir kutsal/dünyevi ikiciliği genellikle güçlü bir rahipler sınıfı ya da dini hükümdar bağlamında görülür ve ya bir topluluğun iktidarını koruyup bir diğerini sindirip bastırmak için dini sembolizm kullanılmasına yol açar.

Dolayısıyla ikici yorumunda farklılığa genel bir benzerlik alanı içinde yalnızca bir derece farkı değil, temel bir tür farkı ve hatta gerçekliğin birbirinden tamamen farklı düzeni arasında çatallanması ya da bölünmesi muamelesi gösterilir. İkicilik sürekliliği inkâr eder, ikici çiftler "aralarında hiçbir ortak nokta olmayan farklı dünyalar", aralarında bir "boşluk" olan dünyalar içerir (Durkheim 1915: 39). İkici ayrımın hedefi ayırt edici özelliklerin miktarını, kapsamını ve önemini azamileştirmektir. Bunu rasgele değil, çoğunlukla özellikleri mümkün olduğunca münhasıran şu ya da bu tarafa aitmişçesine

sınıflandırarak, dolayısıyla dışlama ve örtüşmenin inkârı yoluyla oluşturulan birbirlerini tamamlayıcı özellikler kümeleri kurarak yapar. Böylece efendi akıl, düşünme ve yüce uğraşları kendine ayırıp kölenin salt bedensel uğraşlarını hor görür. Köle ise mizacından efendinin özelliklerini dışlamaya ve zihinsel alandan sakınmaya zorlanarak itaatkâr ve insiyatiften yoksun kılınır. Bu özellikler de kölenin farklı bir doğası ve kaderi olduğu fikrini olumlamayı sağlar, zira köle "doğası gereği köle"dir.

Temizlik gibi özellikler de bu tür kutupsallaştırıcı yapıları yansıtabilir. Booker T. Washington *Kölelikten Kurtuluş* (Up from Slavery, 1967) adlı incelemesinde köle sahiplerinin müesseselerindeki abartılı, nezih temizliğin onları "hayvansı" kölelerden ayırmaya hizmet ettiğini anlatır. Kölelerin zorunlu pisliğinin (onlara yıkanma imkânı verilmiyordu) ikili bir işlevi vardı: içinde bulundukları durumu damgalayıp gerekçelendirmek ve onları hayvanlarla bağlantılandırmak. Böylece kölenin varlığı, bağlantılı diğer düşük varlıkların da yer aldığı aşağı bir tabakanın parçası olur – köle bedendir, köle hayvandır, erkek köle dişileştirilir.

Batı kültüründe toplumsal cinsiyet özelliklerinin kutupsallaştırılması böyle ikici bir yorumun ve ortak ya da köprü niteliğindeki özelliklerin bu tür kavramsal kurgular sayesinde nasıl görmezden gelindiğinin, gözden düşürüldüğünün veya düpedüz ortadan kaldırıldığının iyi bir modelini teşkil eder. Feministlerin gözlemlediği gibi (Jaggar 1983: 136) toplumsal cinsiyet özelliklerinin örtüşme olanağını ortadan kaldıran katı kalıplar şeklinde bölünmesi bu tür bir kutupsallaşmaya örnektir. Erkekler etkin, entelektüel, bencil, rekabetçi ve egemen olarak tanımlanırken kadınlar bunları tamamlayacak özelliklerle, edilgen, sezgisel, özgeci, besleyip büyütücü ve itaatkâr olarak tanımlanır. Bir tarafın bir özelliği diğer tarafta kendini eşleyip tamamlayan özelliği hem dışlar hem de ona mantıksal olarak gereksinim duyar. Örtüşmenin elenmesi ve kutupsallaşma nedeniyle ikicil çiftler yanlış bir ikilik oluşturur. Öyle ki, ayırt edilen birimleri bir başka bağlamda daha az karşıtolumsal bir yaklaşımla yeniden tasarlamak mümkündür.

Sömürgeci ve Sömürgeleştirilen (The Coloniser and the Colonised) adlı incelemesinde Albert Memmi benzer bir mesafelendirmenin sömürgecilikte ayrı, süreksiz doğalar ve varlık türleri imgesini

yaratmak için nasıl kullanıldığını gösterir. Radikal dışlama, değişime açık olmayan, köprülere müsaade etmeyen, birleşmeyi, sürekliliği, hatta yakınlığı tasavvur edilemez kılan bir ayrılık gerektirir.

Sömürgeci, müşterek bir topluluğun kurulmasına katkıda bulunacak şeyler yerine kendini ayrı tutan şeyleri vurgular. Bu farklılıklar sömürgeleştirileni alçaltır ve sömürgecinin tebasını reddetmesini haklı çıkarır. Ancak belki de en önemli şey, sömürgeciyi tanımlayan ve sömürgeleştirilene karşıt kılan davranışsal özellik ya da tarihsel veya coğrafi etken yalıtıldığında aradaki bu boşluğun dolmaması için çabalamaktır. Sömürgeci bu etkeni tarihten ve zamandan silerek evrim imkânını ortadan kaldırır. Aslında sosyolojik olan bir durum biyolojik ya da tercihen metafizik olur. Sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasındaki, bu iki kahramanın dış görünüşüne dayanan sömürge ilişkisi bir anda tanımlayıcı bir kategoriye dönüşür. İlişki böyledir çünkü taraflar böyledir ve ikisi de asla değişmeyecektir. (Memmi 1965: 71-2)

Böyle bir kurgu tahakkümü doğallaştırır, iki tarafın ve şeylerin doğasının bir parçasıymış gibi gösterir ve böylece iki derin ayrıma uğramış varlık türü oluşturur. Memmi sözlerini şöyle tamamlar: "Nitekim sömürgeci, kendini ve sömürgeleştirileni çiftte bir yeniden inşa ya tabi tutarak hem kendini haklı çıkarır hem de kendi kendini teyit eder" (Memmi 1965: 75). Yani efendi kendini, dışlama yoluyla, ötekiye karşı tanımlar. Kimliğin bu yolla biçimlendirilmesi efendi açısından hiyerarşilerin korunması gereğini doğurur. Aşağılanmasıyla benliği onaylayacak bir alt sınıf her zaman olmalıdır. Böyle bir kimliğin kuruluşu ne denli kuşku ve emniyetsiz ise ötekinin aşağılığı o denli güçlü ve tantanalı bir şekilde vurgulanmalıdır. Böyle bir kimlik, üstünlüğün sürekli teyidini ve dolayısıyla hiyerarşinin sürekli yeniden dayatılmasını gerektirir. Bu bazı erkeklik biçimlerinin oluşturulmasında önemli bir etkidir (Connell 1988; Segal 1990: 181-9). Dolayısıyla beyaz işçi sınıfı maçoğunu tanımlayan alttaki taraf, yalnız dışıl olan değil diğer alt kesimler, örneğin ten rengi farklı insanlar veya işsizlerdir.

3. Kendine Katma (ilişkisel tanım)

İkinci bir biçimde yorumlanan karşıtlıkların bir diğer önemli özelliği, böyle bir çiftte alt tarafın üstteki tarafa göre, bir eksiklik, bir olumsuzluk olarak tanımlanmasıdır. Simone de Beauvoir şöyle yazar: "insanlık erkektir ve erkek kadını olduğu gibi değil kendisine göre

tanımlar; kadın özerk bir varlık olarak görülmez... Kadın erkeğe atıfla, ondan başkalaştırılarak tanımlanır, fakat erkek, kadına atıfla tanımlanmaz. Kadın arızı olandır, asli olan değil önemsiz olandır. Erkek Öznedir, Mutlaktır – kadın Ötekidir (de Beauvoir 1965: 8)³

Her iki taraf da kimlik ve maddi yaşamın örgütlenmesi açısından birbirlerine bağımlı olsalar da bu, eşit, karşılıklı, ya da eşit derecede ilişkişel bir tanım ilişkisi değildir. Efendinin iktidarı, onun niteliklerinin birincil sayılmasında ve toplumsal değerleri belirliyor gibi görülmesinde yansır; kölenin nitelikleri ise efendinin niteliklerine göre, çoğunlukla merkezi değerlerin olumsuzlanması ya da eksikliği olarak tanımlanır veya sınırlanır (Hartsock 1990: 161). Memmi'nin söylediği gibi "Sömürgeleştirileni bu şekilde yeniden şekillendirme mekanizması... ilk aşamada bir dizi olumsuzlamadan ibarettir. Sömürgeleştirilen şöyle değildir, böyle değildir.. Asla olumlu bir açıdan değerlendirilmez, değerlendirilse bile teslim edilen nitelik psikolojik ya da ahlaki bir zaafın sonucudur." (Memmi 1965: 83-4)

Ötekiyi yalnızca kendine göre, kendi ihtiyaç ve isteklerine göre bir eksiklik veya yokluk olarak tanımlamak, kendine katmanın özel bir biçimidir. Öteki efendiye göre tanımlanıp algılandığından, onunla hiçbir zaman tam anlamıyla bağımsız bir öteki olarak karşılaşmaz; ona atfedilen ya da onda algılanan nitelikler ise aslında efendinin arzularının, ihtiyaçlarının ve eksiklerinin yansımasıdır. Irigaray'ın öne sürdüğü gibi, kadının kendi başına bir alan işgal ettiği değil, bir başkası için alan oluşturduğu düşünülür (1984:3). Benzer şekilde, "soylu vahşi"nin rolü foya olmaktır: Bu, olumsuz bir şey olarak görüldüğünde, "soylu vahşi"nin "medeniyet"in yoksun olduğu tüm iyi özelliklere sahip olduğu düşünülür, olumlu yaklaşıldığında ise tüm sosyal erdemlerden yoksun olduğu düşünülür. Tabloya uymayan tüm nitelik ve faaliyetler görmezden gelinip inkâr edildiğinden, gerçek anlamda öteki olarak algılanan bir öteki, benliğe sınır ya da direniş oluşturamaz. Bu yüzden öteki, ancak benliğe ve benliğin arzu ve ihtiyaç sistemlerine katıldığı, bunlara asimile edildiği ölçüde, ancak benlik tarafından sömürgeleştirilerek tanınır. Efendi bilinci asimile edilmemiş ötekiliğe tahammül gösteremez.

3. De Beauvoir "*Öteki* kategorisi bilinç kadar eski" olduğu için ötekiliğin böyle ele alınmasının kaçınılmaz olduğunu ekler.

Radikal dışlama ve kendine katmanın iki önemli sonucu vardır: araçsalcılık ve homojenleştirme.

4. Araçsalcılık (Nesneleştirme)

Aristoteles örneğinde olduğu gibi ilişki genellikle hem tahakküm edilenin hem de tahakküm edenin çıkarmaymış gibi gösterilse de ikiciliklerde alttaki tarafta olanların efendinin ya da merkezin çıkarları uğruna kendi çıkarlarından vazgeçmek zorunda kaldıkları, efendinin amaçlarına araç edildikleri apaçık ortadadır. Efendinin amaç ve ihtiyaçlarına göre tanımlanıp belirlenen bir amaç ağının parçası haline getirilirler. Ayrıca alttaki taraf nesneleştirilir, başlı başına dikkate alınmayı talep eden kendine ait amaçlardan yoksun kılınır. Amaçları efendinin amaçlarına göre tanımlanır. İkici efendi benlik, kendini ötekilerin yerine koyup onları ahlaki akrabası olarak görmez ve onların da kendi arzu ve ihtiyaçları olduğunu kabul etmez. Böylece her iki durumda da kendi amaçlarını dayatmakta özgür olur.

İlişki, üstün olanın ayrı, aşağı bir türle ilişkisi olarak görüldüğünden aşağı tarafın, üst tarafın amaçlarına araç olup hizmet etmesi doğal ve yerinde sayılır. Üst taraf başlı başına bir amaçken alt tarafın böyle bir içsel değeri yoktur, kendisi için varlık değildir, salt kullanışlıdır, bir kaynaktır. Alt tarafın kimliği araçsalci bir yaklaşımla inşa edilir ve iyi bir eşin, iyi bir sömürgecinin, iyi bir işçinin erdemleri merkeze yararına göre belirlenir. En tipik örnekte bu, bir ahlaki ikiciliğin oluşturulmasını içerir: alt taraf ahlaki açıdan dikkate alınacak alana dahil sayılmaz, ya ayrı bir araçsalci ölçüte göre yargılanır (cinsiyete dayalı çifte standartta olduğu gibi) ya da ahlakın tümüyle dışında farzedilir.

5. Homojenleştirme ya da klişeleştirme

Bir ilişkinin tahakküme uygun olması için kutupsallaşmadan fazlası gerekir. Tahakküm edilen sınıfın "doğasına" uyması, onu teyit etmesi için yeterli derecede homojen görünmesi gerekir. Homojenleştirmede aşağısıanan grubun içindeki farklılıklar görmezden gelir (Hartsock 1990: 160-1). Savaş sonrası yıllarda anadili İngilizce olan Avustralyalı bir genç olduğumdan homojenleştirmenin ne olduğunu çok iyi hatırlıyorum. İngiliz olmayan "yabancı" göçmenlere yönelik

horgörünün bir parçasıydı. Farklılıkları inkâr ediliyor, "dışarlıklılar", "yabanlar", "mültiler" (mülteciler) diye adlandırılarak bir kenara atı-liveriyorlardı. Kültürlerinin ve dillerinin çeşitliliği ve haysiyeti yok sayılıp hayvanlar gibi "ötüp durdukları" söylenirdi. Neden bizim gi-bi adam gibi İngilizce konuşmıyorlardı ki? Beyaz Avustralyalılar da tüm sömürgeciler gibi yerli kültürün ve toplumsal örgütlenmenin ço-ğulluğunu ve çeşitliliğini görmezden gelmeyi halen sürdürmektedir. Aborijinal halkların çeşitliliğinin itibar görmeyip inkâr edilmesi, farklı kabilelerden Aborijinlerin zorunlu olarak bir araya gelmeleri-ne önayak olmuştur. Bu da Aborijinal kültür için önemli bir baskı mekanizması, kimlik kaybı ve bozulma anlamına gelmiştir.

Homojenleştirme hem araçsalcılığı, hem kendine katmayı (ilişki-sel tanımı) hem de radikal dışlamayı destekler. İkilikçiliğe [*binarism*], dünyanın iki kesime bölünmesine yol açar. Hartsock'un gös-terdiği gibi (1990), homojenleştirme efendinin perspektifine özgü-dür. Merkez olduğunu düşündüğü yerde konumlanan efendi için çevredeki daha aşağı statüde olanlar arasındaki farklılıkların bir önemi yoktur, bu farklılıklar üstünlük klişelerinin verdiği huzuru ka-çırabilir. Efendi için tüm geri kalanlar tam da budur: "geri kalanlar", Ötekiler, kazanımlarının arka planı ve ihtiyaçlarının kaynağı. Arzu-ları açısından birer fazlalık olan çeşitlilik ve çoğulluğu kabul etme-si gerekmez. Öteki belirli bazı bağlarla benliğe bağlanmış benzersiz bir birey olarak görülmez. İlişki bir tikelle değil, bir evrensel, efendinin ihtiyaçlarını karşılamak için kaynak olarak kullanılabil-cek, birbirinin yerini tutabilen birimler sınıfının bir üyesiyle kurulur. Uygun türden belli bir bireyden medet ummanın ortadan kaldırılma-sıyla bağımlılığın inkârı ve arka plana itme kolaylaşır. Araçsallaştırma ve metalaştırma genellikle bu tür ilişkiler üretir.

Toplumsal cinsiyet kalıplarında homojenleştirme bildik bir olgu-dur; homojen ve ebedi erkek ve kadın "doğalarına" atıfta bulunulur. Bilgenin (örneğin Lucretius'un) vecizelerinde de halk ağzında da "ebedi kadın"dan bahsedilir ve "bütün kadınlar aynıdır" denir. Ta-hakküm örüntüsünde süreksizliğe bir ek olarak homojenleştirmenin yerini Marlyn Frye incelikli bir biçimde tartışmıştır; cinsiyet ikicili-ği, yani iki cinsin birbirinden kesin olarak ayrılaşması talebi her-hangi bir doğal düzenin desteklemediği toplumsal bir kurgu oldu-ğundan (çünkü kesin bir cinsiyet ayrımcılığı yeni doğan bebeklerde

ya da doğanın başka herhangi bir alanında gözlemlenemez), sürdürülebilmesi için sürekli bir ihtiyat ve tasnif, bireylerin inceden incesine ya da açıkça baskı altında tutulması gerekir. Böyle bir kutupsallaşma yine tahakkümü doğallaştırma işlevi görür:

İki grubun üyelerinin birbirinden *çok* farklıymış gibi görünmesi ve bunu kuvvetlendirecek şekilde her bir gruptaki üyelerin birbirine çok benziyor-muş gibi görünmesi [tahakkümün] doğal kılınmasını kolaylaştırır. Bir başka deyişle, erkeklerin birbirlerine çok benzer olup kadınlara hiç benzemez oldukları ve kadınların birbirlerine çok benzer olup erkeklere hiç benzemez oldukları görüntüsünü destekleyen her şey, erkek egemenliğinin ve kadınların tabi kılınmasının doğal görünmesini de destekler. (Frye 1983: 34)

Memmi homojenleştirmenin sömürge ilişkisinin bir özelliği olduğunu belirtir: sömürgeleştirilenler hep aynıdır, kişisel açıdan ya da bireyler olarak görülmezler. "Sömürgeleştirilen hiçbir zaman bireysel olarak tanımlanmaz, sadece anonim bir kolektivite içinde kaybolmaya yetkilidir" (Memmi 1965: 25). Homojenleştirme sömürgeleştirilenin hem araçsallaştırılmasını hem de radikal olarak dışlanmasını destekler. Sömürgeleştirilen, bir işleve indirgenir ve tahakküm ilişkisi ötekinin bu işleve hizmet edenler dışındaki özelliklerinin algılanmasını ya da takdir edilmesini imkânsız kılar.

Dolayısıyla ikicilik daha bütünlüklü şekillerde tahayyül edilebilecek şeyi kutupsallaştıran ve ikiye bölen bir kavramsal çerçeve dayatır. Fakat ikiciliğin farklılığı yoktan *varettiği* düşünülmemelidir. İkicilik daha çok mevcut farklılık kalıplarından faydalanarak bunları hiyerarşiyi temellendirecek şekilde dönüştürür. Bu nokta ileride varacağım bazı sonuçlar açısından önemli. İkiciliğin özellikleri ayrıca çeşitli merkezlilik türleri için, dünyanın üst tarafın, merkezin görüş ve çıkarlarına göre dönüştürülmesi için temel oluşturur (Hartsock 1990). Gramsci ve diğerlerinin ele aldığı sınıf-merkezli hegemonyanın,⁴ erkek-merkezliliğin, Avrupa-merkezliliğin, etnik-merkezliliğin ve insanmerkezliliğin kültürel temelini sağlar.

4. Radikal dışlama ve diğer ikici özellikler ekonomik sınıflar arasındaki ilişkilerin pek çok yanında ortaya çıkar. Özellikle üretimdeki işbölümünde derin ayırım gözlemlenebilir; bu alan genellikle zihin insanların beden insanların denetlediği katı bir zihin/beden ikiciliği çerçevesinde ele alınır. Örneğin işin pratik ya da bedensel yönüyle birleştirilmesi yararlı olacak pek çok karar alma işi ve çeşitli diğer zihinsel işler yöneticilere ayrılır, bunun amacı yöneticileri mesafeli ve de-

İKİCİLİĞİN MANTIĞI

Öteki olarak inşa edilmenin pek çok marjinalleştirilmiş topluluk için geçerli olan bu biçiminin belirgin bir mantıksal örüntüsü vardır ve mantık kuramındaki belli ötekilik temsillerine denk gelir. Ben bu örüntünün mantık ilkelerinin kendisine değil klasik mantığın özelliklerine denk düştüğünü öne sürüyorum.⁵ İkiciliğin mantığını açıklamak, ikiciliğin neden ikilikle aynı şey olmadığını, ikicilikten sakınmak için neden ikilikten ya da farklılıktan vazgeçmek zorunda olmadığımızı, hatta vazgeçmememiz gerektiğini açıklamaya yardımcı olacaktır.

Feministler arasında mantık diğer disiplinlerden daha kötü bir üne sahiptir; sınırsız bir soyutlama ve öteki üzerinde hâkimiyet kurma amaçlı rekabet alanı olarak görülür (Walkerdine 1988: 199). Fa-

netleyici seçkinler olarak ayrı bir yere yerleştirmektir. Radikal dışlama yüksek ile aşağı kültür ayrımında olduğu kadar, "kalite" ve seçkin tüketim gibi, üst sınıfları dışlama yoluyla dikkat çekici hale getirmeyi amaçlayan kültürel kavram ve uygulamalarda da görülür. Bağımlılığın inkârı birçok alanda, özellikle yöneticinin ya da girişimcinin ürüne yaptığı katkının ön plana çıkarılmasında ve özel mülkiyet ilişkilerinde özel kâr ile mülkiyeti olanaklı kılan toplumsal altyapının ve diğer toplumsal katkıların arka plana itilmesinde görülür.

Sınıf ayrımının en aşırı ikici biçimi efendi/köle ilişkisinde görülür. Bu ilişki de, ikiciliğin mevcut bir ırk ya da cinsiyet farkının sınırlarını ve kutuplarını katılaştırarak çarpıtmaya dayandığı diğer ilişkilere benzer. Proleter sınıf ile kapitalist sınıf arasındaki ilişki ikici yapının pek çok özelliğini taşısa da modern sınıf ilişkilerinin özelliklerinden biri, bu sınırların efendi/köle örneğindeki kadar çok daha esnek olmasıdır; zira seçilmiş bireyler sınırın öte yanına geçebilmektedir. Öte yandan, G.A. Cohen'in işaret ettiği gibi böyle bir kurtuluş olasılığı az insana nasip olur (çünkü üretim araçlarına sahip sınıfa dahil olabileceklerin sayısı zorunlu olarak kısıtlıdır) ve bu olasılığın gerçekleşebilmesi için sınıfın geri kalan üyelerinin aynı şeyi yapmakta başarısız olması şarttır (Cohen 1979: 23).

Bir zamanlar benzer katılığa olan toplumsal cinsiyet sınırları şimdilerde, kimi yerlerde ırk sınırlarının olduğu gibi, esnemeye başlamıştır. Sınıf örneğinin gösterdiği gibi, az sayıda insanın "yükselmesi" eşitsizliğin maskelenmesinde dikkate değer siyasi avantajlar sağlar. Günümüzde sınıftan kaynaklanan mesafe ve ayrımların bir incelemesi için bkz. Ehrenreich (1989: özellikle 135-43). Son zamanlarda sınıf tanımlarının sorunlarıyla ilgili önemli incelemeler ortaya çıkmıştır (Walby 1992).

5. Hartsock'taki tartışma (1990: 162-3) ötekiliğin ikici bir değerlendirmesinin mantıksal bir özellik olduğu içerimini taşıyor gibidir.

kat bu tür toptancı kınamalar, bilim örneğinde de olduğu gibi, pratik ve kuramların çeşitliliğinin hakkını veremez. Ayrıca belli pratiklerin ve kuram türlerinin seçilmesinin hiyerarşik ve fallusmerkezli dünya görüşlerini ne ölçüde desteklediğini belirsiz kılarak akıl politikalarını teşhir etmektense gizler. Mantık yalnızca feminist düşüncede değil popüler düşüncede de yekpare bir kütle görünümündedir, tek bir Mantık söz konusudur, dünyayı düzenlemenin tek yolu vardır ve bu da günümüzde Venn şemaları ve küme kuramıyla erken yaşta öğrenilen klasik mantıktır. Bu görüş (mantıkta ve genel olarak dünyada) hüküm süren iktidar ilişkilerine uyduğundan, nadiren düzeltilir. Fakat bilginin diğer alanlarında olduğu gibi, akla ve dolayısıyla mantık sistemlerine dair ihtilaflı ve rakip değerlendirmeler söz konusudur. Aralarındaki seçim, diğer alanlarda kullanılan kuram seçme ilkelerine göre ve aynı tür toplumsal ilişkilerden etkilenerek yapılır.

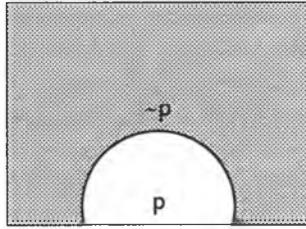
Yapılan seçimler çoğunlukla merkezdekilerin perspektifini yansıtır ve bu perspektife uygun düşen kuramların başarı kazanması, uygun düşmeyenlerinkinden daha olasıdır. Bir akıl yürütme pratiği olarak sahip olduğu (bağıntısızlık ve içerim paradoksları gibi) ünlü sorunlarına rağmen klasik mantık "Mantık" olarak sağlamca yerleşmiştir ve bağıntılı mantık gibi içerimsel olarak daha yeterli olan rakiplerini "sapma" olarak nitelendirmeyi sürdürür.⁶ Quine ve diğerleri ateşli bir biçimde klasik mantığın "bizim sıradan" olumsuzlamamızın mantığı olduğunu savunmuşlardır. Quine'ın görüşüne göre klasik mantığın bir alternatifi yoktur çünkü herhangi bir alternatif, Quine'ın manidar tabiriyle "konuyu değiştirecektir" (Quine 1970: 81). Bu mantığın bu denli yerleşmiş olmasının sebeplerinden biri belki de "özne"nin efendi olmasıdır.⁷ Önerme mantığı düzeyinde, klasik mantık ana hatlarını çizdiğim ikici yapıya en yakın olanıdır.⁸ Klasik mantığın "doğallığı" tahakkümün, efendinin perspektifine göre şekil verilmiş ötekilik kavramlarının "doğallığı"dır.

6. Özellikle bkz. Routley ve diğerleri (1983).

7. Burada bir kelime oyunu söz konusu, Quine alıntısındaki "konu" kelimesi, İngilizce'de bir diğer anlamı "özne" olan "subject"tir. (ç.n.)

8. Bu paragraftaki argümanım özellikle Plumwood ve Routley'e (1985) dayanıyor. İkiciliğin özetlediğim yapısal özellikleri birkaç farklı şekilde formelleştirilebilir. Örneğin daha incelikli bir formülasyon geometrik özellikleri dikkate alabilir.

Bağıntılı ve çoklütutarlı [paraconsistent] mantık alanlarındaki çalışmaların gösterdiği gibi (Routley vd. 1983), içerimsel düzenlerde olumsuzlama en önemli karşılaştırma eksenidir. Eğer olumsuzlama ötekilik olarak yorumlanırsa⁹ diğer özelliklerle birlikte olumsuzlamanın nasıl ele alındığı da, verili bir sistemde ötekiliğin nasıl kavrandığını ortaya koyacaktır. Klasik mantık, ikici ötekiliğin en önemli özelliklerini taşıyan bir ötekilik değerlendirmesi sunar. Klasik mantığın olumsuzlaması bizi, ötekiliği her şeyi içeren tek bir evrene göre ele almaya zorlayan özel bir olumsuzlama kavramıdır. Klasik mantıkta olumsuzlama ($\sim p$) ["p değil"] p dışı evren olarak, yani evrendeki, p'nin kapsamı dışında olan her şey olarak yorumlanır. Bildiğimiz Venn şemasında, etrafında evreni temsil eden bir karenin bulunduğu p şeklinin dışında kalan alan $\sim p$ olarak gösterilir (Şekil 1). Böyle bir değerlendirme doğrudan bağıntılılık paradokslarına yol açar. Fakat üzerinde durduğumuz konu açısından önemli olan $\sim p$ 'in *bağımsız ya da olumlu olarak tanımlanamaması, tanımının tümüyle p'ye bağımlı olmasıdır*: p-değil'in bağımsız bir rolü yoktur, sadece öncelikli olan p kavramına yabancı olarak tanıtılır (Plumwood ve Routley 1985: 217).



Şekil 1

9. Nancy Jay ikilik üzerine incelemesiyle (1981: 39-56) olumsuzlamanın bu yorumunun öncüsü olmuştur. Fakat Jay'in incelemesi iki açıdan sorunludur: İkicilik ve ikilik arasında ayırım yapamamıştır ve bu alanı Aristotelesçi mantık açısından kuramsallaştırmaya çalışmıştır. İkicilik, farklılık ve ötekilik değerlendirmesi açısından merkezi önemdeki iki kavram olan olumsuzlama ve özdeşliği ele almadaki Aristotelesçi mantık hayli duyarsız kalır. İkicilik ile ikilik birbirinden ayırt edildiğinde, olumsuzlamanın ikicilikler değil ikicilikler kurma işlevlerini temsil eden Çelişmezlik ve Orta Terimin Olanaksızlığı yasalarının reddedilmesi gerekmez.

Bu, ikiciliğin ilişkisel tanım özelliğine, ötekinin bağımsız bir öteki olarak değil p tarafından belirlenen koşulun yokluğu olarak belirlendiği bir varlık ve yokluk mantığına tekabül eder. $\sim p$ 'in böyle bir değerlendirmesi onu, denetleyici merkez olan p'ye göre belirler, yani p-merkezlidir. Rakipleri yerine klasik mantığın yeğlenmesini sağlayan sadelik özelliği burada da karşımıza çıkar. Bu p-merkezli değerlendirmenin fallik dramında aslında yalnızca tek bir oyuncu, p vardır, $\sim p$ ise onun sadece haznesidir. Venn şemasının temsilinde p edilgen, ayrılaşmamış, evrensel bir ötekiye duhul eder; bu öteki bir eksiklik olarak belirlenmiştir, hiçbir direniş sergilemez ve davranışları tümüyle p'nin denetimi altındadır. Burada, bir ile bağımsız bir öteki arasındaki etkileşim dansının karmaşıklıklarına yer yoktur. Bu özellikler ayrıca ötekinin homojenleştirilmesine yol açar, çünkü p'nin ötekisi, haznesi, evrenin geri kalanından ayırt edilemez (Plumwood ve Routley 1985). Homojenleştirme ikilikçiliği, ötekiyi "geri kalan" olarak yorumlamayı içerir. Klasik olumsuzlamanın bu homojenleştirici özellikleri klasik mantığın önerme özdeşliğinde doğruluk değerlerinin ötesinde ince ayrımlar yapmayı başaramamasıyla bağlantılıdır. İşte bu özellikler klasik mantığı akıl yürütme pratiğine dair bir kuram olarak sorunlu kılar.

Klasik mantıkta olumsuzlama (bu mantığın paradoksal niteliğinden de olumsuzlama sorumludur) ikiciliğin tipik özelliklerinin yanı sıra mesafelendirme ve süreksizliğin ardında yatan radikal dışlama özellikleri de taşır. Klasik ötekiliğin radikal dışlama özellikleri, çelişmelerin her şeyi içerdiği şeklindeki klasik görüşte ortaya çıkar. Çünkü $p \& \sim p \rightarrow q$ 'nin sonucu p'yi ve onun ötekisini ya da olumsuzlamanın birbirlerinden mümkün olduğunca uzak tutmaktır, asla bir araya getirilemezler (düşüncede bile), bir araya getirilmelerinin cezası bir mantık sistemi içindeki en ağır cezadır: sistemin çöküşü. Bu, p ile haznesi $\sim p$ 'in yasak karşılaşma olan çelişmede bir araya gelmeleriyle ortaya çıkan tehdidin, birleşme ve tüm sınırların kaybı tehdidinin cezasıdır. Klasik yaklaşımda p ve $\sim p$ durumsal uzayda semantik olarak azami mesafededir. Klasik mantıkta p ve ötekisi p-değili birleştirmeye verilen ağır ceza p ile bu öteki arasında, daha zayıf dışlama ilişkileri içeren diğer mantık sistemleriyle karşılaştırıldığında azami kuvvette olan bir dışlama ilişkisi oluşturur.

Klasik mantığın, ikiciliğin mantığına tekabül eden bir diğer özel-

liği de doğru öncüllerin bastırılmasına izin veren bir doğruluk-bastırma içerimi olarak oynadığı roldür. (Aristotelesçi bastırma kavramı özetle şudur: Bastırılmış bir öncül sonuca ulaşmada kullanılan ama öncüller arasında gösterilmeyen bir varsayımdır.)¹⁰ Öncüllerin, doğruluk koşullarına göre bastırılması, ikici *arka plana itme* koşulunun formel ifadesidir; ötekinin sonuca katkısından medet umulur, ama aynı zamanda bu katkı inkâr edilir ya da görmezden gelinir.¹¹ Mantiğin asıl görevi göstermeye (dayanak alınan her şeyi göstermeye) ilişkin ise doğruluk-bastırmaya izin veren bir mantık gizlemeye ilişkindir. Doğruluk-bastırma klasik mantığın bir diğer özelliği olan doğruluğun değiştirilebilirliği ile yakından ilgilidir. Doğruluğun değiştirilebilirliğinde içerimsel özellikler korundukça herhangi bir doğru bir diğerinin yerini tutabilir. Önerme özdeşliğinin bir ölçütü olarak maddesel eşdeğerliliğin, sadece bir doğru bir de yanlış önerme sağlaması özelliği de doğruluğun değiştirilebilirliği ile yakından alakalıdır. Bir başka açıdan bakıldığında doğrulukların değiştirilebilirliği, maddesel içermenin araçsalıcı, yani araç-amaç ilişkisine dayalı bir akıl yürütmenin ifadesi olduğuna işaret eder. Araçsalıcı akıl yürütmede eşdeğerde etki veya sonuçlar doğurması şartıyla araç olan koşullar birbiriyle değiştirilebilirdir. Böylece ikiciliğin mantığı efendi kimliğini de ifade eden ve piyasa ile kamusal alanın egemen mantığı olan araçsalıcı aklın mantığı ile birleşir.

İkici ötekiliğin veya klasik olumsuzlamanın bu özelliklerinden hiçbiri mantığın, olumsuzlamanın, ötekiliğin ya da akıl yürütmenin kaçınılmaz bir özelliği değildir. Bu özellikleri taşımayan ama aksamadan işleyen mantık sistemleri de vardır ve kullanılmaktadır; bunlar alternatif ötekilik ve rasyonalite kavramları oluşturmamıza yardımcı olabilir. Örneğin ortaya çıkmış olan sistemlerden bazıları, bağıntılı mantık sistemleri, fiili akıl yürütme pratiğinin klasik mantığa göre daha yeterli bir ifadesi sayılabilir (Routley vd. 1983). Aynı zamanda bağıntılı mantığın olumsuzlamasının, bağıntılı olumsuzlamanın, ötekiliği *hiyerarşisiz farklılık* olarak ifade ettiği düşünülebilir.

10. Bastırmanın önerme mantığı açısından değerlendirilmesi için bkz. Routley ve diğerleri (1983: 139-52).

11. Doğruluk Bastırma olarak Arka Plana İtme, klasik olarak İhraç [*Exportation*] ilkesinde ve Saptırma [*Exploitation*] olarak da adlandırılabilir $p \& ((p \& q) \rightarrow r) \rightarrow .q \rightarrow r$ 'de ifade bulur.

Bunun sonucu olarak ortaya çıkan bağıntılı ötekilik kavramı radikal dışlamadan kaçınır, çünkü A ve ~A'nın yan yana gelmesi sistem çöküşüne yol açmadığı gibi ~A de homojenleşmemiştir. Bağıntılı olumsuzlama dışlamayı evrene göre değil çok daha sınırlı bir duruma göre ele alır, böylece A'nın olumsuzlaması yalnızca A'ya göre belirlenmez. Sonuç olarak ortaya çıkan ötekilik kavramı, hiyerarşik özellikler taşımayan "öteki taraf" gibi sıkça kullanılan, doğal bazı ötekilik ilişkilerini model alabilir (Plumwood ve Routley 1985: 216-20). Bu belirli bir koşulun iptal edilmesi ya da eksikliği, yokluğu demek değildir; başka, ek bir koşul, bir *farklılıktır*. Olumsuz olarak belirlenen değil, bağımsızca tanımlanan ve kendi adına bağımsız bir rolü olan bir öteki kavramı oluşturur.

"İkiliği" genel anlamıyla basitçe bir ayırım yapma olarak ele alacak isek, ikicilik ve ikiliği birbirinden ayırmamız şarttır. İkisini eşitlemek ya (bizi ikicilikle birlikte ikilikten de vazgeçmek zorunda bırakarak) her türlü düşünme çabasını sakatlayacak, ya da (bizi ikilikle birlikte ikiciliği de alıkoymaya zorlayarak) ikicilik kavramını çöktecektir. Her iki durumda da ikicilikten kurtulmak imkânsızlaşır. Hem yüklemeler mantığı hem de önerme mantığı bağlamında ikicilik özel bir ayırım ya da ikilik türü, tahakkümden kaynaklandığını söylediğimiz özellikleri içeren bir tür olarak görülmelidir. Gördüğümüz gibi, yüklemeler mantığı açısından ikicilik ve radikal dışlama paylaşılmayan özelliklerin azamileştirilmesini içerir; oysa olağan farklılığın ya da özdeş olmayışın tesisi için tek bir özelliğin farklı olması yeterlidir. Önerme mantığı açısından ikicilik belirli bir olumsuzlama ya da ötekilik kavramıyla bağlantılıdır ve ikicilikten kurtulmanın yolu, yerine hiyerarşik olmayan bir farklılık kavramını koymaktır. Ancak bu geçiş doğrudan değildir ve ikiciliğin artıkları genellikle epey direngendir.

İKİCİLİKTEN KURTULMANIN YOLLARI

İkiciliğin abartılı bir ayrılık yaratmadaki rolünün algılanması, insanı, bir ikiciliğin birleşmeyle, biri ile öteki, sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasındaki sorunlu sınırın kaldırılmasıyla çözüleceği düşüncesine itiyor. Buna göre ayrı bir kimlik öne sürecek özgüvenden yoksun olan sömürgeleştirilen, sömürgecinin kültürüne uyum sağla-

yabilir (Freire 1972, 22). Benzer şekilde eleştirmeksizin eşitlikçi feminizm de derin ayrıma cevabı, kadınların eril bir modele uyarlanmasında buluyor. Paulo Freire'ye göre bu aşamada ezilenlerin "ideali erkek olmaktır, ama onlar için erkek olmak, ezen olmak demektir. İnsanlık modelleri budur... bu düzeyde kutuplardan biri özgürlük değil, karşıt kutbuyla özdeşleşmeyi ister" (1972: 22). Efendi de farklılığı inkâr eder, ama bunun Sonuç bölümünde de görebileceğimiz gibi daha çok mülkiyete ilişkin nedenleri vardır. Farklılığın inkârı, kuramı (örneğin indirgemeci fizikselcilik yoluyla) zihin ile beden, (androjenlik yoluyla) eril ile dişi, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet,¹² insan ile doğa, benlik ile öteki (doğa) ve ikicilikler listesindeki diğer çiftler arasındaki ayrımları kaldırma teşebbüsüne götürür. Fakat böyle bir birleştirme taktiği genellikle ne gerekli ne de arzulanasıdır, çünkü ikicilik farklılığı, çoğunlukla çarpıtarak hiyerarşinin aracı haline getirir. İkiciliğin yanı sıra ayrımı da ortadan kaldırma çabası hem felsefî hem de siyasi açıdan hatalıdır.

Ama özellikle klasik ötekilikte ifade kazanan ikiciliğin yapısal özellikleriyle ilgili bu tartışma, ikicil kimliğin üstesinden gelmek için atılacak bazı adımları belirgin kılar. Farklılığa dayanan bir ikiciliği çözmek, ilişki ile kimliğin hiyerarşisiz bir farklılık kavramı bağlamında yeniden inşa edilmelerini gerektirir. Uygun bir hiyerarşisiz farklılık ilişkisi şu özellikleri taşımalıdır:

1. *Arka plana itme* (inkâr): Hiyerarşisiz bir farklılık kavramı, arka plana itilmiş olanların katkısını ve bağımlılığı dikkate alan düşünce, muhasebe, algı, karar alma sistemlerine geçmeyi gerektirir.

2. *Radikal dışlama*: Hiyerarşisiz bir farklılık kavramı sürekliliği onaylayacak, ilişkinin taraflarını daha bütünlüklü yollarla tasavvur edecek ve inkâr edilen örtüşme alanını geri isteyerek derin ayrımın sunduğu yanlış seçimi ortadan kaldıracaktır.

12. Toplumsal cinsiyetin "cinsiyet rollerini klişeleştirmede" görülebileceği gibi ikici bir yaklaşımla ele alınmasının eleştirisi için bkz. Gatens (1983); toplumsal cinsiyeti cinsiyetten ayırt edilemez bir yaklaşımla ele almanın eleştirisi için bkz. Plumwood (1989); ayrıca bkz. Jaggar (1984). Toplumsal cinsiyet genellikle bedenin onunla hiç ilgisi yokmuşçasına salt kültür olarak görülür. Ama alternatifi bunu doğadan (cinsiyet) ya da kültürden ayırt edilemez olarak ele almak değildir. Yine de bu ayrım ikici olmayan yollarla ele alınırsa yararlı ve mümkün olabilir ve toplumsal ve kültürel bağlama karşı hassasiyeti sağlamak için kullanılabilir.

3. *Kendine katma* (ilişkisel tanım): Hiyerarşisiz bir farklılık kavramı hem aşağı tarafın hem de üstün tarafın kimliklerini yeniden gözden geçirmelidir. Aşağı taraf için yeniden bir dil ve öykü keşfetmeyi, bağımsız ve olumlu kimlik kaynaklarını geri istemeyi ve direnişi onaylamayı hedefleyebilir

4. *Araçsalcılık*: Hiyerarşisiz bir farklılık kavramı ötekiyi, kendine ait bir ihtiyaçlar, değerler ve hedefler merkezi olarak, benliğinkilerden bağımsız, saygı gösterilecek amaç ve ihtiyaçlar taşıyan bir varlık olarak tanımayı içerir.

5. *Homojenleştirme*: Hiyerarşisiz bir farklılık kavramı dışlanan öteki, "geri kalanlar" olarak homojenleştirilmiş ve marjinalleştirilmiş "diğer topluluklar"ın karmaşıklığını ve çeşitliliğini tanımayı içerir.

Bu çözümler çeşitli kurtuluş hareketlerinin merkezi önemdeki kavramsal ve kültürel kaygılarına denk düşer. Dolayısıyla ikiciliğin neleri içerdiğini net olarak ortaya koymak, ondan kurtulmak için tutulacak yola işaret eden levhaları tespit etmektir. Fakat kaçış yolları aynalar, sapaklar, kavşaklar ve düğümlerle dolu labirentlerdir. Bunların bazıları Birinci Bölüm'de, eleştirmeksizin eşitlikçi feminizm ve tersine çevirme feminizmi suretlerinde karşımıza çıktı; ama dikatsiz yolcuya yolunu şaşırtacak başka tuzaklar da var. Bu feminizmler sömürge-sonrası kimliğin oluşumunun da paylaştığı iki ortak sorunu yansıtır: farklılığın inkârı ve tersine çevirme sendromu. İleride göreceğimiz gibi başka ikiciliklerden ve insan/doğa ikiciliğinden kurtulmak isteyenler için de aynı tür tuzaklar mevcuttur. Bu tuzakların ve toplumsal cinsiyet ikiciliği örneğinde bu tuzaklardan kurtuluş yollarının yakından incelenmesi hem bir sınav niteliğinde olacak hem de dış hatlarını çizdiğim ikicilik kuramının bazı yönlerini açıklamamızı sağlayacaktır.

SÖMÜRGEÇİLİK-SONRASI KİMLİĞİN TUZAKLARI

Sömürgeçiliğin mantığı sömürgecilikte ve sömürgecilik yoluyla tamamlayıcı ve daha ileri örneklerde bağdaşık olan tabi kılınmış kimlikler yaratır. Özellikle ırk, sınıf ve etnik sömürgecilikte sömürgeleştirilen açısından tabi kılınmış kimliğin geri istenmesi ve olumlanma-

sı en önemli sorunlardan biridir. Kadınların ve dişil olanın olumlanması bu sorunsalın bir parçasıdır. Derrida'dan yola çıkan yaygın bir postmodern itiraz, olumlamanın tersine çevirmeyi içerdiğini ve ikili karşıtlık sorunsalın içinde kalması gerektiğini öne sürer. İkicilik her zaman insanlık durumunun kaçınılmaz bir parçası olarak görülmüştür. Bu, özellikle, ikiciliğin yapılarını özneliğin lanetli ama kaçınılmaz bir parçası olarak sunan varoluşçu gelenek için geçerlidir (Heidegger 1977; de Beauvoir 1965). Kaçınılmazlık yanılsamasının kaynaklarından biri ikilikler kuran özneye ikicilikler kuran özne arasında ayırım yapamamaktır. Bu nedenle varoluşçuluk, sorunlu sömürge kimliğinden kurtulmanın yollarıyla ilgilenememiştir; Rodin'in *Düşünen Adam*'ı gibi bronzdan olan öznesi yol kenarında oturur, yolculara felsefenin ve aşırı bilinçliliğin zararlarını hatırlatacak bir uyarı niteliğindedir.

Kaçınılmazlık tezine karşı çıkacağım; hem varoluşçu biçimine hem de olumlu kimlik olanağını inkâr eden postmodernist biçimine. Olumlu bir sömürgecilik-sonrası kimlik oluşturmak isteyen sömürge için çeşitli yollar vardır, ama bu yollar özen ve cesaret ister. Fakat öncelikle sömürgeciliğin mantığının yarattığı düğümleri çözmemiz. Önümüzde halen aşılması gereken Tersine Çevirme Mağarası, Farklılık Çölü ve Olumlama Bataklığı var.

TERSİNE ÇEVİRME MAĞARASI

Tersine çevirmenin ikiciliği basit bir hiyerarşi olarak ele alma ve sömürgeciliğin kimlik oluşturuca işlevlerine dikkat etmeksizin değeri tersine çevirme girişimlerinden kaynaklandığını gördük.¹³ Yeni kim-

13. Lynne Segal böyle bir tersine çevirmenin, Beyazların Siyah erkek ve kadınlara dair imgelerinin oluşumunda oynadığı rolü inceler. Albert Memmi sömürgeleştirilenin kurtuluş çabasında değerleri tersine çevirme dinamiğinin nasıl ortaya çıktığını gösterir. Bu aşamada sömürgeleştirilen kendi kültürünün niteliklerini hiçbir ayırım yapmaksızın olumlar, tıpkı sömürgecinin bunları hiçbir ayırım yapmaksızın horgörmesi gibi.

Bir anda, sömürgeci suçlamanın tam aksine sömürgeleştirilen, kültürü, ülkesi, ona ait olan her şey, temsil ettiği her şey dört dörtlük unsurlar haline gelir.

Sonuçta kendimizi bir karşı-mitolojiyle yüz yüze buluruz. Sömürgecinin dayattığı olumsuz miti sömürgeleştirilenin önerdiği olumlu bir mit izler; tıpkı proleterya da olumlu bir mit ve bunun karşısında olumsuz bir mit olması gi-

lik sömürgeciye tepki olarak, dolayısıyla hâlâ ona göre belirlendiği için ve kimliğin ikici kurgusunun tümünü ya da bir kısmını kabul ettiği için, sömürgecinin ikicil kimlikten kurtulmuş olduğu fikri bir yanılsamadır. Sömürge bağımsızca ilerlemekte özgür değildir; sömürgecinin kendisini dönüştürdüğü şeyi eleştirmeden olumlamakta ya da sömürgecinin dışladığı ve hor gördüğü ne varsa kucaklamaktadır. Benzer şekilde kimliği efendinin üretim şartları bağlamında tayin edilmiş "işçi"nin bu kimliği yeniden değer katarak kabul etmesi tamamlanmamış bir kurtuluştur ve efendinin üretim-odaklı çerçevesine bağlı kalmayı sürdürür. Olumlamanın bu biçimleri sömürgeleştirilenin özelliklerinin bağımsızca belirlenmeyip efendiye göre tanımlandığını görmezden gelir. Tersine çevirme, sorunu yeni bir surette yeniden ürettiğinden ikici kavrayış ötesine geçme yolunda atılmış yetersiz, tam olmayan bir adımdır.

Toplumsal cinsiyet sömürgeciliği örneğindeki¹⁴ eleştirel olmayan tersine çevirme sendromuyla Birinci Bölümde, kadınlar için bir kimliği, ikici inşa edilmesini gözden geçirmeksizin doğanın bir parçası olarak olumlama sorunu sayesinde karşılaşmıştık. Toplumsal cinsiyeti tersine çevirmede yeni bir dişil kimlik, eskisine *tepki olarak* belirlenir. En aşırı ve tutucu örneğinde bu strateji eski kimliği kabul

bi. Sömürgeleştirilen ve dostlarına kulak verilecek olsa her şey iyidir, tüm gelecek ve gelenekleri, tüm eylem ve planları, hatta aykırı ve uygunsuz olanları, ahlaksız ve yanlış olanları bile korunmalıdır... Sömürgeleştirilenin kendini ortaya koyuşu bir protestodan doğar ve kendini buna göre tanımlamayı sürdürür. Başkaldırının ortasında sömürgeleştirilen, sömürgeciye ve sömürgeleştirmeye karşı ve dolayısıyla *bunlara göre* düşünmeyi, hissetmeyi ve yaşamayı sürdürür. (Memmi 1965: 139; italikler benim)

14. Tabi kılınmış bir kimliği olumlama sorununun basit bir çözümü vardır: Yalnızca tabi kılınan grubun kimliğinin tabiyet içinde ve tabiyet yoluyla inşa edilmediği, neredeyse hiç bozulmadan bağımsız kaldığı durumlarda olumlu bir değer yüklemek. Fakat böyle durumlar, sömürgeleştirilmiş kimlikte ortaya çıksa da genellikle sömürgeleştirilenin kimliğinin henüz etkilenmediği erken bir aşamanın belirtisidir. Sömürgecilik kuramcıları sömürgeciliğin ileri aşamalarında sömürgeleştirilenin suç ortaklığı ve bağıllık geliştirdiğine işaret ederler (Memmi 1965; Freire 1972; hooks 1989). Toplumsal cinsiyet kimliği örneğinin, bağımsız etnik kimlik modeline pek uymadığı açıktır. Kadın kimliğini etnik modele benzeterek ele alan türden bir sömürgecilik modeli, bir toplumsal cinsiyet modeli için bu noktada yanıltıcı olabilir; özellikle de kadınların farklılığını bir iktidar ilişkisi içinde değil bağımsızca oluşturulan (ya da bir zamanlar bağımsızca oluşturulmuş olan) ve geçici olarak bastırılmış bir dişil doğa, kuvvet ya da kültür olarak kavırıyorsa.

ederek değerini tersine çevirir, yeni "sahici dişi" imgesinden rasyonalite gibi nitelikleri dışlar ve böylece bu nitelikleri, üzerlerinde hak iddia eden erkeklere bırakarak tabiyet niteliklerini gizlice olumlamaş olur. Eleştirmeksizin tersine çevirme feminizminde tipik olan yenisinden değer katma türü, kadınların ezilmesine çözümü kadının özünün yeniden keşfedilmesinde buldu¹⁵ (Alcoff 1988: 410). Toplumsal cinsiyet farklılığını bir iktidar ilişkisi içinde inşa edilmiş bir şey olarak değil bir veri olarak ele alıp sorunu aşağısıanmasında, yeterli ölçüde tanınmamasında ya da sahici olmayışında gördü.¹⁶ Aşağı değer vermeye kültürel feminizmin bulduğu çözüm "kadın unsuru için sağlıklı bir çevre" sağlamak (Alcoff 1988: 408), kadınların deneyimine dayanan bir kadın kültürünü beslemektir.¹⁷ Bu çözüm de hâlâ ikinci sorunsaldan sıyrılmış sayılmaz: Kutupsallaşma ve dışlama konularında bir hayli kısıtlayıcıdır ve eleştirel değildir; kadınların durumları ve siyaset arasındaki temel farkları belirsizleştirmeye hizmet ederek homojenleştirmeyi kabul eder (Spelman 1988; hooks 1989; Jaggar 1991)¹⁸

15. Ataerkilliğin bahsettiğinden daha etraflı olduğu düşünülen, ama yine de "homojen, sorunsallaştırılmamış ve tarihdışı bir kadın kavrayışını" (Alcoff 1988: 413) içeren bir özdür bu. Jaggar'ın (1991: 88) işaret etmiş olduğu gibi, her zamanki kadın-dişil ayrımının yanı sıra "eril" ile "dişil" terimlerinin ampirik, normatif ve sembolik çağrışımlarını da birbirlerinden ayırt etmemiz gerekir.

16. Mesela Charlene Spretnak hem yeryüzünün hem de Batı kültürünün kuruluşu olarak "sahici kadın zihni"nin işlenmesini önerir (Spretnak 1989: 132).

17. Ekofeminizmin kimi versiyonları insan kimliğinin eski, erilleşmiş biçiminin yerine kadın-merkezli bir yaklaşımla "kadın deneyiminin kültürü belirleyeceği" şekilde (Collard 1988: 11), kadın kimliğinin temel alındığı yeni bir insan kimliğini koymayı amaçlar. Çoğu ekofeministe göre kadının bir şekilde onaylanması çok önemlidir. Bunu en çok vurgulayanlar arasında Collard'ı (1988) ve Gearhart'ı (1982) gösterebiliriz.

18. Başka bir ezilme biçiminin işlemediği, kadınların yalnızca "kadın olarak" ezildiği durumlarda bir "saf", tekil kadın kimliğini oturtma çabası bu kimliğe sınıfsal, ırksal ve diğer üstünlük biçimlerinin yüklenmesine yol açar (Spelman 1988).

KİMLİĞİ ERİTMEK YA DA GERİ TALEP ETMEK

Basit bir olumlama zorluklarla karşılaşır, aynı şekilde olumlamayı toplumsal cinsiyet kimliğini eritme ya da reddetme yoluyla bertaraf etmek de sorunludur. Basit bir yeniden değer katma ile başından savma arasındaki seçim, kültürel feminizm ile post-yapısalcılık arasındaki, feministlerin aşına olduğu seçime denk gelir. Alcoff'un söylediği gibi post-yapısalcılık "kadın" kimliğini ıskartaya çıkarma ya da onu yalnızca sürekli birbiriyle çatışan karışık anlamlarla dolu bir mevzi ya da olasılık olarak görme stratejisiyle "ancak olumsuz olabilecek bir feminist pratik" (Alcoff 1988: 418) ve siyasi mücadele alternatifi sunar. Tüm kimlikleri bir kenara bıraktıkça ya da reddettikçe bazı kadın kimliği biçimlerini diğerlerinden ayırıp onaylamak için bir temel sağlamaktan aciz kalır. Dolayısıyla feminist kimliklere dayanan bir siyaset için, hatta kadınların ezildiği savını desteklemek için bir temel sağlayamaz (Alcoff 1988: 420). Buna bağlı olarak siyasal kimlikten feragat edilmesi, Kabul Etmeyen Sömürgeci ikilemine denk düşer (Memmi 1965; Hartsock 1990); asıl sömürgeci kimliğini reddeder ama bunun yerine ötekilerle dayanışma içinde siyasi eylemde bulunmak ve etkili bir direniş geliştirmek için bir temel oluşturabilecek olumlu herhangi bir kimlik kuramaz. Eski sömürgeci, Görecilik Uçurumu'nun kenarında dolanır durur, ilerleyemez.

Ancak günümüzde, bu stratejinin söküp attığı kadın kimliği ya da "farklılığı" Batı'nın tahakküm sistemlerine karşı konuşlanmak için en önemli eleştiri mevzilerinden birini ve en güçlü alternatif vizyon ve kültürel mücadele kaynaklarından birini sunmuştur. Bunu kaybetmeyi gerçekten göze alabilir miyiz?

Kimliğin eritilmesinin çekici yanları arasında "toplumsal cinsiyet konfigürasyonlarını çoğaltmak, tözel kimliği istikrarsızlaştırmak ve zorunlu heteroseksüelliğin doğallaştırıcı anlatılarını başkahramanları olan 'erkek' ve 'kadın'dan yoksun kılmak" sayılıyor (Butler 1990: 146). Ama, öne sürmüş olduğum gibi, ikicilik sorunu ikilikçilik, iki sayısı ya da benliğin sınırlarını ötekiliğin sınırlarına göre belirlemek değildir. İkilikçiliğin kırılması (Butler 1990) sömürgeciliğin derin yapılarından kurtulmaya yeterli değildir. Post-yapısalcıla-

rın önerdiği gibi istikrarı bozarak ya da nihai parodi edimiyle toplumsal cinsiyet kimliğinin eritilmesi (Butler 1990: 142) yine kimlik haline gelecek karşı-kimlikler oluşturmaktan başka bir şeye yaramaz. Ancak bu kimlikler bağımsız değildir. Hâlâ aslen kökenleri sömürgecilik sorunsalında yatan parodi nesnelere göre tanımlanmaktadır. Bu yaklaşım özneyi efendiye bağlamayı sürdürdüğü gibi geleneksel toplumsal cinsiyet kimliğine karşı verilebilecek tepkilerin çoğulluğuna müsaade etme sorunuyla da hâlâ hesaplaşmış değildir. Parodi stratejisini feministlerin, kadının toplumsal cinsiyet ideallerine karşı takınabilecekleri tek olası evrensel tavır olarak belirlemek pek de mümkün değildir.¹⁹

Ayrıca genel toplumsal yaşam ve kadınların toplumsal kimliği sadece bir kısıtlama ve sınırlama kaynağı olarak görülmemeli, yalnızca karışıklık yaratma, parodi ve istikrarı bozmanın uygun tepkiler olduğu düşünülmemelidir (Grimshaw 1986: 141). Toplumsal kimlikler geniş toplumsal anlam ve pratik kaynaklarından beslenmeyi ve bunlara katkıda bulunmayı olanaklı kılan güçlendirme ve bağlantı, istikrar ve süreklilik kaynaklarıdır da. Genelde toplumsal kimlikleri, özelde de toplumsal cinsiyet kimliklerini şekillendiren iktidar ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda bu kimlikler asla sorunsuz değildir elbette. Fakat tümünden yıkım ve feragat gerekmeden de özgürleştirici ya da altüst edici bir yeniden kurgulamayı sağlayabilir. Tersine çevirmenin içerdiği olumlama türünün zorluklarına rağmen, son tahlilde sömürgecilik-sonrası kimliği yaratıcı ve olumlayıcı bir şekilde yeniden inşa etmenin geçerli bir alternatifi yoktur. Kadınları hem bireysel hem kültürel olarak aşağısayan, çalışmalarını arka plana itip değersizleştiren ve onları kendine ait merkezin çevresi olarak tanımlayan efendi öznenin mantığına karşı çıkmak için olumlama şarttır. Bu değersizleştirmeyi düzeltmek ve telafi etmek için bir tür kabul gerekiyor, ama bu eleştirel ve geçerli bir kabul olmalı. Sömürgeleştirilmiş kimliğin yapısı bir hapishane ola-

19. Kimliği durağan değil müzakere edilebilir ve dönüştürülebilir bir şey olarak ele alarak kadınlar onun olumsuzluğunu ve kendi etkin özne konumlarını teslim eder. Ancak bu, ötekilere (örneğin çocuklara) ve ihtiyaçlarına karşı sorumluluk varsayan bir etik kimlik olduğu sürece performatif kimliğin tipik özelliklerini, yani yüksek derece seçim, olumsuzluk, keyfilik ve istikrarsızlık özelliklerini içeremez (Butler 1990: 139).

gelmiştir; özgür yerleşim için rahat bir yapı sunacak hale gelebilmesi için kapsamlı ve sürekli bir yenilemeden geçmelidir.

SÖMÜRGELEŞTİRİLMİŞ KİMLİĞİN ÖTESİNDE: ELEŞTİREL OLUMLAMA

"Kadın" kimliğini ya da kadınla bağlantılı herhangi bir özelliği ve toplumsal cinsiyet idealini onaylama konusunda çekingen davranan günümüz akımı bir bakıma, kültürel feminizmin dişiliği fazlasıyla genel bir şekilde olumlamasına ve siyasal eylem temeli olarak tek bir "sahici" kadın kimliğini olumlamaya odaklanmasına bir tepkidir. Ancak bu seçenekler yanlış bir seçimi temsil eder: Kadın kimliğinden feragat, eleştirel olmayan tersine çevirmenin tek alternatifi değildir. Post-yapısalcılığın önerdiğinden daha iyi bir altüst etme yolu kadının kimliğini sorunlu olsa da önemli bir gelenek olarak ele almaktır. Bu gelenek eleştirel bir yeniden kurgulamayı gerektirir, bir sorun olmanın yanı sıra potansiyel güç kaynağıdır ve geleneksel ideallerle hem süreklilik kurup hem de onlardan farklı olmanın zemini sunabilir. Böyle eleştirel bir yeniden kurgu, kültürün ve yaşamın dişil olanla ve doğayla bitleştirilen alanlarını güçlendirip olumluyarak Batı kültürünün çarpıtmalarını düzeltebilir ve böylece erken feminizmin ve ekolojik feminizmin kaygılarını gözden geçirilmiş bir yaklaşımla gözetmeyi sürdürür.

Alice Echols'e göre "feminizmin toplumsal cinsiyeti aşmayı mı yoksa dişiliğin olumlanması mı içerdiği sorusu yeni feminist fay hattı haline gelmiştir" (Echols 1989: 287). Dişi kimliğini reddetmek ile yeniden değer katma arasındaki bu ikilik de, hapishaneyi yıkmak ile içinde olduğu gibi barınmak seçenekleri gibi yanlış bir seçimi temsil eder: Toplumsal cinsiyet kimliği uygun bir şekilde yeniden işlendiğinde hem aşkınlık öğeleri hem de olumlama öğeleri barındırmalıdır. Sağlıklı bir feminist kimlik, sağlıklı bir kişisel kimlik gibi, öz-eleştiri ve kendini-olumlama arasında iyi bir denge kurmalıdır. Aynı şekilde eleştirel yeniden kurgulama da birbiriyle çatışan yeniden tanımlama ve yeniden değer katma buyrukları arasında bir denge kurmayı gerektirir. Eleştirel yeniden kurgulama toplumsal cinsiyet kimliğine sızmış olan iktidar ilişkilerini hesaba katmalı ve iktidar paradoksunun feminist versiyonuyla yüzleşmelidir – eğer dişil

karakter ve dişil değerler tabiyet içinde şekillendiyseler, nasıl hem toplumsal olarak değerli ya da baskın hale gelip hem de karakterlerini koruyacaklar? Bu tür sorunların genellikle feministler için dişillikğin *herhangi bir* olumlamasını imkânsız hale getirdiği düşünülür. Catharine MacKinnon dişillikği olumlarken yalnızca kadınların güçsüzlüğünü olumluyor olabileceğimize dikkat çeken bir itirazda bulunur:

Toplumsal cinsiyette olduğu gibi farklılık tahakküm anlamına geliyor-
sa, kadınların farklılıkları olumlamaları, güçsüzlüğün nitelik ve özelliklerini olumlamaları demektir. Kadınların ahlaki akıl yürütmeye belli bir yaklaşımları söz konusu olabilir ama bu yaklaşım varolmasına hem izin verilen şeylerle, hem de verilmeyen şeylerle kurulmuştur. Materyalizmin bir anlamı varsa o da şudur: Kadınlar ne olmalarına ve ne düşünmelerine izin verilmişse o olmuş, onu düşünmüşlerdir. Bu da her ne ise kadınlara ait değildir ve tahakkümcüdür. (MacKinnon 1989: 51)

Bu argüman kadınlarla bağlantılı herhangi bir niteliğin ya da kültür alanının olumlanması imkânını devre dışı bırakır. Ancak argümanda birkaç sorun var. Sömürgeleştirilmiş kimlik gibi dişil kimliğin de sadece kazara ve yüzeyde tabi kılınmış bağımsız bir doğa²⁰ olmadığı, sömürgecilik içinde ve sömürgecilik yoluyla şekillendiği fikrine katılabiliriz (Memmi 1965; Freire 1972; hooks 1989). Ne var ki bu doğanın içeriği güçsüzlükten ibaret değildir, dolayısıyla farklılık tahakkümle örtüşmez. Kadınlar feministler olarak kadın kimliğinin edilgen alıcıları değildir; etkin olarak kadın kimliğini şekillendirir ve geleneksel anlamları karşısında kendilerini eleştirel bir biçimde konumlar, çoğunlukla da bu kimlikten tümüyle vazgeçmezler (Alcoff 1988).²¹ MacKinnon'ın yaklaşımı toplumsal cinsiyetin *içeriğini*, yani değersizleştirilen ve arka plana itilen faaliyetleri ve yaşam alanlarını –bu faaliyet ve alanların damgasını vurduğu düşünülen

20. Bu, kadının kimliği sorununa kadın kültürünün tarihsel temellere dayanarak yeniden canlandırılması üzerinden yaklaşan kültürel feministlerin görüşüdür. Riane Eisler (1988) özgün, bağımsız, tabiyet-öncesi bir "dişil kültür"ün varolduğu çıkarımında bulunur. Günümüz toplumsal cinsiyet ideallerini tabiyetin birer sonucu olarak görmek için yeteri kadar sebep olsa da, bu "dişil kültür"de kadınlar barışçılık gibi günümüz ideallerine benzer özellikler taşırlar.

21. Linda Alcoff çalışmasında (1988) bu seçimdeki sorunları tartışır ve tarihsel olarak inşa edilmiş ama bireysel ve siyasal olarak müzakereye açık bir "kadın" kimliği kavramı sayesinde nasıl bu seçimden uzak durulabileceğini gösterir.

kadınlarla ve diğer bağlamlarda edinebilecekleri değerlerle birlikte dışarıda bırakır. Geleneksel kadınlık değersiz görülüp arka plana itiliyordu ama aynı zamanda gerçekten değerli ve önemli olan bir dizi görev, değer, ilgi, kaygı, yaşam alanı ve toplumsal yönelimin de ifadesiydi; tüm bunlar bu inkâr yüzünden, basitçe güçsüzlük denilip geçilerek bir kenara atılamaz. Kadınların yaşamlarının ve oynadıkları rollerin ve aşağı statüde görülegelmiş kültür alanlarının tüm içeriğini reddetmeden de kadınların güçsüz olduğu fikrini reddedebiliriz. Bu argüman, feministlerin kadınlara atfedilen bu faaliyet ve yaşamsal ilgilere şimdi yükleyebilecekleri içerik ve değer ile diğer yanda efendi kültürünün onlara atfettiği aşağı konum ya da güçsüzlük arasında ayrım yapamadığı için varlığını sürdürür. Böyle bir ayrımı yapamamak geleneksel olarak kadınlar ve diğer tabi kılınan gruplarla bağdaştırılan yaşamsal ilgileri, değerleri ve bilgileri inkâr ederek efendinin perspektifinden kurtulmaktansa onu daimi kılar. Böylece dişil olanın güçlendirilmesinin bir çelişki taşıdığı yanılmasını yaratır.

Güçsüzlük konusundaki endişe yine de haklı bir endişedir. Kadınlara mahsus her türlü farklılığı ve her türlü niteliği güçsüzlükle malûl görmek hatalı da olsa, güçsüzlük bazı kadınlık türlerinin *bünyevi* bir parçasıdır ve *bazı* özelliklerden koparılamaz. Kadınlara atfedilen nitelikler ya da alanlar arasında güçsüzlüğü gerektiren ya da bünyesinde barındıran örnekleri diğerlerinden ayırmak önemlidir. Görünürde masum olan bazı özellikler güce ilişkin canalcı önemdeki belirsizlikleri gizler, örneğin bazı ekofeministlerce (Love ve Shanklın 1984; Gearhart 1982) olumlanan "besleyip büyütme" ve "empati" nitelikleri. Bunlar başkalarını destekleme, ihtiyaçlarını karşılama ve onların gelişme ve refahını önemseyip bunları sağlama becerisine sahip olma anlamına gelebilir; ama güçlü ötekilere kendilerini iyi hissettirme, erilliği destekleme ve pohpohlama, kölenin efendisinin ihtiyaç ve ruh hallerine duyarlılığı anlamına da gelebilir.²² Birinci anlamıyla "besleyip büyütme" ille de bir güçsüzlük ürü-

22. Kadınların doğayla bağdaştırılmasından kaynaklanan nitelikler bu çözümlemeye göre feminist bir perspektifin ne ölçüde olumlayacağı niteliklerdir? Yani, ne ölçüde toplumsal bir tabiyet bağlamını gerektiren niteliklerdir? Kadınları doğaya bağladığı düşünülen niteliklerin bazıları böyle bir bağlamı gerçekten de önge-

nü değildir, ikinci anlamıyla ise öyledir. Birinci çeşit besleyip büyütme bir eşitlik toplumunda güçlendirilebilir ancak ikincisi güçlendirilemez ve güçlendirilmesini talep etmek kendini yadsımak demek olur. İkinci çeşitte aşağısamanın giderilmesi, MacKinnon'un çözümlemesinin işaret ettiği nedenlerle olumlu bir yeniden değer katma biçimini alamaz.

Dişil olanın feminist bir yaklaşımla olumlanması ve ona yeniden sahip çıkılması bir başka nedenle de etkin olarak eleştirel ve yeniden inşa edici olmalıdır; ikici dinamik alttaki tarafın tanımına tabiyeti işlemenin ötesinde, ayrıca radikal dışlama yoluyla tabiyet/tahakküme dayalı kutupsallaşmış kimlik kavrayışları yaratır. Bunu düzeltmek eski, kutupsallaşmış kavrayışların ötesine geçmeyi, zemini yeniden tanımlamayı ve derin olarak ayrılmış kimliği yeniden müzakere etmeyi gerektirir. Artık olumlu değer yüklenecek olan özgün, kutupsallaşmış özellikler değil, ikiciliğin kutupsallaşmış kavrayışlarının yarattığı yanlış seçimleri aşarak elde edilen özgürleştirici benzeşimlerdir. Böylece feminist bir perspektif egoizm ile kendini hiçe sayma arasındaki hatalı ama geleneksel seçimin aşılması olarak ilişkisel benliği olumlayabilir (Miller 1986: 47; Gilligan 1987). Toplumsal cinsiyet ikiciliği, sistematik bir bağlantılı ikicilikler ağıyla iç içe olduğu ölçüde radikal dışlama yoluyla elde edilen yanlış seçimler (mesela akıl/duygu, edilgen/etkin, kamusal/özel) tüm ağa yayılır. Toplumsal cinsiyet ikiciliğinin çözülmesi de aynı şekilde diğer ikiciliklerin çözülmesiyle iç içe geçmelidir. Kadınların yalıtılmış olarak özgürleşemeyecek olmalarının ve feminizmi diğer ezilme biçimlerine bağlamanın güçlü bir altüst etme potansiyeline sahip olmasının nedenlerinden biri de budur.

rektiriyor gibidir. Kadınların doğa karşısındaki "daha yumuşak", kültürden ve doğaya egemen olmanın araçlarını sağlayan bilim ve teknolojiden dışlanmalarını yansıtan tavırlarını olumlamak, tabiyet niteliklerini olumlamak olurdu. Ama doğadan yabancılaşmış bir insan kimliğinin alternatifi bu tür "dişil", edilgen güçsüzlük ya da doğaya karışma değildir; gerçek anlamda insani ve kültürel olan ama yine de insanın doğayla arasındaki sürekliliği, karşılıklılığı ve ona bağımlılığını kabul eden bir kimliğin olumlanmasıdır.

SÜREKLİLİK VE FARKLILIK

Bir benlik ve öteki yapısı olarak 1'den 5'e sıraladığımız özellikler iki gruba ayrılır. 1. ve 2. özellikler benliğin ötekine bağımlılığını, onunla arasındaki sürekliliği ve ilişkiyi inkâr eder, 3., 4. ve 5. özellikler ise ötekinin benlikten bağımsızlığını inkâr eder. Dolayısıyla sömürgeciliğin mantığından kurtulmak diyalektik bir hamleyi gerektirir. Hem arka plana itme ve radikal dışlama yoluyla inkâr edilen ilişki ve süreklilik tanınmalı, hem de kendine katma, ötekini benliğe göre, eksiklik ve araç olarak tanımlamayla inkâr edilen ötekinin farklılığı ve bağımsızlığı olumlanmalıdır. İkciliğin çözülmesi yalnızca farklılığı tanımayı değil süreklilik *ile* farklılığın karmaşık, etkileşimli örüntüsünü tanımayı gerektirir. Erkeklerle benzerliği vurgulayan feminizm türleri ile farklılığı vurgulayan türler genellikle birbirlerine bağdaşmaz görölse de ikiciliğin çözümlemesi hem sürekliliğin tanınmasının hem de farklılığın tanınmasının gerekli olduğunu ve bunların ikicil kılınmış toplumsal cinsiyet kimliğinden kurtulma sorununun farklı bölümlerine verilen yerinde tepkiler olduğunu öne sürer. Dolayısıyla erkek ve kadın kimliği arasında derin bir ayrım olduğu ölçüde ve toplumsal cinsiyet ikiciliği kadınların ve erkeklerin doğalarını ve kaderlerini kesinlikle birbirinden farklı, ayrı dünyalar olarak tahayyül eden abartılı farklılıkta erkek ve kadın varlık türleri yarattığı ölçüde, feminizmin ortak siyasi hakları ve ortak insanlığı vurgulaması ve kadınları özel bir aşağısıanmış alana kapatan dışlama engellerini yıkması gerekir. Bu "ayrımın kaldırılması" aşaması ya da uğrağıdır ve erken feminizm ile 1960'ların ve 1970'lerin feminist hareketinin ilk dalgasının esas görevi bu olmuştur. Öte yandan toplumsal cinsiyet ikiciliği dışı olanı efendinin merkezi kimliğine göre bir eksiklik olarak, yani klasik ötekilik açısından tanımladığı için, kadınların dışı kimliğin olumlu, bağımsız kavrayış ve kaynaklarını vurgulaması ve böylece kadınların farklılığını yaratıcı bir şekilde yeniden yorumlayıp olumlaması gerekmiştir. Ancak eleştirel yeniden inşa, kadınların farklılığının olumlanmasından çok daha fazlasını içerir. Ezilme ağında, sömürge ve sömürgeci kimliklerinin iç içe geçtiği birleşik kimlik olağan olandır. Kadınlar toplumsal cinsiyet açısından sömürge oldukları halde aynı zamanda kendileri

de (örneğin diğer ırklara ve kültürlere, sınıflara ve türlere karşı) sömürgeci oldukları için, kimliğin eleştirel yeniden inşası sadece tabi kılınmış kimliklerin olumlanmasını ve yeniden kurulmasını değil, aynı zamanda efendi kimliklerinin yeniden inşasını da içerir. Dolayısıyla Batılı kadınlar, Batılı insan inşasına kazılı olan efendi kimliğini üstlerinden atmayı da öğrenmelidir.

Bu çözümleme, farklılığın olumlanmasının temeli olarak fal-lus(öz)merkezlilik kavramının yerine daha karmaşık bir efendi kimliği kavramını geçirmenin gerekliliğine işaret eder. Kadınların farklılığının olumlanması üzerindeki vurgunun büyük bölümü, başkahramanını (görünürde nötr olan rasyonel özneyi) yalnız kadınlara değil daha pek çok ezilen gruba ve hatta doğanın kendisine de karşıt olarak tanımlamış olan bir kültürün karakterini sorunsallaştırma çabasından kaynaklanmıştır. Ancak ezilmenin temeli olarak yalnızca kadınların farklılığına odaklanmak kadınları, Batı kültürünün tüm dışlama alanının sembolik ve siyasi hamili kılmaya çalışır (Bacchi 1990: 250). Nitekim çok güçlü bir toplumsal eleştirinin ve alternatif vizyonun yepyeni bir ifadesi için kadınların farklılığı kavramı kullanılmıştır, ancak çoğu radikal feministin yaptığı gibi (Miller 1986: 88; Chodorow 1979) alternatifi tümüyle toplumsal cinsiyet açısından sunma çabası bu eleştiriye tek başına taşıyamayacağı bir yük bindirir. Efendinin kimliğinin bu feminist eleştiri tarafından, basitçe erkek olan bir kimliğe indirgenmesi asıl siyasi meseleleri ve değişimi sağlayacak asıl tedbirleri gözden ırak tutar (hooks 1989: 20). Bu tahakküm sistemlerinin kavramsal temellerini sarsmak için, nötr "insan" kılığı ve rasyonalite idealleri ardında gizlenen efendinin kimliğinin maskesini bütünüyle indirmemiz gerekir.

Üçüncü Bölüm

Platon ve Ölüm Felsefesi

Ruhumuzun en yetkin kısmını, Tanrı'nın bahsettiği, bedenin zirvesinde yaşayan ve bizi yeryüzünden gökteki yuvamıza erdirecek bir koruyucu tin olarak düşünmeliyiz; çünkü bizler yerin değil göğün yaratıklarıyız, ruh gökte doğmuştur ve tanrısal yanımız bir bitkinin kökleri gibi bizi kafamızdan göğe ilâştirerek bedenimizi dik tutar.

PLATON

Bir Hıristiyan Tanrı'ya dürüstçe hizmet ediyorsa kendi ülkesinde bile bir yabancıdır. Burada yabancılar ve misafirler olarak kalmamız buyruldu, burada ikamet etmemiz değil.

ANTAKYALI AZİZ SİPRİYANUS

İKİCİLİK OLARAK BATILI İNSAN/DOĞA İLİŞKİSİ

Batı geleneğinde insan/doğa ilişkisinin anlamını ikiciliğin yadsımaları tanımlamıştır. Çevre etiği üzerine yazan birçok yazarın da belirttiği gibi Batı'da doğa basitçe insan amaçlarının aracı olarak görülmüş, yalnızca insanlara ahlaki kaygıyla yaklaşan ve "geri kalanları" da işine geldikçe yararlanılacak alana ait sayan bir ahlaki ikiciliğin uygulanması yoluyla *araçsallaştırılmıştır*. Doğal dünya ve biyosfer, "uygar" insan yaşamının dikkate alınmayan, araçsallaştırılan, önemsenmeyen *arka planını* oluşturan bir çöplük olarak görülmüştür; olsa olsa, üzerinde asıl önemli olanın, insan yaşamı ve kültür denen oyunun sergilendiği bir dekor ya da sahnedir. Egemen görüşe göre biyosfer, insan varoluşunun "elde var bir" maddesel temelini oluşturur; hep oradadır, hep işler, hep affeder; ihtiyaçlarının göz önünde bulundurulması gerekmez, tıpkı diğer türlerin ihtiyaçlarının, kendi ihtiyaçlarımızın karşılanmasını etkileyip tehdit etmedikçe dikkate

alınmalarının gerekmediği gibi. Arka plana itmenin ayrılmaz birer parçası olan sistemli değersizleştirme ve sistemli yadsımanın algıdaki ifadesi sistemli dikkatsizlik, görmemektir. Doğayı arka plana itme biçimimiz birçok disiplinin onu ele alışında belirgindir, örneğin, standart insanlık tarihi yorumlarında doğa arka plana itilir. Doğal herhangi bir şeyin ya da kaynakların kullanım değeri kazanmadan önce ya da insan emeği eklenmeden önce hiçbir değer taşımadığı, doğal sınırların hesaba katılmadığı ve ekolojik etkenlerin "dış etkenler" olarak görüldüğü standart iktisatta da doğa arka plana itilir.¹

Doğal dünya *homojenleştirilir, olumsuz olarak ve insanlara göre* "çevre" olarak tanımlanır. "Eğer tek bir servi ağacı gördüysen hepsini görmüşsündür" lafı, doğanın inanılmaz çeşitliliğine ve zenginliğine karşı genel duyarsızlığın bir ifadesidir; bu, doğadaki tüm varlıkları eksiklikleri, yani insan özelliklerinden *yoksun* oluşlarıyla birbirinden farksız görmektir. "Çalı çırpı" Avustralya'da, işe yaramazlık için kullanılan homojenleştirici (ve bazen de şefkatli) bir horgörüğü ifade eden bir deyimdir ve özellikle yeryüzündeki en zengin ekosistem olan yağmur ormanları için kullanılır. "Doğa" teriminin kendisi tüm bu sorunları barındırır, "geri kalanı" genellemesiyle foklar, dalgalar ve kayalar, istiridyeler ve bulutlar, ormanlar, virüsler ve kartallar gibi farklı pek çok şeyi homojenleştirir.

Çoğu anlamı ve karşıtılarıyla doğa, *radikal dışlamaya* maruz kalır ve kavramsal olarak bunun ve ikiciliğin diğer özelliklerinin üzerinden kurulur. Aşağıda gösterdiğim gibi Platoncu, Aristotelesçi, Hristiyan akılcı ve Kartezyen akılcı geleneklerdeki zihin/beden ve akıl/doğa ilişkileri değerlendirmeleri, diğer ikici özelliklerin yanı sıra radikal dışlama da sergiler. Platon'un yaklaşımında beden ve tutkular kesin sınırlarla ayrı tutulan bir aşağı âleme aittir, dışlama ile homojenleştirilir ve tanımlanır, üstün aklın tahakkümü ve denetimi altında ona hizmet etmelidir. Descartes'ın yaklaşımında, duyum ve algı gibi hem zihni hem de bedeni içeren köprü niteliğindeki özelliklerin derin bir kutupsallaştırma süreci içinde zorla iki taraftan birine

1. "Resmi olmayan ekonomi"nin (yeniden üretim alanının) arka plana itilmesi konusunda bkz. Ekins (1986) ve Waring (1988). Muhafazakar yaklaşımlar bile doğayı ekonomik sistemin arka planı olarak ele almanın pek akılcıca olmadığını fark etmeye başlamışlardı: bkz. örneğin Pearce ve diğerleri (1989).

itilmeleriyle zihin ve beden arasındaki uçurum daha da büyür. Zihin /beden ayrımının ikinci yorumlarında zihin ve bedenin birbirinden epey farklı mertebelere ait oldukları varsayılır, bu fark öyle büyüktür ki nasıl etkileşecekleri klasik bir sorun olagelmıştır. Benzer şekilde zihin alanının, akıl ve zekâ alanının, fiziksellik alanından hayli farklı olduğu varsayılır. Dolayısıyla insanları diğer hayvanlardan tamamen farklı kılanın zihinsel vasıfları olduğu yaygın bir kanıdır.

Radikal dışlamanın kutupsallaştırıcı etkisi, dünyada zihin ile beden, insanlar ile doğa gibi birbirinden hayli farklı iki tür varlık tözü ya da düzeni olduğu sonucuna varmayı kolaylaştırır. İnsanlar ile doğa arasında kesin bir kopuş ya da süreksizlik söz konusudur, öyle ki insanlar doğadaki diğer her şeyden tamamen farklı sayılır. İnsan/doğa örneğinde radikal dışlama çeşitli biçimlere bürünür. İnsanlar ile doğa arasında temel bir türsel farklılık olduğu varsayılır. İnsanlar ile insandışı varlıklar arasında hem benzerlik ve süreklilik hem de süreksizlik içeren durumlarda, Batı düşüncesi tipik olarak süreksizliği vurgular. Gerçekten, tam anlamıyla, karakteristik olarak ya da sahidenden insan olanın veya insan erdeminin "doğal"ı dışlayan kutupsallaşmış terimlerle nitelenmesi, John Rodman'ın "Ayırt Edici Buyruk" olarak adlandırdığı şeydir (Rodman 1980; Gouldner 1965: 122). Burada insanı erdemli kılanın, insanın farklılıklarını azamileştiren, dolayısıyla doğa ve hayvanlar ile bağlarını asgarileştiren şeyler olduğu düşünülür. İnsan yaşamına gerçekten yaraştığı düşünülen ideallerden, bedenle, cinsellikle, üremeyle, duygusallıkla, duygulanımlarla, duyularla ve doğal dünyaya bağımlılıkla ilintili yanlar dışlanır, çünkü bunlar doğal olanla ve hayvanla paylaştığımız ortak yanlardır; bunlar yerine, insanları doğa alanından ayırdığı düşünülen akıl vurgulanır. Süreksizlik, "içimizdeki hayvan"la örtüşmeyi ortadan kaldıran veya bunu benliğin bir parçası olmayan bir şeymiş ya da benliğin daha aşağı, adi "hayvansı" bir bölümüne aitmiş gibi kutupsallaştıran bir insan kimliği ve erdemi değerlendirmesiyle sağlanır. Böylece insan türü doğanın dışında tanımlanır ve doğa insanlara öyle yabancı tasavvur edilir ki insanlar onunla "hiçbir ahlaki birlik" kuramazlar (James 1896: 43).

Bu da yabancılaşmış bir insan kimliği değerlendirmesine yol açar, bu değerlendirmede insanlar özleri itibariyle doğadan ayrı ya da doğanın "dışında"dır, doğaya bağlılıkları ya da doğa içinde ger-

çek bir yerleri yoktur. Doğanın efendileri ya da dış denetleyicileri olarak ondan ayrı dururlar. Bu yabancılaşmış kimliğe bir alternatif oluşturma çabalarında, insanların "doğanın bir parçası" olduğundan yarım ağızla söz edilir, ama bunun neleri içerdiği nadiren netleştirilir, genellikle de sadece biz insanların kaderinin biyosferinkiyile bağlantılı olduğu, bizim de doğal yasalara tabi olduğumuz şeklindeki beylik hakikat hatırlatılıyor gibidir. Ama bu görünürde apaçık olan hakikatin bizlere hatırlatılması gerekmesinin asıl nedeni insan/doğa ikiciliğidir. Varoluşsal yersiz yurtsuzluğun ve doğaya bağımlılığımızın inkârının ardında yatan, insan/doğa ilişkisinin ikici bir açıdan ele alınışdır; benliğin özde ve sahiden insani olan yanını ve bu anlamda asli insan âlemini en iyi ihtimalle doğayla kazara bağlantılı ve en kötü ihtimalle de ona karşıt sayan görüştür. Modern zamanlarda bağımlılığın inkârı, insanın esasen beden sahibi bir varlık olduğunun ya da doğayla bağları olduğunun (ondan evrildiğinin) inkârı şekline nadiren bürünür. Ama özde ve olumlu anlamda "doğada" olduğumuzu tasavvur edemememiz kolayca, kendimizi gezegenin bakımına adayamayız ve yeryüzüne bağımlılığımızın ve onunla aramızdaki bağların tam anlamıyla hakkını veren sürdürülebilir toplumsal kurum ve değerleri teşvik etmeyi başarmamıza yol açar. Modern dünya görüşleri, insanın doğayla bağlarını onun ya olumsuz ya da önemsiz unsurları olarak ele almayı sürdürür.

İnsan erdeminin akılcı değerlendirmesi ayrıca, insan karakterinin dışıl olanla ve hayatı sürdürmenin daha düşük düzeniyle özdeşleştirilen kısımlarını da reddeder. Bu model bu alanları da insandan aşağı seviyede görür ve seçkin bir eril kimliğin özellikleri olan rasyonalite, özgürlük ve doğayı aşma gibi idealleri vurgular. Bu derin ayrılığa uğramış insan anlayışı efendi perspektifini ve efendinin, kadınları, köleleri ve hayvanları dışlayarak mesafesini koruma arzusunu ifade eder. Bu alanları dışlama yoluyla birleştiren efendinin kültürel kimliğidir.

İNSAN/DOĞA İKİCİLİĞİNİN DERİN KÖKENLERİ

İnsan/doğa ikiciliğinin derin yapısı tarihsel olarak nasıl doğmuştur? Doğanın inkârı, dışlanması ve değersizleştirilmesinin Batı'nın entelektüel geleneğindeki köklerinin, en azından Yunan kültüründe akıl-

cılığın doğuşundan itibaren filizlendiğini öne süreceğim. Klasik Yunan toplumu genelde hem liberal hem çevreci yazarlarca şefkatle Batı uygarlığının beşiği addedilir ve Platon'un felsefesi de Batı uygarlığının koltuk kabartan entelektüel, sanatsal ve siyasal geleneklerinin kaynağı olarak özellikle saygı görür (Adam 1911: 3; Buchanan 1948:1).² Son zamanlarda buna muhalif tek tük sesler yükseldi, özellikle de feministler arasından. Çağdaş durumda büyük ölçüde sorunlu olan pek çok şeyin kaynağı olan ölümcül hatanın, yani akıl ve tahakkümün evliliğinin kökenini de aynı yerde arayabileceğimiz öne sürülüyor. Feministlerin liberal kuramın rasyonel öznesinde örtük bir eril kimlik keşfetmeleri gibi kimileri de Platoncu akıl değerlendirmesinde, yapısını büyük ölçüde etkileyen bir eril kimlik görmüştür (Hartsock 1985; Irigaray 1985a; Lloyd 1984).

Bu bölümde, Platoncu akıl ve akla dayalı yaşam kavramlarının altında yatanın sadece eril bir kimlik değil; çoklu dışlamalarla ve dışıl olanın yanı sıra (genellikle ırksal, sınıfsal ve toplumsal cinsiyetle ilgili baskıları birleştiren) kölenin, hayvanın ve doğal olanın da tahakküm altına alınmasıyla tanımlanan bir efendi kimliği olduğunu öne sürüyorum. Ayrıca Platon'un kadınları ve akli ele alışına yönelik eleştirel feminist perspektifi Platon'un çevre felsefesini aydınlatacak şekilde genişleterek Platoncu dünya görüşünde akıl/doğa ikiciliğinin önemli bir kaynağını bulduğumuzu ve Platon'un doğaya yaklaşımının kadınlara yaklaşımıyla önemli koşutluklar taşıdığını öne sürüyorum. Böylece Platon okumalarım, diğer feminist felsefecilerinkilerle birlikte (örneğin, Irigaray 1985a; Hartsock 1985; Ruether 1975; Spelman 1988) Platon'un ve akılcı ardıllarının çok farklı bir portresini çiziyor. Bu portre bütün Yunan kültürünün olmasa da en azından Platoncu akılcılığın, akıl/doğa ikiciliğinin gelişimindeki ve ikicilleştirilmiş karşıtlarının değersizleştirilmesi ve inkârı pahasına soyut ve karşıolumsal biçimde tanımlanmış bir akıl kavramının yüceltilmesi sürecindeki derin etkisini ortaya koyuyor.

Günümüzde bazı çevreci tarihçiler, sorunlu yüzyılımıza çevreci

2. Örneğin, editör Scott Buchanan giriş yazısında (Platon 1948:1) şöyle yazar: "1948 yılında Platon'un diyaloglarının çok sayıda insan tarafından okunup okunmamasının dünya açısından doğuracağı fark, bir budalalık yüzyılı ile bilgelik yüzyılı arasındaki fark olabilir."

bilgelik incileri taşımak amacıyla klasik Yunan'a döndüler. Yunanlıların çevre felsefesinde kendi toplumumuz ve çağımızın potansiyel bir modelini ve devasını buldular (Nash 1990; Hughes 1982; Sale 1985). Bazı istisnalar dışında (Passmore 1974; Hargrove 1989) bu yazarlar, Yunan toplumunu doğayla dost, küçük olanı önemseyen, insan yaşamını denetime ve sınırlara tabi sayan ve insan kibir ve gururunun kötü sonuçlarını vurgulayan bir toplum olarak gösterirler (Tanner 1992). Antik yeryüzü tanrıçası Gaya'ya tapınan Yunanlılar yeryüzüne saygı gösteren ve onu kutsayan bir toplum olarak sunulur. Yunan geleneğini bu açılardan temelde tek bir bütün olarak ele alan tarihçi J. Donald Hughes (1982: 6), Yunanlıların doğayla olumlu ilişkiler içinde olduğu yolundaki değerlendirmeye Platon'u da dahil eder. Platon'un Attika'daki ormanların yok edilmesi üzerine yazdıklarını hatırlatır; *Timaios*'ta Gaya'ya ve dünya-ruhuna atıfta bulunmasının, ihtiyacımız olduğu söylenen "organik" dünya-görüşüne, dünyayı yaşayan bir organizma olarak gören modern Gaya hipotezinden pek de farklı olmayan bir dünya görüşüne işaret ettiğini öne sürer (1982: 7).

Platon'un bir çevreci olarak çizildiği bu portrenin yanıltıcı olduğunu öne süreceğim. Örneğin bu olumlu portrenin kısmen dayandırıldığı, *Devlet*'teki toprak ana öyküsü üzerine olan tartışmaya bakarsak (Lee 1978: 181), Platon'un bu öyküyü yanlış bulduğunu ama onu, yönetici muhafızların değerli gördükleri toplumsal amaçlara hizmet ettiklerini düşünerek yayacakları yararlı yalanlar (ya da "görmekli mitler") kategorisine koyduğunu görürüz. Platon'un Toprak Ana mitine ilişkin tartışması, toplumsal tabakalaşmanın kabul görmesini teşvik edeceğini öne sürdüğü bronz, altın ve gümüş sınıflar mitine ilişkin tartışmadan hemen önce gelir. Benzer şekilde Gaya öyküsü de yanlış ama yararlı olarak sunulmuştur, çünkü yurttaşları kendi toprakları için savaşıma kisvesi altında devlet için savaşıma teşvik edecektir. Özetle, bu mitin desteklediği şey çevrecilik değil militarizmdir. Platon çevreci kanona dahil edilmek için de feminist kanona dahil edilmek için olduğu denli kötü bir adaydır.

PLATON VE YABANCILAŞMIŞ KİMLİĞİN KARTEZYEN "DOĞUŞU"

Yunan felsefesinin ve özellikle de Platon felsefesinin "organik" olduğu görüşü, sadece liberal yaklaşımın klasik Yunan'a yönelik bildik methüsenalarından değil, aynı zamanda Batı'daki doğadan derin ayrılık sorununun Aydınlanma mekanizmasının doğuşuyla ve bilimin yükselişiyle başladığını savunan ve özellikle Descartes'a odaklanan bir çözümlemeden de esinlenmiştir (Bordo 1987; Capra 1983; Sheldrake 1988). Bu çözümlemeye göre mekanizma, esasta bütünsel olan bir kutsal, dişil ve canlı "organik kozmos" geleneğini söker atar. Özellikle kozmik ananın, dişil dünya-ruhunun katlinden Descartes sorumlu tutulur. Susan Bordo'nun Kartezyen felsefeyi insanın kozmik anneden kopuşuna eşlik eden kaygı ve tepki oluşumu açısından çözümlemesi ilginç ve ufuk açııcıdır. Bordo'ya göre mekanizma dişil kozmostan kaçış olarak anlaşılmalıdır, bu kaçışta "Descartes'ın dünyadan süzüp attığı ruh, dişil bir ruhtur... Platon için açıkça dünyanın bir ruhu, dişil bir ruhu vardır ve bu, evrenin cisimsel gövdesine sinmiştir" (Bordo 1987: 101-2).

Yunanca'da ruh kelimesini karşılayan *psike* terimi gramer bakımından dişil olmasına ve zaman zaman yanıltıcı şekilde dişil zamirlerle³ tercüme edilmesine rağmen Platon hiçbir yapıtında dünya ruhunun dişil olduğunu belirtmez ya da ona dişil özellikler atfetmez. *Timaios*'ta ruh dolu dünyanın tüm canlı varlığına bir "kutsal tanrı" olarak değinir, tanrıça değil. Dünya-ruhunu dişil saymak, Platon'un sık sık vurguladığı dişil ruh tipinin ve öğelerinin eril ruhunkilerden daha düşük olduğu görüşüne (Spelman 1988: 29-31) ve Platon'un kadınlar ve dişil olanla ilgili diğer görüşlerine çok ters düşecektir. Ayrıca bu, Platon'un *Timaios*'taki kozmolojisinin temel metaforuyla, yani akıldışı dişil maddeyi (*kaos*) yöneten akılcı eril form (*kozmos*) metaforuyla da çelişmektedir.

3. Fakat yalnızca gramer bakımından dişil olan *psike*'nin bu tür dişil çevirileri yanıltıcıdır çünkü Platon'un ruhları hem erkek hem de kadın cinsiyetinde gördüğünü gizler. Bkz. Elizabeth Spelman (1988: 30-3). Son zamanlarda çevirmenler bu âdetten bir şekilde vazgeçmiş görünüyor; kaldı ki bu durum, Yunancadaki diğer cinsiyet örnekleriyle karşılaştırıldığında istisnaydı.

Üstelik "dişil olandan kaçış"ın Aydınlanma'dan epey önce söz konusu olduğunu ve Batı felsefesi geleneğinde epey derine işlemiş olduğunu düşünmemiz için başka sağlam sebepler de var (Lloyd 1984).⁴ İnsanın doğadan yabancılaştırılmasının Kartezyen felsefeyle doğduğunu söylemek çarpıcı olmasına çarpıcı bir değerlendirmedir, ama bu değerlendirmedeki ayrı insan benliğinin ruhsal "doğuşu" benzetmesi, yabancılaştırılmış kimliğin gelişimini tümüyle Aydınlanma'ya ve Aydınlanma sonrası döneme atfetmeyi gerektirir ve dolayısıyla doğa ile ilgili Descartes öncesi tüm görüşleri "organik" doğa görüşü olarak genellemeye dayanır. Böyle bir değerlendirme önceki egemen gelenekleri, özellikle de erken akılcılık ve Hristiyanlık geleneklerini fazla kolay temize çıkarmaktadır.⁵ Karşıolumsal akıl değerlendirmesinin, ayrıca bununla bağlantılı olarak insan kimliğinin efendi perspektifinden değerlendirilmesinin ve doğanın aşağılanmasının Batı geleneğinde ne denli derin kökleri olduğunu kavrayamaz.

4. Bordo, yabancılaştırmanın Yunan dönemine yerleştirilmesine karşı çıkar: "Platon'un bedeni aşma üzerindeki vurgusunu, özellikle eril olan bir 'anneden ayrılacak bireyleşme' sürecine bağlayamayız. Açıkçası, M.Ö. 500 Atina'sındaki oğlanların ve kızların nasıl yetiştirildiği konusunda yeterli bilgiye sahip değiliz." (Bordo 1987: 7). Buna verilebilecek birkaç cevap olduğunu düşünüyorum: ilk olarak, klasik Yunan'da çocuk yetiştirmenin genel yapısına ve erkek egemenliğinin diğer yapılarına dair epeyce bilgi sahibiyiz; ikinci olarak, akıl ve insanlık kavramlarını eril ve ikicilleştirilmiş bir kimliğe bağlayan argüman sadece "anneden ayrılacak bireyleşme süreci"ne başvurmaya, ya da argümanın tüm yükünü bir sonuç olarak ortaya çıkan özne/nesne ikiciliğine yüklemeye dayanmaz. Nitekim Lloyd ve Hartsock gibi feminist felsefecilerin çalışmaları, eril deneyim ve kimliğinin klasik akıl kavramlarından ve klasik Yunan'ın "çatışmacı toplum" yapısından dişil olanın dışlanması yoluyla nasıl evrensel kılındığını göstermiştir.

5. Aydınlanma çözümlemesinin bu kadar popüler olmasının sebeplerinden biri de kuşkusuz budur. Örneğin Rupert Sheldrake, bu temele dayanarak, Aristoteles'ten etkilenen skolastik Hristiyanlığın "doğayı canlı kabul eden ve her çeşit varlığa ruh atfeden" bir "animist" felsefe barındırdığını savunur (Sheldrake 1988: 22). Ancak hem Platoncu hem de Aristotelesçi "ruh" kavramları, ruh türleri arasında farklılık gözetir. Örneğin hayvanlarda olduğu gibi daha aşağı türden bir ruha sahip olmak, hareket ve yaşam kapasitesinden öte pek bir şeye sahip olmamak ve amaçlar krallığında yer edinmemek anlamına gelir (bkz. Platon 1973: *Phaidros* 49). Aristoteles'ten etkilenen diğer kilise babalarının yanı sıra Augustinus ve Aquinas da hayvanların can alıcı önemdeki akıl niteliğinden yoksun olduğu, insanlarla hiçbir benzerlik taşımadığı ve ahlaki yasaya ya da kurtuluşa maruz olmadığı konusunda net bir tutum alır (Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, "Canlı Varlıkları Öldürmek Üzerine" soru 64, makale 1).

Yabancılaşmış insan kimliğinin ve düşüncenin erilleştirilmesinin çoğu temel unsurunun felsefenin ve Hristiyanlığın ilk dönemlerinde genellikle çok önemli temalar halinde mevcut olduğunu gözlemlemek için felsefeyi "kendini sürekli olarak ve takıntılı bir şekilde dışıl olanı dışlamaya ve aşmaya adanmış" (Bordo [1987: 9] bu sözlerle, Lloyd gibi erilleştirmeyi genel olarak akılcı geleneğe ve hem Descartes öncesi hem de sonrası düşünürlere atfedenlerin çalışmalarını bir kalemde silip atar) saymak şart değildir.

Bordo'nun öne sürdüğü ayrı insan kimliğinin Aydınlanma'yla doğduğu tezinin tümüyle bir kenara bırakılmasa da esaslı bir değişiklikten geçmesi gerektiğini savunacağım. Günümüzde biyolojik yaşam nasıl yoğun bir şekilde araçsallaştırılıyorsa, Aydınlanma döneminde de doğa üzerindeki tahakküm o denli yoğunlaşmıştı, fakat yabancılaşmış kimliğin temel bileşenleri Aydınlanma-öncesi düşüncede büyük ölçüde ve önemli temalar halinde zaten mevcuttu. İkicilleştirilmiş insan kimliğinin gelişimini daha iyi değerlendirebilmek için, onu Aydınlanma'dan çok daha uzun bir döneme yayılan sömürgecilik süreci içinde ele almalı ve sömürgeciliğin kendisi gibi ayrı aşamalar ve mevziler içerdiğini göz önünde bulundurmalıyız. Altıncı Bölüm'de tartışacağım gibi, Aydınlanma'da şekillenen yabancılaşmış ve derin ayrıma uğramış insan kimliğinin oluşumu, ayırım ve bağımlılığın inkârı için farklı bir grup mevziyi içerir ve ayrılma sürecinin tümüne değil geç bir aşamasına denk düşer. Önceden insan kimliği ve insan erdemine yerleştirilmiş olan insan ile doğa arasındaki radikal dışlama bu aşamada yeni zihin ya da bilinç mevzisinde konumlandırılır ve böylece mekanizma kurulmaya başlar.

Tarihsel değerlendirmelerdeki bu sorun ve gerilimleri çözüme kavuşturmak için, Bordo ve diğerlerinin incelemelerinde bir varsayım olarak yer alan tezi, yani Aydınlanma öncesinde "organik" dışıl doğaya karşı bütünsel ve egemen bir saygı geleneği olduğu tezi ni gözden geçirmemiz gerekir. Yeterli bir tarihsel yaklaşım, mekanizmanın yükselişinden önceki dönemdeki doğa konusunda birbiriyle çatışan birçok eğilim ve gelenek olduğunun farkına varmalı, küçük ve egemen gelenekleri birbirinden ayırt edebilmeli ve toplumsal tahakküm yapılarıyla gerekli bağlantıları kurabilmelidir. Kadınlar üzerindeki tahakküm söz konusu yapıların bir parçası olarak ele alınmalıdır, ama tek tahakküm biçimi değildir. Bu tartışmadaki

asıl mesele tarihsel kesinliğe varmakla sınırlı değildir, çünkü geçmiş kültürdeki sorunların kavranması günümüz kültürünün sorunlu yanlarının farkına varmakla sıkı sıkıya bağlıdır. Çoklu ve iç içe geçmiş ezilmeleri hesaba katan ve feminizmi, sınıfçılığı ve doğacılığı içeren bir perspektifle geçmiş felsefenin sorgulanması, tek bir baskı biçimini tanıyıp diğerlerini ikincil gören bir değerlendirmeden farklı bir tarihsel değerlendirme sağlayacaktır.

PLATON'UN FEMİNİZMİ

Yunan toplumunun çevre dostuymuş gibi değerlendirilmesi, hem Batı kültürüne yönelik tutarlı ve eleştirel bir feminist perspektif olanağını, hem felsefenin toplumsal yapılarla ilişkisi sorununu, hem de baskının güncel biçimleri arasındaki bağlantıları ilgilendirir. Platon'un feminizminin incelenmesi bu noktada aydınlatıcı olacak, çünkü Platon'un çevre felsefesindeki sorun ve çatışmalar, kadınları ele alışındaki sorun ve çatışmalara çok benzer. Platon'un çevre konusundaki fikirlerini savunanlar olduğu gibi, kadınları ele alışındaki fikirlerini de aydınlatıcı görerek savunanlar vardır. Oysa her iki örnekte de bununla çatışan kanıtlarla karşılaşırız. Bu iki alandaki çatışmalar için birbirine koşut çözümler önereceğim.

Platon'un *Devlet*'te kadınları ve özel alanı ele alış, feminist felsefecilerin Batı felsefesi eleştirisine girişmelerinin epey öncesinden itibaren önemli bir tartışma konusu olagelmıştır. Natalie Harris Bluestone *Kadınlar ve İdeal Toplum* (Women and the Ideal Society, 1987) adlı kitabında bu tartışmanın aydınlatıcı bir incelemesini sunar ve geçmişteki erkek yorumcuların *Devlet*'te Platon'un kadın muhafızların eşitliğine ilişkin önerilerini nasıl rahatsızlık ve kuşkuyla karşıladığını gösterir. Bluestone Platon'u bir feminist olarak sunar ve kitabının büyük bölümünü Platon'u kimi feminist eleştirmenlerine karşı savunmaya ayırmıştır.⁶ Feminist eleştirmenler açısından önde gelen bir sorun, *Devlet*'teki erkek ve kadın muhafızlar arasında eşitlik önerisi ile tüm diyaloglara serpiştirilmiş olan, kadınları küçümseyici, dışlayıcı, kadın doğasını aşağılayıcı göndermeleri uzlaştı-

6. Platon'un feminist sayılabileceği savı için ayrıca bkz. Martha C. Nussbaum (1986)

maktır. Bir başka sorun ise kadın muhafızların eşitliği önerisi ile Platon'un köleliği ve toplumsal hiyerarşinin diğer biçimlerini onaylayan ve öngerektiren toplumsal kuramını uzlaştırmaktır.

Bluestone bu çatışmada, Platon'un kadınları küçük görmesini basitçe "Atinalı erkeğin olağan kadın düşmanlığı" sayıp çağının ve mekânının, Platon'un felsefi düşüncesine içkin olmayan bir kusuruymuş gibi ele alarak *Devlet*'teki önerilere öncelik verir. "Platon," der, "kadınları sevmezdi ama kurtuluşlarından yanaydı" (1987: 88). Bluestone, Platon'un kadınları ve dişil olanı değersizleştirmesini felsefi sisteminin başlıca öğelerinden biri olarak ciddiye almayı başaramaz; tıpkı eleştirdiği açıkça cinsiyetçi klasik dönem araştırmacılarının, Platon'un kadın muhafızlara ilişkin önerisini ciddiye alamamaları gibi. Bu yaklaşım Platon'un kadınları (ve ezilen diğer grupları) aşağısaması ile onun genel felsefi ve toplumsal görüşü arasındaki, pek çok feministin vurgulamış olduğu bağlantıyı hesaba katmayı başaramaz.

Platon'un kadınları alçaltması, şahsen kadın cinsinden hoşlanmamasından çok daha derin bir meseledir. Diyaloglarda "kadınları uzaklaştırma" teması sıkça belirir: Ölüm döşegindeki Sokrates yalnızca karısını ve denetimlerini yitirip kendilerini kedere teslim eden ve Sokrates'in ölüme makul yaklaşımını takdir edemeyen tüm kadın akrabalarını uzaklaştırmakla kalmaz; "kadınlara has" kontrolsüzlük sergileyen bir erkek öğrencisini de kadınlara benzeterek paylar (*Phaidon* 277).⁷ Dolayısıyla sorun bir cins olarak kadınlar değil, dişil olandır: Kadınlarla bağdaştırılan davranışlar, özellikler ve yaşam alanlarıdır. Erkeklerin bu tür davranışlara kapılması eşit derecede, hatta daha da sorunludur. Platon'da dişil olan açıkça ve tekrar tekrar aklın karşıtı olan doğanın daha düşük düzeniyle ilişkilendirilir; biçimsiz, disiplinsiz madde ya da ilksel kaosla (*Timaios* 50): düzensizlik ve denetlenmeyen duyguyla (*Devlet* 605 D-E), boş dedikodu ve kanaatle (*doxa*) (*Devlet* 304 C, 111, 395), ahlaki kötülükle (*Timaios* 91), beceriksizlikle (*Devlet* 455D), hayvan doğasıyla ve *logostan* uzaklıkla (*Timaios* 76), kamusal alana yakışmayan düşük, köle gibi

7. Elizabeth Spelman bu meseleyle ilgili mükemmel tartışmasında Platon'un erkekler arası cinsellikteki asıl sorunu, erkeklerin kadın gibi davranmalarında gördüğü yönünde bir tahmin yürütür (Spelman 1988: 29).

bir doğayla (*Devlet* 455D), benliğin daha düşük kesimiyle ve bedensel iştahla (*Timaios* 70) ilişkilendirilir. Feminist yorumcuların da belirttiği gibi, Mağara benzetmesinde tüm dışıl alan üstü kapalı olarak inkâr edilir (Irigaray 1985a; Flax 1983).

Dişil olanın inkârı ayrıca Platon'un *Devlet*'te sanat ve duyguları bölünmüş benlik kuramı içinde ele alışımda ortaya çıkar, ayrıca "dişil" yumuşaklık ve denetimsizliğin imhasını doğru düzgün bir askeri eğitimin başlıca hedefi olarak görmesinde de ifade bulur.⁸ Bu sözler genel olarak kadınlar için sarfedilir ve kadınlara atfedilen özellikleri olumsuz bir biçimde bir dizi eksiklik olarak, *logos*'un ve ruhların ulaşmaya çalışmaları gereken şeyin karşıtı olarak belirler. Bu tür bir sürekli inkâr ve küçümseme basitçe "olağan kadın düşmanlığı" sayılmamalıdır. Platon'un felsefi çerçevesinin çok önemli ve çok etkili bir yanısıdır; kadınların ve yaşamlarının ısrarla aşağı varlık düzeniyle bağdaştırılması ve akıl ile felsefenin bu aşağı düzene karşıt olan ve onu dışlayan akıl hayatı olarak ele alınması da bunun bir parçasıdır.

Peki *Devlet*'teki kadınların muhafızlığını savunan, sıkça tartışma konusu olmuş doktrinleri nasıl açıklayacağız? Julia Annas'ın öne sürdüğü gibi, *Devlet*'teki liyakat sahibi kadınların eşitliğiyle ilgili öğretiler aslında, kadınların değersizleştirilmesi yönündeki bu genel eğilime ters düşmez. Daha ziyade, Platon'un devlete ve devlet uğruna mevcut bütün insan kapasitesinin seferber edilmesine verdiği önceliği gösterir (Annas 1976). Platon bir sınıf olarak kadınların, bir sınıf olarak erkeklerle aynı yetiye sahip olduklarını düşünmediğini açıkça belirtir. Bir sınıf olarak kadınlar doğal olarak erkeklerden aşağıdır, ancak kadınların tümüyle dışlanması devlet açısından, *özellikle de savaş kapasitesi açısından*, bir miktar potansiyel yeti kaybı anlamına gelebilir. Platon'un devlet "feminizmi"nin bir açıklamasını özellikle bu noktada, yani savaş alanında bulmaya çalışmalıyız, çünkü Platon cesur kadınları savaş kapasitesinden ve dolayısıyla yurttaşlık sorumluluklarından dışlamamasıyla, hem kendi çağı içinde hem de felsefe tarihi içinde bir istisnadır. Platon'un, dört nala savaşa giden Spartalı kadınlardan özellikle etkilendiği söylenir ve *Kritias*'ta geçmişte aynı şeyi yapan Atinalı kadınlardan bahseder (Bluestone

8. Platon 1941: *Devlet* 75, 84.

1987: 125; *Kritias* 135).

Neticede Platon'un "feminizmi" tümüyle, rasyonel meritokrasisi-nin bir sonucudur ve ona ikincildir. Muhafızlar sınıfında belli bir tip kadının yer almasını ister ama adalet kaygısıyla değil, devletin he-deflerinin bir aracı olarak.⁹ Bu, özellikle savaşta ve özel alanın dü-zensiz üreme / yeniden üretim meselelerinde had safhada rasyonel bir devlet düzenlemesine erişmek içindir. Böylece bu alanların kıs-men de olsa (en azından muhafızlar için) sömürgeci aklın imparator-luğuna katılmaları ve devletin rasyonel hedeflerine hizmet etmeleri sağlanır.

Platon'un "feminizmi"ni böyle değerlendirmek, *Devlet*'te kadın-ların muhafızlar sınıfına dahil edilmelerini savunması ile diğer ya-pıtlarında (ve hatta *Devlet*'in diğer kısımlarında) kadınları ve dişil olanı alçaltmasını uzlaştırmayı kolaylaştırır. Platon'un feminizme en yaklaştığı nokta kadınların yaşam ve kişiliklerinin tümüyle anatomi-leri tarafından belirlendiğini düşünmemesidir. Platon, "eril bir mü-kemmellik modeline" (Thornton 1986: 97) uydukları ve dişil beden-lerine rağmen "erkeksi ruhlar" (Spelman 1988: 33) taşıdıkları takdir-de dişil bedenli insanları da kabul eder. Spelman'ın öne sürdüğü gi-bi, "kadın" terimi muğlaktır: Platon'un değer verdiği ve muhafızlar sınıfına üyelikle ödüllendirmek istediği kadınlık türü, "belli bir [er-keksi] doğa taşıyan ve filozofların önerdiği şekilde yetiştirilen bir

9. Nitekim Julia Annas'ın öne sürdüğü, yalnızca bazı kadınların kurtuluşunu hedeflediği ve bunu da hakkaniyet kaygısı gütmeksizin, bir amaç değil araç olarak hedeflediği için Platon'un feminist olmadığı savı bence doğrudur. Bluestone bu argümanı "feminizm" in tanımının, bir başka toplumsal amaca araç olacak şekilde ki-mi kadınların kurtuluşunu arzulayanları da içerebileceğini söyleyerek savuşturur. Ancak feminizmin araçsal ve araçsal olmayan biçimleri arasındaki fark önem-lidir ki böyle bir tanım bu farkı ortadan kaldıracaktır. Bluestone, Annas'ın görüşü-nü şuna dayanarak reddeder: Feminizmin kadınların (ve diğer grupların) ezilme-sinden araçsal olmayan bir kaygı duymayı gerektirecek şekilde tanımlanmasının sonucu, Platon'un kuramının bireysel adalet ya da dürüstlikle ilgilenmesinin mümkün olmadığıdır. Ancak Platon'un toplumsal kuramına gelen yaygın bir itiraz insanları gerçekten de bu şekilde "iyi"nin araçları olarak gördüğü (Vlastos 1973), bunun sonucu olarak da, barındırdığı araçsalcılığın gerçek bir adalet kaygısı gü-tmeye engel olduğudur. Bluestone'un fark edemediği bir başka şey de kendi "femi-nizm" tanımının (bu tanım şimdiki ve geçmiş baskılardan kaygı duymayı ve tam bir toplumsal cinsiyet eşitliğine bağlı olmayı gerektirir) Platon'u, tam da Annas'ın gösterdiği türden nedenlerle, yani kadınların ezilmesiyle sahiden ilgilenmediği için içeremeyeceğidir.

kadının dönüşeceği şeydir" (Spelman 1988: 34). Ancak böyle bir "feminizm", çoğu kadının ve yaşamlarının büyük ölçüde değersizleştirilmesiyle tümüyle tutarlıdır. Hayatları değişecek ya da yöneticiler olarak saygı görececek olan kadınlar, Platon'un kendi toplumunda ve hanesinde büyük ölçüde sınırlanmış hane işçileri olarak beliren çoğunluk değildir. Yalnızca, akıl tarafından başarıyla sömürgeleştirilmiş seçkin kadınlar *kallipolis*'in muhafızları arasında yer alacaktır. Irigaray'ın da belirttiği gibi kadınlar toplumsal hayata erkeklerden farklılıkları değil, onlarla aynılıkları temelinde katılacaktır (1985a: 157).

Savunduğum yorum Platon'un kadınları genel olarak horgörme-siyle ve hiyerarşik toplumsal kuramıyla kolayca uzlaştırılabilir. Platon'un, genel olarak kadınları ya da tahakküm altındaki diğer grupları özgürleştirmek gibi bir niyeti yoktur ve yapıtlarında çoğu kadın kölelerle, çocuklarla ve "diğer hayvanlarla" aynı kefeye konarak *logos*'tan uzak sayılır. Bluestone'un da teslim ettiği gibi (1987: 185), her iki cinsiyetten muhafız da geleneksel olarak kadınların sorumluluk alanında yer alan çocukları topluma hazırlama ve erken yaş eğitimi sağlama görevlerini daha aşağı düzeydeki kadınlara bırakacaktır. Kadın ve erkek muhafızlar çocuğun eğitimini, onun artık bir kültürel varlık olarak doğduğuna, akıl, kültür ve eril denetim sahasına adım attığına hükmedildiği noktada üstlenecektir, ki gerçek "eğitim" in de bu olduğu düşünülür. Muhafızların yeni "androjenlikleri"nin temelinde yatan şey, eril ve dişil özelliklerin ve sorumluluk alanlarının birleşmesi değildir; hem kadınların hem de erkeklerin değişmesinden ziyade, eril özellikler üstlenip eril bir modele uyarak değişmesi gerekenler kadınlardır; horgörülen dişil görevleri sürdü-recek olanlar ise seçkin olmayan kadınlardır.¹⁰ Öyleyse Platon'un kadın muhafızlara yönelik lütfu fazlasıyla tanıdık; seçkin kadınlar, kadın çoğunluğun ve diğer ezilen grupların dışlanmasıyla tanımlanan efendinin özelliklerini üstlendikleri için ödüllendirilmektedir.

10. Bluestone'un da yazdığı gibi, Platon muhafızlar için nezaketi arzu edilesi bir özellik olarak görür ancak nezaketi, (korkaklık ve öz denetimden yoksunluk gibi) kadınlarla bağlantılı bir özellik olarak gördüğünü öneren hiçbir şey yoktur. Hatta diğer yapıtlarında nezaketi halislikle, öz-disiplinle ve zarif erkek sevgililerin birbirlerine göstermesi gereken incelikle bağdaştırır. Nezaketten yoksunluğu da kölemsi ya da vahşi doğayla bağdaştırır.

Platon'un kadınları da muhafız yapma önerisinin, aklın ve iyi yaşamın seçkin erkeklerin bölgesi olarak ve düşük doğa düzeniyle dişil olanın karşıtı olarak tanımlanmasını değıştirmeye yönelik bir etkisi yoktur; bu öneri Platonik kültürel değeri ya da aklın kendisini toplumsal cinsiyet açısından nötr ya da androjen kılmaz. Platoncu feminizm en iyi ihtimalle "eleştirmeksizin eşitlikçi" feminizmdir, zaten Bluestone da bu tür bir feminizmi savunuyormuş gibidir. Bluestone'un, Platon'un politikalarına ve aklın bu tür karşıolumsal tanımlarına yaklaşımı hiç eleştirel değildir. Herhangi bir argüman sunmaksızın Platoncu normların toplumsal cinsiyet açısından nötr olduğunu beyan eder (1987: ix, 10, 126). Bluestone'un ele aldığı tek feminizm türü, (belirsiz bir grup) kadın ve erkeğin "özdeş muamele" görmesini içerir; üstelik on yılı aşkın süredir bu modelin sorunları üzerine yoğun eleştirel tartışmalar hiç olmamış gibi yazar, Platon ve aklın erilliği hakkında son zamanlarda yayımlanan önemli incelemeleri göz ardı eder. Bluestone incelemesinde farklılık sorunu üzerine eğilen bu argümanları ısrarla kadınların geleneksel rollerine dönmeyi savunan argümanlar olarak yorumlar. Bunların, toplumsal değışimi ve kadınların eşitçe ve tam anlamıyla katılabilecekleri daha bütünlüklü, daha az ikici kültür ve akıl biçimleri geliştirmeyi savunan argümanlar olabileceği ihtimalini gözden kaçırır.

Bluestone, Platon'un seçkin kadınlarla ilgili düşüncelerini tüm kadınlara sistemli olarak genellediği gibi, erkek-egemen kültürün eleştirisini içeren feminist argümanları da sistemli olarak yanlış değerlendirir. Feminist yazarların klasik yazın konusunda yetkin olmadığından sık sık şikâyet eden Bluestone'un kendi değerlendirmesi çoğu zaman günümüz feminist yazınından ve kaygılarından kopuk görünür. Örneğin günümüzde üniversite çağındaki kadınların bedenlerini "aşırı vurguladıkları"nı; bu kadınların bedenleriyle ilgili bu "saplantı"dan kurtulmalarının ve Platon'un beden karşısındaki kayıtsızlığından ders almalarının yararlı olabileceğini ileri sürer. Fakat bu hem günümüzdeki kadınların sorununu hem de Platon'un yaklaşımını yanlış temsil eder. Platon beden konusunda kayıtsız ya da nötr, sadece bu konudaki "aşırı vurgu"yu gidermeyi amaçlayan bir tavır değil, genellikle olumsuz ve kibirli bir tavır takınır. Bluestone'un "beden üzerindeki aşırı vurgu ya da övgü"nün, "beden saplantısı"nın ifadesi olarak gördüğü kadın bedeninin görünüşü ve kilo takıntısı,

aslında bedeni fazlasıyla olumlayıcı bir görüşün ifadesi değil, kadın bedeninin bir dizi eksiklik üzerinden tasavvur edilmesidir. Birçok feministin öne sürmüş olduğu gibi bu, övgüden değil, absürd ve güçsüzleştirici "güzellik" ideallerine ulaşamama konusundaki, zorla yaratılmış bir güvensizlik ve kaygıdan kaynaklanır (Lakoff ve Scherr 1984; Lawrence 1987; Wolf 1991). Kadınların böyle bir kimlikten kurtulmaları kesinlikle çok önemlidir, ancak Platoncu etkiler çözümün değil sorunun bir parçası gibi görünmektedir. Platoncu modelin pek de iyicil olmayan etkisini günümüz bağlamında kadın güzelliğinin, uzak bir form ya da İdeal'e (daha doğrusu bu sezonda moda olan altı yedi ideale) uygunluk bakımından değerlendirilmesinde gözlemleyebiliriz, gerçek bedenlerin çeşitliliğinin kutsanmasında değil. Bunun gözlemlenebileceği bir başka yer de beden ve arzularının yabancı, aşağı olarak görülüp disiplinci, hükmeden logosla özdeşleştirilen bir gerçek benliğin saplantılı denetim çabalarının nesnesi kılınmasıdır (Bordo 1988; 1990).

AKIL DÜZENİ VE DOĞA DÜZENİ

Platon'un doğayı ele alışında da kadını ele alışındaki çatışma ve sorunların neredeyse aynıları belirir. Platon hemen hemen her biçimiyle doğayı büyük ölçüde değersizleştirir, ancak belirtmiş olduğum gibi, kimi yorumcular *Timaios*'taki evren ya da kozmik doğa methinde bununla çelişen bir eğilim saptamıştır. Platon'un çevre felsefesini olumlu görmek, doğa kavramının karmaşıklığını ve birbirine karşıt pek çok rol oynadığını hesaba katmamaya dayanır. Bu roller birkaç alanda ortaya çıkar: Platon'un ruhun ya da aklın bedenle ilişkisine dair değerlendirmesinde; insan karakteri ve kimliğini tanrısal alana ait olarak görmesinde; (benliğin sahici ve ebedi yanı olan) ruhun, benliğin diğer daha aşağı yanlarıyla (içteki doğayla) olan ilişkisi üzerine sonraki kuramında ve doğanın duyularla algılanabilir dünyasının önemi üzerine kozmolojik değerlendirmesinde. Aşağıdakiler "doğa"nın konumuzla ilgili bazı karşıt anlamlarıdır:

1. beden
2. tutku, duygu
3. görünür dünya (duyular)

4. hayvan
5. vahşi, insandışı manzara ve varlıklar
6. köle, barbar
7. dişil (asli matris), üretken doğa
8. değişim, oluşum, biyolojik yaşam âlemi
9. kozmostan dışlanmış kaotik madde
10. kozmos, evrensel düzen (Doğa)

Doğa, yalnızca son anlamıyla, yani evrenin akılcı düzeni olarak Doğa'nın ilkel kaosun karşıtı olmasıyla, "olumlu" ya da karşıtının üstünü olarak ele alınır. Bu istisna Platon'un çevre felsefesini daha çekici kılmaz çünkü evrensel Doğa'ya duyulan hayranlık çevrecilerin kaygılanabilecekleri hiçbir şeyi dışlamaz. Rasyonel bilimsel ilkelilerin işleyişi olarak değerlendirilen "evrensel Doğa", buldozeri de içerir, yağmur ormanını da, birinin diğerini yok etme sürecini de. Tüm diğer anlamlarıyla ise doğa, iyiliğin alanı ve değerlerin kaynağı sayılan akıl âleminin aşağı ve ikicilleştirilmiş karşıtıdır.

Platoncu felsefe, akıl alanını doğa alanına üstün olarak kurgulayan hiyerarşik ikicilik etrafında örgütlenir, ele alınan neredeyse her konunun; sevginin, güzelliğin, bilginin, sanatın, eğitimin, ontolojinin içinden geçen bir fay hattı yaratır. İki tür varlık, iki tür sevgi, iki tür eşitlik, iki tür bilgi, iki tür nedensellik, iki tür sanat, hatta iki tür müzik vardır. Tüm bu örneklerde aşağı taraf doğayla, bedenle, oluşum alanıyla ve dişil âlemle; üstün taraf ise akıl âlemiyle bağdaştırılır. Formların zamansız, soyut âlemi, aşağı "değişim dünyasından", varoluş ve yokoluşun dünyasından ayrı ve azami mesafededir; temsilcileri de her yerde aşağı düzenin temsilcilerinin astları ve efendileri olarak ele alınır. Vlastos'a göre:

Platon her zaman Form'a üstünlük tanır. Epistemolojide bilginin nesnesi Formlardır; algılanabilen tikeller ancak kanaatin, o aşağı düzey bilişsel yetinin nesneleri olabilir. Kozmolojide sadece Formlar tümüyle açık ve net bir düzeni temsil eder: Kaba zorunluluğa tabi fiziksel bireyler yalnızca kısmen düzenli ve kısmen anlaşılabilir. Ontolojide gerçekliğin düzeyleri vardır ve yalnızca Formlar en üst düzeydedir. Sevgi kuramında da Formun ve bireyin ayrı ayrı rolleri korunur; birey İdea denli seviemez; İdea ve sadece İdea kendisi için sevilmelidir; birey ise ancak ideal mükemmellik onun içinde ve onun tarafından akış esnasında anlık olarak taklit edildiği ölçüde sevilmelidir." (Vlastos 1973: 34)

Dolayısıyla (erkekler arasında olduğu belirtilen) daha yüce aşk, be-
dinsel güzelliği üstün formlar alanına ulaşmak için kullanan aşktır.
İyi'nin Formuna, bu en mükemmel güzelliğe, ona benzerliğin tefek-
kürü yoluyla yakınlaşır. Vlastos'un belirttiği gibi (1973: 34) aşkın
üstün biçimi, insanların kendilerine değil, insanlardaki İdea'ya du-
yulandır. Aşkın düşük biçimi ise kadın peşinde koşmakla ve hayvan-
lar gibi çocuk yapmakla bağdaştırılır; bu, nesneleri kendileri için ist-
temektir, üstün alana ulaşmakta araç oldukları için değil. Benzer şe-
kilde, müziğin üstün biçimi matematiksel armoninin soyut ilişkileri-
nin tefekküründen ibarettir; maddesel âlemle ve "işkence aletleri"y-
le, yani gerçek seslerin çıkartılmasıyla bir alakası yoktur (Platon,
1948: *Devlet*, Bölüm 26, vii, 530-1).

Platon der ki, iki tür eşitlikten biri hazları ve göreve talip aday-
ları hepsi eşitmiş gibi ele alır, *logostan* yoksun olanları ayıklamayı
başaramaz; diğer eşitlik ise üstün ile aşağı olan arasında aklın doğa
üzerindeki egemenliğine göre kurduğu bir hiyerarşi açısından ayırım
yapar ve demokrasinin izini taşımaz, yalnızca eşit beceriye sahip
olanları eşit değerlendirmeye tabi tutar (Vlastos 1973: 194). İki tür
nedensellik arasında üstün olan, rasyonel ilkeye, yani Form'a mah-
sus olandır ve nedenselliğin gerçek biçimidir, "akıllı", "tanrısal" ve
"her türlü adaletin ve iyiliğin kaynağı" olarak betimlenir (Vlastos
1973: 154). Bunun karşıtı maddesel âleme mahsus olan, aşağı ya da
ikincil bir nedenselliktir, Platon bunu "akıl ya da zekâ yetisinden tü-
müyle yoksun", akıldışı, rastlantısal ve düzensiz olarak tanımlar.
Nedenselliğin bu daha aşağı türü, ilkinin aksine zorunluluk alanına
aittir ve çoğu insan tarafından hatalı olarak asıl nedensellik zannedi-
lir (*Timaios* 46-7; Vlastos 1973: 154). Doğanın kendisi de buna denk
düşecek şekilde üstün akılcı "kozmos" ve aşağı maddesel "kaos"
olarak ikiye ayrılır.

DOĞANIN YÜCELTİLMESİ: KOZMOS MU KAOS MU?

Bu bağlamda, Platon'a bir insan-doğa birliği görüşü, doğayı *yücel-*
ten bir görüş atfeden iddialar nasıl açıklanabilir? Özellikle *Tima-*
ios'taki öğretilere dayandırılan bu tür iddiaları, Batı'nın bilgeliğinde
çevrecilik için saygıdeğer bir temel bulma kaygısı taşıyan çağdaşı-
mız çevreci yazarlardan önce, Platonculuk, Romantizm ve Hristi-

yanlığı uzlaştırmayı hedefleyen Cambridge Platoncuları (Adam 1911) önermiştir. *Timaios*'taki "dünya-ruhu" kavramında, Lovejoy'un önermiş olduğu gibi (1936: 46) Platon'un felsefesinin geri kalan kısımlarının damgasını vurmuş olan doğanın inkâr ve reddi temalarının bir tersine çevrilişini, Mağaraya "dönüş yolculuğu"nu, doğanın üstün dünya için zorunlu görüldüğü bir yolculuğu mu bulmalıyız? Böyle bir yorum Platon'un evrensel doğayı "yüceltmesini" ("dönüş yolculuğu" sözünün de ima ettiği gibi) anormalleştirir, sisteminin diğer bölümleriyle uyumsuz kılar. Ama Platon'un feminizminde olduğu gibi, burada da daha tutarlı bir yorum yapmak mümkündür. Dünya-ruhu öğretilerinin, Platon'un doğa üzerine diğer öğretileriyle uyuşan bir okumasının mümkün olduğunu öne süreceğim, ancak bu okuma Platon'da çevreci ve feminist bir bilgelik ya da Gayacı bir yerküre duyarlılığı modeli arayanları mutlu etmeyecektir.

Sorunun iki eksenini var: Birincisi, neyi "doğa" saymalıyız? İkincisi Platon rasyonel kozmos (*Timaios*'un "kutsal tanrısı") ile kaos, zorunluluğun akıldışı alanı, "belirsiz, değişken, kuraldışı, anlaşılabilir ya da kestirilemez olan" arasındaki ilişkiyi nasıl tasarlar? Görünürdeki bu tutarsızlıkları uzlaştırmada neyin doğa olarak ve ne anlamda doğa olarak tanımlandığı merkezi önemdedir. "Doğa" teriminin muğlak olduğu savı yetersiz bir ifadedir. Ancak Platon'un doğayı yücelttiğini savunan Adam için bu terimin anlamı açıktır: "Bu Dünya-Ruhu'nun ya da Dünya-Aklı'nın gerçekte Platon'un Doğa kavramı olduğuna inanmanızı istiyorum" (Adam 1911: 11). Belki de burada büyük harfle başlayan bir Doğa söz konusu, ama görmüş olduğumuz gibi aynı terimin pek çok başka, daha yaygın anlamı da vardır ki Platon da doğayı bunlar üzerinden aşağılayıp dışlar. Ben asıl bunların çevrecileri ilgilendiren anlamlar olduğunu iddia ediyorum; insandışı dünya olarak, hayvanlar dünyası olarak, insan benliğindeki hayvani dünyayla süreklilik ve örtüşme alanı olarak, yeryüzünün kendisi olarak, biyolojik yaşam dünyası olarak ve etrafımızdaki görünen ve hissedilen dünya olarak doğa. Soyut kozmosta Platon'un, yine rasyonel ilke ve evrensel yasa sıfatıyla maddesel zorunluluğu (kaosu) yatıştıran, düzenleyen ve zapteden *logos*'u yücelttiğini öne süreceğim. "Doğa yasaları"ndaki anlamına benzer olan bu anlamıyla Doğa diğerlerinden bir hayli farklıdır, üstelik kimsenin, hele de çevrecilerin savunusunu ya da desteğini gerektirmez. Görece-

ğimiz gibi, bunun yüceltilmesi aslında çevrecilikle daha alakalı anlamlarıyla "doğanın fethi"nin yüceltilmesidir.

Timaios'u çevre açısından selim sayan yorumlar, Platon'un kozmos değerlendirmesinden, *logos*'un ve tanrısallığın doğanın dünyasına aşkın değil içkin oldukları anlamını çıkarmaya dayanır.¹¹ İçkinlik yorumunu destekleyen az metinsel kanıt vardır, halbuki bu yorumu çürüten bir sürü kanıt bulunur. *Timaios*'taki öğretinin bir sorunu şudur: Görünür ve anlaşılır âlemlerin her zaman ve diğer her yerde ayrı tutulmalarına, üstelik derin olarak ayrı tutulmalarına rağmen *Timaios*'ta Platon kimi zaman maddesel varlığı hatta evrenin kendisini tanrı olarak ve *logos* âleminin bir parçası olarak görüyor gibidir. Bu yorum doğruysa, *Timaios*'taki öğretiler, düzenler arasında geniş çaplı bir uzlaşmaya katkıda bulunur, çünkü burada dünya (*logos*'u temsil eden) Tanrı tarafından, ruh ve zekâ barındıran tek bir yaşayan varlık olarak, "içinde aynı doğal düzenin tüm yaşayan varlıklarını barındıran" bir dünya olarak yaratılmıştır. Bu yaratma edimiyle (burada tam da bunu yerine getirmesi için başrole getirilen) Tanrı "ruhu merkeze yerleştirip bütüne yaydı ve içine bedeni koydu... Yarattığı kutsal bir tanrıydı" (*Timaios* 34). Ancak Platon'un İdealar kuramının ve Platoncu ikiciliğin özünde, *logos*'un üstün düzeninin aşağı düzenden radikal olarak ayrılması yatar. Öyleyse Adam'ın, Platon'u Wordsworth ile ve Romantik doğa gizemciliğiyle uzlaştırma çabasıyla yaptığı gibi, dünya ruhunu doğaya içkin addetmek kayda değer bir tutarlık sorunu yaratır. Bu sorun Platon'un *Timaios*'ta kozmosun kaosa ilişkisine koşturulan (34) ve üstün formu aşağı olana hükmediyor gösteren, nedenselliğin üstün ile aşağı biçimleri (rasyonel zorunluluk ile maddesel zorunluluk) arasındaki ayrımın ısrar etmesiyle daha da ağırlaşır.

11. Collingwood Platon'un son dönem diyaloglarından bazılarında vurguyu aşkın Form mefhumuna ve maddenin örgütlenmesine kaydırdığını savunur ve bunu Platon'un büyük tarihsel katkısı olarak niteler. Collingwood Platon'a ilişkin içkinlik/aşkinlik tartışmasını içkinlik ile aşkinlik yorumları arasındaki ayrımı ortadan kaldıran bir argüman yoluyla çözmeye çalışır (1945: 59-63) Oysa aşkınlığın içkinliği ve içkinliğin de aşkınlığı içerdiği argümanı ancak "içkinlik" çok zayıf bir anlamıyla, bir tikelin Form'un niteliğini paylaşması olarak anlaşıldığında işler. O zaman da Platon'un tikelin Form'a kıyasla sahip olduğu nitelikleri ısrarla aşağılamasını görmezden gelmiş oluruz.

Öyleyse kozmosla kaos arasındaki ilişkinin, daha önce de bahsettiğimiz üstün ve aşağı düzen arasındaki ilişkiyle aynı türden olduğunu gösteren çok şey vardır. *Timaios*'un kozmolojisinin amacı aklın önceliğini gerekçelendirmek ve akıl alanının maddesel zorunluluk olarak temsil edilen aşağı doğa alanını en iyi düzenlemeleri üretecek şekilde nasıl denetleyip nizama soktuğunu göstererek Demokritos ve diğerlerinin maddeci felsefesine karşı çıkmaktır. Akıl bunu düzen ve ("karşıtına göre ölçüsüz üstünlükte" sayılan) tekbiçimlilik dayatarak yapar. Böylece "görünür evreni durağan bir halde değil uyumsuz ve düzensiz bir hareket halinde bulan" Tanrı "düzenin her anlamda daha iyi olduğuna hükmedip onu düzensizlikten düzene indirgemeyi seçti" (*Timaios* 30). Evrenin yaratıcısı ve imalatçısı olarak Tanrı doğanın doğal düzensizliğine (kaosa) gerçekten düzenli, rasyonel ve mükemmel bir şekil, hareket ve biçim (daire ve kürenin biçimini) dayatır ve "merkeze her yönden eşit mesafede olan pürüzsüz ve çatlaksız bir yüzey" yaratır (*Timaios* 34). İlksel doğa (kaos) en baştan beri düşük ve düzensiz olarak tasavvur edilir, *logos* doğada bulduğu bu düzensiz ötekiye de, kölelere, başı boş hayvanlara, dişil güçlere ve diğer "düzensiz" unsurlara yapmayı taahhüt ettiği şeyi yapar; *logos* kaotik ve düzensiz sayılan doğa dünyasını rasyonel bir düzenin dayatılması olarak tasavvur edilen bir tahakküm ilişkisi içinde düzenler ve idare eder. Platon kozmosun kaosla ve rasyonel nedenin maddesel nedenle ilişkisini çoklu dışlamalar çerçevesinde oluşturulan bir dizi tahakküm metaforu üzerinden açıklar: efendinin köleye (Vlastos 1973), erkeğin kadına, ruhun bedene tahakkümü.¹² Böylece Platon dünya-bedeniyle dünya-ruhunu birbirinden ayırır ve dünya ruhunun önceliğinde ısrar eder: "Tanrı [dünyanın] beden[in]den önce ruhu yarattı ve ona hem zamanda hem değerde öncelik tanıdı ve onu hükmeden ve denetleyen eş kıldı" (*Timaios* 34).

Timaios'ta belirsiz ve biçimsiz maddeye biçim dayatılmasındaki ilke ve süreç rasyonel düzenin (*logos*'un) dişil "alıcı"ya dayatılması olarak açıklanır. Kaosu kozmosa dönüştürme süreci de bir üreme

12. Vlastos'un nedenselliğin üstün ve aşağı biçimlerinin bir efendi/köle modeline göre oluşturulduğunu öne sürmesi gibi. Bkz. "Slavery in Plato's thought" (Vlastos 1973).

modeline göre şekillendirilir; annenin bir "yansız şekillendirilebilir malzeme" olarak tanımlanan, kendine has bir karakter taşımayan, akıl tarafından üzerine "farklı damgaların basıldığı" maddesine (kaos), baba (*logos*) biçim dayatır. Dişil madde niteliklerin *yokluğu* olarak tasavvur edilir, çünkü babanın damgasının alıcısı olmak "alacağı tüm özelliklerden yoksun olmayı" gerektirir (*Timaios* 50). Açıkça pasif bir dişil olarak resmedilir; *Timaios*'ta (50, 18) Platon'a göre: "doğum metaforunu kullanarak alıcıyı anneyle, modeli babayla ve birlikte ürettiklerini de yavrularıyla karşılaştırabiliriz".¹³ Bu değerlendirme Aristoteles'in insan üremesini eril biçim ve dişil madde açısından değerlendirmesinin habercisidir.

Bu bölümlerde, Hughes'un öne sürdüğü gibi Gaya'nın etkisi altında dişil yaratıcılığa yöneltmiş bir takdir değil, bu yaratıcılığın inkârı bulunur. Rasyonel neden baba (*logos*) ise ve maddesel neden dişil ya da hazne/bakıcı (madde) ise, buradaki hazne/bakıcı terimleri dişil olan ile maddenin, aşağı ve arka plana itilmiş rolüne, şeylerin gerçek (rasyonel) nedeni değil, olsa olsa erkek ürününün hazinesi/bakıcısı olduğuna işaret eder. Bu, *Şölen*'deki ve diğer metinlerdeki üstün ve aşağı nedenlere ve yaratıcılığa ilişkin değerlendirmelere (Hartsock 1985) uygun düşer. Bu ikinci değerlendirme bedeninin dişil aşağı düzenine ve tutkulara, doğurma ve kültürel üretim içerisinde gerçek bir yaratıcı rolü vermeye yanaşmaz, onu "berekete", salt hazne/bakıcı işlevine indirger ve asıl yaratıcılığı erkeğe tahsis eder. Bu, maddesel alana bağımlılığın yeterli bir kabulüne doğru bir "dönüş yolculuğu" değildir, çünkü maddesel alan burada hâlâ değersiz, asgarileştirilmiş ve arka plana itilmiş bir rol oynar. Eğer Platon'un evreni aklın ve maddenin evliliğiye, bu, aklın aşağısıanmış ve arka plana itilmiş eşinden üstün olduğu bir evliliktir kesinlikle – yani ata-erkek bir evlilik.

Öyleyse bu evlilikte tanrısal olan koca/efendi kozmostur. Onun (bir tür önyargıyla kaos olarak tanımlanan) ilksel alt tarafı ise, eşinin iyiliğinden ancak kozmos tarafından tümüyle kapsandığı ve

13. *Timaios*, 50, 18. Tanrı'yı en üst düzey Form olarak ele alırsak, şekillendirilebilirlik hakkındaki bu bölüm, Tanrı'nın çocuğu İsa'nın dünyaya gelmesinde Meryem'in oynadığı rolü andırıyor. Uysal ve itaatkâr Meryem kendisini şekillendirilebilir madde ilan eder: "Başıma gelen, senin iradenin buyruğu olsun."

onun fethinin bütünlüğünü tescil ettiği ölçüde pay alır. Düzensizliğin kaosa atfedilmesi efendinin perspektifinin bir ifadesidir. Efendi Zanaatçı, başlıca hammadde olan şekillenmemiş doğada, köledeki gibi, kendi niyetinin dışında ve ötesinde yatan özellikler ve kendi amacıyla alakasız, o amaç açısından öngörülemez olan unsurlar bulur (Lee 1971; 11). Bu nitelikler "belirsiz, değişken, kuraldışı" olarak, "ne anlaşılabilir ne de öngörülebilir" (örneğin düzensizlik, dışsallık) olarak tanımlanır. Özetle efendi, kendisinin ihtiyaçlarına göre şekillenmemiş ötekilerle, tanıyamadığı ya da tanımayı umursamadığı tasarımlara göre yaşayan ötekilerle karşılaşır. Onların ötekiliklerini, "ikna" yoluyla ya da zorla iptal edilip "fazlalık" kılınacak bir tür düzensizlik olarak yorumlar. Bu ötekilerin kölece özgürlüksüzlüğü (zorunluluğu) kendi amaç özgürlüğünün karşıtıdır (*Timaios*, 50)

Çevreci açıdan değerlendirildiğinde Platoncu dünya-ruhu vizyonu doğanın tinselleştirilmesini değil, şeyleri doğada oldukları gibi bırakmayıp üzerlerine insanın "rasyonel" tasarımını dayatmayı öngören bir sömürgecilik modeli sağlar. Platon doğayı değil; dünyayı hükmedici *logos*'un ihtiyaç ve niyetlerine göre dünyayı yapılandırmayı, efendinin perspektifine göre düzensiz, gereksiz, işe yaramaz, denetim(in) dışı(nda) olan lüzumsuz özellikleri, türleri, kabileleri yok etmeyi ya da aklileştirmeyi kutsar. Bunun günümüzdeki dengi "kalkınma"dır: Platon'un sömürgeciliği muntazam ve pürüzsüz bir küre şeklinin oluşturulması üzerinden tanımlaması gibi kalkınma da dünyayı efendinin rasyonel tasarısına göre yeniden biçimlendirme, bir tekbiçimlilik ve muntazam örüntü oluşturma projesidir.¹⁴ Özellikle de, iki nokta arasındaki en kısa mesafe olan düz çizgi, doğanın araçsallaştırılmasını çok güzel ifade eder. Bu şekilde kavranan doğa, birlikte uzlaşmaya varılacak bir bağımsız öteki değil, iradenin düzene sokacağı, tabi kılınmış *logos* tarafından imal edilen bir "ürün", bir araçtır. Platon'un rasyonel düzene örnek gösterip evrensel Doğa ve "en hoş şey" olarak övdüğü, bağımsız yaşamdan mahrum, sömürgeleştirilmiş bir doğadır.

14. *Timaios* 70; Platon 1948: *Phaidon* 225.

AKIL/DOĞA İLİŞKİSİ İÇİN MODELLER

Platoncu düşüncede kadınların sistemli olarak aşağılanması gibi, doğa da sistemli olarak aşağılanır. Yaşamın, kültürün ve benliğin kadınlarla bağdaştırılan yanlarının, yani dişil olanın yanı sıra kadınların, kölelerin ve hayvanların aşağılanması ile doğanın yukarıda sözü geçen tüm anlamlarıyla aşağılanması arasında güçlü bir bağ vardır. Birbiriyle karşıt akıl ve doğa düzenlerinin (üstün konumda erkeğin olduğu) toplumsal cinsiyetli tanımı, Platon'un eserlerinde açık bir genel tez olarak belirmese de (ki ardıllarının, örneğin Philo'nun düşüncesinde böyledir) Platoncu ikiciliklerde aşağı tarafın dişil olduğu, başvurdukları metaforlarda, aklın karşıtları olarak belirlenen bazı örneklerde ve ayrıca *polis*in dişil ve doğal olarak yorumlanan güçlere karşı yapılandırılmasında açıktır.

Platon üzerine yazan Hargrove gibi çevreci eleştirmenler, Platoncu düşüncedeki ekoloji-karşıtı eğilimlerin başlıca kaynağının idealist epistemoloji ve ontoloji olduğunu söylemişlerdir. Ben ise bu eğilimlerin temelini asıl olarak Platoncu siyasette aramamız gerektiğini öne sürüyorum, gerçi böyle bir ayrım yapaydır, çünkü siyaset, özellikle de üstün ve aşağı varlık düzenlerinde üstü kapalı biçimde bulunan rasyonel hiyerarşi siyaseti Platoncu düşüncenin tüm alanlarına –metafiziğe, epistemolojiye, psikolojiye ve ontolojiye– sızmıştır. Bu Platon'un sıkça kullandığı ve çoğu akademisyenin bir şekilde gözden kaçırmayı başardığı siyasal analogiler ve modellerde belirir. Platoncu düşünce, aşağı ve üstün ontolojik düzenler arasındaki ilişki modelini oluşturmak için verili tüm toplumsal tabiyet ilişkilerinden yararlanır.

Akıl ve doğa düzenleri arasındaki ilişki daima bir denetim ve hâkimiyet ilişkisi olarak tasvir edilir. Özellikle beden ve (içteki doğayı temsil eden) düşük tutkular "emirlerle", "tehditlerle" (*Timaios* 70), zorla ve şiddetli disiplinle denetim altına alınmalıdır.¹⁵ Beden ve ortağı olan duyular *Phaidon*'da tümüyle olumsuz bir yaklaşımla

15. Platon 1948: *Phaidon* 245. *Devlet*'teki bedenin idmanı ve bakımına dair öneriler bunun bir istisnası gibi görünse de (444D), buradaki bakım akıl ve savaş yaşamını gerçekleştirme aracından başka bir şey değildir.

gerçek benliğe yabancı ve ruh için bir "hapis" ya da "tuzak"mışçasına ele alınır. Ruhun hükmü altında, onun "kulu ve kölesi"dirler.¹⁶ Vlastos'un öne sürdüğü gibi benzer şekilde *Timaios*'ta da doğa, zorunluluğun, rastlantı ve düzensizliğin mahiyetinde tasavvur edilir. Kafa karıştırıcı bir kavram olan düzensizlik en iyi *logos*'un düzen ve amacına karşıtlık üzerinden ya da zorlama –özellikle de "düzen bozucu" kölelerin maruz kaldığı işkence olan zorlama– kavramına benzetme yoluyla açıklanır.¹⁷ Böylece üstün ve aşağı varlık düzenleri arasındaki ilişkinin kavranmasında rehber niteliğinde olan siyasal metaforlar özellikle efendiyle köle ilişkisini içerir: ruhun "sorumluluk üstlenen ve denetim uygulayan" bir efendi işlevini, "kul ve kölelerin" hükümdarı işlevini gördüğü söylenir. Ama bu siyasal metaforlar yorumcuların değinmediği başka şeyler de barındırır: hayvanların denetlenip idare edilmesi ile kadınlar üzerindeki tahakküm ve denetim. Böylece *Timaios*'un üç bölümlü ruh kuramında kadınlar gövdenin en aşağı, toprağa en yakın olan, şehvete ilişkin kısmıyla özdeşleştirilir; burası kafada bulunan en yüksek, ölümsüz unsurdan azami uzaklıktadır.

Ruhun ölümlüsünü göğsün içine bağladılar. Ruhun bir kısmı özü bakımından daha iyi, bir kısmı da daha kötü olacağından göğüs kavuğunu, kadınlarla erkeklerin dairelerini ayırdıkları gibi, iki oturma yeri halinde ayırarak aralarına bir bölme çeken deriyi koydular. (*Timaios* 69-70)*

Bu hane benzetmesinde benlik-hanesinin (cesaret, tin ve infial ya da haklı öfke gibi çeşitli terimlerle betimlenen) erkek bölümü, bedenın aşağı kısmıyla ve cinsel şehvetle özdeşleştirilen kadın bölümünü bastırmak için her zaman hükümdarla (akılla) ittifak kurar. Şehvet ya da arzu, ruhun en aşağı kısmı, açıkça ve daima vahşi hayvanlarla ve "çocuklar, kadınlar ve kölelerle" (*Devlet* 431C) bağdaştırılır. *Phaidros*'ta, akıl ile benliğin daha düşük seviyeleri arasındaki doğru ilişkiyi tasvir eden ünlü at arabası benzetmesi de zora, işkenceye ve evcil hayvanların ehlileştirilmesine dayanır: burada da ruh (beyaz at), cinsel hazzı temsil eden çirkin ve inatçı siyah at suretindeki ar-

* Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney ve Lütfi Ay, MEB (İstanbul, 1997), s. 99.

16. Platon 1948: Phaidon 203, 229.

17. Vlastos (1973:155-6). Nitekim Descartes ve Bacon'ın bilginin doğayla ilişkisini resmetmekte kullandıkları "işkence" metaforu Platon'da zaten mevcuttur.

zuya karşı akılla (sürücüyle) ittifak kurar.

Arabacı... bir engele başını çarpmamak ister gibi kendini geriye atar, dizginleri daha büyük bir şiddetle çeker, ve gem dik kafalı atın dişlerini söker, bu ağzı bozuğun dilini ve çenelerini kan içinde bırakır, onu kış üstü devrilmeye mecbur eder. Onu acılara terk eder. Birçok defalar bu muameleyi gören huysuz hayvan nihayet hırçınlıktan vazgeçer; artık, süklüm büküm, arabacının iyi düşünülmüş kararlarına boyun eğer ve sevgiliyi görünce tiril tiril titrer. (*Phaidros*, 63)*

Dolayısıyla (sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet ezilmesini birleştiren¹⁸) kölecilik, hanedeki kadın/erkek ezilmesi, devlette yöneticinin alt sınıflarla ilişkisi, doğa ile hayvanların tabi kılınışı, hepsi birbirlerini destekleyecek şekillerde, aklın bedenle, doğayla ve benliğin aşağı yanlarıyla ilişkisinin modelini oluşturmak için kullanılır. Aydınlanma düşüncesindeki rasyonel öznellik gibi Platoncu *logos* da efendinin perspektifini ifade eder; efendinin muğlak kimliği tüm bu metaforlardaki ve birbiriyle ilişkili olan bu çoklu dışlamalardaki üstün taraf olarak şekillenir. *Logos*'un düzen dayattığı düzensizlik, efendinin marjinalleştirilen ya da ezilen ötekilerde algıladığı düzensizliktir. Alvin Gouldner'in öne sürdüğü gibi, kölenin (ve kadının ve sömürgecinin) davranışı efendinin bakış açısına göre düzensiz, denetim dışı ve öngörülemez sayılır, çünkü köle araçsal olarak, bir canlı alet olarak algılanır. Kölenin kendi amaçları tanınmadığı, bu amaçlar davranışlarını açıklayan bir temel oluşturamadığı ve köle, efendinin amaçlarına uyacak şekilde örgütlenmeye direndiği müddetçe akıldışı ve düzensiz görünecektir, çünkü efendinkiler hariç hiçbir amaç dikkate alınmaz (Gouldner 1965: 352-3). Tüm bu ötekilerin eksikliği *logos*'a, düzenleyici akla uzaklık şeklinde ifade edilir. Efendi itaat ilişkisinin her iki taraf için de iyi olduğunu düşünür, çünkü aşağı olan, efendinin son kertede herkese yarayacak şekilde sağlayabileceği düzen ya da *logos*'tan mahrumdur ve buna *muhtaçtır* (sonradan Aristoteles bu perspektifi açıkça ifade edecektir). Platoncu akıl anlayışının öngerektirdiği ve Batı'nın dünyaya yaklaşımında merkezi olan kavramları şekillendirmiş olan kimlik ve bakış açısı, efendinin,

* Platon, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, MEB Yayınları, İstanbul: 1997, s. 70.

18. Bu noktayla ilgili, özellikle de Eski Yunan bağlamında ırk ve kölelik kavramlarının giriftliğiyle ilgili olarak bkz. Spelman'ın tartışması (1988: 198).

sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet ve tür egemenliği bağlamında belirlenen kimliği ve bakış açısıdır.

PLATONCU İKİCİLİK VE İNSAN KİMLİĞİ: RADİKAL DIŞLAMA

Platon'un düşüncesinin, özellikle de *Timaios*'un süregelen etkileri ne kadar vurgulansa azdır. *Timaios*, Platon'un açıkça doğayı konu aldığı başlıca metindir. Bu metin Hristiyanlığın en önemli yanlarının habercisi olmakla kalmayıp onun oluşumunda da kuşkusuz temel bir etki yaratmıştır. Metin Batı tarihi boyunca sürekli ulaşılabilir durumdaydı ve Latince çevirisi okunuyordu. Hristiyan öğretisinin ve Aydınlanma'ya kadar Batı'nın egemen entelektüel ve felsefi akılcılık geleneklerinin düşünsel temellerini, Aristoteles'in, Plotinus'un, Augustinus'un, Aquinas'ın ve diğerlerinin yapıtlarında Platoncu düşüncenin işlenmesi oluşturdu. İlk Hristiyan yazarların hepsi –Justin Martyr, İskenderiyeli Clement, Origen– Yunan felsefesini ve özellikle de Platon'u Hristiyanlığa bir hazırlık olarak ele alır. Clement, Platon'un Tanrı'nın verdiği esinle yazdığını iddia eder (Adam 1911: 3).

Batı'nın düşünce tarihini büyük ölçüde egemenliği altına almış bulunan ötedünyaya ilişkin ilkelerin Batı tarihindeki ilk gelişmiş ve kalıcı ifadesini Platon sunar (Collingwood 1945: 59). İnsan kimliğine, ölümün önemine ve ruhun beden ile ilişkisine dair değerlendirmeleri muazzam etkili olmuştur. Burada Platon'un düşüncesinin, Nietzsche'nin söylediği ve Platon'un da *Phaidon*'da Sokrates'in ağzından ifade ettiği gibi, onu gerçek anlamda bir ölüm felsefesi kılan yanına eğileceğim. Hristiyan akılcılar dahil daha sonraki hemen bütün akılcılar, Platon'un akıl-doğa ikiciliğinin erken versiyonunun yanı sıra işte bu değerlendirmeyi temel almışlardır. Bu değerlendirme en gelişmiş ve modern biçimine Descartes'ın ve ardıllarının düşüncesinde ulaşır.

Platon'un, insan benliğinin ve insan kimliğinin doğası ile erdeme ilişkin görüşleri, gerçek benlik ile hepsi de görünüşler dünyasına ait olan beden, duyular ve duygular, hayvani tutkular ve hazlar arasındaki radikal dışlama ya da derin ayrım başta olmak üzere, İkinci Bölüm'de ortaya koyduğum pek çok ikici özelliği taşır. Ruh, maddi olmayan tanrısal düzenle bitleştirilir, beden ise doğanın aşağı maddi düzeniyle:

Ruh en çok tanrısal olana, ölümsüz olana, düşünsel ve tekbiçimli olana, dağılmayana, değişmeye benzeyen; beden de en çok insani olana, ölümlü olana, düşünsel olmayana, çokbiçimli olana, dağılana, değişene benzer.

Platoncu psikolojide insan kişiliğinin karmaşıklığı ve çeşitliliği, birbirlerini karşılıklı dışlayan, birbirlerine karşı gelen ve tam bir zıtlık içinde olan bu iki düzene göre hizaya sokulur. Bu birbiriyle süreksiz, karşıt düzenlerin biri değişmeyen, maddi olmayan, bozulmayan Formlar Dünyasına ya da Gerçek Dünya'ya, zaman-aşırı soyut fikirler dünyasına denk düşerken diğeri de Platon'un Görünüş Dünyası diye adlandırdığı "değişimler dünyasına", oluşumun dünyasına denk düşer. Görünüş dünyası gördüğümüz, dokunduğumuz, işittiğimiz, kokladığımız dünyadır, "doğanın ve ölüp gitmenin" biyolojik yaşamın dünyasıdır. "Doğa" teriminin önemli anlamlarından biriyle bu, doğanın dünyasıdır. "Gerçeklik" terimi, Formların (İdeaların) ya da aklın üstün alanının, biyolojik yaşamın ya da doğanın düşük alanına göre açıklayıcı açıdan ve epistemolojik, siyasal ve ontolojik olarak öncelikli olduğunu belirtir.

Benliğin bu birbirine karşıt düzenlere göre hizaya sokuluşu Platon'un ilk kuramından son yapıtlarındaki kuramına önemli değişiklikler geçirerek taşınır, ama neticede benlik anlayışının temeli ve insan eyleminin kaynakları hep, birbirine karşıt egemen akıl ile aşağı doğa düzenlerine bölüştürülecek şekilde ikiye ayrılmıştır. Özellikle *Phaidon*'da geliştirilen ilk benlik kuramında, karşıtlık, "gerçek benlik" (tabii ki bu da ancak "akıl" olabilir) ile ruhun *dışında* bulunuyormuş gibi ele alınan beden, hayvanlık, duygusallık ve doğa güçlerinin arasında kurulur. Platon'a göre beden açıkça "değişebilir bölge"nin –doğa âleminin– bir parçasıdır. *Phaidon*'daki ilk kuramda beden, Formlar âlemi gibi sürekli ve sonsuz olan gerçek benlikten, yani ruhtan dışlanmış ve ona karşıttır. Görmüş olduğumuz gibi, bu diyalogda beden bir hayli olumsuz bir açıdan ele alınır – beden bir engeldir ve dikkati dağıtır, yabancı ve özde kötü bir ötekidir, gerçek benlikle ilişkisi insanın üzerine geçiriverdiği bir kılıf gibi dışsal ve kazaradır; hatta sonraki pek çok düşünürün kullandığı ifadeyle beden "etten bir kılıftır". Platon'un insan yaşamı idealini temsil eden filozof, yaşamdansa ölümü arzular, çünkü ölüm bedenden, bedene tutsaklıktan kurtuluşu sağlar (Platon 1948: *Phaidon* 235). Pitagorasçı imgelemde beden, ruhun (gerçek benliğin) içinde tutsak olduğu

hapishane ya da "mezar" olarak tanımlanır ve gereksinimleri, değişime ve hastalığa açık oluşu nedeniyle bitmek tükenmek bilmeyen belaların kaynağı olarak tasavvur edilir (a.g.e., 200).

Platon'un sonraki yapıtlarında benlik, birbirleriyle savaşıyor üstün ve aşağı eğilimler ya da unsurlar üzerinden tanımlanır; bunlar benlikte ya da ruhta barınır ve mücadele içindedir. Platon *Devlet* ve *Phaidros*'ta bu konuya daha sofistike olan bölünmüş benlik kuramı açısından yaklaşır; bu yaklaşımda da ikinci tema sürmektedir, fakat burada artık benliğin *içinde* yatan bir akıl ve doğa ikiciliği söz konusudur. Önceden benliğe yabancıymış gibi ele alınan akılcı olmayan özellikler burada benliğin gerçek parçaları olarak ele alınır; benlik tıpkı devletin kendisi gibi, hatta daha da fazla, ayrı ve karşıt unsurlar arasındaki siyasal mücadeleler ile çatışmanın alanıdır. Bu daha karmaşık değerlendirme bedensel güzellik ve cinselliğin, ruhu Formların yüksek âlemine nasıl taşıyabileceğini gösterir. Fakat (*Phaidros*'taki at arabası öyküsünde "vahşi" siyah at olarak, *Timaios*'ta ise diyafram zarıyla göbek arasındaki kısım olarak temsil edilen) adı unsurlar, yine bedensel arzuyla ve hayvansallıkla bağdaştırılanlardır ve düşük konumları, tıpkı tabi kılınan siyasal kesimler gibi, yönetici *logos*'a olan uzaklıkları üzerinden tasarlanır (Platon 1948: *Phaidon* 203).

Bölünmüş benlik kuramının bize, artık benlik içindeki çatışma ve mücadeleyi hesaba katabilen ve Freud gibi sonraki pek çok düşünürün yaklaşımı için bir temel oluşturan daha dinamik, daha karmaşık ve daha zengin bir değerlendirme sunduğu bir gerçek (Lloyd 1984: 19). Fakat bu kuramın kendisi de bu tür bir çatışma *yaratır*; insan benliğini bu dünyadaki fiziksel varoluşunun temel koşullarıyla, yani doğası itibarıyla cinsel üreme ediminde bulunan bir hayvan oluşuyla kaçınılmaz ve temelde çözümsüz bir çatışma içine sokar. Bedeni ve benin ötekilere ve dünyaya olan duygulanımsal ve maddi bağımlılık ilişkilerini koruyup sürdüren arzu ve ihtiyaçlar (Platon'un terimiyle "hazlar") ile benlik arasında çatışma yaratır.

Platon'un değerlendirmesi bu benliğin dinamiklerini kaçınılmaz olarak çatışma yaratacak bir şekilde yapılandırmakla kalmayıp aklın doğa üzerindeki hiyerarşisi olarak, kuramının dıştaki siyasal alanda öngördüğü ve desteklediği hiyerarşi ve tahakküm ilişkilerini benliğin iç alanında yeniden üreten bir hiyerarşisi olarak yapılandırır.

Platon'a göre adil ve etik yaşam için hedeflenmesi gereken şey benliğin iç ahengidir, fakat bağımlılık ilişkisinin inkârı zorunlu olarak çözümsüz bir çatışma yarattığından bu ahenge sadece geçici olarak, o da fethin ve sömürgeciliğin içsel benzerleri olan bastırma ve inkâr yoluyla ulaşılabilir. Unsurlar arasındaki doğru ilişki, yani sağlık, bu unsurun –içteki doğanın– akıl ve onun kendili içindeki müttefiklerince sömürgeleştirilmesi, denetlenmesi ve tabi kılınması açısından tanımlanır (*Devlet* 444D). Aynı şekilde evrendeki doğru düzen de, maddi doğa dünyasının "dünya-ruhu"nın temsil ettiği *logos* tarafından sömürgeleştirilmesidir.

İlk diyaloglarda bedene bağımlılık açıkça inkâr edilir; bedenin "bilgelige ulaşmakta hiçbir yararının dokunamayacağı" ve "bedenle mümkün olan en asgari ilişkide ya da birliktelikte bulunduğumuz anın bilgiye en çok yaklaştığımız an" olduğu söylenir (Platon 1948: *Phaidon* 204). Bu açıdan Platon, daha sonraları Descartes'ın duyulara bağımlılığı yadsımasının, onları hata kaynağı olarak ele almasının ve insan/doğa ikiciliğini zihin/beden ikiciliği açısından geliştirmesindeki diğer unsurların habercisidir. Geç dönem diyaloglarındaki bölünmüş benlik kuramında, gerçek benlik ile "içteki doğa" arasındaki radikal dışlama ve derin ayrım, normatif bir ilke olarak ifade edilir: En iyi yaşam üstün ile aşağı unsurlar arasına azami mesafeyi koymakla tanımlanır. Platon burada doğa karşısında insan erdemine ilişkin temel bir Batı geleneğini ortaya koyar. Nitekim beden ve akıl arasındaki doğru ilişki yalnızca katı bir denetim ve disiplin ilişkisi değil, aynı zamanda bununla uygun düşen bir azami mesafe ilişkisi-
dir; önceki bölümde değindiğim, *Timaios*'taki "bölünmüş hane" analojisi de buna bir örnektir. Benzer şekilde *Timaios*'ta benliğin en düşük hali olan hazların yerinin diyafram zarıyla göbek arasında olduğu söylenir, çünkü bu konum "mütalaanın tahtından mümkün olan en uzak" konumdur (*Timaios* 71).

Akıl/beden ikiciliğinin bu özellikleri, insan yaratılışındaki hayvansı ve dünyevi unsurlar ile tanrısal unsurlar arasındaki merkezi Platoncu karşıtlıkta yeniden ortaya çıkar. Ayrıca insan kimliğine ve insan yaşamının önemine dair Platoncu değerlendirmede de bu özellikler görülür. Geç dönem diyaloglarındaki normatif bölünmüş benlik değerlendirmesi ve üstün ile aşağı düzenler arasındaki Platonik çatışma *Timaios*'ta insana aktarılır ve insan kimliğindeki üstün ile

aşağı unsurlar arasındaki çatışma olarak gösterilir. Aslen ve gerçek anlamda insani olan unsur, ruhun "en yetkin" parçası elbette, insanın tanrısal ve sürekli olan yanıyla özdeşleştirilen *logos*'tur. Bu da insanın hayvani ve dünyevi düzenle sürekliliğinin inkâr edildiği bir "maymun/melek" ikiciliğine yol açar: "Ruhu tıkayan ve bozan düşük hazlar kesinlikle insana ait değildir" (Adam 1911: 19-20).

"Yersel değil göksel bir varlık olarak insan" öğretisinin çevreye ilişkin içerimleri epey derindir. Bu öğreti açıkça ve bir hayli kuramsal bir biçimde insan yaşamının anlamını ve gerçek yerini yeryüzünün ötesinde sayan bir değerlendirme sunar. İşte bu, ötedünyalı kimliğin belirleyici değerlendirmesidir, binyıllık "varoluşsal evsiz bark-sızlığın", yani dünyanın korunup kollanacak bir yuva değil bir sınav, bir geçiş bölgesi, ötedünyayla karşılaştırıldığında önemsiz bir yer olduğu düşüncesinin temeli burada yatar. İnsan doğasını yeryüzüne ait saymayan bu değerlendirme insanlara bir görev de yükler; bu görevin yerine getirilmesi betimleyici anlamıyla olmasa da en azından normatif anlamıyla tam olarak ve gerçekten insan olmayı tarif edecektir. Görev yeryüzünde olduğumuz sürede hem içteki, hem de dıştaki doğayı aşmak ve onlarla araya bir mesafe koymaktır. Vurgulamış olduğum gibi, Platon için mümkün olan en büyük mesafe en iyisidir ve bu mesafeye tam olarak ancak ölümle ulaşılır. Öte yandan tanrısal Formların tefekkürü olan felsefi yaşamla ve dünyevi şeylere karşı yerinde bir kayıtsızlık ya da horgörüyle de buna yaklaşılabılır. Öteki dünya inancının yitirilmiş olduğu ilerki çağlarda da "mesafeli" kimlik söz konusudur, ancak ifadesini asıl olarak dünyanın araçsallaştırılmasında ve hayvani alana ve içteki ve dıştaki doğa alanına yönelik denetimci ve tahakkümcü bir yaklaşımda bulur. Platon'un insan/doğa ikiciliği, felsefesinin muhtemelen en etkili özelliği olan ölüm değerlendirmesi açısından canalcı önemdedir. Filozofun hedefi ölümdür, çünkü ölüm, ayrılık ve bağımlılığın inkârı hedeflerine nihai olarak ve tamamen ulaşmaktır. Ölüm, bedene mesafe kazanmakta gelinebilecek nihai nokta, "değişimler dünyası" olan tüm aşağı doğa düzeninden nihai kopuştur. Nihayet insanların aslen ait oldukları sonsuz tanrısal düzenle uzlaşmayı beraberinde getirir.

YERYÜZÜNÜN İNKÂRI: PLATONCU İKİCİLİĞİN İÇERİMLERİ

Devlet'teki Mağara metaforu bu iki düzenin ikici bir açıdan kurgulanmasını, özellikle de iki farklı gerçeklik âlemi arasındaki süreksizliği, yarılmayı ya da kırılmayı temsil eder. Mağaradaki (Görünümler dünyasını temsil eden) karanlık ve yanılsamalar, Aklın kör edici ışı-ğıyla, filozofun temaşa ettiği Formların yüce, sonsuz ve bozulmayan dünyasıyla, Gerçeklik dünyasıyla karşıtlık içine sokulur. Platon'un betimlemesinde dikkate değer ölçüde dölyatağını ya da rahmi andıran Mağara'dan çıkış yolculuğu o "büyük ayrılma vazifesi"dir, eril-liği oluşturan ödipal yolculuk, *logos* vizyonuna doğru yolculuktur, "içteki doğayı" arkada bırakıp gerçek benliğe yönelmek, anneyi, ilk-sel maddeyi, yeryüzünü ve ona ait olduğu düşünülen her şeyi barın-dıran aşağı düzenden ayrılıkla ve onun inkârıyla tanımlanan kültürel insan kimliğine erişmektir. Varılacak olan sonsuz ve değişmez form-ların alanı "mağaradan, rahimden, bitmez tükenmez doğum ve ölüm döngüsünden, zorunluluk alanından ve kadınların (annelerin) ala-nından özgür olmayı garanti eder" (Flax 1983). Mağaradan yukarı ve dışarı yapılan bu yolculukta geride bırakılan hem dişil olan hem de doğanın dişillikle bağdaştırılan yanları – maddesellik, beden, du-yular, insan ve birey varoluşunun "ilkel" aşamalarıdır. Bu çoklu dış-lamaları, varlığın, kadının ve annenin, bedenin ve duyuların, tüm düşük fiziksellik ve değişebilirlik düzeninin ve yeryüzünün kendisi-nin asli matrisi olan rahim olarak doğanın tüm bu yanlarının (hem aşağısıma hem de bağımlılığın inkârı anlamıyla) aşılmasını, Mağara'dan kaçış imgesi tek bir parlak metafor içinde birleştirir.

Platon et ve kemiğin mağarasından dışarıya, ışığa çıkıp hapishane-yi, bedenin mezarını ardında bırakırken sevinçle dolar, nihayet tam anlamıyla bir filozof olma özgürlüğüne kavuşmuştur. Keçeleş-miş saçları, kir pas içindeki gövdesiyle bakımsızlıktan hasta düşmüş Aziz Yere-miah bu düşük düzene veda ederken sevinçle haykırır, ru-hu daha yüce şeylere yönelmiştir. *Devlet 2* adlı uzay gemisi geride bir zamanlar yeşil ve canım bir gezegen olan, yaşamla ve yaşamın tüm ihtiyaçlarıyla dolup taşan, ama artık kuraklaşmış ve harabolmuş dünyayı geride bırakıp yıldızların yukarılardaki uzak âlemine doğru yola çıkar.

Çağdaş bir perspektiften baktığımızda, Platoncu inkâr öğretilerinin daha uç biçimlerini hayata geçirme yollarını tasvir eden bu imgelerin (ki bunlardan sonuncusunu Platon'un varisleri gerçekleştirmeye koyulmuş görünüyorlar) en fantastik yanı, "düşük" maddesel-lik düzenine bağımlılığın inkârını (absürd ve imkânsız olduğunu artık fark ettiğimiz bir inkârı) temsil etmeleridir. Artık görüyoruz ki ilişki en temel düzeyde bir bağımlılık ilişkisidir; Platon ve Aziz Yermiah'ın felsefe yapmak için bedenlerine ihtiyaçları var, yaşamak ve çok daha fazlası için yeryüzüne ihtiyacımız var ve bir an evvel yerine onu yenisini getiremeyeceğimiz sevgili yuvamız olarak görmeye başlarsak pek hayırlı olacak. *Logos* inkâr edilen doğa düzenine bağımlı olduğu gerçeğini kabullenmek zorunda kaldı, ancak bu kabul hâlâ kısmi ve gönülsüzdür. Batı bilinci kimliğin unsurlarını doğanın "dışında" bırakmayı sürdürdüğünden bağlantıyı, yani bağımlılığı inkâr üzerinden, asgari ölçüde, gönülsüzce ve çoğunlukla yoğun bir gazez duygusuyla ele almayı sürdürür.

Aklın en üstün İyi olduğunu ve evrenin geri kalanının onun hizmetinde kullanılmasını öngören akılcı-araçsalcı öğreti Platoncu kuramda, özellikle de bedeni konu alan yerlerde net bir biçimde belirir; Platon'un akılcı ardılları da bu öğretinin Platon'un kuramındaki önemini açığa çıkarır.¹⁹ Doğaya yaklaşımdaki araçsalcılık *Timaios*'ta açıktır. Zorunlu neden türü, tanrısal neden türü uğruna kullanılmalıdır (*Timaios*, 69): Tanrı'nın bağışladığı görme yetimiz, doğa ve yaşam evreninin yüceliğini görüp anlamamızı sağladığı için değil, "insanoğlunun, tanrıların cömertliği sayesinde kavuştuğu ve bir eşine daha hiçbir zaman kavuşamayacağı o en değerli nimeti" yani matematiği ve felsefeyi çıkarsamamızı sağladığı için değerlidir (*Timaios* 47b). Platon'un metinlerinde çok sayıda bölüm doğayı önemsiz sayan bir görüşe delil olarak gösterilebilir,²⁰ doğa ancak onu kavramaya çalışırken akli geliştirip akla hizmet ettiğimiz için önem kazanır. Son analizde Akıl maddesel varoluşun kölece düzeninden tümüyle

19. Aziz Thomas Aquinas'a göre "Evrende yalnızca zihinsel doğa kendi uğruna gereklidir, tüm diğerleri ise onun uğruna gereklidir (Aktaran: Regan ve Singer 1976: 57).

20. Hargrove (1989: 27) ampirik bilginin aşağısınması, doğanın değersizleştirilmesine yol açtığını savunuyor, oysa burada hangisinin diğerinden önce geliştiğini belirlemek zor.

arınamaz ama kendini aklın temsilcisi olarak görenler o kadar da kahramanca olmayan bir inkâr şeklini benimseyerek doğayı kavramsal olarak gereksizleştirmeye, tüm önemi, değeri ve anlamı efendi konumundaki aklın âlemine geri getirmeye çalışabilir.

PLATON VE İNSAN-DIŞI DOĞA

İnsan-dışı doğayı, insan bedenini ve maddenin kendisini içeren yerel düzen, özellikle *Timaios*'ta, özünde düzensiz ya da ahlaktan yoksun olarak tasavvur edilir; ancak rasyonel düzen onun avare ve şursuz kaosunu dönüştürdüğü ölçüde ıslah olacaktır. Platon'un düşüncesinin bu yönleri, sonradan Hristiyanlık'ta iyice serpilip gelişen geleneğin, yeryüzünü ve "dünyevi" meseleleri horgören yaşam-yadsıyıcı geleneğin temelini atmıştır. Doğayı düşük gören ve onu günahlarından arındırma işini önce Tanrı olarak *logos*'a sonradan da Tanrı olarak bilime atfeden Hristiyan öğretisinin (ki Bilinirci gelenek bu öğretiyi çok daha abartılı bir şekilde sahiplenmiştir) temel özelliklerinin habercisidir (Ruether 1975). Sonuçta bu, "iyi" sömürgeleştirilmiş doğa ile "kötü" sömürgeleştirilmemiş doğa karşıtlığını doğurur.

Aynı yaklaşımla Platon hayvanların, özellikle de vahşi hayvanların düşüklüğü konusunda sözünü esirgemez. İdeal ülke –örneğin tanrıların gözdesi olan eski Atinalılara methiyede tanımlandığı şekliyle Attika– yararı sırf kendine olan tek bir vahşi hayvan barındırmaz, burada sadece insanın işine yarayan uysal ya da evcilleştirilmiş türler bulunur.²¹ Hayvanlar da kadınlar gibi, erkeklerden sonra ve onlara ilaveten yaratılmışlardır, hiyerarşinin en altında ve ruhların göçü kuramında tanrısallıktan en uzak noktada yer alırlar. Hayvanlar, özellikle de vahşi hayvanlar, insan benliğinin akıldışı arzu gibi ahlaki açıdan kuşkulu yanları için ve *logos*'tan uzaklık için metafor olarak kullanılır (*Devlet* 439B, *Timaios* 71). Varlığın aşağı düzenindeki diğerleri gibi hayvanlarda da doğal farklılık *logos*'tan uzaklığa ve buna mukabil yeryüzüne yakınlığa göre belirlenen bir hiyerarşi açısından kavranmalıdır (bu görüşü Aristoteles daha sık dile getirmiş ve daha kapsamlı biçimde geliştirmiştir). Dolayısıyla *Timaios*'

21. Platon (Meneksenos 239A)'dan aktaran Vlastos (1973: 192).

taki değerlendirmeye göre:

Karada yaşayan hayvanların soyu da kafada meydana gelen hareketleri [akıl] kullanmadıkları, kendilerini sadece göğüslerine yerleştirilmiş olan ruh kısımlarının [tin] eline bıraktıkları için hiç felsefe ile uğraşmayan ve gök cisimlerinin hiçbirinin özüne dikkat etmeyen kimselerden meydana gelmiştir. Bu alışkanlığın tesiriyle ön organları ile kafaları, toprakla olan yakınlıkları yüzünden, toprağa doğru eğiktir. Kafatasları uzamış, ruhlarının hareketi, tembellikleri yüzünden her birinde nasıl bozulmuşsa, ona göre çeşit çeşit şekiller almışlardır. Bu çeşit varlıkların dört veya daha fazla ayaklı olmalarının sebebi şudur. Tanrı en budalalarına, toprağa daha çok bağlı kalsınlar diye, daha çok ayak vermiştir. İçlerinde en ahmak olanlarına, ayakları hiçbir işlerine yaramadığı için, vücutlarını boylu boyunca toprağa uzatanlara gelince, Tanrı onları ayaksız, toprağın üstünde sürünür yaratmıştır. Nihayet dördüncü tür, suda yaşayanlar, insanların en aptallarından, en bilgisizlerinden meydana gelmiştir. ...Onlar derin bir budalalığa düşmüş oldukları için, en derin yerlere yerleştirilmişlerdir. Böylece o zamanlarda olduğu gibi bugün de canlı varlıklar, zekâ veya budalalıklarının azalıp çoğalmasına göre, birbirlerinin kılığına girmekte, şekil değiştirmektedirler. (*Timaios* 92)*

Platon'un duyularla algılanabilir olan olağan görünür doğa manzarasına, tepelerin, taşların, ağaçların ve bitkilerin dünyasına yaklaşımı da pek nazik değildir. *Phaidon*'da, yeryüzündeki çilelere ve cennetin hazlarına dair sonradan yazdıklarını önceleyen ve şüphesiz onlar için bir model oluşturan güzel kaleme alınmış bir bölümde Platon etrafımızda görüp bildiğimiz doğa dünyasının düşük ve kokuşmuş durumuna dair görüşlerini dile getirir. Saf ve bozulmaz Formların onlardan pay alan aşağılık cisimlerin ötesinde yatmaları gibi, dünyanın ötesinde, uzakta çok daha iyi, çok daha saf ve çok daha hoş bir başka dünya olduğunu biliriz:

Tabiatımızda bu temaşayı sağlamak gücü olduğunu kabul edelim; o zaman bu öbür dünyanın gerçek gök, gerçek ışık ve gerçek toprağın yeri olduğu kabul olunacaktır. Çünkü bu toprak, hatta bu kayalar ve oturduğumuz bölgenin her yanı, denizin içinde bulunan şeylerin tuzluluk yüzünden bozulduğu ve kemirildiği gibi, bozulmuş ve aşındırılmışlardır. Denizde de adı anılmaya değer hiçbir şey bitmez; orada sözgelimi yetkin hiçbir şey bulunmaz; bulunanlar da ancak mağaralar, kum, tasarlanamayacak kadar çamur, her tarafta içine toprağın da karıştığı bataklıklardır; hasılı, kendi dünyamızın güzelliklerine hiçbir yönden kıyaslanmaya değer hiçbir şey yok. Ama

* MEB baskısında s. 138, 139 [Çeviride iki küçük değişiklik yapıldı].

bizim bu dünyamız da öteki dünyayla kıyaslandığında aynı, hatta daha kötü durumdadır. (*Phaidon* 110a)*

Elbette bizim dünyamızın üstünde olan ve sıradan insanların giremeyeği bu öteki dünya, Platon'a göre

yeryüzünde ressamaların kullandıkları renklere benzer çeşit çeşit renklerle bezelidir. Fakat bu uzak bölgede böyle renklerden yapılmış olan, bütün yeryüzüdür; üstelik bizimkilerden çok daha parlak, daha saf renklerden. Yeryüzü burada erguvan renginde şaşılacak bir güzellikte; şurada yaldızlı, başka bir yerde ak, kardan veya kireçten de aktır. Onu süsleyen öteki renkler insan gözünün görebildiklerinin hepsinden daha çok ve daha güzeldirler. ...Bu güzel âlemde yetişen her şey, ağaçlar, çiçekler, meyvalar da aynı şekilde buradakilerden daha güzeldir. Aynı denklik dağlarda da var, oradaki kayalar daha güzel yontulmuş, şeffaflık ve renkçe daha güzeldirler. Şu bizim değerli dediğimiz taşlar, beyaz akikler, necefler ve zümrütler ve buna benzer daha neler, oradaki taşların ufak parçalarıdır. Bu uzak bölgede bütün taşlar bizim değerli taşlarımız gibi, hatta onlardan daha güzeldirler. Bunun sebebi bu bölgelerinin taşlarının arı olmalarıdır. Onlar bizimkilerde olduğu gibi, buralara dökülen, taşlara, toprağa, bir yandan da hayvanlara ve bitkilere çirkinlik ve hastalık getiren tortulardan ileri gelen tuzlulanma ile aşındırılmış ve bozulmuş degillerdir. (*Phaidon* 110c-e)**

Phaidon'da Sokrates'e göre içinde yaşadığımız görünür doğa dünyası, tam anlamıyla bir deliktir; doğa dünyasının durum ve konumu Mağara benzetmesi, bedenle ilişkilendirilmesi ve pek çok diğer özellikleri yoluyla dışıl olanıneğe bağlanır. Beden ve Mağara gibi, o da "yersel bir zindan"dır (*Phaidon* 115). Üstelik yukarıdaki yüksek dünyadan gelen artık ve tortuların biriktiği bir çöplüktür. Hayatın asıl temeli olan değişim ise aşağılığın kanıtıdır, bulaşamadığı tek şey değişimsiz, madde-dışı Formlardır. Biyolojik değişim, organizmaların çürümesi ve başka organizmalara dönüşmeleri bir maraz ve kirlenme olarak görülüp tiksintiyle karşılanır. Burada gösterdiğim gibi Platoncu felsefe doğayı değersizleştirmenin ötesinde derin anlamda ekoloji-karşıtı ve yaşam-karşıtıdır.

* Platon, *Phaidos*, çev. Hamdi Rakıp Atademir ve Suat Kemal Yetkin, MEB Yay., İstanbul: 1943, s. 126 [Çeviri yer yer değiştirildi].

** MEB baskısında s. 127 [Çeviri değiştirildi.]

YUNAN TOPLUMU VE ÖLÜM

Platoncu düşünce sisteminde sivrilen bu değerler bütünü nereden geliyor? Akıl neden karşılımsal şekillerde doğaya düşman olarak geliştiriliyor? Canlı deneyimin dünyası yerine Formların gölgeli, soyut dünyasını seçmenin neden daha çekici olabileceği ilk bakışta pek açık değil. Luce Irigaray'ın deyişiyle "İnsanı, tüm yaşamımızı etkisi altına alan şeyin yerine geçmesi hedeflenen ve yalnızca adı konmuş olan bir şeyi, daha görünür, daha gerçek ve nihai olarak daha değerli saymaya iten ne olabilir?" (Irigaray 1985a: 271). Platoncu kuram sezgisel akıl yürütmeyi olağanüstü bir altüst edilişini temsil eder: Formların cansız dünyası sonsuz yaşam sağlar, doğanın canlı dünyasının adı mezardır.

Phaidon'da Platon felsefeyi ölümün incelenmesi olarak niteler, bu, ölümün, Platon'un felsefesinin merkezinde yer aldığının bir göstergesidir (Platon 1948: *Phaidon* 226). Platon'un açık ve dikkate değer pek çok şekilde yaşama düşman olduğunu görürüz: Yeryüzünün ötesinde anlamın asıl kaynağı olan bir ötedünya kimliği oluşturma-sıyla; buna denk düşecek şekilde, bireyin yeryüzündeki yaşamını bir hapisane olarak ele alışıyla; değişim ve çürümenin alanı olan biyolojik yaşamı düşük ve kokuşmuş saymasıyla; dişil yaşam verme edimini alçaltmasıyla ve sözde "düzensiz" olan yaşam dünyasına cansız, soyut "rasyonel" örüntüler (örneğin *Timaios*'taki küresel geometrik örüntüler) dayatmasıyla. Bu değerler doğrudan efendinin değer perspektifini temsil eder: Efendi kendisini –sonsuz Formlarca temsil edilen– zihnin, kültürün, öğrenimin ve özgürlüğün sonsuz düzeniyle özdeşleştirir ve köleyi, kadını, hayvanı temsil eden bedensel ve kol işine ilişkin alanı horgörerek kendisini buradan radikal olarak ayrı tutar. Fakat Platon'un felsefesinin, onu bir ölüm felsefesi kılan, yani hem ölüme merkezi bir rol veren hem de onu yaşama karşı, yaşamın değerini inkâr ederek oluşturulmuş bir felsefe kılan başka önemli ve daha az dikkat çekmiş yanları da vardır. Bu özelliklerin bir kısmı savaşın, militarizmin ve militarist değerlerin Platon'un düşüncesindeki temel rolünden ve bunların Yunan *polis*'inin efendi toplumuyla ve akılla olan güçlü bağlantısından kaynaklanır.

Alvin Gouldner'in işaret ettiği gibi, bir köle toplumu olarak *po-*

lis toplumu yalnızca kendini savunmak için değil, aynı zamanda üretim araçlarının ya da en azından köleliğin sürekliliğinin sağlanması için de büyük ölçüde savaşa dayalıydı (Gouldner 1965: 145). Efendinin yaşamı, kölece zorunluluğun üzerinde bir yaşam sürdürebilmesi savaşa bağlıydı. Platon'un düşüncesinde savaşın merkezi bir örgütleyici ilke olması ve akılla yakın ilişkisi bir rastlantı değildir. Akıl Şehri bir değil iki değişkeni azamileştirmeye yönelik olarak yapılandırılmıştır: aklın azamileştirilmesi ve savaş kapasitesinin azamileştirilmesi. Normalde uzlaşmaz görünse de Platon'a göre bunlar mükemmel bir uyum içindedir, hatta birbirinden ayıramaz.

Timaios'un ilk sayfalarında sık sık ve *Devlet*'te ise neredeyse aynı sıklıkta, *polis*'in önde gelen işlevlerinden biri olarak savaşa değinilir. Savaşın, en az akıl kadar çok sözü edilir, hem de istenmeyecek bir şey olmadığını ifade edecek şekillerde. *Devlet*'te Platon ideal bir toplum hayal eder; çoğumuz için ideal toplum, savaşı bir toplumdur. Oysa Platon'a göre savaş yine de aslidir. *Devlet*'teki (kadın muhafızları da içeren) eğitime ilişkin ve diğer düzenlemeler, entelektüel hedeflere hizmet etmenin yanı sıra savaşmayı ve savaşçı yetiştirmeyi kolaylaştıracak şekilde tasarlanmıştır. Bu amaçla *Devlet* ölümü övmeyi savunur, ölümün bir trajedi olarak temsil edilmesini ve yas tutan ya da kaderlerinden yakman insan tasvirlerini yasaklar. Platon'u şiddetli bir sansür uygulamasını savunmaya iten temel nedenlerden biri bu tür malzemenin şiirlerden (özellikle de böyle dizelerin sıkça rastlandığı Homeros'tan) silinmesini istemesidir. Platon'un kendisi *Phaidon*'da ve başka yerlerde ölümü methetmenin yanı sıra yaşamı da değersizleştirerek şevkle bu ilkeye uyar. Platoncu sistem, düzenli ve sürekli olarak ölüme yaşamın üstünde paha biçmeyi içerir.

Platon'un büyük başarısı ve sisteminin muazzam etkisinin sırrı ölümü ortadan kaldırdığı iddia edilen ötedünyaya ait bir kimliğin düşünsel çerçevesini yadsımış olmasıdır. Bu başarı hem Platon'un yaşadığı dönemde, hem de sonraki dönemlerde bazı kültürel güçlerin ve toplumsal grupların, en başta da savaşçının (ve değişen biçimleriyle kölenin) taleplerine cevap veriyordu. Ayrıca Helen kültüründe varolan ölüm değerlendirmesinin yaygın olarak yetersiz bulunduğunu yansıtıyordu (Gouldner 1965: 362). Bu, ölümü, yaşamın üzerinde asılı duran ve onu zehirleyen trajik bir gölge olarak algılayan

Helenistik görüşe bir tepkiydi.

Nancy Hartsock'un (1985) öne sürmüş olduğu gibi, Platon'un aşağı doğa alanını ele alışı büyük ölçüde, onur ve statünün savaşta ölümü göze alabilmeyeyle ölçüldüğü bir sistemde yaşayan savaşçı-kahraman seçimleri tayin eder.²² Savaşçı-kahramanın seçimi, yaşam karşısında tını, onuru ve şanı, doğa karşısında kültürü seçmektir. Savaşçı-kahramanın kazanma ya da kaybetme üzerine kurulu oyununda (Hartsock 1985: 177) yenilgiden sağ çıkanlar hem özgürlüklerini hem de onurlarını kaybeder (yenilgiden sağ çıkan adam için Platon "ondan daha fazla bahsetmeyeceğiz" der). Bu adamlar artık köleler olarak aşağı doğa düzenine (zorunluluğa) ait olma kadere mahkûmdur. Ölümü göze alan savaşçı beden ve duygular üzerindeki denetimini, onlara karşı kayıtsızlığını, basit kendini-koruma güdüsüne, yaşama karşı horgörüsünü sergiler.²³

Hartsock'un işaret ettiği gibi (1985: 196), savaşçı-kahraman doğayı ölüm biçiminde, sürekliliği kesintiye uğratan düşmanca bir kuvvet olarak; kültür ile "şan"ı ise bir tür süreklilik sağlayan olumlu bir kuvvet olarak deneyimler. Savaşçı-kahramanın durumu, ölümü ortadan kaldıran ve süreklilik sağlayan ama bunu da hayatının siyasal bağlamının geri kalanıyla uyum içinde yapan bir düşünce sistemi talep eder. Platoncu ötedünya kimliği bu soruna bir çözümdür. Güçlü bir süreklilik ve anlam merkezi sağlar, üstelik bunu, yaşama karşı ölümü yüceltme, *logos* ile özdeşleştirilen bir seçkin kesimin denetimini destekleme, aşağı toplumsal kesimleri *logos*'tan mahrum görerek değersizleştirme ve bütünü efendi ile aşağı düzenler arasındaki toplumsal ilişkiler açısından biçimlendirme ihtiyacıyla tutarlı bir şekilde yapar. Dolayısıyla ötedünya kimliği yalnızca (Nietzsche'nin varsaydığı gibi) köleyi avutan seçim değil, aynı zamanda efendinin de seçimidir, her iki kimliği de ayakta tutan tahak-

22. Platoncu ölüm değerlendirmesinin özellikle hayatı tehlikeye atmaya hazır oluşu artırmak için tasarlanmış olduğu, Platon'un *Devlet*'te sansürün neden gerekli olduğunu tartıştığı bölümde görülür.

23. Savaş esnasında eğilimlerin ve bedenın katı bir denetim ve disiplin altında tutulması ihtiyacı, bunların gerçek benliğin dışındaki, hükmedilmesi gereken yabancı nesneler olarak ele alınışını destekler. Epey kuvvetli bir biçimiyle bu tür bir denetime ulaşmak Platoncu özdisiplinin başlıca hedeflerinden biridir ve diyaloglarda bu, ölüm karşısında takınılan kayıtsızlık örnekleri üzerinden açıklanır.

küm sisteminin sonucudur. Bu kabaca, *logos*'a öncelik tanıyan Platoncu sistemin ana hatlarını çizer. Bu, yalnızca savaşçı-kahramanın değil aynı zamanda onun barış aralarında olduğu kişinin, yani kölelerin ve kadınların efendisinin, zorunluluk işlerini ötekilere havale eden, *polis*'in "özgür" yönetimine katılma ve diğer efendiler ve yurttaşlarla giriştiği akıl yarışmalarında entelektüel becerilerini silah olarak geliştirme hakkı taşıyan yurttaşın değer sistemidir.

Platon'unkinin aksine Homerosçu değerlendirmede ölüm kabul edilmez. Bu değerlendirmede yaşamın kendisi ne değersizleştirilir ne de inkâr edilir. Onur ve ölümler diyarı hayatın yerine geçmez, ölüm karşısında muğlak bir teselli sağlar. Hayatın değersizleştirilmesi, soyut fikirlerin ve Platoncu anlamıyla denetleyen, disipline sokan ve düzen dayatan unsur olarak akıl âleminin önceliği, savaşçının ve onurun ölüm karşısındaki zaferini işleyen eski Homerosçu anlatıya yeni ve çok güçlü bir Platoncu ekleme yapar. Ötedünya öyküsündeki yeni odak noktası (savaşçının olduğu kadar, *polis*'in ve yurttaşın da erdemi) olan Akıl, (Homerosçu klan erdemleri olan) onur ve şanın yerine geçer ve onları içine alır. Bu yeni öyküde, doğa biçimindeki ölümün ve ölüm biçimindeki doğanın üstesinden gelen, onur değil akıldır; biyolojik akışın ve çürümenin dünyasına, "değişimler dünyasına" üstün olan, rasyonel tartışma yoluyla ölüm korkusunu fetheden akıldır.

Son bir önemli nokta da, Platon'un yarattığı, aklın önceliğine dayalı ötedünya kimliğinin, yazılı kayıtları denetleyen yeni bir entelektüel sınıfının ihtiyaçlarına ve bir entelektüel olarak Platon'un kendi istemlerine cevap vermiş olmasıdır. Çünkü artık akıl kendi hâkimiyetini, felsefenin hâkimiyetini ve tüm diğer yaşam tarzları ve iktidar biçimleri karşısında üstünlüğünü ilan eder; bu üstünlük, yazılı söz ve onun soyutlama ve evrenselleştirme teknikleri sayesinde doğanın temsil ettiği ölüm korkusunun ve çeşitli düzensizlik ve çürüme biçimlerinin üstesinden gelme yetisine dayanır (Havelock 1963). Akıl ile akıl ve zekâ yaşamı böylece savaşta müttefiki olan tin ya da cesareten (gazap) önce gelir, tıpkı entelektüel muhafızların ikinci sınıf askeri muhafızlardan önce gelmeleri gibi. Çünkü Platon'un kendisi savaşçılar ve efendiler sınıfından olmanın yanı sıra profesyonel bir entelektüel ve eğitimcidir, üstelik insan deneyimini tümüyle soyut bir kuram açısından değerlendiren muhtemelen ilk

kişidir (Havelock 1963: 302, 305). Soyut olanın zaferini temsil eden bu yeni entelektüel beceriyle hem geçimini sağlar, hem de bunların her düzeyde, toplum için örgütleyici ilkeler olma ayrıcalığını taşıdığını savunur. Platon'a göre, siyasal yaşamı nedeniyle büyük bir çatışmaya girdiği güvenilirmez rasyonel aristokrasinin ideal ardılı olan rasyonel meritokrasinin soyut temsilcisi *logos*'tur. *Devlet*'in açılış bölümünde Platon, sakar, deneyimsiz ve kendine fazla güvenen Thrasymakhos ile girdiği diyalog/çatışmada kaba kuvvet karşısında aklın üstünlüğünü sergiler. Akıl yeni dövüş bağlamının yeni silahı, iktidarın yeni temelidir; fakat yücelmesi yine de efendi ile savaşçı arasındaki karşılığa, (aklın bir uzantısı ve yansıması olan evrensel Doğa dışında) tüm biçimleriyle doğanın tahakküm altına alınmasına ve yaşama karşı ölümle yapılan ötedünyaya ilişkin ittifaka dayanır.

SÜREKSİZLİK, ÖLÜM VE DÜNYALI KİMLİK

Hem Platoncu hem de Hristiyan sistemlerde ölümün anlamı, insan yaşamının anlamının bir başka yerde olduğudur. İnsan yaşamının anlamı, yeryüzünde ya da doğanın bir parçası olarak insan yaşamında değil yalnızca insanlara (onların da seçilmiş olanlarına) açık olan ayrı bir âlemde, Formların dünyasında ve cennette bulunabilir. Doğa dünyasının üzerinde ve ötesinde yatan, yalnızca insanlara mahsus olan kurtuluş, insanın doğa dünyasından farklılığını, ayrılığını ve kaderinin diğer türlerinkinden ayrı olduğunu onaylar. Gerçek benlik ruhtur ve benliğin sürekliliği, Formlar dünyasında devam etmesiyle sağlanır; aslında gerçek benlik doğayla süreksiz ise, süreklilik ancak ruhun yine doğayla süreksiz olan tinsel bir alanda kalmasıyla sağlanabilir, bu alan insan yaşamında sürekliliğin önemini ve merkeziliğini besler. Kimliğin bu şekilde oluşması onun doğanın dışında ve doğadan kopuk olmasını sağlamanın yanı sıra, doğaya karşıt olmasına ve fiziksel varoluş gerçeği ve onun temel koşullarıyla çatışmada olmasına da yol açar.

Ötedünya kimliğinde insanın sürekliliği ölüm sayesinde onaylanır ve gerekli kılınır; insanın özü değişebilir şeyler dünyasının ötesinde daha büyük bir düzende sürecektir. Burada ölümün anlamı bedeninin çürümesinin önemsiz olduğudur (Hristiyan yeniden dirilme öğretisi bu temayı daha da öne çıkarır), çünkü insanın özü bedene

ya da değişimler dünyasına bağlı olmayıp kalıcı bir aşkın tinsel düzende yer edinmiştir. Böyle kavrandığında ölüm bu tinsel düzenle sürekliliğin bir ifadesidir, ama aynı zamanda insanın özünün doğa düzenine karşıt olduğunu da vurgular. Bize doğal varlıklar olarak öldüğümüzü, ama doğayla (ve dolayısıyla yaşamımızın temel koşullarıyla) karşıtlık içinde rasyonel, kültürel varlıklar olarak yaşadığımızı öğretir.

Modernlikte bu ölüm değerlendirmesi elbette takdir görmüyor: yeryüzünün ötesindeki ötedünya artık insan yaşamı için bir anlam ve süreklilik kaynağı değil. Nietzsche-sonrası özne için ahiretin bir insan kurgusu ve icadı olduğu açığa çıkmıştır; "insanın kendisi" dışında anlam yoktur. Ancak modernliğin bu ötedünya kimliğinden kurtulması birkaç açıdan eksik kalmıştır. Modernlik doğayla bağlantısı kesilen ve doğaya karşıt olan ötedünyayı insan kimliğinin temeli olarak görmekten vazgeçti. Fakat artık bu bağlantısızlığın, bu karşıtlığın *kendisi* insan kimliği için bir temel olmuştur. İnsan kimliği, değişmez tanrısal düzendeki özgün yerini kaybetmiştir, ama Platon'da bunun karşıt olan, dışlanmış "sayısız değişim ve dönüşümleriyle" yeryüzü ve yaşayan şeyler düzenine yerleştirilmemiş veya bu düzenle uzlaştırılmamıştır.

İnsanın anlamına ilişkin hiçbir fikir ötedünya fikrinin yerini almamış gibidir; etrafta daha ziyade Baba'nın koltuğu için, yani anlam ve kimlik bahşetme ayrıcalığını elde etmek için yarışan oğullar var. Müsabaka alanları arasında bilim, ilerleme, teknolojik fetih, ekonomi bulunuyor. Bunlar kimlik ve süreklilik sorununa farklı çözümler sunar, ama hepsi de doğal dünyaya, insanın doğayla bağlantısının inkârına dayanan eski kimlik kadar düşmandırlar. İlerleme dini, doğal sayılan durum ve varlıkların fethedilmesi süreci içinde –bitimsiz ve giderek yükselen bir süreçtir bu– aynı kimliği onaylar ve ifade eder. Temel belirleyici özelliği istekleri tatmin etme dürtüsü olan "iktisadi adam" kavramına dayandırıldığında insan kimliği bitimsiz ve giderek artan bir meta tüketimi süreci içinde olumlanır ve ifade bulur. Kimliğin bu modern temelleri de hâlâ efendinin doğayla süreksizliği ve karşıtlığına dayanmaktadırlar. Bu temeller insanların ait olduğu, kalıcı olan daha büyük bir düzene itibar etmeyi başaramazlar.

Çağdaş Batılı kimlik ötedünyaya ilişkin anlamı ve süreklilik temelini reddetti, ama insan yaşamı için herhangi bir başka tanımlayı-

cı anlam, tatmin edici herhangi bir başka süreklilik ya da içindelik [embeddedness] bağlamı sunmadı. Modernlik, geçmişin yanılısamlarını defetmiş olmakla gurur duysa da hayatı olumlayıcı bir ölüm değerlendirmesi sunan ya da insanlık durumunun bir parçası olarak ölümle ve ötedünya geleneğinden miras kalan inkâr ve dışlamalarla hesaplaşan bir dünyalı kimlik oluşturmadi. Modernlik ölüme doğayla birlik ve doğanın içindelik anlamını bahşetmez, çünkü insanın özü hâlâ doğadan süreksiz olarak kavramsallaştırılır. Ölüm doğayla herhangi bir birliği ifade ettiğinde de, bu ikicilleştirilmiş öteki olarak tasavvur edilen, kendi içinde bir anlamı olmayan, salt madde olan bir doğa düzeniyle birliktir. Dolayısıyla modern Batılı bağlamda ölümün nihai anlamı yabancılaşmayı, bireyin daha geniş her türlü anlam düzeninden ayrı tutulmasını içerir. Ölüm bir hiçliktir, "anlam yoktur"dan başka bir anlamı olmayan bir boşluk, dehşet verici ve sinsî bir son duraktır. Modern Batı kültüründe ölümün anlamsızlığı, yaşamın anlamsızlığıyla yakinen ilişkilidir.

Batı geleneğinin insan kimliği ve doğayla ilişkileri hakkındaki değerlendirmesini yeniden işleme girişiminin tatmin edici olabilmesi için onun başlıca ölüm geleneklerinde örtük olarak bulunan yaşam karşıtı temalarla yüzleşmesi gerekir. Önemli bir felsefî eşik de hem ölümü hem de insan yaşamının anlamını, hem yaşamı ve doğayı olumlayan hem de ölümü kabullenen şekillerde yeniden tasavvur edip yorumlamaktır. Platoncu bir çözüm ölüm için teselli ve süreklilik sağlayabilir, ancak bunu yaşamı değersizmişçesine ele alarak yapar; sağladığı rahatlığın bedeli korkunç ve yıpratıcıdır. Sürekliliği sadece gerçek benliğin doğa dünyasının ötesindeki kalıcılığıyla sağlayan bir değerlendirme bu gerçek benliği dünyanın dışında addetmelidir.²⁴ Ölümü anlamdan ve süreklilikten kopuş olarak ele alan bir değerlendirme yaşamı da anlamdan ve süreklilikten yoksun kılar.

Süreklilikten vazgeçmek insan yaşamı için, bireyin yaşamını daha geniş bir kalıcı düzene oturtacak bir anlam çerçevesi bulma arayışından vazgeçmektir. Sürekliliği ötedünyaya ilişkin bir süreklilik-

24. Burada, öbürdünyanın yaşam dünyasını tamamladığı değerlendirmeler ile öbürdünyanın yaşam dünyasının yerine geçip onu değersizleştirdiği, yani karşı-olumsal bir açıdan tahayyül edildiği değerlendirmeler arasında önemli bir ayrım yapılması gerekmektedir. Örneğin kimi Yerli Amerikan geleneklerinde ötedünya, doğa ve yaşam dünyasını kötümeksizin ele alınmıştır.

le özdeşleştirmemiz gerekmiyor, tıpkı akıllı Platonik akıl kurgusuyla özdeşleştirmemiz gerekmediği gibi. Bizlere miras kalan yeryüzünden yabancılaşmışlık mirasından kurtulmak isteyen bir ekolojik kimlik sürekliliğin temelini doğadan *ayrılmakta* değil doğayla *bağlantıda* aramalıdır. Ölümü toprağa dönüş olarak yorumlayan çeşitli kabile geleneklerinin, örneğin Avustralyalı Aborijinlerin, müthiş bir güzellik ve zarafetle kazandıkları felsefi başarı işte budur. Gagadju'larda ölüm, insanın yeryüzüyle sürekliliğini gerçekleştirme yolu olarak ele alınır; kimlik ise kabile, toprak ve atalar arasındaki bağlantılara dayanır (Neidjie 1986; 1989). Bu birliğin temelinde kabile toprağının tikelliği yatar, toprak hem eski hısımların kuşaklarının kalıntıları hem de beslediği ve beslemeyi sürdüreceği diğer yaşayan varlıkları barındırır. Toprakla olan bu özel bağlar, toprağa, geçmiş ve gelecek kuşaklara karşı sorumluluk ve bağlılığı vurgulayan bir insan kimliği çerçevesi sağlar.

İkiciliğin köklerinin bu kadar derin olduğu ve hem topluluğun hem de bireyin kimliğini tanımlayan tikel bir toprakla bağların kaybolduğu Batı kültürü gibi bir kültür elbette bu gelenekleri ödünç alamayacaktır. Fakat belki de bu gelenekler sayesinde, kendi dünya görüşünü ve geleneklerini yeniden gözden geçirirken daha bütünlüklü ve daha iyi olasılıklarla karşılaşılabılır.

Descartes ve İktidar Düşü

Taşlar ya da bitkilerde herhangi bir gizli güç bulunmaz. Harikulade ya da fevkalade sempati ya da antipati diye bir şey yoktur, aslında doğanın bütününde zihin ve düşünce bütünüyle yoksun, tamamen fiziksel nedenlerle açıklanamayacak hiçbir şey yoktur.

DESCARTES

İNSAN/DOĞA İKİCİLİĞİNİN GELİŞİMİ

İkicilik yalnızca insan kimliğini ve insan-doğa ilişkilerini kavrayışımızı değil, Batı'daki mekanizmacı doğa anlayışını da şekillendirmiştir. "Hakiki insan benliği"ni kutupsallaşmış ve karşılımsal bir açıdan kurgulayan erken akılcılık, benliği hayvani alanın ve doğal alanın özelliklerinden muaf tutarken, ardılı olan mekanizma da doğayı, insana tahsis edilen özelliklerden yoksun bırakarak kurgular. Böylece insan/doğa ikiciliğinin gelişimi içinde her iki taraftaki köprü niteliğindeki özellikler yok edilir ve süreklilik silinir. İnsan/doğa karşıtlığı "bilinç/mekanik" karşıtlığı gibi görünür (Kenny 1973: 113).

Elbette akılcı gelenek, Batı'nın felsefi düşünce tarihindeki tek gelenek değildir. Fakat hem merkezi kavramların şekillenmesi açısından, hem de diğer gelenekler kendilerini esas olarak ona göre konumlandırıp tanımladıkları için en önemli gelenektir. Doğanın ve insan kimliğinin akılcı değerlendirmesini kavramak, ona alternatif oluşturma çabaları için önemlidir. Akılcı gelenekte nasıl insan kimliğinin merkezi özelliği akıl olarak görülüyorsa (burada aklın kendisi doğaya ve diğer insani özelliklere karşıt olarak kurgulanır), doğanın merkezi özelliği de akıldan yoksunluk olarak görülür. İnsan/doğa ikiciliği, bu en olgun haline tarihsel bir gelişimle, akılcı düşünce-

nin gelişim sürecinde atılan bir dizi adımla ulaşır. Bu bölümde esas olarak Kartezyen düşüncenin ikiciliğin gelişimine katkısını belirlemeyi hedefliyorum, ama önce daha geriden, Aristoteles'ten başlayacağım.

Aristotelesçi felsefe dünyayı, (insana mahsus) akıllı doğa, (canlı varlıkları tanımlayan ve bitkisel biçiminde bile psişik unsurlar taşıyan) ruh ve geri kalan cansız doğa olmak üzere üç parçaya bölmüştür. Bu felsefe, Platoncu vizyon kadar sert olmasa da yine, insanların tepede, geri kalanının da altta olduğu sağlam bir hiyerarşik düzene yol açar. Dolayısıyla zihnin merkezi özelliği olarak görülen zekâ, yalnızca ayırt edici ve insanı tanımlayıcı bir özellik değil, aynı zamanda üstün bir özelliktir, insanın doğal düzenin zirvesindeki konumunu haklı çıkarır. Doğal düzen hiyerarşik olarak, cansız şeylerin bitkilere, bitkilerin hayvanlara, hayvanların da insanlara hizmet ettiği bir düzen olarak tasavvur edilir. Doğada keşfedilen kasıtlılık, yani teleoloji doğanın hiyerarşik olarak bölünmesinin, hiyerarşik düzeninin bir parçası kılınır.

Bununla beraber, Aristotelesçi düşüncede insani alanı belirleyen özellik akla dayalı olmasıydı ve doğada da buna denk düşen bir rasyonel düzen vardı. Aristoteles doğayı madde ve biçimin bileşimi olarak görmüştür, bu bileşimdeki biçim unsuru, yani maddede bulunan ve maddeyi şekillendiren rasyonel ilkeler zihinseldi. Nitekim doğadaki ilkelerin rasyonelliği, zihnin merkezi özelliği olarak ele alınan rasyonelliğe koşut sayılıyordu. Sürekliliğe tanınan alan Aristotelesçi konumda akılcı gelenektekinden daha geniş olsa da bu, hiyerarşi etrafında örgütlenmiş bir süreklilikti. Aristoteles de, daha organik yönelimli bir felsefeyle yola çıkmış olmasına rağmen, *Eudemos'a Etik*'te nihai olarak insan kimliğinin daha çok zekâyâ dayanan bir modelini onaylamıştır. Bu modele göre insanın tüm diğer işlevleri, insan için en yüce iyi, nihai amaç, en iyi insan yaşamının gerçek arayışı olarak ele alınan akli desteklemek için birer araç olarak görülür.¹

Ne Aristoteles ne de Platon'a göre insanlar, insandışı doğanın karşıtı bir ortak insan doğasını paylaşan birleşik bir gruptur; mesela

1. Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, Kitap 10, Bölüm 7 ve 8; yararlı bir tartışma için bkz. Nagel 1972.

kölelerin hayvanlardan pek farkı yoktur. Aristoteles de Platon gibi insan doğasını birtakım türler açısından kavrar, her tür, doğal olarak belirli bir tür yaşama yakıştırılır: Doğadan ayrı tutulup akıl yaşamıyla özdeşleştirilenler insanların tümü değil, yalnızca en üstün ve en iyileridir. Dolayısıyla bu yazarlarda genelleşmiş bir insan/doğa ikiciliği bulunmaz. İkicilik ancak hümanizmle, tüm insanlığın Platoncu "en iyi" kavramına yaklaşan ya da onunla aynı olan ortak bir doğa ya da potansiyel taşıdığı fikrinin gelişmesiyle belirir.

Ancak daha önce de belirttiğim gibi, insan/doğa ikiciliğinin sonraki gelişiminin temellerini erken akılcı ve Hristiyan düşünce atmıştır. İkinci yüzyıldaki Gnostiklere göre insanlığın gerçek ya da üstün doğası, algılanabilir dünyaya değil tinsel dünyaya aitti. Bunun geldiği yer cennetti, insanların tutsak oldukları algılanabilir beden ve doğan âlemi ise şeytanın bir yaratısıydı. Origen'e göre ilk ve özgün yaratılış kesinlikle maddesel değildi ve maddesel yaratılış ancak cennetten kovulmadan sonra ortaya çıkmıştı (Ruether 1974: 153; Jonas 1958).

Ortaçağda Aziz Augustinus gibi Yeni Platoncu düşünürler doğa ve beden dünyasını aşağı olarak, cennetin değişmez, lekesiz, İdealarla özdeşleştirilen dünyasında kurtuluşa ulaşma yolunda araç olarak kullanılacak fani, düşük bir âlem olarak tanımladılar. Ruether'in işaret ettiği gibi (1975: 190) Hristiyanlık yaratılışın yabancılaşmış niteliği konusunda birbiriyle çatışan iki konumu birden barındırmıştır: İbrani ve Yunan, bunlardan ikincisi kendi içinde de çeşitlilik gösterir. Fakat Hristiyanlık tarihinin büyük kısmında, maddesel dünyayı yabancılaşmış, şeytani ya da en iyi ihtimalle daha yüksek, ayrı bir tinsel âleme araç olduğu ölçüde anlamlı ve önemli görme eğilimi galibe çalmıştır. Bu doğa görüşleri, doğanın kurtuluşuna bilimle ulaşılacağı yönündeki sonraki mekanizmacı görüşlerin habercisidir; bu aşamada, içteki doğanın tahakküm altına alınması üzerindeki Hristiyan ve Platoncu vurgunun yerine, dıştaki doğanın tahakküm altına alınması üzerindeki vurgu geçer.

İnsan/doğa ikiciliği açısından bu, sınırların tamamen kutupsallaşması anlamına gelir: bir yanda tüm insan alanıyla zihinsel (kültürel) alan, öbür yanda ise tüm doğa alanıyla makine olarak bedenin bulunduğu bir bölünme söz konusudur. Kartezyen ve sonraki hümanist devrimle beraber hem insani hem de zihinsel alandaki sınırlar,

insan kategorisi ve ruh kategorisindeki karışıklık yaratan önceki bölünmeleri ortadan kaldıracak, birbiriyle ilişkili insan/doğa ve zihin/beden ikicilikleri oluşturacak şekilde yeniden çizilir. (Göreceğimiz gibi mekanizma, haritanın bu şekilde yeniden çizilmesinin sonuçlarından biridir).

Hümanizmde insan kategorileri ve zihin kategorileri basitleştirilir ve eşanlamlı sayılır, ayrıca bir ortak insan doğası keşfedilir. Fakat bununla çatışmasına rağmen, aşağı sayılan insanlar eskiden olduğu gibi doğa düzeniyle bağdaştırılır, özellikle de sömürgecilikte. Bu da efendi bilinci içinde çeşitli çatışmalara yol açar (örneğin köleciliğin meşruluğu konusunda). Gelgelelim üretimin hanenin dışına çıkmasıyla üst sınıf kadınlar artık basitçe vahşi doğayla bağdaştırılmaz. Daha ziyade, kimlikleri "duyguların hanesi" açısından, evin geri kalan üreme/yeniden üretim ve destekleme işlevleri açısından tanımlanır (Heller 1976: 184). Bu, kadınlara mahsus hane ve çocuk bakımı alanı, hâlâ kültür ve kamusal yaşam alanının özgürlüğüne karşıt olarak, içgüdü ve zorunluluk alanı olarak tanımlanmaktadır. Ama artık denetim altında, uygarlaşmış ya da evcilleşmiş doğa ve içgüdü olarak belirir (Kant 1981: 26), sömürgeleştirilmiş kadınların "yabani" doğasının ve alt sınıf kadınların "yırtık" doğasının karşıtıdır (Mies 1986). Akıl ve doğa kavramlarının yeni bükümleri ve nüansları, akıl/doğa ikiciliğinin yapısının yeni tahakküm ve ilhak tür ve mevkileriyle başa çıkabilmesini sağlayacak şekilde evrilir. "Doğa" çoklu, katmanlı ve bazen çatışan dışlamaların alanı haline gelir, Raymond Williams'ın İngilizcedeki en karmaşık terim olarak tanımladığı (Williams 1976) olağanüstü karmaşıklıkta bir kavram haline gelir. Efendinin (yani erillik ideallerini tahakküm olarak tanımlayan yönetici sınıfın, ırkın ve türün erkeklerinin), erkeğin kendisinin, insan olanın, zihinsel ve kültürel alanların ve aklın alanının ortak karşıt terimi, çeşitli kisveleriyle doğadır; doğa tek bir çizgi halinde bu ikiciliklerin çoğunun içinden geçer. Doğa, uygarlık kavramıyla ikicilik içerisinde düşük taraf olarak temsil edilir. Bu, sömürgeci fetih ile yayılma ve teknolojik fetih olarak ilerleme ideolojisiyle birlikte gerçekleşir: uygarlık (akıl) ile ilkellik (barbarlık ya da vahşilik) arasındaki karşıtlıkta ve üstün, uygar ırklar ile düşük, geri ırklar arasındaki karşıtlık şekline bürünen ırkçılık ideolojisinde doğa "ilerlemiş" kültürlerin geride bıraktıkları ilkel geçmiştir. Maria Mies'a göre:

"Sömürgeler artık ekonominin ya da toplumun bir parçası olarak görülmüyor, 'uygarlaşmış toplum'un dışında yer alıyorlardı. Avrupalı fatihlerin ve istilacıların o 'bakir topraklara' 'duhul ettikleri' ölçüde bu topraklar ve sakinleri 'doğallaştırıldı', erkek uygarlaştırıcıları tarafından sömürülüp evcilleştirilmeyi bekleyen vahşi, yabani doğa ilan edildi" (Mies 1986: 75).

İnsan/doğa ikiciliğinin evrimindeki ilk adım, zengin bir alan oluşturan tüm diğer insani ve insandışı özellikleri dışlayarak, aşağı-sayarak ya da önemsizleştirerek, normatif (en iyi ya da ideal) insan kimliğinin zihin ya da akıl olarak kurgulanmasıdır. İkinci adım, zihnin ya da aklın doğayı dışlayıcı ve doğaya karşıt açılardan kurgulanmasıdır. Doğanın kendisinin zihinsiz olarak kurgulanması üçüncü adımdır, bu adım önemli bir süreklilik alanını ve insanlar ile hayvanlar ve insandışı doğa arasındaki örtüşmeyi ortadan kaldırarak hem karşıtlığı kuvvetlendirir, hem de doğayı kaçınılmaz olarak yabancı kılar. Descartes'ta iyice belirginleşen bu son adım, sıkça Aydınlanma'nın getirdiği sorunlu unsur olarak değerlendirilir. Bu tümüyle hatalı bir değerlendirme değildir: Aydınlanma insan/doğa ikiciliğinin hayli yoğunlaştığı bir dönemdir. İlk iki adım Platon'da açıkça görülür, üçüncü adım ise Platon'un özgün maddeyi, üzerine rasyonel düzenin dayatılacağı kaos, zihinsiz madde ya da dünyanın ilkel formu olarak ele almasında örtük olarak bulunur. Descartes'ın buna katkısı ise önceki adımları önvarsayar ve üzerlerine eklenir; hep birlikte Batı geleneğinin tipik özelliği haline gelen insani olan ile doğal olan arasındaki büyük uçurumu oluştururlar.

Egemen gelenekte hayvanlar hep akıldan, akıllı doğadan ve Hristiyanlık'taki anlamıyla ruhtan yoksun görülmelerine rağmen Aristoteles'e göre duyu ve duygu gibi bazı özellikleri insanlarla paylaşırlar. Aristoteles'in değerlendirmesinde bitkiler bile psikenin özelliklerinden az da olsa pay alır (*De Anima* 413 a-b). Hayvan ve insan doğasının mekanizmacı bir çizgide kurgulanması, erken akılcılığın insan/doğa karşıtlığını radikal dışlama açısından kurma eğilimlerini yoğunlaştırıp genişletir. Yeni mekanizmacı değerlendirmenin en önemli özelliği, doğayı ve hayvanları zihnin *herhangi bir* özelliğini sergilemiyor addetmesidir.

Doğa ve hayvanların bu şekilde zihinsiz mekanizma olarak kurgulanması, asli insan özelliklerinin, tam da doğadan esirgenen zih-

nin özellikleri merkez alınarak kurgulanmalarını tamamlar. Zihnin insan/doğa ilişkisindeki rolünün tamamen kutupsallaşmış bir değerlendirmesini sağlar. Hayvanlar bu görüş açısından çözümü özellikle güç bir sorun yaratır. Descartes hayvanları bedenle özdeşleştirerek ve insan/hayvan ikiciliğini, yeniden formüle ettiği zihin/beden ikiciliğine yansıtarak (bu yansıtma halen etkilidir) hayvanlardan düşünceli, sosyo-kültürel varlık statüsünü esirger. Descartes der ki "Hayvanların bizden ne denli farklı olduğunu böylece öğrendiğimize göre, ruhun bedenden tümüyle bağımsız bir doğası olduğunu kanıtlayan nedenleri çok daha iyi kavrayabiliriz." (Descartes 1952: [Söylev, Bölüm V]).

Erken akılcı gelenekte insanın derin ayrılığının onaylanmasının sorumlusu, sahici insan benliğinin rasyonel olduğunu, doğayla paylaşılan "düşük" ve dişil özellikleri dışladığını ya da tahakkümü altına aldığını savunan değerlendirmedir. Akılcılık, özellikle de ayırt edici buyruk sayesinde, insan doğasının ve insanların hedeflemesi gereken yaşam türünün, insan toplumunda ve bireysel yaşamda neye değer verilmesi gerektiğinin erdeme dayalı bir değerlendirmesini aklın idealleri açısından yapmıştır. Bu değerlendirme doğanın radikal olarak dışlanmasını içeriyordu, ancak Aydınlanma akılcılığıyla birlikte vurgu, Ayırt Edici Buyruk'ta ifade kazanan erdeme dayalı değerlendirmeden, benliğin odağı olarak bilinç kuramına geçer. Buna denk gelecek şekilde, insanın derin ayrılığının sorumluluğu da insanın erdemliliği değerlendirmesinden uzaklaşarak, doğanın ve bedeninin salt mekanizma olarak, artık bilinçle özdeşleştirilen zihnin herhangi bir unsurundan yoksun olarak görüldüğü değerlendirmeye kayar. İnsan erdeminin akla dayandırıldığı değerlendirmenin, etkisini hâlâ sürdüren eski bir katman ya da iz olarak kaldığı çağdaş bakışta (McIntyre 1982), mekanizmacı dünya-görüşü insan/doğa ikiciliğini sürdürmede en önemli rolü oynar, insan kimliğine dair yeni dışlayıcı değerlendirmeler (örneğin dil kullanımına dair değerlendirmeler) tarafından da sık sık desteklenir. İnsanlığı belirleyen şey ile doğa ve duyular dünyasını tanımlayan şey arasındaki yarık özellikle Descartes'm felsefesinde başka inceltmelerle genişletilip derinleştirilir.

DESCARTES VE İKTİDAR DÜŞÜ

Platon'un eserinden Descartes'ın eserine geçişte önemli bir değişiklik iktidara ve iktidarın nesnesine ilişkindir. Platon, gerçek insan kimliğini doğanın dışında görmesine ve *Timaios*'ta doğayı denetleyen bir rasyonel düzen kozmolojisinin ana hatlarını çizmesine rağmen, insanlara dıştaki doğayı denetleme görevini atfetmez. Görmüş olduğumuz gibi Platon asıl olarak aklın iç doğa üzerindeki önceliğiyle, bedenin, duyguların ve duyuların tahakküm altına alınıp disiplinel sokulmasıyla ilgilenir. İnsanın başlıca görevi, üstün yaşam türüne giden yol, doğanın *ötesine* geçmek, aşağı âlemle olan bağların üzerine yükselmek, aklın doruğuna ve İyi Formu'nun tefekkürüne ulaşmaktır. Platon doğal dünyanın kendisini, dıştaki doğayı, denetlenecek bir alan, insanların mücadele etmeleri gereken ya da üzerinde iktidar sahibi oldukları bir şey olarak değil, pek önemsenmeyecek bir aşağı alan olarak görür.² Muhafızların toplumsal ve kültürel yaşamlarını mükemmel devlet hedefine ulaşacak şekilde düzenleme konusunda, ne tür müziğe izin verileceğinin ayrıntılarına kadar talimatlarla dolu olan *Devlet*'te, dıştaki doğanın düzenlenmesine ilişkin tek kelime edilmez, üretimden ve alt sınıflardan da çok az bahsedilir.

On ikinci yüzyıldan başlayarak teknolojinin (özellikle de silah teknolojisinin) gelişmesiyle (Passmore 1974: 17) aradaki yüzyıllarda entelektüeller açısından değişen şey doğanın ayrılığı ve düşük ahlaki konumu değil, denetlenebilirliğine duyulan güvendir. İnsanın doğayla ilişkideki iktidarının algılanmasındaki bu değişim Descartes'ın kullandığı imgeler de yitik olarak bulunur. Platon iç doğayı mücadeleye ilişkin imgelerle, hapishane ve dizginsiz hayvan olarak tasvir ederken, Descartes'ın dış dünyaya ilişkin başlıca imgeleri makine ile –edilgen olan ve kolayca şekillendirilen– mumdur. Makine imgesi her şeyin denetlenebilir olduğu inancının yanı sıra teknolojik bir bakışa has dar ve araçsal doğa görüşünü de onaylar. Makinenin özellikleri onu yapanın yararına göre kurulmuştur, meziyetleri ise

2. *Phaidros*'ta (227a-30c) Sokrates "ağaçlardan ve kırlık alanlardan" öğrenilecek bir şey olmadığını beyan eder.

kullanıcısının çıkarlarını yansıtır. İyi yapılmışsa beklenmedik şeylere nadiren yol açar ve az sayıda lüzumsuz özellik taşır: Denetimimizden çıkmaz ve ona ilişkin tüm bilgiye sahip olabileceğimizi düşünebiliriz. Makine denetlenmek için yapılmıştır, onu işletmeyi bilmek, üzerinde iktidar sahibi olmanın yoludur. Beden denen makine iyi bilindiği takdirde ölüm bile denetlenebilir:

Hem bedenın, hem de zihnin sayısız hastalığından ve hatta belki de yaşıla gelen zayıflıklardan, nedenlerine ve doğanın sunduğu devalara dair yeterli bilgi sahibi olduğumuz takdirde azat olabiliriz. (Descartes 1952: 152)

Akla biçilen yeni rol, ölüm ya da doğru yaşam sayesinde doğal dünyadan kurtulmak ya da onun üzerine yükselmek yerine, üzerinde iktidar kullanmaktır, "doğanın efendileri ve sahipleri" olma rolüdür (Descartes 1952: 151). İnsanı ayırt eden ve erdemli kılanın doğanın üzerinde sayıldığı erken akılcılıktaki yabancılaşmış insan kimliğine, bir de tam tahakküm fantazisi eklenir.

Bilimsel mekanizma paradigmasında doğa sıfırlanır ve bir eksiklik olarak tanımlanır. Edilgen, yaratıcılıktan yoksun ve süredurum halinde sayılır, failliği yadsınır; burada eylem doğaya bir dış kuvvet tarafından dışarıdan dayatılır. Zihnin ya da düşüncenin herhangi bir özelliğinden yoksun, salt şey, salt madde olarak zihinsizdir. Kendine ait hiçbir hedefi ya da maksadı yoktur (teleolojik veya iradi [*conative*] değildir). Ortadaki tüm hedef ve doğrultular insan bilinci tarafından dışarıdan dayatılır. İnsan âlemi özgürlük âlemidir, doğa âlemi ise sabit ve deterministtir, seçme yetisi yoktur. Doğa nötrdür, kayıtsız ve anlamsızdır, kendine ait bir çıkarı ya da önemi yoktur, zerrelere bitimsiz telaşından ibarettir; insanlar için taşıyacağı herhangi bir önem ya da değer ise insan bilincinin keyfi bir ürünüdür. Burada doğaya atfedilen çoğu özellik ikinci kurguya uygun şekilde, asli terim olan insana göre bir eksiklik ya da yetersizlik olarak tanımlanır. Bu özelliklerin bileşimi doğa alanını, farklılıklarının ve güçlerinin saygı görmesi ya da en azından (olumsuz anlamda bile olsa) tanınması gereken bağımsız ötekilerin alanı olarak değil, insan bilincinin, insan rasyonalitesinin, insan yaratıcılığının ve özgürlüğünün üstünlüğüyle karşılaştırıldığında noksan kalan homojen bir boşluk olarak resmeder.

Doğayı boş sayan böyle bir değerlendirme ile araçsal bir yak-

laşım ile onu insanın gereksinimlerine göre hiçbir kısıtlama tanımaksızın ilhak edilebilir ve normalleştirilebilir görmek, yani salt insan kullanımındaki şey olarak görmek arasında yakın bir bağlantı vardır. Çünkü bir şeyi mekanizmacı bir yaklaşımla, kendine ait bir şey olarak ona saygı gösterebilmemiz için şart olan özerklik ve faillik özelliklerinden tamamen yoksun addediyorsak salt bize ait bir şey olarak görebiliriz. Kendi hedeflerinden ve doğrultusundan yoksun ise, ona gösterdiğimiz muameleyi hiçbir şekilde kısıtlayamaz, insanların kendi hedeflerini, maksatlarını ve anlamlarını dayatabilecekleri, hatta dayatmalarının şart olduğu had safhada nötr bir şey olarak görülebilir. İçine insan hedeflerinin doluşacağı teleolojik bir boşluğu temsil eder. Dolayısıyla, mekanizmacı açıdan kavranan doğa, üzerine insan amaçlarını dayatmaya, insanın tatminine ulaşmakta bir araç muamelesi görmeye açıktır, hatta bunu *davet eder*.

Bu doğa görüşünün, en güçlü haline kapitalizmin ilerlemesiyle birlikte ulaşması tesadüfi değildir, çünkü kapitalizm doğanın önemli bir ahlaki ya da toplumsal kısıtlama taşımayan bir piyasa malına ve kaynağa dönüştürülmesini gerektirir. Mekanizmacı felsefeci Robert Boyle der ki "insanların doğa dedikleri şeye duydukları hürmet, Tanrı'nın düşük yaratılarına hükmedecek insan imparatorluğu açısından cesaret kırıcı bir engel olmuştur: Çünkü çoğu insan [denetimi] ulaşılması imkânsız bir şey olarak görmekle kalmayıp buna yeltenmeyi dinsizlik addetmiştir" (Boyle 1744: 33). Boyle'un belirttiği gibi eskiden güçlü bir öteki sayılan doğa üzerinde iktidar kurmak ne arzulanası ne de olanaklı bir şey diye görülüyordu.³

Doğanın ilhak edilmeye açık *kimsesiz toprak* olduğu, boş, edilgen ve kendine ait bir değer ya da doğrultudan yoksun olduğu görüşü, özel mülkün meşruluğuna ilişkin erken liberal argümanlarda da örtük olarak bulunur ve bunların temelini oluşturur. Örneğin Locke'un ikinci incelemedeki ünlü argümanı, yani özel mülkiyeti, doğal durumda kişinin kendi emeğini doğal kaynaklara "katması" olarak savunması, tam da bu tür bir ilhak ruhsatı sağlar (Locke 1960: 329). Bu argüman sadece doğal dünyanın diğer insanlarca (içine emek katılmadığı sürece) "sahiplenilmemiş" olduğunu değil, aynı zamanda onun kendi kendisini "sahiplenmediğini" de varsayar. Doğanın ken-

3. Boyle tartışması için bkz. Carolyn Merchant (1989).

di adına bir değer ya da doğrultudan yoksun bir boşluk olduğunu, bunların da ancak insan emeğiyle eklenebileceğini varsayar. "Katma" benzetmesi, böyle bir boşluk varsayımı olmaksızın hiç ikna edici değildir ve doğanın katıcı karşısında hazır ve nazır beklediğini göstermez. Emeğin eklenmesi neden doğal dünyanın basitçe, öteki insanların gereksinimlerinden kaynaklananlar dışında herhangi bir kısıtlama olmaksızın ilhak edilmesini olanaklı kılsın ki? Eğer doğanın kendi adına yaratıcılığı, değeri ve anlamı varsa, "katma"nın sonucu kişinin kendi emeğini bir başkasının emeği ya da mülküne katması gibi olurdu. Dolayısıyla basitçe kendine mal etmeyi, yani mülkiyet hakları söz konusu olduğunda "katılan" insan emeğinin belirleyici olmasını savunmak ve şeyin kendi failliği, anlamı ve değerleriyle "kendisinin şeyi" olduğu iddiasını çiğneyip geçmek mümkün olmazdı. Vandana Shiva'nın işaret ettiği gibi Locke'un argümanı marjinalleştirilmiş toplulukların, özellikle de kadınların ve sömürgeleştirilenlerin çalışmalarını "doğa" olarak tanımlayarak, çalışmaları gerçek "emek" sayılan seçkin kesimler için benzer bir ilhak ruhsatı da sağlar.⁴

DESCARTES VE ZİHİN/DOĞA İKİLİLİĞİ

Bir ilhak ruhsatını da Kartezyen zihin/beden ikiciliğiyle yakinen bağlantılı olan Kartezyen zihin/doğa ikiciliği sağlar. Margaret Dauler Wilson'un söylediği gibi (1978: 199) Descartes üzerine yorum yapan pek çok felsefeci Kartezyen ikiciliğin tam olarak neleri içerdiği konusunda bir miktar kafa karışıklığı sergiler. Örneğin Cottingham basitçe ikiciliğin Descartes'ın zihin ve beden arasında yaptığı ayırmada yattığını düşünüyor gibidir (1986: 119). Bense Descartes'ın ikiciliğinin, bu ayırımın kendisinde değil, hiyerarşik âlemler üzerinden ele alınışında yattığını savunacağım. Hem zihin/doğa hem de bununla yakinen bağlantılı zihin/beden ayrımları açısından ikicilik Descartes'ın düşüncesinde radikal dışlamayla, ilişkisel tanımla (do-

4. Vandana Shiva, Açlığa Son Konferansı'ndaki konuşmasından, Sidney, Ekim 1991. Afrika'nın bazı bölgelerinin ve Avustralya'nın "boş" ilan edilmesi ve sömürge olarak ilhak edilmesine vesile olan *kimsesiz toprak* kavramı için bkz. Plumwood 1992.

ğayı eksiklik olarak tanımlama), araçsallaştırma ve homojenleştirmeyle ve ikiciliğin diğer özellikleriyle ortaya çıkar. Zihin/beden ayrımı açısından ikicilik özellikle zihin ile bedenin birbirlerini radikal olarak dışlamasıyla ve zihin/beden örtüşmesi ve sürekliliğinin ortadan kaldırılmasıyla ortaya çıkar. Bu Gilbert Ryle'in "makinedeki hayalet" gibi neşeli bir deyimle tanımladığı,⁵ kutupsallaştırılmış "bedenden kopuk zihin" ve "zihinsiz beden" kavramlarının yaratılmasıyla yapılır.

Descartes'ın, bedenden, doğadan ve dışıl olandan kaçan ve bunları değersizleştiren Platoncu ve akılcı geleneğin varisi olduğu açıktır. Bu erken akılcılar gibi Descartes da gerçek benliği bedene ve doğaya yabancı olarak tanımlar ve bedeni değersizleştirilmiş ve inkâr edilmiş bağımlılık olarak ele alır. Ancak insan/doğa ikiciliğinin bu hedeflerine artık farklı bir yolla, eski insan erdemi kavramı yerine zihin ve bilinç üzerinden ulaşılır. Descartes'ın değerlendirmesi bölünmüş benliğin inceliklerini, ortaçağ felsefecilerinin konu edindiği ruhun üstün ve aşağı kısımlarına ilişkin ayrıntıları bir kenara bırakır; ruhun akılcı ve akıldışı kısımları arasındaki bölünme ise (erken Platoncu düşüncedeki gibi) zihin ile beden arasındaki bölünmeye dönüşür. Aristotelesçi ruh kavramı zihin kavramından, rasyonalite kavramından ya da hakikatle uğraşan özel meleke olarak düşünce kavramından çok daha geniştir. Descartes için düşünceye indirgenemeyecek olan rasyonel-olmayan alanlar artık ruhun değil bedenin parçasıdır (Lloyd 1984: 45).

Descartes zihnin temelini rasyonaliteden bilince geçirir. Ancak bu çok özel bir bilinç değerlendirmesidir, akıllı bilincin *de facto* dayanağı kılmayı sürdürür. Bilince geçiş insan/doğa ikiciliğinin birkaç açıdan derinleştirilmesine katkıda bulunur. Rasyonalite dünyada farklı şekillerde ve derecelerde mevcut olabilir; örneğin Aristotelesçi form/madde ayrımında bu doğadaki rasyonel ilkeler olarak belirir. Bu biçimdeki rasyonalitenin sınırları insani olana tekabül etmek

5. Ryle (1955: 78). Ryle hayalete çok ilgi gösterir ama makineyle fazla ilgilenmez, ki bu da koca kavramını karı kavramı olmaksızın anlamaya çalışmak gibi bir şeydir. Ryle kısa ve yüzeysel bir tartışmayla, (bu örnekte insan davranışı için) mekanik yasalar dışında da açıklama türleri ve düzeyleri bulunduğu gerekçesiyle mekanizma sorununu bir öcü, sebepsiz bir korku olarak görüp basitçe bir kenara atar.

zorunda değildir ve Aristoteles için ruhun sınırları insani olandan çok daha geniştir. Descartes bu Aristotelesçi değerlendirmeyi ve insan alanının dışında zihin ya da teleoloji olmasını gerektiren herhangi bir açıklamayı baştan reddeder. Hayvanlar düşünceden yoksun "hayvan-makineler"dir, beden "başka herhangi bir maddeden oluşmaksızın" ve "başlangıçta içine herhangi bir rasyonel ruh konmaksızın" biçimlendirilmiş "salt kaplam"dır [*extension*] (Rodis-Lewis 1978:156). Ruh, bedeni ilkesi olarak şekillendirmez, bedenden meydana gelmiş olması da söz konusu değildir. Ruh Tanrı'nın ayrı ve özel bir yaratma edimini gerektirir, Tanrı onu insanlarda bedene yerleştirmiştir, hayvan-makinelerde değil (Descartes 1952: 149).

Zihnin bilinç açısından değerlendirilmesi Aristotelesçi kaynaşmaya ya da sürekliliğe izin vermez. Descartes'ın değerlendirmesinde zihin, yani mekanizmacı açıdan kavranan insan bedeninin işlemlerini açıklayan iç mekanizma insanları zihinden tümüyle yoksun olan doğanın geri kalanından da kesin olarak ayırır. Zihin ve başlıca özelliği olan bilinç bir açma/kapama kavramı haline gelir – ya tümüyle vardır ya da hiç yoktur. Türler arasında bir ayrıma ya da derece farklılıklarına mahal yoktur. Bir şeyin ya "zihni vardır" ya da yoktur ve zihin sahibi olma bilinç ya da "düşünce" gerektirir.

Kartezyen bilinç ya da düşünce karışık bir psikolojik kavramlar karmasıdır – düşünüp tartma, hesaplama, isteme, algı ile dikkat ve fark etme gibi ilgiye ilişkin kavramların tümü bir aradadır. Bu karma Descartes'ın ikicilik kurgusu açısından önemlidir. "Düşünce" sözcüğü, der Descartes, "ruhun tüm işlemlerini kapsar" (1973: II, 36). "İsteme, anlama, hayal etme ve hissetme sadece farklı düşünme biçimleridir, tümü de ruha aittir."⁶ Düşünce yalnızca "iradenin düşünme ve eylemlerini değil, görme ve duyma işlevlerini ve şu hareket yerine bu harekette karar kılmayı bile" içerir (1973: II, 36). Ancak bu özelliklerin bazıları (örneğin hesaplama, düşünüp tartma) insanlara has kabul edildiğinden, bu karma, düşünme olarak adlandırılabilir tüm işlemler kümesinin aynı şekilde insanla sınırlı olduğu sonucuna varmayı kolaylaştırır. Elbette "düşünce" ya da bilinç terimi, demokratik bir şekilde genel anlamda tüm psikolojik faaliyet di-

6. Aktaran Kenny (1973: 115). Kenny'nin, Descartes'ın düşünme değerlendirmesi üzerine yararlı bir tartışması vardır. Ayrıca bkz. Meditasyon VI.

zisini —düşünsel işlevlerin yanı sıra hayal gücünü, duyumu, duyguyu— kapsayacak şekilde yeniden tanımlanabilir. Oysa Descartes'ın yaptığı bu değildir; benliğin tanımında (*sum res cogitans*) ve zihin değerlendirmesinde düşünsel işlevler ve akıl ayrıcalıklı konumlarını fiilen korur ve insandışı alanın zihnin tüm diğer özelliklerinden mahrum bırakılmasını sağlar. Dolayısıyla Descartes hayvanların duyum yetisi var, öyleyse düşünüyorlar demektense, hayvanlar düşünemez (akıl yürütemez) öyleyse gerçek duyumdan yoksundurlar, der.

İnsan doğası ile hayvan doğasını (ve daha genel anlamıyla doğayı) birbirinden derin olarak ayırma gerekliliği teması, Descartes'a göre en önemli temadır:

Güçsüz zihinleri erdemin doğru yolundan saptıracak başlıca hatadan, yani yeterince çürüttüğümü düşündüğüm Tanrı'yı inkâr etme hatasından sonra en etkili ikinci hata, hayvanların ruhunun bizimkiyle aynı doğayı paylaştığını düşünmektir. (Descartes 1952: 149)

Oysa zihni bilinç olarak ele alan bir kuram ilk bakışta, insanın diğer duyumlu [sentient] varlıklarla sürekliliğinin tanınması için bir temel sağlamalıymış gibi görünür. Dolayısıyla algı, deneyimsel özellikler, duyum ve duygusallık gibi bedeni büyük ölçüde işin içine sokan ve hayvanlarla paylaşılan insani özellikler konusunda ne yapılacağı, zihni bilinçle özdeşleştiren Descartes için bir sorundur. Descartes Ayırt Edici Buyruğa ilişkin bu sorunu, yaptığı bir ayırım sayesinde çözer; bu ayırım Platon'un müziği anlamak konusunda yaptığı ayırma, rasyonel ses aralıkları kuramı (matematiksel armoni bilgisi) olarak müzik ile "işkence aletleri" olarak müzik arasında, yani aklın sağladığı gerçek müzik bilgisi ile müziğin bedene, enstrümanlara ve duyma duyusuna bağlı olan düşük ya da yanılsamaya dayalı kavranışı arasında yaptığı ayırma çok benzer.

Descartes düşünme türü olarak yorumlanan duyumlar ile madde ya da beden olarak yorumlanan duyumlar arasında ayırma giden bir algı değerlendirmesi sayesinde zihin ve beden arasında radikal dışlama sağlar. Descartes'a göre duyum iki parçadan oluşur, dıştaki bir maddenin duyu organı üzerinde bıraktığı izlenim ve zihnin bu izlenime ilişkin farkındalığı ya da tefekkürü. Bunlardan sadece ikincisine asıl duyum, benliğin, "Ben" in bir parçası olarak duyum konumu atfedilir, çünkü "kesinlikle görüyor, duyuyor, ısyı hissediyor gibi-

yim. Bu yanlış olamaz; bu tam manasıyla bendeki duyumsama denen şey; ama aslına bakılırsa bu, düşünmekten başka bir şey değil."⁷ Dolayısıyla bu, bedensel bir görüngü olarak duyum değil, bilgi sağlayan ve özne "Ben"e mahsus bir tür bilinç ya da düşünce olarak yorumlanan duyumdur. Descartes şöyle yazar: "Çünkü artık biliyorum ki cisimler duyularla ya da hayal gücüyle değil, yalnızca kavrayışla bilinir; yani görüldükleri ve dokunuldukları için değil kavrayışla algılandıkları müddetçe" (*Meditasyon* 11: Descartes 1952: 211). Bu düşünmeyi ve duyum deneyimini bedene herhangi bir bağlılıktan azat etmekle kalmayıp düşünen zihin ile mekanik beden arasındaki ikici kutupsallaşmayı da olanaklı kılar. Ayrıca bu, hayvanların düşünce yetisinden yoksun olduğu gerekçesiyle (ki bu sorgulanabilir gerekçedir) hayvan duyumunun salt bedensel olarak, tamamen mekanizmacı bir açıdan yorumlanabileceği anlamına gelir. Görmüş olduğumuz gibi bu son tez farkındalık, farkına varma, bilinç, yargı, tartma, pratik ve formel akıl yürütme gibi farklı kavramların hep bir arada "düşünce" kavramının içine tıkıştırılmasının sonucudur. Bu da hayvanların (dar bir bakışla hesaplama olarak yorumlanan) akıl yürütme yetisinden yoksun oldukları iddiasından, bilinç ya da farkındalıktan yoksun oldukları iddiasına geçişi olanaklı kılar. Farkındalığı ya da bilinci, duyumu ve duyu algılarını içeren daha normal anlamıyla kavırıyorsak bu son iddia elbette yanlıştır.

Öyleyse Descartes'ın derin ayrıma ulaşmak, insan/hayvan ve zihin/beden sürekliliğini ortadan kaldırmak için başvurduğu başlıca stratejisi "düşünme" kavramını yeniden yorumlamaktır. Bu yeni yorumla, duyu algısı gibi bedeni işin içine sokan ve zihin ile beden, insan ile hayvan arasındaki bölünmelerde köprü niteliğinde olan zihinsel faaliyetler, "bilince" atıfla yeniden yorumlanarak salt zihinsel işlemlere, "düşünme tarzları"na dönüştürülür. Asli duyumlar artık "düşünme" başlığı altında toplanır ve görme, duyma, koklama gibi insanların hayvanlarla paylaşabilecekleri bedensel işlemlerden ayrı bir yere konur. Hayvanlar ise yalnızca düşük ya da bedensel duyum düzeyine sahiptir ve "yaşamlarını salt fiziksel hareketlerle, hiç düşünmeden yaptıkları korku, umut, sevinç hareketleriyle sürdürürler"

7. Aktaran Dauler Wilson (1978: 75). Ayrıca bkz. Descartes'ın *Meditasyon VI*'nın başındaki hayal gücü tartışması ve Burman'a cevabı (1952: 249).

(Descartes'dan aktaran Rodis-Lewis 1987: 168-9).

Neticede, yalnızca zihinsel ile bedensel faaliyet arasında değil, aynı zamanda zihin ile doğa arasında ve insan ile hayvan arasında da kati ve tam bir bölünme şart olur. Zihin saf düşünceye –zihinsel, cisimsiz, mevkisiz, bedensiz salt *res cogitans*'a ya da düşünen töze– dönüşünce, ikicilikteki karşıtı olan beden salt maddeye, salt *res extensa*'ya, eksiklik olarak maddeselliğe dönüşür. Zihin ve doğa birbirlerinden tür olarak büsbütün farklı tözlere dönüşünce, âlemlerin ikici bölünmesine ulaşılır ve süreklilik olasılığı her iki uçta da yok edilir. Böylece yönelimsel, psikolojik tanım düzeyi bedenden ayıklanır, yalıtılarak ayrı bir zihin mekanizması içinde konumlandırılır. Bu düzey bir tanımdan ve dolayısıyla da faillik kapasitesinden tümüyle mahrum bırakılan beden, kendi içinde faillik ya da yönelimsellik taşımayan, zihin tarafından dışarıdan yönlendirilen boş bir mekanizmaya dönüşür. Beden ve doğa zihnin ikicil ötekisine dönüşür.

Demek ki mekanizma bir ayıklama sürecini içerir, özellikle de faillik ve hedefe yönelmişlik gibi zihinsel özellikler ayıklanır. Aynı ayıklama süreci doğal dünya örneğine de uygulanarak makine olarak doğa değerlendirmesi hasıl edilir. Doğa kendi içinde üretici bir güçten ve teleolojiden yoksun, "plastik" sayılır. Kozmos ve organizma parçaların anlamsız birer derlemesi olarak belirir, çünkü yönelimsel tanımın yok edilmesi ve ayrı zihin organında yalıtılması sürecinde örgütleyici ilkeleri kaybolur. Faillik, mekanizmacı bir yaklaşımla tasavvur edilen doğadan ayıklandığı için, tıpkı zihnin bedenin hareketlerini yönlendirmesi ve denetlemesi gibi, ya tanrısal insanlar tarafından ya da doğayı ayrı bir İlk Hareket Ettirici olarak yönlendiren Tanrı'nın kendisi tarafından tabloya dışarıdan tekrar sokulması gerekir. Doğa karşısında dışarıdaki hareket ettiricinin konumu, zihnin beden karşısındaki konumuna denk gelir. Zihin ve doğa ikiciliği ile zihin ve beden ikiciliği arasında yakın bir bağ vardır.

Kartezyencilüğün tüm bu özellikleri, doğa alanı ile genel düzeyde insan, bireysel düzeyde ise benlikle özdeşleştirilen zihinsel alan arasında büyük ve aşılmaz bir bölünmeye yol açar. Artık *bilinç*, düşünen varlık ile zihnsiz doğa arasındaki ve düşünen töz ile "onun" bedeni arasındaki topyekûn yarılma ile evreni tamamen böler ve bu bölünme, bilinç ile mekanik arasındaki bölünmeye dönüşür. Biyolojik açıklamada teleolojik ve organik olan kaybolur. Zihin insan bili-

cileri tanımlar ve onlarla sınırlıdır, doğa ise basitçe yabancıdır.

Kimi feminist felsefeciler, özellikle de Susan Bordo, Kartezyen epistemolojide sürekliliğin kaybına yol açan pek çok özelliğin, üstü kapalı bir biçimde eril olan bir benlik değerlendirmesinden kaynaklandığını savundu. Kartezyencilik, erken akılcılığın bedene bağımlılığı inkârını koruyup genişletir. Kartezyen bilici, "düşünen töz" olarak bedensizdir, yerleştirilmemiştir, bilgisi bedensel bir perspektifçe kısıtlanmamıştır; Kartezyen kazanım ve kimlik değerlendirmesinde beden arka plana itilir ve inkâr edilir. Platon'un ilk dönemlerinde olduğu gibi kimlik, *Phaidon*'daki gibi bilgiye engel olarak yorumlanan bedenden ayrılır. Bordo'nun gösterdiği gibi, nesnellik olarak ve kuşkudan azat olma olarak bilgi ideali, aynı zamanda bedenden ve bedenin yanılgılarından, zaaflarından ve engellerinden, kişisel ve duygusal bağlarından azat olma olarak yorumlanır (Bordo 1987: 89; Flax 1985: 27). Ancak bu özelliklerin Kartezyen bilici için oluşturduğu kimlik eril bir kimlikten çok efendinin kimliğidir. Bedenin "dişil-bağlantılı" olduğu doğrudur, ama diğer ezilen topluluklarla, örneğin "ilkellerle", hayvanlarla, kölelerle ve kol emekçileriyle bağlantısı daha da açıktır.

Kartezyencilikte, erken akılcılıkta olduğu gibi "saf" düşüncenin dışlanmış ve aşağısıanmış karşıtı, dişil olandan çok daha fazlasını içerir. Karşıtının kapsadıkları artık yalnız hayvanlık ve bedenin kendisi değil, ayrıca maddesel gerçeklik, pratik faaliyet, değişim, duygular, sempati ve özneliktir. Bu özellikler yeni bir nesnellik kavramında bir araya getirilir: Karşıolumsal bir şekilde saf düşünce olarak yorumlanan nesnellik "düşünmeyi bulandıran ilgi dağıtıcı her şeyi ve tüm tutkuları" bir kenara bırakmayı içerir (Bordo 1987: 27). Evelyn Fox Keller'a göre özne ile nesne arasındaki sınırların belirsizleşmesini ve bilinenle kurulan sempati ve süreklilik ilişkisini devre dışı bırakan bir tarafsızlık ısrarı, bu tür bir nesnellik epistemolojisinin aslında eril olduğunu açıkça sergileyen özelliktir. Ben bu tezi iki önemli açıdan yeniden şekillendirmeyi önereceğim: Birincisi, dışlanan yalnızca dişil olan değildir, ikincisi, Kartezyen ayrımın üstesinden gelmek, bilici ile bilinen arasındaki sınırları ya da kimlik ayrılığını kaybetmeyi gerektirmez, çünkü Kartezyen bilgi ilişkisi ikiciliğin epistemolojik muadilidir. Sadece ayrılığı değil, derin ayrılığı da içerir, paylaşım ve bağlantıyı bilgi karşısında birer engel ola-

rak, bilinen nesneyi biliciye yabancı olarak ve bilgi ilişkisini iktidar olarak yorumlar (Fox Keller 1985).

Benliğin derin ayrıma uğramış bir değerlendirmesi, ötekinin akıllı varoluşunu kuşkuyla karşılayan, karşılıklı birbirini kabul ya da alışveriş olanağını dışlayarak ötekiye benliğe yabancı muamelesi yapan, bağımlılığın had safhada bir inkârı olan Kartezyen tekbencilikte de ortaya çıkar (Flax 1985: 28-9). Benjamin'e göre ben ve ötekinin böyle derin bir biçimde ayrımlaşması ötekinin canlılığını kavrayamayla bağlantılıdır; ben/öteki sınırının ikicilleştirilmesini ve bir karşıtlık ve iktidar ilişkisi olarak yorumlanmasını yansıtır (Benjamin 1988: 193). Kartezyen iktidar düşünde nötr olduğu iddia edilen ama pratikte iktidar ve denetim biçimini alan bir ilişki içerisinde özne, bildiği nesnenin karşısında ve üstünde konumlandırılır. Modern bilimsel bilgi ve rasyonellik kavrayışlarını, insan ve insandışı kimlikleri biçimlendirmiş olan bu düştan hâlâ uyanmış değildir.

LOCKE VE DENEYCİLİĞİN MEKANİZMAYA KATKISI

Kartezyen sorunsala Locke ve ardıllarının verdiği "deneyci" tepki, deneyimden kazanılan bazı bilgi biçimlerini olumlayarak, dışlanmış alanın bir kısmını, sınırlı bir ölçüde geri kazanmıştır. Fakat bu, akıl ile deneyim arasındaki Kartezyen derin ayrıma ya da Kartezyen ikiciliğin sunduğu kuraklaşmış maddesel alan değerlendirmesine meydan okumaz. Lockecu deneycilik de, duyuşal niteliklerin aslında nesnelerin "içinde" olmadığını öne süren Kartezyen görüşü genişleterek ve ilişkiler ile diğer "yumuşak" nitelikleri ayrıcalıklı bir "sert", "bilimsel" özellikler topluluğuna indirgeyerek modern mekanizmanın gelişimine kendi önemli katkısını yapar. Bu özellikler, örneğin, Locke'un birincil ve ikincil nitelikler arasındaki ayrımı ele alışında ortaya çıkar ve deneyci geleneğe hiç kaybetmediği indirgemeci ve pozitivist çeşniyi katar.

Locke'un birincil ve ikincil nitelikler değerlendirmesi bir ayrımdan çok daha fazlasını, bir indirgemeyi içerir, çünkü Locke sadece (Aristoteles gibi) gözlemciyle ilişki içeren ve içermeyen nitelikler arasındaki farka işaret etmekle kalmayıp yalnızca tek bir alanın gerçek olduğunda, diğerinin ise epistemolojik olarak indirgenebilir ve aşağı olduğunda direktir: "Ateşin ya da karın kendine has hacmi, sa-

yısı, şekli ve parçalarının hareketi gerçekten kendisindedir – birisinin duyuları onları algılasa da algılamasa da: öyleyse bunları *gerçek* nitelikler diye adlandırabiliriz... Ama hastalık ve acı ne kadar kudret helvasının* kendisinde sayılabilirse ışık, ısı, beyazlık ya da soğukluk da o kadar bunların kendisinde sayılabilir" (Locke 1961: 58). Locke'un, bu argümanlardan yola çıkarak ikincil niteliklere ilişkin iddia edebildiği tek şey ilişkisel olduklarıdır. Onlardan gerçekliği esirgemesi hem ilişkilerin ve mizaçların şüpheliymiş, bir şekilde "gerçek değilmiş" gibi ele alındığı bir paradigma oluşturur, hem de yalnızca "katılık, kaplam, şekil ve hareketlilik" vasıflarına yüz veren olağanüstü derecede kuraklaşmış bir "sert", "bilimsel" söyleme ayrıcalık tanır. Locke'un maddesel birey değerlendirmesine şekil veren (Boyle kaynaklı) indirgemeci cisimcilik [*corpuscularism*] siyasal bireyi de kapsayacak şekilde genişletilir: İlişki, Locke'un maddesel parçacıkları için olduğu gibi siyasal parçacıkları için de şüphelidir, ötekiyle karşılaşma kazara bir çarpışmadan, bir özçakar örtüşmesinden ibarettir. Ötekinin ben parçacığı ile olan bu kazara, dışsal ilişkisi, toplumun siyasal sözleşme edimleri yoluyla kurulduğu görüşünde de ifade kazanır. Siyasal parçacıkların dünyanın içine doğru genişlemesi ilişkiler kurma yoluyla değil, ilhak yoluyla, ben'in bünyesine ötekiyi "mülk" olarak katma yoluyla (bu da benlik-tözü olarak emeğin devreye sokulmasıyla yapılır) gerçekleşir.

Bilimsel cisimciliğin "sert", rasyonel alanı ile ilişkinin, duygunun ve bağımlılığın "yumuşak" alanı arasındaki Lockecu bölünme artık felsefi ayrıcalığın mahali, sonsuz formların ışıldayan âlemi ile kokuşmuş "değişimler âlemi" arasındaki Platoncu bölünmenin yerine geçmiştir. Toplumsal cinsiyet idealleri artık "sert" ile "yumuşak" alanlar arasındaki bu toplumsal ve düşünsel bölünmeye göre tanımlanır. Cisimsel sözleşmenin, menfaatçi aklın, sert bilimin, zorlu siyasetin ve katı paranın dünyasına, bu "birincil", kamusal, maskülinist dünyaya araçsal yeterlik hükmeder, bu sert evrimsel ve toplumsal rekabette hayatta kalabilmek için parçacıkların kendi başlarının çaresine bakmaları gerekir. Bu dünyanın dışlanan "yumuşak" karşıt-

* "Manna" karşılığı. Ruhsal gıda, ilahi destek, esasen Tevrat'ta Musa ile birlikte Mısır'dan çıkan İsrailoğulları'na mucizevi bir biçimde gökten yağın gıda. (ç.n.)

ları ise etiğin (gevşek duygusallığın), güzelliğin ve anlamlılığın (spekülasyonun) yanı sıra özel alan ideallerini, ev ve dışıl, özgecilik, değerler, duygusallık, ilişki, bakım ideallerini içerir. Özel alan sınır- lanıp araçsallaştırıldığı, "kamusal" ve rasyonel düzene hizmet etme- si sağlandığı ölçüde meşruluk kazanır. Birincil rasyonel düzene gö- re ikincil olan özel ve dışıl alanın, başlı başına bir siyasal statüsü yoktur, ancak indirgenerek, birincil parçacığın altında sınıflandırıla- rak düşünülebilir.

Locke'un hocası Boyle'un onaylayarak belirttiği gibi, dünyayı "katılık, uzam, şekil ve hareketliliğe" indirgemesi sayesinde deney- ciliğin de ortak olduğu mekanizmacı proje, bu dünyaya verilecek etik bir tepkinin temelini ortadan kaldırır. Doğanın cansız, homojen ve edilgen olarak ele alınışında ve fail olarak doğanın olumsuzlan- masında ifade bulan mekanizmacı duruş insan alanını büyük ölçüde istila eder. Makine metaforu, bizim kendimizi ve toplumumuzu kav- rayışımıza iyice sinmiştir. İndirgemeci mekanizmanın düşünsel çer- çevesi, iktidar ve denetimi, öldürme ve savaşı kabul edilebilir kılan duygusal mesafeye geçit verir, tıpkı Descartes'ın takipçilerinin hay- vanları deney için kullanmaları örneğinde olduğu gibi. "Tali zarar", "beden sayımı" ve "cerrahi vuruş"lardan dem vuran dil, indirgeme- ci mekanizmanın dilidir. Bu ayrıca kamusal alandaki egemenliği git- gide artan makine ekonomisinin de dilidir; bu dilde "gayri safi mil- li hasıla" "iyi"nin ya da "mutluluğun" yerine geçer, insanlar piyasa kaynağı olarak görülür. Böyle bir çerçevede modern öznenin benlik mefhumundan, organik ve toplumsal bir varlık olma boyutu silinir; artık bu özne siyasal, ekonomik ve teknolojik çerçeveleri seçen kişi ve bunların faili değildir. Kendini ve ötekileri siyasal bir topluluğun aktif katılımcıları olarak değil acımasız bir makinenin bileşenleri olarak görmeye başlar. Doğadaki öteki varlıkları yeniden çeşitli, zenginleştirici ilişki- sel bireyler ve yaratıcı, yönelimsel failer olarak kavrayabilirsek, kendimizi de toplumsal sistemlerimiz içerisinde ye- niden bu şekilde kavrayabileceğiz.

Mekanizma ve Zihin/Doğa İkiciliği

Görünür dünya tümüyle yoğrulabilirlik ve kayıtsızlıktan ibarettir – ahlaki açıdan çoklu bir evrendir... ve ahlaki bir evren değildir. Böyle bir kaltağa sadakat borcumuz olamaz, bir bütün olarak doğayla ahlaki bir birliktelik kuramayız, parçalarıyla olan işlerimizde ise ister boyun eğer ister tahrip ederiz. Doğanın belli özellikleriyle, kendi özel amaçlarımızı gerçekleştirmek için hesaplaşırken basiret dışında bir kural tanımsak da olur.

WILLIAM JAMES

KARTEZYENCİLİĞİN ÖTESİNDE: MEKANİZMA VE MADDECI PROJE

Modern felsefe diğer pek çok şeyle beraber Kartezyen zihin/beden ikiciliğini de düşünsel bir yap-bozmuşçasına siyasal ve toplumsal bağlamından yalıtarak değerlendirmiştir. Oysa Kartezyen zihin/beden ikiciliğini kavramak, onun insanın derin ayrımıyla ve insan/doğa, erkek/kadın ve özne/nesne ikicilikleriyle olan yakın bağlantısını ve daha genel akıl/doğa ikicilikleri ağındaki siyasal köklerini kavramayı gerektirir. Bununla beraber çağdaş ve modern felsefede Kartezyen zihin/beden ikiciliği genellikle saldırı altındadır. Fakat modern felsefenin Kartezyencilik eleştirisi, bununla yakından ilişkili zihin/doğa ve insan/doğa ikiciliklerine değinmez, hatta bunları pekiştirir. Kartezyencilik sonrası egemen akımlarda hem mekanizma hem de insan kimliğinin derin ayrıma uğramış değerlendirmesi varlığını sürdürür, eski ikicilikler de daha incelikli biçimlerde halen yürürlüktedir.

İnsan/doğa ikiciliği modernlik projelerine gölge düşürmeyi sürdürür. İkiciliğin en büyük felsefi ve bilimsel projesi maddeci indir-

gemecilik olmuştur, bu özellikle, zihinsel ve yönelimsel olanı itibarsızlaştırıp onun yerine ikiciliğin sunduğu maddesel alan kavramını olumlama şeklinde ortaya çıkar. Bu proje bu ikiciliklerin çözülmesini değil bir tür *eksik tersine çevirme* yoluyla kılık değiştirmesini sağlar. Akılcılık reddedilir, yerine maddecilik, fizikselcilik ya da bunların mantıktaki karşılığı olan kaplamsalcılık tercih edilir. Ayrıca insan/doğa ikiciliğinin sunduğu ikilemi doğaya ve hayvanlara olduğu gibi insanın kendisine de Kartezyencilikten esinlenen mekanizmacı ve indirgemeci bir açıdan yaklaşarak çözen diğer indirgemeci konumlar tercih edilir. Genellikle akılcılığa cevap olarak sunulan deneycilik de bu atılımın bir parçası olmuştur. Deneyciliğin asli sonucu, akılcılığın bir hayli yerdiği duyulara ve bedene bilgi ve kimlik kaynağı olarak eski mertebelerini geri vermek değil, neyin bilgi iddiası sayılabileceğine ilişkin gözlemsel kısıtlamalar getirip kati bir "sert"- "yumuşak" özne-nesne sınırı bekçiliğini yaparak "bilimsel", indirgenmiş, kuraklaştırılmış ve tabi kılınmış bir bilgi nesnesi kavramını geçerli kılmak olmuştur.

Bilinçli bir şekilde modern ve popüler konumlar haline gelen maddeci konumlar, ikiciliğin zihinsel yanını bedensel yanma indirgemeye çabalar. Örneğin fizikselcilikte zihin, (zihin/beyin özdeşliği kuramıyla) beyne, (davranışçılığın çeşitli biçimleriyle ve uyaran-tepki kuramıyla) bedensel davranışa ya da karmaşık örgütsel makine durumlarına (işlevselcilik) indirgenir. Ama özgün ikicilik, ondan türeyen kuraklaşmış ve kutuplaşmış bir maddesel ya da bedensel alan kavramı indirgemenin temeli olarak olumlandığı müddetçe işlemeyi sürdürür. İndirgemenin temeli olarak tersine bir değer kazanan şey, psikolojik ve zihinsi özelliklerinden soyulmuş, "bilim-dışı" bir beden ya da fiziksel alan kavrayışıdır. Burada her türlü teleoloji, faillik, hedefler, uğraş, seçim ve özgürlük lafı men edilir.

Bu indirgemeci konumlar için makinedeki hayalet ikilemini çözenin yolu hayaleti tahliye edip dış kabuğunu, geriye kalan boş ama kullanışlı dünya mekanizmasını kucaklamaktır. Bu indirgemeye zihin/doğa ve zihin/beden ikicilikleri görünürde çözülür, ama *kısmen* değil tümüyle mekanizmacı bir dünya kavrayışı pahasına. Modern mekanizma insanları da makine gibi görür; saat gibi olmasa da örneğin "varkalma makineleri – gen diye bilinen bencil molekülleri körü körüne korumaya programlanmış robot araçlar" olarak (Daw-

kins 1978: x). Sosyobiyojistik Edward O. Wilson insana uygulandığı şekliyle mekanizmacı projenin bir kısmını şöyle tanımlar:

Sosyolojide salt fenomenolojik kuramdan temel kurama geçiş, insan beynine dair tamamlanmış, nöronal bir açıklaması beklemelidir. Duygu ve etik yargı özellikleri ancak mekanizma kâğıt üzerinde hücre düzeyinde parçalanıp tekrar bir araya getirildiğinde netleşebilecek. O zaman davranışsal tepkilerin tam kapsamını ve dengeleşim denetimlerinin kesinliğini saptamak için simülasyonlar kullanılabilir. Stres nörofizyolojik düzensizlikler ve gevşeme anları açısından değerlendirilecek. Biliş, akım düzeneğine tercüme edilecek. Öğrenme ve yaratıcılık, bilişsel mekanizmanın belirli parçalarının, duygu merkezlerinden gelen girdilerle denetlenen değişimi olarak tanımlanacak. (Edward Wilson 1976: 575)

Bu önermeler insan/doğa sürekliliği için bir temel sağlayabilir, ama bu tatmin edici bir temel değildir, çünkü doğayı basitçe anlamı boşaltılmış bir alan, maddenin bitimsiz bir hareketinden ibaret kılar ve insanı da benzer bir açıdan yeniden kurgular. Bu konumlar insan ile insandışı olan arasındaki kesin bölünmenin temelini ortadan kaldırıyor olabilir, ama bunu *hem* insan *hem de* insan-dışı alana gösterilecek saygının ve ahlaki ilginin temelini ortadan kaldıracak şekilde yapar. Bu konumlar, ikiciliği, kendi kendini yönlendiren varlıklara gösterilmesi gereken saygıyı insan-dışı alanı da kapsayacak şekilde genişleterek çözmektense, doğayı anlamsız, edilgen ve çıkarlar uğruna kullanılabilir kılan araçsallaştırmayı insanı da kapsayacak şekilde genişletir. Ayrıca bunların genellikle, insani alanı "insan-mühendisliği" açısından ve araçsal açıdan ele alan yaklaşımları onaylamaları rastlantısal değildir (Skinner 1972).

Hem Skinnerci davranışçılık hem de (birçok açıdan onun ardılı sayılabilecek olan) sosyobiyoloji, mühendislik yaklaşımına yönelik bir bağlılık sergilemektedir. Sosyobiyojistikler genellikle bilimsel sanayinin derinlerine yerleşmiş olan, hayvanların maruz kaldığı indirgemeci muameleyi (sosyobiyoloji teriminin uyandıracağı beklentinin aksine) sorgulamaz (Noske 1989). Bunun yerine hem insanları hem de hayvanları, onlara faillik atfetmeksizin, evrimsel ya da çevresel daha büyük kuvvetlerin kaderleri edilgen bir biçimde belirlenen araçları olarak ele alır. Sonuç olarak ortaya çıkan açıklayıcı çerçevede, tecavüz gibi insan edimlerinin siyasi niteliği ve anlamı farklı bir kılığa bürünür ya da inkâr edilir.¹ Sosyobiyojinin insanlar ile

hayvanlar arasındaki evrimsel ve uyumsal sürekliliği tanıması olumludur. Ama sosyobiyojji mekanizmacı hayvan kavrayışından türeyen bir hayli indirgemeci bir tutum edindiği müddetçe, yani hayvanları sosyokültürel varlıklar olarak, kendi yaşamlarının faileri olarak ya da varlıkları bizim bilgimizin ötesine geçen ötekiler olarak göremeyen bir tutum edindiği ve bunu insanlara karşı da takındığı müddetçe insan olanı ya da hayvan olanı kavrayışımızı zenginleştirecek bir program olamaz. Bu indirgemeci konum, Donna Haraway'ın "genetik pazarı" olarak adlandırdığı bir açıklayıcı çerçeve ile tamamlanır (1991: 59).

Hayvanlar insan/doğa sürekliliğinin belli başlı kaynaklarından biridir, hem benzerlik hem de farklılık içeren karmaşık bir örüntü sunarlar. Bu, ikici bir yaklaşım açısından ele alınması özellikle zor olan bir örüntüdür. Bu nedenle felsefenin insandışı hayvanları ele alışı, Aynı ve Farklı kutupları arasında mekik dokuyan ikici varsayımları iyice su yüzüne çıkarır. Aynı veya Tıpkı göstergeleri altında hayvanlar insan olana asimile edilir ya da insanların indirgenmiş veya eksikli versiyonları olarak görülür; Farklı veya Başka/Öteki göstergeleri altında hayvanlar Descartes'ın yaptığı gibi radikal dışlama içeren şekillerde ele alınır ve yabancı olarak kurgulanır. Her iki yaklaşımda da aşağısıanılar çünkü ikicilik hiyerarşik olmayan veya asimilasyon içermeyen bir ötekilik kavramına yer veremez. Diğer bazı alanlarda da bu örüntünün tekrarlandığını göreceğiz.

Zihin/beden ikiciliğinin ve bununla bağlantılı olan zihin/doğa ikiciliğinin daha derin bir çözümü, doğa, beden ve insan olan arasındaki sürekliliği tanımanın ve aralarındaki örtüşme zeminine sahip çıkmanın *indirgemeci-olmayan* bir temelini bulmayı içerir. İkiciliği çözmek, ilişkiyi bağımlılığın inkârına ilişkin özellikleri ortadan kaldıracak şekilde yeniden kurmayı içermelidir. Bu, ikicilikte aşağı olana, bedene, duyulara, duyguya, hayal gücüne, hayvan olana, dişil olana ve doğaya atfedilen düşük değerin yeniden gözden geçirilmesi anlamına gelir. Karşıtlık mutlak ve katıymış gibi mi ele almıyor, yoksa esnekliğe ve örtüşmeye alan tanınıyor mu? İnsan-dışı varlıklarla paylaşılan ve zihin/beden ikiciliğinde köprü niteliğinde olan cinsellik ve duygusallık gibi insan özellikleri, yani "içteki doğa" ke-

sin olarak ayrı tutulup korkulacak, inkâr edilecek, aşağılanacak, aklın bekçiliğinde kilit altında tutulacak ve (muhtemelen "mekanizma", "içgüdü" ya da "id" olarak görülerek) hiçbir zaman tümüyle insan mertebesine getirilmiyor mu? "İçteki doğa" alanı halen egonun ya da aklın hedeflerine hizmet edecek şekilde araçsallaştırılıyor mu? (Mathews 1990: 34) Yoksa birleştiriliyor, saygı görüp kabul ediliyor, insan yaşam ve kültürünün hayati ve yaratıcı bir parçası sayılıyor mu? Aklın karşıtlarını değersizleştirme geleneğinin terk edildiği yerlerde bile beden, akıl, hayal gücü ve duygu, madde ve zihin, insan ve hayvan kavramları ikicil kılınmış ve derin ayrıma uğramış biçimleriyle mi korunuyor?

Özne/nesne ikiciliği, dünyaya zihinsel özellik atfetmeyen ve Batı biliminin nesnellik değerlendirmelerinin temelinde yatan Kartezyen inkârın bir diğer mirasıdır. Evelyn Fox Keller (1985) gözlemci ile gözlemlenen arasındaki bağımlılığı ve akrabalığı inkâr eden bir yaklaşım biçimi olarak özne/nesne ikiciliğini ufuk açıcı bir şekilde sorgular. Özne/nesne ikiciliğinde radikal dışlama, yukarıda belirtilen ortaklık ve empatinin inkârında ve gözlemlenmenin bir yabancı öteki üzerinde tahakküm kurma biçimi olarak ele alınmasında ortaya çıkabilir. Fox Keller bunu, "dinamik nesnellik"le karşılaştırır. "Dinamik nesnellik" sürekliliğe dayanan bir gözlem biçimidir, "etrafımızdaki dünyanın kendi bağımsız bütünlüğünü kabul eden ve bunu dünyayla bağlantılılığımız bilincinde olarak, hatta ona dayanarak yapan bir bilgi biçimini hedefler" (1985: 117). Radikal dışlamanın ortaya çıktığı bir başka yer, gözlem nesnesini bir diğer özne, potansiyel bir özne ya da zihinsel özellikler taşıyan sosyokültürel bir varlık olarak görmenin reddedilmesidir. Bu ret, bilimin hayvanları ele alışında bir rutin olagelmıştır, ayrıca insanların, özellikle de Batılı olmayan kültürlerden gelen insanların gözlemlenmesinde de mevcuttur. Özne/nesne ikiciliğinde nesne araçsallaştırılır, özneye ve onun hedeflerine göre tanımlanır: "bu örneklerde... bilim adamı nesneyle, nesnenin kendi bütünlüğüyle tam anlamıyla karşılaşmaz"; nesneyi bir sisteme ya da varsayıma sığdırmayı hedefler ve bu hedefine direnen özellikleri görmezden gelir ya da inkâr eder (Fox Keller 1985: 120).

Bu ikiciliklerin daha derin bir çözümü özerklik, faillik ve yaratıcılık kavramlarının, Kartezyen dünya bölünmesinde bunlardan mah-

rum bırakılanları da kapsayacak şekilde genişletilmesini ve böylece ikiciliğin sorunsallaştırılmasına özne/nesne ikiciliğini de dahil etmeyi içerecektir. Zihin/beden ve zihin/doğa ikiciliklerini çözmek sınırların kesinliğini, özellikle de dışlama üzerinden ulaşılan kutuplaşmış kimlik kavrayışlarını sorunsallaştırmayı da içerir. Postmodern felsefe zihindeki bedeni, hayvandaki zihni, kültürel kaydın yeri olarak bedeni, yaratıcı öteki olarak doğayı keşfetmeye başladı. İndirgemeci bir yaklaşıma teslim olup farklılığı inkâr etmek, psikolojik ya da yönelimsel olanın fiziksel olandan farklı bir indirgenemez söylem düzeyi ya da türü olduğunu yadsımak zorunda değiliz, teslim olmamalıyız da. Ama zihni daha bedensel, bedeni ise daha zihinsel olarak kavrayabilir, ilişkilerini de dostane bir işbirliği olarak görebiliriz. Özne/nesne, zihin/doğa ve insan/doğa ikiciliğinin indirgemeci olmayan bir çözümü hem daha hayvansal ve bedensel, daha "doğal" bir insan kavrayışı, hem de Kartezyen görüştekinden daha zihinsel bir doğa kavrayışı geliştirmeyi gerektirir. Bu, doğayla ve doğadaki varlıklarla ilişkilerimizi, onları şeyler olarak değil, yaratıcı, kendi yönelimi olan, üretken ötekiler olarak tanımaya dayanan bir şekilde yeniden kurmamızın koşuludur. Bunun ne anlama gelebileceğini önümüzdeki bölümlerde ayrıntılı olarak irdeleyeceğiz.

MEKANİZMAYA BÜTÜNCÜ ALTERNATİFLER

Mekanizmacılık karşıtı düşünceler, son zamanlarda alternatif bir paradigma için çeşitli öneriler kapsamında ifade ediliyor. Mekanizmayı eleştiren pek çok çevreci yazara göre dünyayı çeşitli yeni yollardan biriyle (bazılarına göre ise tümüyle) yeniden kavramamız gerekiyor; bunlardan biri, bir bütün olarak doğayı "canlı" kılan, onu salt maddesellik alanından çekip çıkaran bir tanrıça ya da içkin tanrısallık üzerinden, ikincisi ise bilimin çeşitli "yeni"alanlarının, örneğin sistemler kuramının, kuantum kuramının ya da geometrodinamiğin kavramları üzerinden geçiyor (Capra 1977; 1983; Berman 1981; Fox 1990; Mathews 1990). Bu yolların atomcu değil bütüncü olduğu ve dolayısıyla insan olan ile doğal olan arasındaki sürekliliğe geleneksel bilimsel kavramların tanıdığından daha geniş bir alan tanıdığı öne sürülüyor. Üçüncü öneri ise dünyayı "süreç" olarak yeniden kavramak; bu deneyimsel yeniden tanımlama mikroskopik düzeyin

altında doğayı "deneyim olayları" açısından, dolayısıyla zihin gibi görmemize izin veriyor.

İkinci Bölüm'de sunduğum ikiciliğin mantığı analizinin vardığı sonuç, ikiciliğin yeterli bir çözümü için hem sürekliliğin hem de farklılığın tanınması gerektiğidir. Mekanizmaya alternatif olarak sunulan bu önerilerin çoğunun, sürekliliğin tanınması ile farklılığın tanınması arasında bir denge kurmak açısından epey sorunlu olduğunu savunacağım. Bu elbette sürekli sınanması gereken bir dengedir ama gereklidir. Bazı konumlarda süreklilik ve yakınlık öyle çok vurgulanır ki farklılık tümüyle yok olur; ola ki geri getirilecekse de bu onu benliğe asimile eden bir dizi özel manevrayla yapılır. Göreceğimiz gibi diğer konumlar ise türler arasındaki ya da deneyimleyiciler arasındaki farklılığın indirgemeci olmayan ve hiyerarşik olmayan bir kavramına ulaşmayı ya da bütün ile parça, genel ile tikel, ben ile öteki arasında uygun bir denge kurmayı başaramaz.

Önerilen bu alternatiflerin pek çoğunda, özellikle de derin ekoloji kaynaklı olanlarda vurgu psikolojik "özdeşleşme" ve aşırı bütüncülük paradigması üzerindedir. Bu paradigmada süreklilik, evrenle bir olduğunun farkına varan bir "katılımcı bilinç", "bireyin kendini bir bütün olarak kozmosla bağlantılı hissettiği bir tür bilinçlilik" açısından ele alınır (Capra 1983: 411-12; Mathews 1990: 147-63). Bu tür yaklaşımlardaki sorunları Yedinci Bölüm'de daha detaylı olarak ele alacağım. Şimdilik sadece, parçaya değil bütüne, farklılığa değil aynılığa ayrıcalık tanıyan böyle bir yaklaşımın atomculuk ve ikiciliği iç içe geçirmeye dayalı olduğunu belirtmek istiyorum.

Önermiş olduğum gibi mekanizmanın içerimlerinden biri de teolojinin, failliğin ve yönelimselliğin, bedenden ve doğadan ayıklanarak derin ayrıma uğramış bir dışsal mekanizmaya yerleştirilmesi (zihin/beden ikiciliği), ya da tümüyle reddedilmesidir (indirgemeci maddecilik). Descartes ve ardılı mekanizmacıların madde düzeyinde failliği ayıklama yollarından biri, belli bir atomcu nedensellik değerlendirmesi üzerinden geçer, bu sonradan Newtoncu fizikte kutsal addedilen değerlendirmedir. Bu atomculukta, ikiciliğin radikal dışlama özelliklerine uygun düşen bir şekilde nihai bireyler (parçacıklar) derin ayrıma uğramış olarak ele alınır, öteki bireylerle ilişkileri en iyi ihtimalle kayda değmez sayılır. Üstelik fail değildirler. Kendi içlerinde üretken bir güç veya hareket kapasitesi taşımazlar, yalnız-

ca dışsal bir kuvvetin eylemiyle harekete geçebilirler. Freya Mathews şöyle yazar: "Mekanizmacı çerçevenin izin verdiği tek kuvvet kinetik enerjidir – temasla ortaya çıkan hareketin enerjisi – bir mesafedeki hareket de dahil, olduğu öne sürülen diğer tüm güçler gizil sayılır" (1990: 17).

AŞIRI YA DA İNDİRGE MECİ BÜTÜNCÜLÜK

Bütüncülüğe verilen önemin altında yatan akıl yürütme zincirinde mekanizma bir tür atomculuk olarak tanımlanır, sonra da bütüncülük atomculuğun ve dolayısıyla mekanizmanın ilacı olarak belirlenir.² Bu akıl yürütme birkaç açıdan sorunludur. İlk olarak, Freya Mathews'un belirttiği gibi (1990: 17) daha büyük bütünleri ayrı, indirgenemez parçacıklara indirgeyen açıklama olarak atomculuğun kendisi zihin/doğa ikiciliğine varmak için yeterli değildir, üstelik her zaman teleoloji karşıtı bir biçim almak zorunda da değildir. Başka varsayımlarla birlikte ikicilik, atomculuğun sağladığı derin ayırma uğramış birey değerlendirmesini içerir ama atomculuk ikiciliği içermez çünkü nihai parçacıklar yine de zihinsel özellikler içeriyor muş gibi ele alınabilir. Kartezyen ve Newtoncu atomculuk mekanizmaya hizmet etse de onunla özdeş değildir ve atomculuğu olumsuzlamanın mekanizmayı olumsuzlama olduğunu varsaymak hatalıdır. Dünya üzerine atomcu olmayan şekillerde düşünmeyi öğrenmemiz gerekiyor ama bu ortadaki sorunun yalnızca bir kısmı, atomculuğa karşı geliştirilen herhangi bir öneri tek başına yeterli değil.

İkinci olarak, atomculuk ve bütüncülük arasında basit bir ikilik olduğu varsayımı yanlış bir yaklaşımın göstergesidir, çünkü hem atomculuğun hem de bütüncülüğün farklı tür ve dereceleri vardır (Plumwood 1980). Aşırı bütüncülük aslında bir tür *tersine çevirme* olarak görülmelidir, derin ayırmanın yerine onun tam karşıtı olan ayırt edilemezliği geçirir. Ekokozmun ve diğer bütünlerin anlam ve önemi kabul etmeliyiz; öteki tarafından şekillenen ve ötekiyle alışveriş içinde olan bağlamsal ve ilişkisel varlıklar olduğumuz görüşü bilgece bir görüştür, Herakleitos'un deyişiyle "biri ötekilerin ölümünü

2. Capra'nın temel argümanının altında atomculuğun sorun, devanın ise bütüncülük olduğu varsayımı yatar (1983 ve 1977).

yaşar, biri ötekilerin yaşamında ölür". Ama bu metodolojik ya da fiziksel bütüncülük kutbuna savrulmamızı gerektirmez. Kartezyen ve Newtoncu atomculuğun daha iyi bir alternatifi, doğadaki bireyleri hem fail hem de özde ilişkisel sayan daha zengin bir değerlendirmeden ve bütünlerin indirgenemezliğini kabul etmekten geçer. Mekanizmanın reddi daha zengin bir madde ve birey değerlendirmesinin gerekli olduğuna işaret eder; ama bizi kozmik bütünle ya da herhangi bir ayrıcalıklı ya da indirgemeci bütünlükle bir olma üzerinden ulaşılabilecek daha engin bir birey ya da insan kimliği değerlendirmesine yönelmeye zorlamaz. Sürekliliği kabul etmeliyiz ve ötekiyi yabancı olarak görmekten vazgeçmeliyiz. Ama bu ne ayrımı ortadan kaldırmayı ya da farklılık karşısında topluluğa ayrıcalık tanımayı ne de panteizme, doğayı (iki cinsiyetten de olabilecek) içkin bir tanrının varlığıyla tinselleşmiş sayan görüşe yönelmeyi gerektirir.

TANRIÇA PANTEİZMİ

Görmüş olduğumuz gibi, zihinsel yeti ve üretkenlik gücünün dünyanın bedeninden esirgenerek, bedeni dışarıdan yönlendiren ayrı bir zihin mekanizmasında toplanması Kartezyen stratejinin bir parçasıdır. Bu, bir yanda hayaletimsi, ayrı bir rasyonel ya da tinsel "sürücü" ile öbür yanda zihinsel vasıfları ve anlamı boşaltılmış makine, yani dünyanın bedeni olmak üzere iki mekanizmaya yol açar. Bu iki mekanizma arasında, yani hayalet ile makine arasında seçim yapmak, (dışarıdaki bir tanrı ya da bilinç sahibi yaratıcının dünyayı tasarlayıp yönlendirdiği) din ile (tasarıdan, amaçtan ve anlamdan yoksun bırakılmış mekanizmacı şeyler dünyasını kucaklayan) indirgemeci bilim arasında seçim yapmaya tekabül eder. Ayrıca (Tasarımdan Uslamlamada olduğu gibi) tümüyle insani olan bir bilinçli amaç türü ile herhangi bir içkin amaçtan yoksun olan mekanizma arasında seçim yapmaya da tekabül eder. Dolayısıyla bu seçim dünyadaki teleolojik biçimlerin çeşitliliğini ve çoğulluğunu tanımayı başaramaz ve bunları iki tümüyle birbirine zıt düzende hizaya getirir. Bu açıkça ikici ve insan –ya da insansı– merkezli bir stratejidir. Panteizm zaman zaman bu ikiciliğe bir alternatif olarak, ikiciliğin kopardıklarını dünyanın bedeniyle tekrar birleştirme çabası olarak sunu-

lur, bunu içkinlik olarak Tanrı kavramı, nüfuz eden, yayılan tin kavramı sayesinde yaptığı düşünülür. Son zamanlarda panteizm hem bu tinselleştirici gücün toplumsal cinsiyeti açısından hem de kadına yaraşır bir dini yaşam biçimi sayıldığından dişil addedilmiştir (Starhawk 1982; 1988). Ama bir alternatif olarak panteizm çeşitli sorunlar ve tehlikeler barındırır, üstelik uzak durmaya çalıştığı ikiciliklerden ne denli arınmış olduğu şüphelidir.

Çeşitli nedenlerden ötürü panteist konumlar çoğunlukla tatmin-kâr değildir. Panteizmin pek çok biçiminde Doğa tümüyle duyarlı sayılır ve tin sahibi olduğundan insani nitelikler taşıdığı düşünülür. Bu yüzden de farklılık hiçbir şekilde tanınmaz. Doğa insanbiçimleştirilir ve insan esas model alınır. Böyle bir konum ikici ve insan-merkezli bir modelden gerçek anlamda kurtulmayı başaramaz. Ayrıca panteist konumlar şu itirazı dikkate almalıdır: Eğer tin gerçekten her şey üzerinden yayılıyorsa bir tanrıya gerek yoktur, işlevi belirsizdir. Zaten merkezsiz tin yayılımı fikri çoğunlukla başarısız olur ve tin yine ayrılmış ve merkezci biçimlerde tahayyül edilir. Böylece doğadaki varlıklar aslında kendi içlerinde fail olmayan şeyler olarak görülür, faillik ve teleoloji ise merkezi bir kaynaktan, kabuğa yerleşmiş ve ona can veren gizli bir cüz, bütüne yayılmış saklı bir varlık olarak işleyen bir tanrı, tanrıça ya da tinden kaynaklanıyor olarak düşünülebilir. Ekokozmik Bütün ya da Bir olarak tasavvur edilen içkin tanrı, bir tür merkezileştirici tinsel büro olarak ele alınabilir. Değersizleştirilmiş, bağımlı ve mülksüz tikellere tinsel yaşam ve erdem parçaları dağıtan bir merkez olarak işler:

Gökgürültüsü onun, yıldırım, şan şeref onun,
O sabah,
O akşam,
O yıldızdır.
Üzerinde gizem elbisesi.
Gök onun!
Yer onun!
Kim ne diyebilir?

(Canan 1989: 11)

Tüm erdemin merkezileşmiş bir kaynağa yerleştirilmesinin sorunlu olduğunu öne süreceğim. Böyle bir çerçevede varlıklar şeylik-

ten kurtulup kendi adma varlık statüsü kazanamaz. Ancak merkeze katıldıkları ölçüde buna ulaşır. Bu tabloda çok fazla şef ve yetersiz sayıda Kızılderili vardır; Yıldız olan Bir hem biraz fazlasıyla Bir'dir hem de yeterince Bir değildir; gizem elbisesine *her şey* bürünebilir. Ne farklılığı ne de çeşitliliği tanıyan, her tikele sadece aynılığı ya da taşıdığı tanrıça parçası yüzünden saygı gösteren bir panteizm hiyerarşik ve ikici bir çerçeveye kısıtlıdır. Ekolojik bir bakış açısı, doğanın iyilik dolu anne, varlığın rahmi olarak simgeleştirilmesini, bu epey karmaşık bir mesele olmasına ve pek çok model gerektirmesine rağmen bir ölçüde onaylayacaktır (Plumwood 1991c). Fakat bu tüm yaratıcılığı ister eril ister dişil olsun merkeze indirgeyen merkezileştirici ve indirgemeci doğa kavramlarına sadık kalmayı haklı çıkarmaz. Alternatif çevreci felsefecilerin (Mathews 1990; Fox 1990) kurguladığı şekliyle "Bütün" de, eskiden Tanrı'nın temin ettiği ama mekanizmanın dünyadan çıkarıp attığı anlam ve önemi sağlayan merkezi bir tanrısal konumu dolduruyormuş gibidir. Fakat böyle bir merkezin önem kazanması için, tikel şeylerin kendi önem ya da failliklerinin çalınması ve değer kaynağının yine merkeze yerleştirilmesi gerekir. Böyle bir tanrı hırsızlıktır. Bütünü tinsel ya da ekolojik bakımdan anlamlı görmek, hiçbir şekilde, *kendi* adına özerklik, faillik ve ekolojik ya da tinsel anlam taşıyan tikel varlıkların doğadaki müthiş çeşitliliğini kabul etmenin ikamesi değildir. Bunun için bireylerin kendilerine ilişkin daha zengin bir değerlendirme ile aralarındaki karmaşık bağlantılılığı kabul etmek yeterlidir. Böyle bir değerlendirme yaptığımız zaman da bir tanrıya niye ihtiyacımız olsun ki?

SÜREÇTEKİ SORUNLAR

Mekanizmacı modelin yerine geçmeyi ve zihin/doğa ikiciliğini ortadan kaldırmayı hedefleyen çağdaş bir konum, özellikle Alfred North Whitehead ile gelişen, son zamanlarda da Birch ve McDaniel'in yanı sıra bazı derin ekolojistlerin (Cobb ve Griffin 1976; Birch ve Cobb 1983; Fox 1984; McDaniel 1983; Birch 1990) yapıtlarıyla katkıda bulunduğu süreç felsefesidir. Bu görüşe göre evreni ve içindeki her şeyi meydana getiren nihai bileşenler sürekli gelişen veya yok olan olay ya da süreçlerdir: İnsan zihni ile doğa arasında büyük

bir uçurum yoktur. Cobb ve Griffin'e göre "Süreç felsefesinde insan deneyimi genel gerçekliğin yüksek derecede örneklenmesi olarak görülür" (Cobb ve Griffin 1976: 13). Süreç felsefesine göre mikroskobun gösteremediği maddeyi konu alan bilimsel çalışmalar zihin ve bedenın aynı şey ve tözden oluştuğunu ve zihnin madde gibi, maddenin zihin gibi olduğunu ortaya koyar.

Çok okunan ilginç bir makalesinde McDaniel (1983) Whiteheadci bir perspektif ile hem ekolojik bir yaklaşımın hem de kuantum mekaniği alanındaki son çalışmaların bir sentezini yapmaya çalışmıştı. Mikroskopun gösteremediği maddenin kısmen yaşamsal ve yaratıcı, ("başka şeyleri hesaba katabilmesi", dış belirleyicilerin varlığını "hissedebilmesi" ve böylece onlar tarafından etkilenebilmesi anlamında) duyumlu, özgür ve (bazı olasılıklar yerine diğerlerini gerçekleştirebilmesi anlamında) karar vermeye muktedir olarak kavranması gerektiğini öne sürüyordu (McDaniel 1983: 300). Dolayısıyla McDaniel'e göre mikroskopun gösteremediği madde kısmen yaşamsaldır ve insan zihnine benzer: "Zihinden bir dizi fiili vesile ya da enerji olayı olarak bahsetmek, zihnin maddeyle aynı 'şey'den ibaret olduğunu söylemektir" (1983: 305).

Mc Daniel insan bilinci ya da deneyimiyle madde arasında olduğunu iddia ettiği beş benzerliğe dayanarak maddenin zihinsel olduğunu öne sürer. Zihin ve maddede ortak olan özellikler şunlardır: özgürlük ve seçim, öznellik (yani illa ki bilinçli bir şekilde olmasa da "hesaba katma"), karar ve yaratıcılık (öznel deneyimde "beni etkileyen verilere olan tepkimi ben yaratırım") (1983: 307), duygu ve geçmişe bakış (hafıza) ve öznel deneyimin dolaysızlığı ya da sürekli yok oluşu. Mc Daniel'in vardığı sonuç şudur: "'Madde' ve 'zihin' basitçe farklı fiili deneyim durumu türlerinin isimleridir" (1983: 309)

Bu farklılıkların nerede yattığına değinilmez, ayrıca süreçteki özdeşliğe dayanan argüman sorunsuz değildir. Hem zihnin hem de maddenin olaylar ya da süreçler olarak yorumlanabilir olması, bunların birbirlerinden had safhada farklı türden olaylar olmadıklarını göstermez, tıpkı hem madde hem zihnin "şey" olarak tanımlanabilir olmasının ikisinin de aynı türden "şeyler" olduğunu göstermeyeceği gibi. Parçacıkların özgür olduğu ve seçim yapıp karar verdiğine ilişkin esas argüman ise mikroskobun göstermediği düzeyde zuhur eden davranışın belirlenemezliğine ve bazı sonuçlar yerine diğerle-

rinin gerçekleşmesine dayanır.³ Oysa bu şüpheli ve zorlama bir "seçim" ve "karar" yorumudur. Seçim, insan ve hayvan örneklerinde, sadece kuantum kuramının işaret ettiği, nedensellikteki *rasgele* ya da belirlenmemiş unsurun varlığını değil, fiili bir *seçme* ya da bir alternatif belirleme yetisi gerektirir.⁴

Bir diğer süreç kuramcısı biyolog Charles Birch'e göre, tüm varlıklar tam anlamıyla öznedir, "atomları ve diğer varlıkları deneyim vesileleri olarak görmeliyiz. Gerçek olmak bir deneyim vesilesi olmaktır" (Birch 1990: 76). Taşların duygu sahibi olduklarını söyleyemesek de "onlar, duyguları olan doğal varlıklar yığındır" (Birch 1990: 77). Deneyim yaygın hatta evrenseldir, ama ancak nesnelere dair genel söylemimizi sihirli süreç kuramı formülüne göre yeniden şekillendirmemiz şartıyla. Bu formül, diğer tüm büyüler gibi bize ayakkabıların ve ipin hissedebildiği, her şeyin bilinçli olduğu bir masal dünyasının kapılarını açacaktır. Bu formül öyle dolambaçlıdır ki onu özel anlar için, bir dünya-görüşüne sahip olmamız gerektiğinde kullanmak için bir köşede saklamamız, gündelik bağlamlarda da fazla dikkate almamamız gerekir (Birch 1990, 77).

"Deneyim vesileleri"nde ikamet eden insancıklar söz konusu olduğunda ne tür bir ilişki etiğinin doğacağı ya da bu batını formülasyonun gündelik davranışımızda ne gibi bir değişikliğe yol açacağı muğlaktır. Ancak bu değerlendirmedeki asıl sorun insanmerkezli bir bakış tarafından özümsemiş olmasıdır. Değerlendirmenin esas arayışı bir süreklilik temelini olumlamak değil, farklılığı, özellikle de deneyimleyenler ile deneyimlemeyenler arasındaki farklılığı silmektir. "Bölünmemiş bütünlük" paradigmasına (1990:82) başvuran Birch şunu öne sürer: "Evrene ve içindeki varlıklara ilişkin ekolojik model, protondan insana tüm bireysel varlıkların esasen benzer olduğunu gösterir" (1990: 83)

Farklılığın aynılık burcu altında silinmesi hiç de rastlantısal olmayan bir şekilde insanları tepeye çıkarır ve deneyimin zenginliğine dayanan ya da doğal dünyanın insan zihninin altında sıralandığı bilinç düzeylerine dayanan bir hiyerarşi yaratır. Dünya zihinsel özellikler taşır, ama oldukça az bir ölçüde (nitekim McDaniel der ki "bir

3. Ayrıca bkz. Birch (1990: 28)

4. Bu nokta Sylvan'da savunuluyor (1991: 11)

atom olayının özgürlük düzeyi, gelişmiş organizmalara kıyasla pratikte önemsizdir" [McDaniel 1983: 312]). Deneyim kriterinde doğa dünyası basitçe farklı sayılmaktansa insan zihnine benzer, ama ondan aşağı düzeyde görülür ve böylece insanmerkezli bir hiyerarşi oluşturulur. Böyle bir konum doğal dünyanın insani alandan düşük olduğu tezine karşı sağlam bir tartışma sağlayamaz çünkü en gelişkin biçimiyle, insan zihninin örneklediği özelliklerin daha güçsüz bir biçimde genişletilmesine dayanır.⁵ Bu demek değil ki daha az bütünselleştirici ve farklılığın silinmesine daha az dayanan bir biçimiyle süreç felsefesinin, mekanizmaya bir alternatif arayışında sunacağı bir şey yoktur.

ZİHNİN YÖNELİMSEL KRİTERLERİ

Yukarıda incelenen süreç değerlendirmesi Kartezyen zihin değerlendirmesini, yani zihni bilinç ya da deneyim (özellik) açısından değerlendirmeyi tüm maddeyi de kapsayacak şekilde genişletmeye çalışır. Maddenin zihin gibi olabilmesi için bilincinkilere benzeyen özellikleri olması gerektiğini varsayar. Oysa zihnin *bir tek* değil bir yığın kriteri vardır – bilinç, yönelimsellik, deneyim/duyumluluk, hayal gücü, akıl, hedefe yönelmişlik gibi. Bu kavramlar zihin/doğa ikiciliğini uzlaştırmanın farklı yer ve yollarına işaret eder ve her birinin insandışı doğaya uygulanışı farklı sonuçlar doğurur. Kartezyencilüğün zihnin göstergesi olarak bilinci vurgulamasının bir sebebi bilincin insani alanda muhtemelen en güçlü temsil edilen kavram olmasıdır. Aynı nedenle bu, zihin/doğa ikiciliğini ortadan kaldırmakta kullanılacak en kötü kavramdır. Burada zihin ve doğa arasındaki sürekliliğin indirgemeci olmayan bir değerlendirmesinin dayanacağı alternatif bir temelin bir parçası olarak zihnin bir başka göstergesine, yönelimselliğe/niyetliliğe [*intentionality*] odaklanmak istiyorum. Bu temelin hem sürekliliğe, hem de karmaşık bir farklılık örüntüsüne izin verdiğini öne süreceğim. Burada insani psikolojik âlem

5. Öte yandan deneyimsel zihin değerlendirmesinden ille de böyle bir hiyerarşi çıkmaz. Hiyerarşi, sadece bilinçlilik ya da deneyim derecelerine göre değer atfeden başka varsayımlar yapıldığında kaçınılmazlaşır. Örneğin Birch bir birimin değerini belirlerken insanlar açısından epey elverişli olan bir "deneyim zenginliği" kriteri kullanır (Birch ve Cobb 1983: 153).

ile insandışı fiziksel âlem arasında tayin edici bir farklılık saptamak üzere tasarlanmış bilimsel programın başarısına değil *başarısızlığına* başvuracağım.

Franz Brentano'nun 19. yüzyıldaki çalışmalarından bu yana yönelimsellik fenomenologlarca genellikle zihinsel olanın en önemli göstergesi sayılmıştır. Yönelimsellik kriteri zihnin merkezi özelliğini sözde sadece (ve tüm) zihinsel faaliyetlere eşlik eden ve böylece dünyayı bölmelere ayıran özel bir zihin faaliyeti, yani bilinç olarak tanımlamaz. Bunun yerine yönelimsel ya da psikolojik söylemi belirli bir özel mantık kategorisine, bir içeriğe yönelim ya da bir içerikle ilişki kategorisine yerleştirir.⁶ Brentano bu kavramı ilk olarak psikolojik kavramların nasıl kendilerinden öte bir şeye, gerçek dünyada bulunan ya da bulunmayan bir şeye "işaret" ettiklerini ya da yöneldiklerini belirtmek için kullanmıştır. En eski değerlendirmelerde yönelimsellik, doğrultuyu, verili olanın ötesine gitmeyi içerir. Örneğin tek boynuzlu atların var olduğu doğru olmasa da, birinin tek boynuzlu at aradığı doğru olabilir. Yönelimsel olan, içlemsel [*intensional*] söylemin bir alt sınıfıdır, bu söylem ise doğruluk işleviyle ilgili söylemin, yani kaplamsal [*extensional*] söylemin karşıtıdır. İçlemsel söylem psikolojik ve teleolojik olan pek çok şey içerir: amaçlara, hedeflere, işlevlere, yönelimlere ilişkin söylemi ve çok daha fazlasını, örneğin (çözümlemeye bağlı olarak) nedenselliği ve doğal yasayı içerir. Zihinsel özellikler hem içlemsel kategoride hem de yönelimsel kategoride mevcuttur.⁷

6. Benzer bir ayrım çok daha eski olsa da bu kriter ilk olarak Brentano tarafından ortaya konmuştur. Örneğin bkz. Chisholm'de Brentano'dan seçkiler (1960). Yönelimselliğe, bir başka dünya ya da durumu devreye sokması üzerinden basit ve çok yakın bir semantik tanım verilebilir (Routley 1979). Brentano'nun kriterinin Chisholm tarafından dile getirilen özgün modern ifadesi şuydu: "Basit bir kategorik önerme, tözel bir önermeyi bunun tam anlamıyla geçerli olduğu herhangi bir şey olup olmadığını belirtmeksizin kullanıyorsa yönelimseldir" (Chisholm 1952).

7. İçlemsel önermeler genellikle psikolojiktir. Karşıt sınıfın (kaplamsal olanın) aksine, doğrulukları basitçe bileşenlerinin doğruluğuna bakılarak belirlenemez. Örneğin (A) önermesi "Maria tek boynuzlu atlar gerçekten var mıdır diye merak ediyor" ile (B) önermesini "Şu doğrudur ki tek boynuzlu atlar vardır"ı karşılaştıralım: Maria'yla ilgili psikolojik önermenin, (A) önermesinin "tek boynuzlu atlar gerçekten vardır" bileşeninin doğru olup olmaması (A)'nın doğru olup olmasını etkilemez. Fakat (B) önermesinin doğruluğu her iki bileşeninin de doğru

Psikolojik ve teleolojik olanla ilişkilendirilen içlemsel söylem alanını aşamalı bir indirgemeci çözümleme programıyla zaptetmeyi amaçlayan büyük modern mantıksal analiz projesi, maddecilik ve ikicilik projesine koşut ilerlemiş ve bunu genişletmiştir. Mantıkta kaplamsalcılık, yani özellikle pozitivizmle ve Quine ve Davidson gibi mantıkçıların yapıtlarıyla gelişen egemen öğreti, indirgemeci maddeciliğin ve ikiciliğin mantıktaki karşılığıdır. Mekanizmanın sırrı, çözümlemeyi zihinsel olanı ortadan kaldıran kaplamsal söylem biçimleriyle sınırlı tutmaktır. Oysa, bir birimi özerklik ve faillik atfederek bir başka varlık olarak nitelendirmek, içlemsel tanımın kabul edilmesini ve eski konumunun teslim edilmesini gerektirir.

Maddecilik gibi kaplamsalcılık da, kavrayıştan, hayal gücünden, duygudan, algıdan, teleolojiden, fallikten ve hatta zorunluluktan ve olasılıktan bahseden tüm indirgenmemiş söylemleri kuşkuyla karşılar ve bilim-dışı sayar. Ama artık zihinsel özellikler denen sorun alanını zaptetmeyi hedefleyen kaplamsalcı programın başarısız olduğu kabul ediliyor. Bu başarısızlığın tek sebebi içlemsel olana ilişkin indirgemeci çözümlemelerin pek çok şeyi harcaması değil, bir diğer sebep de bu zihinsel özellikleri içeren içlemsel ve yönelimsel mantık kategorilerinin, insani alanla kısıtlı kalmayıp kaçınılmaz olarak engin doğa alanına taşmasıdır. Şimdiye dek bu zihinsel özellikler selini zaptetmiş olan (ve Ayırt Edici Buyruğu korumak, insan ile doğa arasındaki derin ayrımada ısrar etmeyi sürdürmek için inşa edilen) baraj duvarında derin çatlaklar oluşmaya başladı.

Yönelimsel tanım düzeyinin zihinsel olanla ya da insan faaliyetlerinin tanımıyla kısıtlı olmadığı artık ortadadır. Bu, doğanın farklı alanlarında da bulunur ve yalnızca zihni ve insani alanı kavramak için değil, aynı zamanda doğayı ve bilimi kavramak için de gereklidir. Üstelik yönelimsel olan ile içlemsel olan arasında kesin bir sınır çizilemez, dolayısıyla içlemsel olan da aynı şekilde zihinsel özellikler taşıyor sayılabilir. Yönelimselliğin iç mantıksal özellikleri sayesinde zihni, doğadan nihai olarak ayırmaya yönelik yüzyıllık çabanın başarısızlığı literatürde de kabul görmüştür. Örneğin C. B. Martin ve Karl Pfeifer bir makalelerinde *doğrultululuk* biçimleri de dahil

olmasını gerektirir. "Maria merak ediyor" içlemseldir, "Şu doğrudur ki" ise kaplamsaldır.

bazı yönelimsellik belirtilerinin nedensel yaklaşımlara içkin olduğunu öne sürerler. Bunların karmaşık, doğrultulu, düzenleyici ayar ve denetimler yapabilen eğilimsel durum sistemleri de dahil tüm doğada bulunduklarını savunurlar. Yazarların belirttiği gibi bu tür sistemler psikolojik ya da zihinsel olmayan şeylerde, hatta organik olmayan doğada bile bulunur (Martin ve Pfeifer 1986; 531-56).

Burada ironik olan, Martin ve Pfeifer gibi mantıkçıların, yönelimsellik kavramını, *tam da* zihin kategorisini doğadan nihai olarak ayıramadığı için başarısız addetmeleridir. Martin ve Pfeifer yönelimselliği insan zihni düzeyiyle sınırlı tutamamayı potansiyel bir panpsişizm olarak değerlendirerek yönelimselliği insan zihninin kriteri olarak ele almaktan vazgeçerler (1986: 553).⁸ Oysa yönelimselliği geleneksel insan zihni kavramının ötesine yaymak, bizi tüm varlıkları tam anlamıyla akıllı deneyim öznelere olarak değerlendiren süreç kuramının uç noktasındaki gibi bir panpsişizme götürmez. Kopukluğun sağlanamaması genelde yüklü bir panpsişizme (bilincin her yerde ve özellikle de doğada tam olarak mevcut olduğu tezine) işaret edermiş gibi sunulsa da, bu ancak zihne dair, derin ayrımla bağlantılı olan bir açık-kapalı [on/off] varsayımında, "bir insanda ya da insansı formda zihin ya tümüyle vardır, ya da hiç yoktur" varsayımında bulunduğumuzda böyledir. Zihin sahibi olmak daha çeşitli, sürekliliğe yatkın ve kademeli şekillerde tasarlandığında kopukluğun sağlanamaması sadece çok daha makul bir tez olan, daha hafif bir panpsişizme yol açacaktır. Bu, doğada *zihin gibi* özelliklerin bulunduğu, zihin sahipleri olarak insanları evrenin geri kalanından ayı-

8. Martin ve Pfeifer deneyimsel girdilere dayanan yeni bir yönelimsellik kriteri önerir (1986: 553). Bu, tarihsel yönelimsellik kavramından öyle farklıdır ki, özgün yönelimsellik kavramını korumaya, inceltmeye ve açıklamaya yönelik bir çaba olarak değil, yeni bir zihin kriteri olarak görülmelidir. Psikolojik olanın bir kriteri olarak bu kriter soruna bir çözüm sunmaktansa, onu yeni bir yere, deneyimsel olanı kesin terimlerle nitelemeye yerleştiriyor gibidir. Bu sorunlar bir yana, zihninin merkezi özelliklerini deneyime yerleştirme önerisinin çekici yanları da vardır. Bu öneri insanın, genel olarak doğa ile olmasa da, kimi hayvanlar ile sürekliliği için iyi bir temel sağlar. Fakat yönelimselliğin doğaya yayılarak bize dayatılması, ancak insanın derin ayrımına duyulan ihtiyacın sorgulanmaması ve panpsişizm türleri arasında hiçbir ayrım yapılmaması şartıyla mümkündür. Bir süreklilik zemini arayışı (zayıf panpsişizm), her şeyde bulunan ortak bir evrensel zihin arayışıyla (güçlü panpsişizm) aynı değildir, çünkü ikincisi karmaşık zihin kriterleri ağını ya da ailesini ve neticedeki yayılma ve kademeli doğa farklarını tanıyamaz.

ran mutlak bir kopuş ya da yarılmamanın hiçbir temeli olmadığı tezidir.

Hem kopuş ya da derin ayırım modeli hem de açık-kapalı varsayımı zihin değerlendirmelerinde sorgusuz sualsiz aranılan vasıflar statüsüne sahip olagelmışlerdir; öyle ki, alternatif bir değerlendirmede bunların olmayışı o değerlendirmenin *mantıksızlığını ispat etmek* için yeterlidir. Buna alternatif olabilecek bir sonuç ise yönelimselliğin kendisinin zihin ve doğa arasındaki ve dolayısıyla insani ile doğal alanlar arasındaki sürekliliğin kabulü için bir temel sağladığıdır. Zihin/doğa ve insan/doğa ikiciliklerini sürdürme ihtiyacı, bir şeyin kuramsal düzeyde zihnin göstergesi sayılabilmesi için gereken bir *kriter* olarak kullanılmanın yanı sıra bu alandaki araştırma programını tümüyle şekillendirmiştir. Brentano'nun başlatıp Chisholm ve diğerlerinin devraldığı program sözde insani olan "psikolojik" alanı doğal alandan kesin olarak ayırt eden bir özellik bulmaya dayanır. Fakat yalnızca ve tüm "zihinsel" işlemleri seçecek ve bunu yaparken de kavramı dağıtıp daha geniş olan içlemsellik kavramına yaymayacak bir mantıksal yönelimsellik kriteri bulmanın çok zor olduğu ortaya çıkmıştır. Mantıkçıların birbiri ardına getirdikleri öneriler başarısız olmuştur. Örneğin Chisholm bir dizi makaleyle (1952; 1955; 1962; 1963; 1967) Brentano'nun ilkin yönelimsel yokluk olarak, psikolojik olanın göstergesi olarak nitelendirdiği yönelimsellik kriterini iyileştirmeye çalışmıştır. Chisholm özgün yönelimsel yokluk kriterini alıp bu kriterin giderek daha *ad hoc* bir hal alan ve gittikçe önemsizleşen mantıksal ayırt edici özelliklere dayanan bir dizi çeşitlemesini geliştirmiştir. Nihai olarak bunların tümü başarısız olur ve Chisholm'ü kaplamsalcılıktan ve indirgemeci maddecilikten fena halde aşına olduğumuz bir tür etraflı çeviri ve yeniden çözümleme programıyla uğraşır hale getirir.

Sonraları kapsam ve nicelemeye dayanarak geliştirilen daha sofistike kriterlerin takılıp kaldığı nokta, yönelimsel olanı içlemsel olandan ayırmak, zihinsel ve psikolojik etkenleri örneğin nedensel-eğilimsel, kipliksel, deontik, doğrulukla ilgili [*alethic*] ve teleolojik etkenlerden ayırt etmektir. Bunları birbirinden ayıran bir mantıksal kriter arayışının başarısız olmuş olması böyle bir mantıksal özelliğin olmadığını göstermez kuşkusuz. Öte yandan başvurulana giderek küçülen mantıksal farklılıklar gerçekten kayda değer bir felsefi bölünmeye tekabül etmez, hele iddia edildiği gibi zihin ile doğa arasında

bulunduğu iddia edilen kozmik bir bölünmeye hiç. Dolayısıyla psikolojik etkenleri diğer yönelimsel etkenlerden ayıran bir mantıksal özellik bulunsa bile bu psikolojik alan ile psikolojik olmayan ama içlemsel olan alanın tamamen farklı türden olduğu görüşünü desteklemez.

SÜREKLİLİK VE FARKLILIK

Yönelimsellik zihin ile doğa arasında bir süreklilik temelini yanı sıra zihinsel özellikler arasında zengin bir dizi ayrımı yapmayı olanaklı kılarak doğanın heterojen olduğunun kabul edilmesi için de bir temel sağlar. Üstelik bunu Kartezyen açık/kapalı zihin kavramının ya da süreç kuramının vurguladığı, "deneyim zenginliği" veya duyumluluk açısından bir hiyerarşi oluşturan basit tayf kavramının yaptığından çok daha geniş ölçekte yapar.

Yönelimsellik kriterinde zihinsel özellikler doğanın tümüne yayılmıştır ve kavranması için zorunludur, fakat farklı zihinsel özellik türleri ve bunları taşıyan farklı varlık türleri arasında yüksek düzey bir ayrım söz konusudur. Yönelimsellik, altında duyumluluk, seçim, bilinç ya da hedefe yönelmişlik (teleoloji) gibi daha özgül zihin kriterlerini barındıran bir şemsiyedir. Yönelimsellik böylece sürekliliği asimilasyonsuz gerçekleştirmenin, doğanın hayret verici taşkın karmaşıklığını ve heterojenliğini temsil etmenin bir yolunu sağlar. Genel süreklilik zemini üzerinde bir ayrımlar örgüsü, bir farklılık ağı oluşturur ve insani alan ile doğal alan arasında zihin sahibi olmaya dayalı herhangi bir mutlak, kozmik bölünme ya da kopuş olduğu fikrini reddetmenin bir yolunu sunar. Üstelik burada, yararcılıkta ve çeşitli hayvan hakları görüşlerinde yaygın olan canlı ile cansız doğa ya da duyumlu varlıklar ile geri kalanı arasındaki mutlak ayrılık örneğinde olduğu gibi kopuş başka bir yere aktarılarak korunmaz. Yönelimsel sistemler birbirinden, aynı eksen üzerinde gösterdikleri farklılık açısından değil, tür açısından ayırt edildiğinden alanı, üstte insanların bulunduğu, tecrübeye dayanan bir meritokrasi açısından değil, hiyerarşik olmayan bir farklılık kavramı açısından ele almak mümkündür. Örneğin Dennett gibi bitkilerin "yoz, yavan ve ihmal edilebilir Yönelimsel sistemler" olduklarına hükmetmemiz gerekmez (Dennett 1976: 180). Daha duyarlı ve daha az insanmerkezli bir

görüŖe göre, bitkiler dünyası da uğraŖları, etkileŖimleri ve hayat stratejilerindeki farklılıkları ile karmaŖık, hayret verici, gizemli ve tam anlamıyla yönelimsel olan ötekileri içermektedir.

Böylece zihnın bir birbiriyle bağlantılı yönelimsel kavramlar ailesiyle ifade edildiği, karmaŖık bir Ŗekilde ayrımlaŖmıŖ bir alanda birimleri bir hiyerarŖiye oturtmaksızın birbirinden ayırt edebiliriz. Bu, genel olarak doğal dünyaya, hatta insanlara bile çeŖitli düzeylerde ve çeŖitli yollarla uygulanabilir. Bu alanda ikinci tür arzular (örneğin farklı türden bir insan olma arzusu) gibi karmaŖık ve yüksek derecede içlemsel olan psikolojik faaliyetleri *muhtemelen* belli insanlarla sınırlı sayabiliriz (fakat bunu yaparken ötekini tümüyle kuŖatacaėını zannetmek gibi bir kibirliliğe düŖmemek için dikkat gösterek).⁹ İnsanlar dahil bazı hayvan türlerine açıkça farkındalık, seçim, karar, duygu, hayal gücü ve bilinç atfedebiliriz – örneğin arkadaŖını özmek, yeni bir teknik öğrenmek, yanlıŖ yolu seçmek, asıl yolu fark etmek; ayrıca daha geniŖ bir sınıfa da duyumluluk, duygu, irade, duyum, acı ve haz hissinin yanı sıra insanların sahip olmadığı belli duyusal ve yönelimsel yetiler atfedebiliriz. Açıkça tüm canlı yaratıklara parçalarının uğrunda örgütlendiği bir teleoloji ya da nihai hayat amacının yanı sıra pek çok baŖka teleolojik özellik atfedebiliriz. Doğal süreçlerin bünyesindeki açılma, gelişme ve yönelmiŖlik de bir tür teleoloji ve yönelimsellik içerir ve bu içlemsel süreç terimleriyle yeniden tanımlama, süreç kuramını çekici kılan Ŗeylerden biridir.¹⁰ Yönelimsellik tüm bu Ŗeylerin ortak yanıdır; insanın, zihinsel olanın ya da canlı olanın ayırt edici özelliği değildir.

Mekanizmacı bir paradigmanın alternatiflerine ulaŖmanın ve zihin/doğa ikiciliğini çözmenin önemli aŖamalarından biri teleolojiye eski önemli ve indirgenemez mevkiini geri vermektir. Fakat burada ihtiyacımız olan ne insanmerkezli Aristotelesçi bir teleoloji ne de in-

9. Dennett (1976). Fakat Dennett'in öne sürdüğü iddia, yani bu üstün sınıf arzuların temel ahlaki kategori sayılan *Ŗahıslık* sınırlarını belirlediği iddiası, tatminkâr bir çevre felsefesinin reddetmesi gereken bir iddiadır.

10. Benzer Ŗekilde Whiteheadci tabloda, sadece metafora dayanmadığı müddetçe, insan/doğa sürekliliğinin asıl temeli hem insani hem doğal fenomenlerin, farklı yönelimsellik düzeylerinde onlara uygun bir Ŗekilde tekabül eden benzetmeler üzerinden yeniden tanımlanmasıdır. Aynı genel içlemsel türün daha "bilinçli" ya da "öznel" tanımları bulunabilir.

sanbiçimci animist bir teleolojidir. Teleolojik kavramların geniş ailesinde bazıları üst bilinç düzeyleri gerektirip sadece üstün denen hayvanlar için geçerli oluyorken, diğerleri insanbiçimciliğe saplanmaksızın bilinçli olmayan varlıklar için geçerli kılınabilir. Örneğin büyüme, serpilip gelişme kavramları örtük olarak teleolojiktir ve bilinci öngerektirmez; bazıları, mesela işlev, doğrultululuk ve hedefe yönelmişlik gibi kendi kendini sürdüren türden kavramlar genel olarak doğal sistemlere ve süreçlere uygulanabilir. Örneğin dağlar, uzun bir doğal açılım sürecinin ürünü olarak varolur, bu sürece dahil olan belli bir tür tarih ve yönelime sahiptir ve belli bir değişim potansiyeli taşır. Ağaçlar genel bir "iyi"ye ya da çıkara ve hayat şartları karşısında bireysel seçim yetisine sahip olan, kendi kendilerini yönlendiren varlıklar olarak belirir. Orman ekosistemleri, parçaları arasındaki ilişkinin ancak (yine teleolojik açıdan kavranması gereken) istikrar sağlayıcı ve örgütleyici ilkeler açısından anlaşılabilceği bütünler olarak görülebilir. Makinenin kendisi bile mekanizmacı dünya görüşünün bize inandırdığı denli "ölü" değildir ve kapsamsal tanımın ötesine geçebilir. Akıl/doğa ikiciliğinin yerine, inorganik ve mekanik bir dünya adı altında karşımıza aldığımız dışlanmış, yabancı bir sınıfa karşı "ahlaki" ya da "değerli" mertebesini kazanmayı içeren yeni bir ikiciliği, yani organik/mekanik ikiciliğini geçirmeye çalışmamalıyız (Haraway 1991: 127).

MEKANİZMA VE YÖNELİMSEL TAVIR

Kartezyen stratejinin, yönelimselliği derin ayrıma uğramış zihin organına yoğunlaştırarak özerklik ve faillikten mahrum bırakılmış mekanik bedeni yarattığını gördük. Zihin/doğa ve zihin/beden ikiciliklerinde mekanizmanın kökleri aynıdır. Mekanizmacı açıdan kavranan doğanın ölü oluşu ya da cansızlığı, bedenin ölü oluşu gibi, hem yönelimsel hem içlemsel özelliklerin ayıklanmasında ve doğanın onu yavan ve anlamsız bir olay kılan "nötr" kapsamsal özelliklere hapsedilmesinde ortaya çıkar. Yönelimsel tanıma yeniden yer vermek failliği geri getirir ve Descartes'in açtığı yarığı kapatır. Dolayısıyla pek çok mekanizmacı karşıtı eleştirmenin varsaydığının aksine, mekanizmaya alternatif oluşturacak yaklaşımın doğayı insanbiçimci bir şekilde "yeniden tinselleştirmesi" gerekmez. Mekanizma-

ya alternatif olacak yaklaşım, ister dişi ister erkek kılığında olsun "yeniden tinselleştirmenin" merkezileştirici ve ikicilleştirici biçimlerinden kaçınmaya çalışmalıdır. Yönelimselliğin ve failliğin dünya-daki yerini tanımak ve değerini bilmek için (ve özellikle de mekânın tikelliğine ve failliğine karşı duyarlılığı yeniden kazanmak için) bir-takım kültürel yollar bulmayı hedeflemeliyiz. Bunlar failliği bilinç-li insan zihninin kalıbına dökerek doğanın ötekiliğine saygı göster-meyen yollar olmamalıdır.

Yönelimselliğe yeniden izin vermenin ve doğayı ikicilik kat-maksızın yeniden tahayyül etmenin pek çok yolu var, animizmin ba-zı biçimleri de sürekliliği vurgulama yollarıdır. Animizmin ikici bi-çimleri ise, doğa ve tinin ikicil kılınmasına göz yummaktan ve tini doğayı tinsel ya da öznel kılmak için gereken fazladan öge olarak işin içine katmaktan kaynaklanır. Ölü doğa makinesine hayat verecek olan, insanmerkezci bir açıdan kavranan bu fazladan, gizli tine duyulan ihtiyaç, mekanizmacı bir açıdan kavranan bedeni yönlendi-recek ve ona hayat verecek fazladan bir gizli mekanizmaya duyulan ihtiyaca benzer. Doğayı birleştirilmiş, organik ve yönelimsel olan doğrultululuk ve büyüme terimleri açısından ve genelde teleolojik kavramlar açısından kurgularsak ne fazladan bir tinsel güce ne de batını bir kelime dağarcığına gerek kalır. Dağarcığımızda zaten do-ğal faillığe ilişkin pek çok deyişimiz var: Bağlamına ve mekânının gizemli tarihine koparılmayacak şekilde yerleşmiş olan ve ağırlığıyla cebelleşme çabalarımıza "hayır" diyen bir taş için duvarcı "Bu taş gelmek istemiyor," der. "Nehir akıntısını kullanırken okyanusa iliş-kin süreçlerin gereksinimlerini göz önüne almalıyız," der Çevre Üzerindeki Etkiler Raporu. Gizli tin bileşeniyle doğaya geri getir-meye çalıştığımız hayat ve süreklilik zaten mevcuttur, yeter ki doğa ile ve doğa hakkındaki düşünme ve konuşma biçimlerini ortadan kaldırmaya, indirgemeye, bunların yerini almaya yönelik "bilimsel" çabaya direnelim. Doğada insana destek ve kuvvet veren bir arkadaş bulanlar ile onda ölü bir makine ya da bir köle görenler arasındaki fark, ilk gruptakilerin gördüğü ve parçası olduğu doğanın çeşitli tür-den zihinli, amaçlı, doğrultulu faaliyetlerle meşgul olan varlıklarla capcanlı olmasıdır; bu dünya insan öznel ve artıklarıyla dolu de-ğildir, burada insanlar doğayla, yabancı olmayan bir öteki olarak karşılaşabilir.

İnsan/doğa ikiciliği insanın doğa alanına hem benzerliği hem de farklılığıyla ilgili görüşlerimizi ve insani ile zihinsel alanı ayırt etmek için kullandığımız kriterleri çarpıtmıştır. Bu kopukluk çerçevesi aradan çıkartıldığında zihinsel olanın temel göstergelerinin ve sadece insana mahsus sayılan şeylerin, aslında doğanın yabancı olarak belirttiği bir tabloyu değil doğanın insan olana benzer sayılabileceği bir tabloyu desteklediğini görürüz; diğer türlerinki gibi insan farklılığı da genel bir akrabalık arka planı üzerinde belirginleşerek bir süreklilik ve farklılık ağı oluşturur. Hem ötekiliği hem de yeryüzündeki cemaatimizi kavramalı ve olumlamalıyız. Mekanizmacı doğa görüşleri, ötekinin yabancı, benlikten yoksun muamelesi gördüğü, aradaki her türlü akrabalığın reddedildiği, yabancılıktan sıyrılabilmesi için de ben'in kendi imgesini yansıtmasının beklendiği bir derin ayrılık türünü temsil eder. İnsanlar olarak kendimizi doğada görebilir ve bunu doğayı sömürgeleştirmeksizin, metalaştırmaksızın, evcilleştirmeksizin, yalnızca kendi türümüzün imgelerini ve kendi ihtiyaçlarımızı yansıtan bir aynaya dönüştürmeksizin de yapabiliriz. Doğanın sayısız biçimlerinde ihtiyaçları, hedefleri ve niyetleri bizimkiler gibi kabul ve saygı gerektiren öteki varlıkları –yeryüzü ötekilerini– görebiliriz.

Yeryüzü ötekilerine karşı yönelimsel bir tavır benimsemek, mekanizmacı tavrın, ötekiye yabancı nesne ya da şey sayan tavrın kapadığı her kapıyı açar. Yönelimsel tavırda kendimizi, sadece kendi tasarımlarımızın ürünü olmayan olanaklara ve alışverişe de açabiliriz. Yeryüzü ötekisiyle karşılaştığımızda, bizim onu değiştirebileceğimiz kadar bizi değiştirebilecek potansiyel bir yönelimsel varlık görebiliriz, böylece doğayla karşılıklı ve destekleyici bir alışveriş potansiyelini tasarlamaya başlayabiliriz. Yeryüzü ötekileri çıkarlarımız uğrunda kullanılacak nesneler olarak değil kökleri, ya da kanatları ya da bacakları olan "öteki milletler", buluşmamızın koşullarının belirlenmesine bizim kadar dahil olan milletler olarak görülebilir. Bu koşullar yeryüzü ötekilerinin bizim bilgimiz ve gereksinimlerimizce tükendiği varsayımının getirdiği kibri ortadan kaldırmalıdır, bilgimizin ve isteğimizin hep ötesine geçen varlıkları, sınırsız heterojenlikleri içinde tanımalıyız. Yönelimsel tavır yeryüzü ötekileriyle ilişkilerimizin etik ve siyasi açılardan kavranmasını olanaklı kılar, burada etiğin tanımı, ötekinin gereksinimlerine, amaçlarına, yönelim-

lerine ya da anlamına verilen cevap ve tepki sahasıdır.

Saygı gibi etik kavramları yeryüzü ötekilerine uygulayabilmek büyük ölçüde bir kavram oluşturma ve ötekileri uygun şekillerde bireyleştirme meselesidir. Bunu onları kimi önceden belirlenmiş insan amaçlarının hizmetinde olarak kurgulayan araçsal ve mekanizmacı bir bireyleştirme çerçevesinde değil, onları özerk yönelimsel sistemler olarak ayırt eden bir çerçevede yapabiliriz. Böylece bir saygı çerçevesinde ötekiye karşı yönelimsel bir tavrın kavramlarını oluşturmaya ve dünyayı bu açıdan bireyleştirmeye yatkın oluruz. İnsanın araçsal bağlamında bireyleştirildiğinde (ya da bunun ötesinde bir bağlam olmaksızın) Coca Cola şişesi yönelimsel olarak belirlenmiş olmaz; gidişatına ne engel ne de destek olabiliriz. Suni bir şey olarak bireyleştirilmedikçe, yani bir insan failliği ve yönelimselliği bağlamı altında yer almadıkça (ki bu durumda insanlararası etiğin ilgi alanına girer) yerleştirilebileceği bariz bir yönelimsel bağlam yoktur. Onun için yönelimsel bir bağlam bulamadığımız müddetçe, şişenin seyrinin bir doğrultusu yoktur ve doğacak tüm sonuçlar ona karşı kayıtsızdır. Oysa buzul vadi yeryüzünün doğrultulu, gelişimsel sürecinin bir parçası sayılırsa, kolayca böyle bir yönelimsel sistem olarak kavranabilir ve örneğin, üzerine baraj kurarak gidişatına müdahale edebilir, öyküsünü anlatmasını engelleyebiliriz. Saygı nesnesi uygun bir şekilde bireyleştirilmiş "öteki"yse eğer, saygıya değer olanı belirlemek için çizmemiz gereken bir sınır yoktur.¹¹ Böyle bir

11. Belli tür varlıklara karşı saygıyı ya da diğer etik kavramları kısıtlama çabasından vazgeçebiliriz, çünkü bu çaba amaçlar krallığını genişletmeye çalışan ama karşıt bir dışlanmış araçlar düzenini her zaman koruyan özgün dışlayıcı sorunlardan pek kurtulamaz. Öte yandan kimi etik kavramlar üzerinde, mesela bu kavramlarda örtük olarak bulunan saygı üzerinde çeşitli kısıtlamalar olabilir. San ki saygı ya da mütalaa kavramının sağlam bir temele oturması için bizim edimlerimizle yolundan çıkabilecek ya da engellenebilecek bir şey gerekmektedir. Örneğin bir Coca Cola şişesi gibi bir şeyi göz önünde bulunduralım; bunun nasıl bireyleştirilirse karşısında saygının geçerli olabileceği ya da neyin (bizim değil) onun açısından bir farklılık yaratabileceği belirsizdir. Fakat bir şey açısından bir farklılık yaratma ile bir şey –veya benlik– üzerinde bilinçli bir farklılık yaratma birbirine karıştırılmadığı müddetçe farklılık yaratma kriteri, bilinçli olanı (Thompson 1990: 155) ya da kendi kendini tamir eden, otopoeitik olanı, kendine değer veren (Fox 1990) belirlemez. İster kendine değer versin, ister vermesin yönelimsel bir sistem söz konusu olduğunda farklılık yaratma da söz konusu olacaktır, burada en açık örnek teleoloji ya da doğrultululuktur. Özerk bir yönelimsel sistem ya da te-

saygı çerçevesinde doğa kendimizi hayret ve şükranla açabileceğimizi yönelimsel ötekiler şeklinde bireyleştirilmiştir.

Yönelimsel tavır böylece insan benliği ile yeryüzü ötekileri arasında, mekanizmacılığın doğadaki failliği silerek ortadan kaldırdığı insan benliği ve insan öteki arasındaki alışveriş ve etkileşimdekine benzer pek çok hazzı, zorluğu ve karışıklığı olanaklı kılar. Yeryüzü ötekisine karşı yönelimsel tavır, indirgemeci bilimin bizden çaldığı doğayla etkileşim sahnelerini geri kazanmayı olanaklı kılar ve dün-

leoloji bulduğumuz her yerde saygı ve ahlaki değerlendirmenin geçerli olması ihtimali vardır. Suni yaşam örneğinde ve diğer bazı örneklerde öteki, failliği insan failliği alanına bir araç olarak dahil edilen karışık bir biçim olarak bireyleştirilebilir (Aristoteles'in belirttiği gibi).

Son zamanlarda *Otopoeisis*, ahlaki mütalaa sınırını belirleyen bir kriter olarak önerildi. Bunun uzun bir soyağacı var; Aristoteles'in (en geniş anlamıyla) ruhu kendini idame etmeye (kendini beslemeye) yönelik örgütlenmiş bir beden faili (kaynak gücü) sayan değerlendirmesinin (*Tin Üstüne*, kitap 2, bölüm 1, 413a-b) indirgemeci, sistem-kuramsal bir versiyonuna benzer. *Otopoeisis* kriterinin çeşitli sorunları vardır. Özellikle ilk olarak Maturana'da ifade edildiği gibi (Maturana ve Varela 1980), böyle belirlenen *otopoeisis*in hedefe yönelmişliği ortadan kaldırabileceği ya da indirgeyebileceği varsayıldığında ve yaşayan varlıklar birer otopoeitik makina olarak tanımlandığında, *otopoeisis* bir sistem kuramı olarak hâlâ büyük ölçüde mekanizmacı ve indirgemecidir. Fakat kendini tamir eden bir makine olasılığı aslında, yaşamın ya da ahlaki mütalaa sınırının bir açıklaması olarak sunulduğu ölçüde tanım açısından bir sorun teşkil eder. Ayrıca kendini tamir etmek, kendine değer vermekle aynı şey değildir, mesela kendini tamir eden bir makine ille de kendine değer veriyor değildir. Daha önemlisi, bu kriter, belirlediği şeylere değer vermemiz için bize bir sebep verse de tam bu noktada şeylere değer vermeyi *kesmemiz* için, yani başka hiçbir şeye değer vermememiz için bize bir sebep vermez. Kendine değer vermeyen bir insana, örneğin intihar etmesi olası birine değer veremez miyiz?

Derin ekolojistlerin önerdiği *otopoeisis* kriteri, özdeşleşmeleri azamileştirmeye yönelik derin ekoloji emri ile tutarsızdır, çünkü araçsal olmayan bir şekilde ilişki kurabileceğimiz, faillikleri, *telos*ları, ya da yönelimleri olan, ille de kendini idame etmeye göre oluşmamış varlıkları da kapsayan daha geniş bir dışlanmış varlıklar sınıfı vardır. Bunları mekanizmadan ayrı tutan şey, sahip oldukları *telos* ya da failliğin başka bir varlığa değil, kendilerine ait olmasıdır, yani makine ya da suni bir şey örneğindeki gibi dışsal olmamasıdır (Aristoteles, *Tin Üstüne* 412b). Bu, ahlaki mütalaanın en azından kendi *telos*larına sahip daha geniş varlıklar sınıfını da kapsayacak şekilde genişletilmesi ihtiyacına işaret eder. Ahlaki sınırı yaşayan şeylere göre belirlemenin sorunlu bir sonucu vardır: dünyanın tarihinin ve gücünün öyküsünün kaydını barındıran vahşi nehir, ürkütücü dağ ve hayranlık uyandıran buzullar ancak barındırdıkları ya da meşgul ettikleri yaşayan şeyler nedeniyle ve onlar için değer taşır.

yadaki öteki varlık ve yerlerin öykülerine açık olmayı sağlar. Bu öyküler farklı zaman, mekân ve kültürlerdeki insanların yeryüzü ötekileriyle katıldığı bir büyük diyalogun parçası olarak dinlenebilir. Gagadju halkından Bill Neidje bedeniyle duyup deneyimlediği diyalogu yazar:

Şu ağaç şimdi, hissediyor...
esinti...
usulca otur, ey konuşan...
şimdi ağaç sen konuş...
rüzgâr es...
dinle...

Düşünüyoruz.
Evet, bir öykü düşünüyoruz.
Ağaç... evet.
Öyküyü dinle.
Öykü, sen ve ben aynı.
Otları dinle.
Sen ve ben aynı... her türden.
Kuşu dinle... her türden, kartal.
Otur. Kartalca konuşmak istiyorsun ha?
Dinliyorum. Dinle... kartal.
Dikkatle... dikkatle
bu ruhu hissedeceksin canevinde
kim olursan ol... hissedeceksin.
Bak hissediyorum... bedenlerimiz aynı.
Bunları neden mi anlattım sana
çünkü toprağımız hiç değişmeyecek
her yanımız aynı hep aynı.
Her yer bizim için, toprak bizim için,
yıldız, ay, ağaç, hayvan,
her tür hayvan, kuş ya da yılan...
hepsi bizim gibi. Dostumuz bizim.
Bak bu öykü tüm bedeninden geliyor,
başından ayağına, tırnağından kanına...
bak ta kalpten geliyor.

(Neidjie 1989: 18-19)

Yeryüzü ötekileriyle aktif diyalogda yaşam capcanlı ve çok boyutludur. Kişisel etik ve siyasetten aşına olduğumuz ilişki ve etkileşime dair pek çok mesele ve zorluk burada da belirir. Etkileşimde

bulunmamız gerekir, ama kendimi ötekine nereye kadar dayatabilirim? Birbirimize alışmamız gerekir, ama bir taraf hep alışması gereken, diğer tarafta hep alışılacak olan mı olacak? Ne kadarını ötekine bırakmalıyız? Nereye kadar paylaşmayı bekleyebiliriz? Burada ben ile öteki arasında *bir tek* değil çoklu ve bağlamsal alışverişler söz konusudur. Her türlü uyumsuzluk ve çatışmayı dışlayarak ilişkiyi basmakalıp bir sevgi ve uyum ilişkisi olarak göremeyiz, tıpkı insan ilişkilerini böyle göremeyeceğimiz gibi. Bir karşılıklı zenginleştirme, işbirliği ve dostluk ilişkisini hedefliyor olabiliriz, fakat çoğunlukla saygılı ama meraklı yabancılar arasındaki gibi bir ilişkiyle yetinmemiz gerekebilir (ki bu da en iyi ikinci olanak değildir). Yeryüzü ötekisi, bizimleyken korkutucu ya da heyecan verici, verimli ya da buruk, samimi ya da kayıtsız olabilir ama buradılığı mekanizmanın sunduğu boş ve kapalı dünyanınkinden her zaman çok daha fazladır.

Altıncı Bölüm

Etik ve Araçsallaştırıcı Benlik

Uygar Adam der ki: Ben Benim, ben Efendiyim, geri kalan her şey Öteki – dışarıda, altta, altımda, itaatkâr. Ben sahip olurum, ben kullanırım, ben araştırırım, ben sömürürüm, ben denetlerim. Önemli olan benim yaptığım. İsteklerim maddenin varolma sebebidir. Ben benim, geri kalanıysa uygun gördüğüm şekilde kullanılacak kadınlar ve vahşi doğa.

URSULA LE GUIN

AKIL VE ARAÇSALCILIK

Önceki bölümlerde aklın dışlamalarının çok yönlü olduğunu ve doğa kavramının anlam ve sınırlarının değişen toplumsal koşulları, sömürgeleştirme ve hükmetme fırsatlarını kapsayacak şekilde nasıl değiştiğini görmüştük. Bu esnekliğe sadece doğa kavramı değil, akıl kavramı da sahiptir. Bilimin yükselişiyle akıl Kartezyen nesnellik (beden, duyular ve duygular olarak doğadaki içsel hata kaynaklarıyla ilişkiyi kesmek) anlamına bürünür ve doğal dünyayı amaçlardan ve ona etik bir yaklaşımı olanaklı kılacak yönelimsel öğelerden soyutlar. Akıl/doğa öyküsü kapitalizmin yükselişiyle birlikte, yeni yeni ortaya çıkan bireysel mülk edinme ve paylaşım sistemlerine uygun olarak gelişmiştir. Bu öykünün çeşitlemeleri, toplumsal ve iktisadi yaşamın rasyonel egoist öznesi kavramına ve toplumsal insan-ötekileri ve yeryüzü ötekilerini inkâr eden bir birey ve bireysel rasyonalite kavramına dayanır. İktisadi ve liberal kuramda dile getirilen yeni akıl kavrayışı, eskiden doğa olarak dışlanan alanları – insandışı, üremeye ilişkin ve bedensel alanı, doğa olarak sömürgeleştirilenlerin emeğini – inkâr edip arka plana itmeyi sürdürür, ama ar-

tık bunu dışlanan alanları rasyonel ekonominin görünmeyen girdileri biçiminde ele alarak yapar. Buna, ekonomik öznenin giderek daha öne çıkmasıyla ve yeni tahakküm biçiminin, rasyonaliteyi egoizm olarak, toplumsallığı ise özçıklarlarca yönlendirilen araçsal bir ilişki olarak tanımlamasıyla yoğunlaşan araçsalcılığı ekler. Bununla bağlantılı olarak benlik/öteki ikiciliği bu benlik ve rasyonalite kavramları açısından anahtar niteliğine bürünür.

Bu bölümde doğanın insan amaçlarının aracından ibaret bir şey olarak ele alınmasını, buna tekabül eden benlik türünü ve bu ikisinin birer parçası olduğu siyasal süreci sorunsallaştıracam. Araçsalcılık bir dünyayla ilişki kurma biçimidir ve belirli bir benlik modeline tekabül eder, yabancı bir ötekiden ayrı duran ve bu ötekiyle kendi ilişkisini ve ona olan bağımlılığını yadsıyan bireye atfedilen benliktir bu. Araçsalcılık ile benlik/öteki ikiciliği arasındaki bağlantılar yığınının daha ayrıntılı olarak irdeleyeceğim.

Cinsiyete dayalı tahakkümün yapıları hakkında son zamanlarda yapılan feminist değerlendirmeler, doğanın tahakküm altına alınmasında devreye giren insan kimliği yapılarının kavranmasına katkıda bulunabilir. Benliğin ilişki ve farklılık üzerinden oluşturulmasına ilişkin feminist değerlendirmelerin ekolojik benlik kavrayışına büyük katkıda bulunacağını savunuyorum. Karşılıklı benliğin doğayla ilişkilere dair alternatif bir değerlendirme sağladığını düşünüyorum; bu değerlendirme hem benlik/öteki ikiciliğini çökertir hem de doğayla kurulacak özen [*care*]*, dostluk ve saygı ilişkileri için ve dolayısıyla da ekolojik benlik için bir model sağlar.

Başka yazılarımda olduğu gibi (Plumwood ve Routley 1979; Plumwood 1980; 1991b) burada da araçsalcılığı doğaya göre tanımlayacağım, yani bir yeryüzü ötekisini kullanma türü olarak. Araçsalcılıkta yeryüzü ötekisi tümüyle bir başkasının amaçlarının aracı muamelesi görür, varlığı kendi kullanılışı üzerine herhangi bir sınır getirmez ve kendine ait olmayan amaçlar doğrultusunda tümüyle şekillendirilebilir. Bu güçlü anlamıyla araçsalcılık ile ötekinin onu

* Kitabın başlarında da belirttiğimiz gibi "care" kelimesi "bakım", "ilgi" "hi-maye", "dikkat", "itina", "özen" ya da "ihitimam" gibi pek çok anlamı bünyesinde barındırıyor. Buraya kadar "bakım" karşılığını kullandık; bu noktadan itibaren ise bağlama daha uygun olduğunu düşündüğümüz "özen" karşılığını kullanacağız. (ç.n.)

kullanılan bir araca indirgemeyen türden bir kullanımı arasında bir ayırım yapmamız gerekiyor. İkinci örnekte, ötekiyi kullanma sürecinde ötekinin failliği kullanıcının gölgesinde kaldığında bile öteki bu amaçların bir aracı olmanın ötesinde, benliğe ve kendi kullanılış biçimlerine belirli sınırlar getiren bağımsız bir uğraş merkezi olarak kabul edilir. Araçsalcılık ise ötekinin bağımsızlığına ya da varlık bütünlüğüne saygı göstermeyen veya failliğini kabul etmeyen bir kullanma şeklidir. Kullanıcının kendi faillik alanının ötekiye azami ölçüde kapsamasını hedefler. Araçsallaştırılmış ötekiye hiçbir fazlalık ya da özerklik atfetmez, bu ötekiyi benlik üzerinde bir sınır ve bir direniş merkezi olarak görüp inkâr etmeye ya da olumsuzlamaya çalışır. Bu açıdan bakıldığında Kartezyen "doğanın ölümü" anlayışının modernliğin karşısında sıklıkla araçsal bir tavır takınmasını nasıl teşvik ettiğini kolayca görebiliriz.

EGOİZM VE BENLİK/ÖTEKİ İKİCİLİĞİ

İnsanın tahakküm altına alınmasında ve sömürgeleştirmede rol oynayan benlik yapıları insandışı doğanın bir araca indirgenmesinde yansıtılır, tekrar ve teyit edilir. Doğanın tahakküm altına alınmasıyla insan gruplarının tahakküm altına alınması arasında bağ oluşturan, yalnızca ikiciliğin mantıksal yapısı ve akılcılığın dışlamaları değil, aynı zamanda benlik-öteki ilişkisinin bunlardan kaynaklanan dinamikleridir. Piyasanın rasyonel egoizminin ve araçsalcılığının; sözde daha az akıl sahibi olanların aşağı sayılıp (kölecilikte, sömürgecilikte ve ırkçılıkta olduğu gibi) daha uygar Batılı komşularının araçları muamelesi görmelerinin; erdem sayılan nitelikleri aslında pek de gizlenemeyen bir araçsalcılığı cisimleştiren kadınların aşağı ötekiler olarak ele alınmasının altında, doğanın cansız araç muamelesi görmesinde beliren temel benlik yapılarının aynaları yatar. Derin tahakküm yapıları artık özellikle benlik/öteki ikiciliğinde barınmaktadır. Bu ikicilik, benlik ile öteki arasında burada çözmeye çalışacağım karışık bir dışlamalar ve katıp karıştırmalar ağı örür.

Egoizmi genelde siyaseten masumane bir ahlaki kusur olarak resmeden kavrayışı, benliğin benlik/öteki ikiciliği süreçleri içinde oluşturulması sorunsalında da bulunabilir. Liberal düşüncede egoizm insan doğasının talihsiz bir gerçeği olarak sunulur, egoizm ile

kendini inkâr etmeye varan özgecilik varolan yegâne alternatifler diye sunulur. Egoizm, mümkün olduğunca toplumu temsil eden evrensel akılla ya da ötekilerin çıkarlarını gözetme ve kendi çıkarlarını ötekiler için feda etme olarak yorumlanan özgecilikle aşılabacaktır. Gelgelelim egoizm egemen rasyonalite biçimi, özgecilik ise ikincil bir rasyonalite biçimi, takdire şayan ama akıldışı bir istisna olarak görülür. Fakat "insan doğası"nın egoizmine ilişkin varsayımlar üstü kapalı olarak eril ve sınıfsal bir model barındırır, çünkü kendini inkâr etmeye varan özgecilik, kimliği rasyonel egoizmin hüküm sürdüğü kamusal alan üzerinden şekillenen erkekler için fuzuli sayılırken, kimliği özel olan üzerinden şekillenen kadınlar için geleneksel olarak şart olagelmıştır.

Kendinden feragat etmeye dayanan bir yaşam ideali hem mantıksal hem de kişisel çok ciddi bazı sorunlar yaratır, çünkü evrensel özgecilik varsayımı, yani herkesin kendi çıkarlarını yoksayıp ötekilerin çıkarlarına hizmet edecek şekilde davranacağı varsayımı sonsuz bir gerileme yaratır, tıpkı tüm değerlerin araçsal olabileceği varsayımının doğurduğu absürd sonuç gibi (Blum ve diğerleri 1976).¹ Kölenin bir efendi gerektirmesi, araçsal değerın araçsal olmayan bir hedef, kendi içinde bir amaç gerektirmesi gibi kendinden feragat etmek de uğrunda feragat edilecek ilksel, özgeci olmayan çıkarlar gerektirir. Dolayısıyla egoizm ve özgecilik kavramları eşitsizlik ve asimetri içinde oluşur. Her ikici kavramda olduğu gibi ikisi de kavram-

1. Salt araçsal bir değer kuramı fikrinin tutarsız olduğu, uzun bir süredir –örneğin Aristoteles ve Kant tarafından– kabul görmektedir (bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Bölüm 1, Kısım 1; *Metafizik* 994b 9-16; Kant 1981: 36). Saf araçsalcılığın sorunları Aristoteles'in farkına vardığı gibi, nihai hedefin statüsü üzerine sorular sormaya başlayınca ortaya çıkar. Özetlersek, saf araçsalcının ikilemi şöyle ortaya çıkar: Araçsalcı kuramda bir noktada diğer birimlere verilen araçsal değerın gerekçelendirilmesinde atıfta bulunulacak nihai bir hedef olmalıdır. Fakat eğer biz bu nihai hedefin de araçsal bir değeri olup olmadığını sorarsak verilebilecek iki yanıtın ikisi de saf araçsal konumu çürütür. Yanıt evet ise, hedef yalnızca başka bir hedefe giden araç olarak arzulanıyorsa bir gerileme başlar, yeni bir hedef için aynı sorun yeniden söz konusu olacaktır. Ama eğer yanıt hayır ise, taşıdığı değer salt araçsal değilse, araçsalcı kuram yine çürütülmüş olur çünkü içkin değerler kabul edilmiştir. İçkin değerlerin felsefi statüsü ve farazi tutarsızlığı açısından bakıldığında bir şeyin (örneğin insan hayatının) içkin olarak değerli olduğunu kabul etmekle, (doğa dahil) çok sayıda şeyin içkin olarak değerli olduğunu kabul etmek arasında fark yoktur (Plumwood 1975).

sal olarak birbirine göre şekillenmiştir ve birbirini önvarsayar: örneğin kamusal alandaki eril kazanımlar özel alanın arka plana itilmiş dişil destek sistemini inkâr eder ama önvarsayar. Radikal dışlama çerçevesinde oluşturulan her kavram gibi bunların da dünyayı kutsallaştırarak bölmesi yanlış bir ikilik yaratır.² Demek ki bu geleceksel benlik ve öteki, egoizm ve özgecilik kavramları birer ikici çift oluşturmaktadır.

Ötekinin araçsal olarak ele alınmasını tamamlayan ikici benlik radikal dışlama sergiler. Feminist kuramcıların eril benliğin anneden ve dişil olandan ayrılaşmayla şekillenişine ilişkin değerlendirmeleriyle göstermiş oldukları gibi böyle bir benlik kesin olarak tanımlanmış ego sınırlarını ve ötekilerden başkalığını, özerkliğini ve ayrılığını vurgular (Chodorow 1979, Benjamin 1985). Feminist nesne ilişkileri kuramındaki eril, derin ayrıma uğramış benlik, dişil olandan ve anneden yalnızca ayrılmış olan değil, onu reddederek kendini ondan tepkisel olarak azami ölçüde uzak tutmuş bir benliktir. Akrabası olarak görmediği ötekiden derin olarak ayrılmış olduğundan, ötekilerle (kazara değil) asli ilişkilerden yoksundur ve amaçları ötekilerin refahı ya da arzularıyla hiçbir şekilde örtüşmez ya da bunlara herhangi bir kaçınılmaz atıfta bulunmaz. Rasyonel egoist benliğin arzu ve amaçlarının çetelesi tutulduğunda ötekilerin yalnızca, kendi kendiyile sınırlı amaçlarının araçları olarak kayda geçtiği görülür, çünkü kendi amaçlarına ötekilerin amaçlarını dahil etmez, bunları ya da ilişkilerini tanımaz. Ötekilerin amaçları ancak kazara ya da olumsal bir biçimde ve kendi amaçlarının bir aracı olarak görünür-

2. Öteki-yönelimliliği veya özgeciliği kendini inkâr olarak değil, çıkarların ve arzuların ilişkiselliği olarak yeniden tanımladığımızda yanlış bir seçim oluşmaz. Fakat kafa karışıklığından kaçınmak için özgecilik kavramındaki muğlaklığa işaret etmeliyiz. Bu durumda değerlendirme, birincil benlik-yönelimli güdüler ile ikincil öteki-yönelimli güdüler ve bunlara tekabül eden insan ya da şey sınıfları arasında bir ayırım yapmayı gerektirmez. Böyle bir yeniden tanımlamanın bir başka eksikliği de, amaçlar krallığı ile araçlar krallığı arasında kesin, katı bir ayırım gerektirmesi ve araçların yalnızca olumsal olarak amaçlarla ilişkili olduğu varsayımıdır. Amaçlar, araçları kısıtlıyorsa (ve araçlar da amaçları kısıtlıyorsa) ve özel durumlarda içsel olarak onlarla ilişkili ise, belirli bir amaç üreten araçlar genel anlamda birbirlerinin yerini tutamaz ve iki alan arasında keskin bir bölünme yoktur. Böyle bir bölünme araçsalcılığın tipik özelliğidir ve benlik (amaçlar) alanı ile öteki (araçlar) alanı arasındaki ikici bölünmeyi yansıtır.

lük kazanır, aydınlanmacı ya da rasyonel özçıkar anlayışında olduğu gibi.³

Rasyonel egoizmde benliğin kendi içinde bir amaç olarak ele alındığını, ilksel ya da içkin bir değer taşıdığını öne sürebiliriz, özgeciliği ise benliğin, amacı kendinde yatan ötekilerin çıkarları açısından araçsal olarak ele alınması anlamında kendini hiçe sayma açısından kavrayabiliriz. Eğer kişinin hedeflerini birincil olanlar, yani yerine başkasının geçirilemeyeceği, kendi uğruna elde edilmeye çalışılanlar ve ikincil olanlar, yani yerine başkasının geçirilebileceği ve olumsal olan ve birincil hedefler uğruna elde edilmeye çalışılanlar olmak üzere ikiye bölersek, felsefi egoizm tezinde, aydınlanmış özçıkar söz konusu olduğunda bile ötekilerin refahı ancak ikinci kümede yer alabilir, asla ilk, birincil amaçlar kümesinde değil. Neticede beliren failer derin ayrıma uğramış ve kendiyle sınırlı olarak tasavvur edilir, çünkü insanları birbirine bağlayan hiçbir çıkar ya da arzu ilişkisi yoktur ve birincil hedef kümeleri dışlayıcı, örtüşmesizdir. Böyle bir rasyonel failin birincil çıkar kümesinin yalnızca kendisini ilgilendirdiği varsayılır. Ötekilerin refahı göz önüne alınabilir ama sadece onu birincil hedeflere göre ikincilmişçesine ele alan biçimlerde.

Üstelik böyle bir benlik ötekilerden bir uğraş ve gereksinimler merkezi olarak da ayrılır; ötekiye yabancı muamelesi yapar ve dolayısıyla ötekinin gereksinimleri onu empatik ya da ahlaki olarak kısıtlamaz. Böylece ötekileri sınır bilmeksizin araç olarak tasavvur etmekte özgürdür, kaldı ki farklı bir tavır almasına lüzum da yoktur. Mary Midgley'in yazdığı gibi: "buradaki mesele sadece kötü olduklarından ötekileri göz önünde tutmayacakları değil, aynı zamanda ayrı olduklarından böyle bir kaygı taşımaları için herhangi bir sebep olmadığıdır" (Midgley 1981: 142). Bu şekilde tasavvur edilen bireyler toplumu açısından merkezi sorun etikdir, burada etik temelsiz görünür ve egemen etik tavır etik nihilizm olur (Poole 1991).

3. Buna benzer bir ayrım, ötekilerin çıkarlarının benliğin çıkarları ve kaygıları ile dışsal değil içsel olarak ilişkililiği açısından yapılabilir. İçsel/dışsal burada, kelimenin sözlük anlamıyla alan göstergeleri olarak görülebilir – içsel hedef psikolojik işleve içseldir ve onun alanına dahildir, dışsal hedef onun alanının dışında ve dolayısıyla bir gönderme olarak şeffaftır, yani olumsal kimlik ikamesi ilkelere tabidir.

EGOİZM VE ARAÇSALCILIK

Egoist-araçsalcı modelde (egemen benlik modelinde), benlik ötekiyi etiğin alanından siler. Öteki olsa olsa benin kendi gereksinimleri açısından bir engel ya da kaynak olarak belirir ve tümüyle benin amaçlarına göre tanımlanır. Dolayısıyla böyle bir benlik ötekiyi bir başka benlik olarak, gereksinimleri, hedefleri ve içsel değeri ile benin üzerine etik sınırlar getiren ve göz önünde tutulup saygı gösterilmesi gereken ayrı bir faillik ve direniş merkezi olarak görmez. Nancy Chodorow'un deyişiyle "ötekiyi salt kendi tatmin edilecek ihtiyaçları ve kendi arzuları açısından deneyimler". Dünyanın araç konumuna indirgenmesi, Marilyn Frye'in yazdığı gibi, "olan her şeyi erkeğin sömüreceği bir kaynak olarak gören" bir gözün ürünüdür. "Bu dünya görüşüyle erkekler her şeyi kendilerine ve kendi çıkarlarına göre örgütleyen kibirli gözlerle görür" (Frye 1983: 67).

Rasyonel egoist için amaçlar ya da "kaynaklar" olarak ötekiler, bene ve amaçlarına göre tanımlanır ve eşdeğer tatminler sağlıyorlarsa birbirlerinin yerini tutabilirler – bu amaca vesile olan herhangi bir şey, diğer koşullar aynı kaldığı takdirde, bu amaca eşit ölçüde vesile olan herhangi başka bir şeyle aynı değerdedir. Ötekilerin araç olarak kendi aralarında değiştirilebilirlikleri, belli herhangi bir ötekiye bağımlılığın inkârını olanaklı kılar, böylece karşılaşılan ötekiler homojen, zaten araçsallaştırılmış bir sınıf ya da kategorinin üyeleri konumundadır. İkicil benliğin dünyayla ilişkileri, ötekileri önceden belirlenmiş özel çıkarlar doğrultusunda tatmin sağlamak için kullanma çabalarıdır. Böyle bir benlik "özne ve nesne diyarında öteki tarafından dönüşüme uğramamış bir şekilde hareket etmeyi sürdürür. Ben der ki, 'Kimliğimi etkileyemez ya da olumsuzlayamazsın en fazla benim iddiamın nesnesi olabilirsin'" (Benjamin 1988: 195). Ötekiyle kurulan araçsal ilişkilerde, benlik hiçbir tehlikeyi göze almaz ama ötekiyle gerçek bir etkileşime açık değildir çünkü kendi arzularının bağımsızlığı ikicil bireyi kapalı bir sistem kılar. Ötekinin tümüyle benin ihtiyaçlarına göre tanımlanması onun sadece bene dahil olarak algılanması anlamına gelir.

Araçsalcılık araçlar krallığıyla amaçlar krallığının derin olarak ayrılmasını ve amaçlar/araçlar ikiciliğini gerektirir. Amaçlar ve

araçlar radikal olarak farklı türlerden sayıldığında, birbirleriyle süreksiz ve temassız olarak görüldüğünde, hangi şeyin nereye ait olduğuna ilişkin tehditkâr muğlaklıklar ya da kafa karışıklıkları ortadan kalkar; efendi konumundaki bilincin kendini sınırın yanlış tarafında, yiyici yerine yenen, kullanıcı yerine kullanılan olarak bulma tehlikesi yok olur. Keskin bir sınır kimin öteki olduğuna ve kimin efendi olduğuna, yani evrenin kimin istek ve ihtiyaçlarına göre elverişli olacağına ilişkin gereken güveni aşılır. Ayrıca Descartes ve takipçilerinin örneğinde açıkça görüldüğü gibi bu sınır özdeşleşme ya da sempati olanağını da ortadan kaldırır. Dolayısıyla araçsalcılık, araçlar ile amaçlar arasında kurulan bir çeşit *ahlaki ikicilik* olarak da görülebilir. Efendinin perspektifini, iktidar perspektifini ifade eder.

Etiğin sahası araçsallaştırılmamış olanların, ihtiyaçları ve faillikleri göz önünde bulundurulması gerekenlerin sahasıdır. Rasyonel egoizmin sorunu, liberalizmin ağırlıklı olarak egoist benlik değerlendirmesine eşlik eden yaygın etik nihilizmi ve araçsalcılığı, amaçlar krallığının temsilcileri olarak doğa sınırları içersinde tutmak ve insani alanın daha hassas bölgelerine bulaşmalarını engellemektir. Kant'a göre bu, aklın araçlar alanıyla amaçlar alanı arasındaki bölünmeyi gerçekleştirmek için kullanılmasıyla sağlanır:

Varoluşu bizim irademize değil doğaya bağlı olan bir varlık, yine de, rasyonel bir varlık değilse, araç olarak yalnızca görelî bir değer taşır ve dolayısıyla "şey" olarak adlandırılır. Öte yandan rasyonel varlıklar "şahıslar" olarak adlandırılır çünkü doğaları onları amacı kendinde yatan varlıklar, yani sadece araç olarak kullanılamayacak şeyler olarak belirler. Bu nedenle böyle varlıkların keyfî kullanımlarına bir sınır konur, dolayısıyla bunlar saygı nesneleridir. (Kant 1981: 35-6)

Yedinci Bölüm'de Kant'ın etiğin sınırlarını çizmek için akllı kullanmasındaki bazı sorunları tartışacağım. Burada belirtmek istediğim ise insan kullanıcıyla insandışı kullanılan arasındaki çizgiler pratikte, bu alıntının ve resmi liberal öykünün önerdiği denli keskin değildir ve ötekinin araçsal olarak ele alınışı amansızca insani alanı istila eder. Örneğin modern yaşamda araçsallaştırma yalnız doğa ideallerinin değil kadınlık ideallerinin ve hatta böyle bir konum ya da kimlik atfedilen diğer ikincil kılınmış gruplara ilişkin ideallerin de bir parçası olmayı sürdürür. Anne çocuğuyla araçsal bir ürünmüşçesine ilişki kurmasa da, geleneksel annelik ve geleneksel kadın rolün-

de araçsalcılık karşılıklı-olmayan özgecilik üzerinden ortaya çıkar. Ayrıca annenin topluma daha fazla katılmaları nedeniyle amaç olarak belirlenen ötekilere hizmet ederek anlam ve önem kazanmasında da araçsalcılık görülür. Egoizm ve onunla bağlantılı olan dediğim dediklik ve rekabetçilik gibi nitelikler geleneksel olarak erkekliğe yaraşır addedilen nitelikler arasında yer almış ve kamusal alanın kurumları tarafından da üstlenilmiştir. Buna karşılık geleneksel ailede kadınlardan, kendinden feragat etme, gelişmeme ya da kendi projelerinden tümüyle vazgeçme ve ötekilere öncelik verme gibi dışı özgeci nitelikler sergilemeleri beklenir. Kadınların güven ve iddialılıktan menedilmelerine yol açan pekçok diğer geleneksel olarak dışı sayılmış özellik de bu araçsal varoluş tarzından kaynaklanır. Bu varoluş tarzında araçsallaştırılanlar birer direniş merkezi sayılmaz, kazanımları kabul görmez ve kendilerini amacı kendinde yattığı düşünülenlerin kazanımları üzerinden ifade etmek durumundadırlar.

Modern akıl/doğa öyküsünün resmi liberal hümanist versiyonunda araçsalcılık insandışı alanla sınırlıdır. Oysa pratikte araçsalcılık rasyonel meritokrasinin alt basamaklarında yer alan, efendilerin akıl değerlendirmesine uymayan her varlığı bir ölçüde etkiler. Efendiler arasında olmayan insanlar olarak bizler pratikte burada da, diğer yerlerde olduğu gibi kendi kaderimizi insandışı doğanın kaderinden ayırmanın pek de kolay olmadığını görürüz. Fakat insanlarla ilişki söz konusu olduğunda zaten resmen yakışsız görülen, şekil değiştirerek örtük biçimlere bürünmek zorunda kalan araçsalci model, resmi olarak itiraz edilebilir sayılsa da doğa örneğinde kabul gören ve belirgin olan Batılı modeldir: Normal ve kaçınılmazmış gibi sunulur.

EGOİZM VE İNSAN EGOİZMİ

Bu araçsalci insan-doğa ilişkisi modeli Batılı bakışın öyle derinlerine yerleşmiştir ki doğal kaynakları koruma taraflısı olan pek çok insan bile sorgulamaksızın onun içinde çalışır. Modele yöneltilecek meydan okumalar bile çoğunlukla sadece efendi sınıfının biraz daha genişletilmesine yarar. Doğanın insan amaçları için bir kaynak olmakla sınırlıymışçasına ele alınmasıyla ve anlam ve değerinin yalnızca insan çıkarları sayesinde ya da onlar tarafından bağışlanma-

sıyla insan sınıfı yine efendi olarak belirir.

Sınıf, toplumsal cinsiyet ve sömürgeciliğe dayanan baskı sistemlerinin birbiriyle bağlantılı bir şekilde büyük yatırım yaptıkları efendiye ait egoizm ve araçsalcılık modeli, Batı'da insanın doğayla ilişkisinin kavranışının şekillenmesinde müthiş etkili olmuştur. Batı kültürünün egemen gelenekleri bitkilerle, nehirlerle, hayvanlarla, mekânlarla ve ekosistemlerle ilişkiyi tümüyle araçsal görmüş; insanın doğadaki ötekilerle ilişkisini ise, egoistin ötekilerle kendi ilişkisini tanımlarkenki yaklaşımıyla tanımlamıştır. Bu tanımda insanlar özde kendisiyle sınırlı insan çıkarlarının tatminin aracı olduğu düşünülen bir doğadan ayrı dururlar. Bu modelde doğanın insan kimliğiyle sadece *kazara* bir ilişkisi vardır, yani doğa sadece insanların kendisiyle sınırlı amaçlarına araç olarak kullanılabilecek bir şeydir. Toprak parçaları gayrimenkuldür, insanların tatmin olması amacının eşdeğerli araçları olarak değiş tokuş edilmeye hazırdır; bir mekân sadece "yaşamın yolunda bir sahnedir, daha yüksek uçuşlar ve daha geniş yörüngeler için bir fırlatma tahtasıdır" (Berman 1982, 327). Fakat bireysel egoist model gibi bu model de her zaman insan davranışına uymaz; olanaklılıkları kuramsal ve toplumsal yapılarca inkâr edilip çarpıtılan tersine davranış örnekleri ise yaygın değildir; bu inkâr ve çarpıtma olmasaydı şüphesiz daha yaygın olurlardı. Batılı olmayan pek çok kültür insanlar olarak sahip oldukları kimliğin özde toprakla bağlantılı olduğunu kabul etmiştir. Geçmişteki ve günümüzdeki pek çok yerli ses ise toprağa saygıdan,⁴ topraklarını kay-

4. Doğaya saygı kavramları ve doğanın içkin bir değer taşıdığı görüşü üzerinden araçsalcılığa felsefi olarak böyle bir alternatif model geliştirilebilir. İçkin değer, hüküm sürmekte olan araçsalcılığa karşı çıkmak için gereken pek çok araçsalcı-olmayan kavramdan yalnızca biridir. Araçsalcılık, "keyfi kullanıma" tabi olan araçsallaşmış sınıfın *telos*'unun dayattığı hiçbir kısıtlama bulunmadığını, yani ahlaki karar almada saygı sınırının dışında olanların iyiliğinin, refahının ya da *telos*'unun, saygı sınırının içinde olanlarınkine bir katkıda bulunmadığı müddetçe göz önünde bulundurulması gerekmediğini ima eder. Öyleyse doğaya saygının asgari anlamı ahlaki, toplumsal ve siyasal yaşam mütalaalarında doğanın bir hiç olmadığı ve onu ilgilendiren edimlerin insan çıkarları ve hedefleri dışında da kimi kısıtlamalara tabi olduğudur. Saygı, saygı duyulan birimin iyiliğini ya da *telos*'unu ahlaki gündeme taşır; ahlaki olarak göz önünde bulundurmaya gerektirir. Daha güçlü bir saygı kavramı yalnızca dikkate alınmayı değil, önemli görülerek dikkate alınmayı gerektirir. Daha da güçlü bir saygı kavramı ise onun bir şekilde eşit sa-

betmeleriyle gelen, bir insanın kaybının vereceği denli yoğun keder ve acıdan bahseder. Örneğin Aborijinlerin topraktan kendilerinden biriymişçesine, "kardeş ve anne gibi"ymişçesine (Neidjie ve diğerleri 1985: 51; Neidjie 1989: 4, 46) bahsetmeleri bence bu anlama da geliyor.

İnsan egoizmi modelinde, bir grup olarak insanların birincil hedefleri sadece öteki insanların çıkarlarını içeriyormuş gibi resmedilir. Dolayısıyla bu öteki insanlar doğaya kıyasla kendileriyle sınırlıdır, tıpkı kişisel egoistin birincil hedeflerinin kendiyile sınırlı olması, ötekilerin hedeflerine hiçbir atıfta bulunmaması gibi. İnsan egoizmi modeli öylesine yerleşmiştir ki modele kolayca uymayan vakalar uyduruluncaya kadar kesilip biçilir, tıpkı felsefi egoizmde olduğu gibi. Felsefi egoist her eylemi aslında özçıkarların sevkettiğini savunur, hatta özgeci görünen bir eylemi bile. Felsefi egoist her zaman, herhangi bir eylemin gerçek nedeni olarak egoist bir saik gösterebilir, bunu abes bir biçimde tayin etmek durumunda kalsa bile. Bir başkası için yaşamını feda eden kişinin esas derdi ün kazanmaktır, dolayısıyla aslında bencilce davranmıştır vesaire. Aynı şekilde, doğayla ilişkiler de amansızca bir insan egoizmi kalıbına sokulur. Ortada elle tutulur bir karşılık yoksa bulunmalıdır ve doğa bir deneyim kaynağı, estetik bir kaynak ve hatta tinsel bir kaynak olarak temsil edilir.

yılmasını gerektirir. Pratikte saygı, kullanımın olduğu yerde dikkatli ve saygılı kullanımı gerektirir, kimi zaman da kullanmamayı gerektirir (Plumwood ve Routley 1980).

Bununla bağlantılı bir kavram olan içkin değer çok daha ihtilafli olmuştur. İhtilafın büyük bir kısmı benim de savunmuş olduğum gibi (Plumwood 1991b) terminolojinin farklı şekillerde kullanılmasından kaynaklanır, özellikle "içkin" in nesnel anlamı ile klasik "kendi adına" anlamı, yani araçsal olmayan anlamı arasındaki farktan. Öyleyse bir şeyin içkin olarak ilginç olduğunu söylemek, içkin olarak yararlı, içkin olarak değerli olduğunu söylemek, onun başka bir şeye araç olarak değil, sadece kendi adına veya hesabına ilginç, yararlı ya da değerli olduğunu söylemektir. Gariptir ki bir değer, çıkarın, vb. içkinliği kavramının kullanımına ilişkin bu denli yoğun bir ihtilafın çıktığı an, bu kavramın tam da insan araçsalcılığını sorgulamak için kullanıldığı ana rastlar, oysa aynı kavram uzun süredir çok normal ve yaygın olarak kullanımdaydı ve kimse bu itirazları dile getirmiyordu. Doğaya içkin değer atfedilmesi, içkin olarak değerli olduğu varsayılan varlıklar sınıfını değiştirir, fakat bir şekilde yeni ve farklı olan bir değer değerlendirmesi ortaya koymak zorunda değildir.

İnsan egoizmi modelini destekleyecek şekilde, yeryüzü ötekilerinin sadece araçsal olarak, yani insan amaçlarının aracı olarak değer taşıyabileceklerini göstermek için yaygın olan birkaç argüman kullanılır. Herhangi bir alternatif kavrayış yeryüzü ötekilerinin, amaçlarını kendinde barındıran varlıklar olarak değer taşıyabilecekleri, kendi adlarına onlara itibar gösterebileceğimiz ya da ilgi duyabileceklerimiz yolunda herhangi bir düşünce tutarsız sayılır, çünkü bu, doğanın içkin ya da nesnel bir değer taşıdığı, bu değer de insan çıkarlarına atıfta bulunmaksızın yeryüzü ötekilerinin kendinde bulunduğu görüşünü gerektirir (Passmore 1974; Mannison 1980; McCloskey 1983: 59; Thompson 1983; 1990).⁵ İnsan şovenizminin kaçınılmazlığını gösterme iddiasında olan bu argümanların çoğu, insan amaçlarının kendileriyle sınırlı olduklarını ya da olmaları gerektiğini ortaya koymak için tasarlanmıştır ve dolayısıyla egoizm için öne sürülen argümanlarla tam bir koşutluk içindedir. Aynı yapı ve argümanların pek çoğu insan/doğa ikiciliğinde ve benlik/öteki ikiciliğinde de bulunur, bunu Yedinci Bölüm'de daha ayrıntılı olarak tartışacağım.

İNSAN EGOİZMİNİN GEREKLİLİĞİNİ SAVUNAN ARGÜMANLAR

Değerlerin insan ya da kişi çıkarları üzerinden, onların çıkarlarının aracı olarak belirlendiğini ve kaçınılmaz olarak böyle belirlenmesi gerektiğini ispatladığı düşünülen epey esnek bir argüman şöyledir:

A değer, değerleyenlerin tercihleri üzerinden belirlenir;

5. İçkin değerlerin ayrıık değeri içermeme sebebi formel semantik bir argümanla da açıklanabilir; örneğin Routley ve Plumwood'da (1983) ve Plumwood'da (1991b) sunulduğu gibi. Buna çok benzer bir görüş Elliot (1989; 1985) tarafından da geliştirilmiştir. Bu semantik ayrıca bir şeyin içkin değer sahibi olmasının nasıl, değerleyen, değerlenenin varolduğu ya da geliştiği durumları/dünyaları, onun varolup gelişmediği durumlara/dünyalara tercih etmesini de içerdiğini de açıklar. Bu değerlendirme tüm dünyalar kapsamında belirlediğinde, değerleyen varolduğu dünyaları içerdiği gibi, onun çıkarlarının birimin varoluşuyla çatışma içinde olduğu ya da varoluşundan beslenmediği dünyaları da içerir. Bu durumda birim değerleyen çıkarının aracı olarak değer kazanmaz ama bu yaklaşım değeri, değerleyen bakış açısından bağımsız kılmaz. Bu inceleme ayrıca ilişkisel bir değer, yani bir monolog değil bir diyalog olarak değer değerlendirmesi de sunmaktadır.

- B değerleyenlerin tercihleri, değerleyenlerin çıkarları üzerinden belirlenir;
- C değerleyenler insanlardır [kişilerdir];
- D dolayısıyla, değerler insan çıkarları üzerinden belirlenir.

Bunun üzerine kimi zaman varılan sonuç, doğayla ilgili değer ve ahlak meselelerinin insan çıkarına indirgenmesinin tümüyle kabul edilebilir olduğudur, hatta bunun dışında rasyonel ya da olanaklı hiçbir alternatif bulunmadığıdır (Passmore 1974: 187). Başlangıçta ikna edici olan bu argüman açımlandığında yanlış varsayımlara dayandığı ve felsefi egoizm argümanının bir çeşitlemesi olduğu görülecektir. Yukarıdaki argüman biçimsel olarak geçerlidir, fakat örneğin "belirlenim ilişkisi geçişlidir" gibi bazı genel varsayımları göz önünde bulundurduğumuzda tüm öncüllerin kabul edilemeyeceğini görürüz. Öncüllerin geçerliliği çeşitli muğlaklıklara dayanır ve egoizm argümanındakine çok benzer bir kayma sergiler.

Felsefi egoizm argümanı şu koşut çizgilerde ilerler:

- AE eylemler faillerin tercihleri üzerinden belirlenir (seçme özgürlüğünün olduğu vakalarda);
- BE faillerin tercihleri her zaman özçıkâr üzerinden belirlenir;
- CE failler bireylerdir;
- ve dolayısıyla:
- DE bireylerin eylemleri özçıkâr üzerinden belirlenir.

İnsan egoizmi argümanı bir benzer argümanlar ailesinin başlıca temsilcisi olarak ele alınabilir ve benim burada yönelteceğim eleştiriler argümanın çeşitlemeleri için de geçerlidir.⁶ Temel öncül, insan ego-

6. Çeşitlemeler Plumwood ve Routley'de (1979) ayrıntılarıyla tartışılıyor. Özgün haliyle bu argüman zaten reddedilmelidir, çünkü kimi değerleyenler insan olmayabilir ve elbette tüm insanlar değerleyen değildir. Yine de öncül C asıl zorluğu oluşturmuyor; analitik olarak (örneğin, "değerleyenler değerleyenlerdir ya da değerleyen yaratıklardır") ifade edilse bile bu argüman sorundur. Tam anlamıyla insan sınıfını belirleyen, ahlaki açıdan anlamlı, döngüsel-olmayan ve savunulabilir bir kriterle ulaşma sorunu için bkz. Plumwood ve Routley (1979: bölüm 2). En sık önerilen kriterlerin sorunları için bkz. Elizabeth Dodson Gray (1979; bölüm 2).

izmi argümanında B öncülü, felsefi egoizm argümanında ise BE öncülüdür. B öncülünün insan egoizmi argümanında oynadığı rolün, benzer önemdeki BE öncülünün felsefi egoizmi destekleyen argümanda oynadığı rol ile tam anlamıyla koştur olduğu fark edildiğinde B öncülünün kuşkuolu olduğu görülebilir. Birinci argüman, insan bencilliği argümanı, onun egoist karşılığı gibi, tümüyle B öncülünün "çıkart" kavramında yarattığı bir muğlaklığa ya da kaymaya dayanır. Gevşek, hatta önemsiz anlamıyla "çıkart" içsel bir belirteç olarak kullanılır: burada değertleyenlerin değert verdikleri şeyin onların "çıkartları doğrutusunda" olduğu söylenir, bu da salt ona değert verdikleri, bunun onların tercihlerini yansıttığı gerekçesiyle yapılır. Bu zayıf anlamıyla "çıkart" öncül A'da kullanılan "tercih" terimiyle aynı anlama gelir. "Çıkart" bu zayıf anlamıyla kullanıldığında öncül B doğru ama önemsizdir, dolayısıyla D sonucunun buna uyacak şekilde sulandırılması gerekir ve insan bencilliği konusunda varılacak herhangi bir sağlam ya da zedeleyici sonucu destekleyemez hale gelir. "Çıkart"ın başka, daha kuvvetli bir anlamı daha vardır, burada "çıkartları doğrutusunda" daha çok "kendi bencilce çıkartları doğrutusunda", "kendi menfaatlerine hizmet eden" türünden bir anlam taşımaktadır ve bencillik (ya da insan bencilliği) konusunda varılacak daha güçlü bir sonucu geçerli kılar. Fakat bu anlamıyla B öncülü, yani tercih sıralamasının değertleyeninin *bencil* çıkartlarını yansıttığı sıralamalar yanlıştır (veya şüphelidir). Hem insan egoizmi argümanı hem de felsefi egoizm argümanı "kendi çıkartları doğrutusunda"dan, "kendi menfaatlerine hizmet eden"e ya da "kendi kullanım ya da niyetleri için"e kayışı devreye sokar. Yine felsefi egoizme koştur giden bir şekilde insan egoizmi, egoist ve araçsalıcı konumun baştan sona rasyonel olduğu ve üstelik başka bir alternatif olmadığı, herhangi bir eylemin başka türlü bir çözümlemesinin imkânsız olduğu sonucuna varır.

Yukarıda söylediklerim felsefi egoizmden yola çıkan akıl yürütmeye ilişkin olarak genellikle söylenenlerin (Nowell-Smith 1956) neredeyse aynısı. Fakat "çıkart"ın bu iki anlamının birbirinden neden farklı olduğu ve ikisinin iç içe geçirilmesinin ne işe yaradığı ayrıntılı olarak incelemeye değert bir konu. Daha zayıf anlamıyla "çıkart", görmüş olduğumuz gibi, kişinin çıkartlarının öteki insanların çıkartlarını, yani ilişkisel çıkartları barındırdığı örnekleri kapsayabilir. Do-

layısıyla insanların kendi tercihlerine göre seçim yaptıkları varsayımı (ki bu da, yaptıkları seçimin başka birinin değil kendilerinin seçimi olduğu iddiasıyla aşağı yukarı aynı kapıya çıkar) bizi bu tercihlerin öteki insanların çıkar ve tercihlerini hesaba katmadığı, bu anlamda "bencil çıkarlar" olduğu sonucuna götürmez. Aynı şekilde insan egoizmi örneğinde de, insanların bir değerler kümesine ulaşip buna göre seçim yapmaları, bu seçimlerin yalnızca insanların çıkarlarını yansıttığı ve öteki bazı türlerin çıkarlarıyla temel bir ilişkisi olamayacağı sonucuna varmaz. BE öncülünün özçıkarcı gözetmeyen davranış örnekleriyle çürütülmesi gibi B öncülü de insan türünün çıkarlarının ötesinde çıkarları da yansıtan davranış örnekleriyle çürütülür. Öyleyse asıl muğlaklık ilişkisel çıkarlar ile kendiyile sınırlı çıkarlar arasındadır, bu ikisinin iç içe geçirilişi ise bizi çıkarların kendileriyle sınırlı olması gerektiğine, bireysel örneklerde sadece o bireyin refahına, insan örneğinde de sadece öteki insanların refahına göre belirlendiğine ikna etmek için tasarlanmıştır. Dolayısıyla zayıf anlamıyla "çıkarcı" kapsayıcıdır ve ilişkisel örnekleri de içerir, kuvvetli anlamıyla "çıkarcı" ise kendiyile sınırlılığı ima eder ve ilişkisel örneklerle alan tanımaz.

Ancak tıpkı bireysel insan örneğinde olduğu gibi, insan türü örneğinde de çıkarları kendiyile sınırlı ya da ben-merkezli ya da tür-merkezli sayan bir değerlendirmeyi kabul etmemiz için hiçbir sebep yoktur. Çıkarların birbiriyle ilişkili olma durumu, bireysel örnekteki bu yanlış ikiliği ortadan kaldırdığı gibi insan egoizmi örneğindeki de ortadan kaldırır. İnsan türünün ve üyelerinin eylem ve arzuları sadece kendi çıkarlarını (egoizm) ya da sadece öteki türlerin çıkarlarını (özgecilik) yansıtmak durumunda değildir, kendi çıkarlarıyla bir başkasının çıkarları arasındaki bir ilişkiyi, üstelik olumsal olmayan bir ilişkiyi yansıtabilir. Hem bireysel olarak hem de sosyal gruplardaki insanlar ile doğanın bütünü ya da belli parçaları arasında bu tür ilişkiler varolabilir. Benim refahım ya da tatminim ile belirli bir ekosistemler kümesinin gelişmesi, belirli hayvanlar ya da bitkilerin refahı (ve daha uzak olsa da nihai olarak küresel doğanın gelişmesi) arasındaki bağ, benim refahım ya da tatminim ile insan türünün refahı arasındaki denli temel bir bağ olabilir.

Bireysel durumda olduğu gibi bu örnekler de egoizmi savunanlar tarafından reddedilir. Egoizmi savunanlar, boğulan adamı olduğu

gibi, nesilleri tükenmekte olan türleri de kurtarma çabalarının ardında ün arzusu ya da vicdanını hafifletmek ya da başka bir ben-merkezli nedenin yattığı konusunda ısrarlıdır. Oysa böyle bir çözümleme şart değildir ve genellikle epey zorlamadır. Örneklerin egoist çözümlemesi büyük ölçüde egoizm ile özgecilik arasındaki yanlış ilişkiye ve aralarında olduğu varsayılan kesin sınıra dayanarak işler. Burada çoğunlukla, genel bir egoist çözümlemenin doğruluğunu sergilemek için düşünsel açıdan tümüyle yansız eylem gerektiren Kantçı çerçeve devreye sokulur ki Kant'ı endişelendiren şey de budur zaten: İradeyi belirleyen asıl neden ödev fikri görüntüsüne bürünen gizli bir ben-sevgisi dürtüsü olabilir. Daha asil bir amacımız olduğu gibi sahte bir iddiayla böbürlenmek hoşumuza gider; ama gerçekte asla, en titiz incelemeyle bile eylemlerimizin ardında yatan gizli saikleri tümüyle ortaya çıkaramayız" (1981: 19). Fakat aslında özçıkırla ilişkili olan hiçbir saikin bulunmadığından emin olmamız talebi fazla abartılıdır ve bir yanda egoizm, öte yanda da saf öteki-çıkarma yöneliklik seçeneklerini sunan yanlış bir seçim yaratır. Gereken şey kişinin ötekilere kendi adlarına ilgi duyması ve kişinin amaçlarının ötekilerin amaçlarına vazgeçilemez olarak atıfta bulunmasıdır, tümüyle benlikten yoksun olması değil.⁷ İnsan ötekilerle ilişkide olduğu gibi insandışı ötekilerle ilişkide de buna ulaşılabilir.

7 İnsan egoizmi argümanının buna koşut olan yaygın bir biçimi vardır ve vardığı sonuç insanmerkezciliğin kaçınılmaz olduğudur, çünkü değerler insani bir bakışı ve insan çıkarlarını yansıtmalıdır ve böylece "insani değerler" olmalı, dolayısıyla "insanmerkezli" olmalıdır. Fakat insanmerkezcilik kavramı da aynı ve denk düşecek şekilde muğlaktır. İnsanmerkezciliğin en hafif anlamıyla veya en düşük seviyesinde "insan değerleri" insanidir veya insan çıkarlarını yansıtır, tıpkı egoizmin zayıf seviyesinde olduğu gibi. Yani insan değerlendirmelerini, insani bir bakışı veya insanın dünyaya ilişkin değerlendirme perspektiflerini temsil eder. Fakat "insanmerkezciliğin" bu biçimi ciddi bir kaygı sebebi sayılmaz ve az önce üstünde durduğumuz nedenlerle insan bencilliğini vurgulayan herhangi bir yıpratıcı çıkarını onaylamaz. Değerlemeler "insan değerlendirme perspektiflerini" temsil ediyor diye öteki türlerin çıkar ve refahlarını onların adına hesaba katamayacakları varsayılmaz, yani bu "değerleme perspektifleri"nin ilişkisel olamayacağı düşünülemez. Eğer bu varsayılsa, insanmerkezciliğin zayıf değil, çıkarların kendiyile-sınırlı sayıldığı güçlü biçimi ortaya çıkar. Bu, insan bencilliğine veya tür-merkezciliğe ilişkin yıpratıcı bir çıkarım yapılmasına yol açar. Fakat "insanmerkezciliğin" bu güçlü anlamında, değerleyenlerin tercihlerinin çıkarları tarafından belirlendiğini öne süren temel öncül B eleştiriye açıktır, ilişkisel çıkarlar olasılığını görmezden gel-

LIBERALİZM VE ÖTEKİNİN İNKÂRI

Piyasa ve kamusal alan üzerinden kurgulanan bireysellik yapılarında "bireyler kendilerini ihtiyaç ve arzularının kendiyile sınırlı merkezleri olarak kavrar, ötekiler ise bu ihtiyaç ve arzuların tatmin edilmesindeki araçlar olarak varolur" (Poole 1991: 88). Burada özçıkarcı yönelimli birey özel bir akıl kavrayışını devreye sokar. Bu kavrayış hem öteki insanların hem de genel olarak dünyanın, kendi tatminine ulaşmakta bir araç olarak kullanılmasıdır. Bireyin kendi tatmininin, ötekilerin hiçbir temel rol oynamadığı çıkarların tatmini olduğu varsayılır. Böyle bir piyasa bireyinin projeleri ötekilerin refahı ya da projelerine hiçbir kaçınılmaz atıfta bulunmaz. Ötekilerin projelerinin görünürlük kazanması için, benin önceden belirlenmiş amaçlarına hizmet etmeleri beklenir; ayrıca ötekilerin arzuları eğer tatmin olacaksa, bu ancak tümüyle kaza eseri, benliğin hedefleriyle olumsal ve dışsal olarak ilişkili biçimlerde olur. Görünmez El'in sunduğu toplumsal iyilik modeli budur (Poole 1991: 6).

Piyasaya özgü rasyonalite kavrayışında olduğu gibi özgün liberal birey, toplum ve devlet değerlendirmesinde de toplumsal ötekiye bağımlılık inkâr edilir. Kurucu sözleşme öyküsünde toplum özçıkarcılarca yönlendirilen araçsal bir bağ muamelesi görür. Bu bağın hedefi her bireyin güvenliği ve altyapının piyasa için eşgüdümленip elverişli hale getirilmesidir; piyasa burada sayısız bireysel arzunun tat-

mekle suçlanabilir ve ona da yukardakine benzer karşı-örneklerle itiraz edilebilir. Bkz. Plumwood (1991b; 1980; 1975); ve Plumwood ve Routley (1979; 1980).

Egoizmin iddialarını reddetmek için benlikten büsbütün yoksun olmamız gerekmediği savı, insanmerkezciliğin kaçınılmazlığını, doğayı kullanmamız, doğayı korumak için insan-odaklı sebeplere başvurmamız ve dolayısıyla araçsal bir perspektif benimsememiz gerektiğini öne süren argüman açısından önem taşır. Ama doğanın bir araç olarak ele alınmasını reddetmek bu insani nedenlere başvuruyu ortadan kaldırmaz, tıpkı insanların birer araçtan öte değilmişçesine ele alınmalarını reddetmenin onların kimi zaman araç oldukları olasılığın ortadan kaldırmaması gibi. Kant'ın kendi ilkelerinin ortaya koyduğu gibi, bir şeyi bir amaç olarak ele almak onun *salt* bir araç olarak ele alınmamasını gerektirir, hiç kullanılmamasını değil. Araçsalıcı bela, araca indirgeme gerçekleştiğinde, ötekilere araçtan öte bir şey değilmişçesine muamele edildiğinde başlar. Dolayısıyla saygı, kullanımı dışlamaz, *kısıtlar*. Varkalmak için doğal dünyayı kullanma ihtiyacı insanmerkezciliğin kaçınılmazlığını gerekçelendirmez.

minini sağlama yolu olarak tasavvur edilir. Bireyin bu ötekilerle "sözleşmesi" onların bireyin ihtiyaçlarına olan dışsallığına, kullanışlı olmakla sınırlılığine, önemsizliğine tanıklık eder. Ötekilerle sadece tesadüfen ve ara sıra karşılaşan ormandaki yalnız gezgin açısından ötekilerin refahı kendi refahının asli bir parçası değil, olsa olsa olumsal ve karşılıklı bir biçimde en elverişli ortamı düzenleme meselesidir.

Benliği, kendiyle sınırlı rasyonel bir azamileştirici olarak sunan, etkili ama yoksullaştırıcı egemen benlik anlatısı, benliğin toplumsal ve bağlantılı doğasını inkâr eder. Bu anlatıya göre benlik ancak hayatın çok kısıtlı alanlarında böyledir. Benliğin ötekilerle ilişkisinin araçsal ve bağlamından koparılmış değerlendirmesine ve bununla bağlantılı olan atomcu ve soyut birey değerlendirmelerine yöneltilen kapsamlı eleştiriler siyaset kuramı alanında çeşitli cephelerden gelmiştir: feminist kuram, liberalizmin eleştirisi ve çevre felsefesi (Miller 1986; Benhabib 1987; Benhabib ve Cornell 1987; Benjamin 1985 ve 1988; Cheney 1987; Chodorow 1985; Gilligan 1982; 1987; Grimshaw 1986; Jaggar 1983; Hartsock 1985: 44-5; Plumwood 1980; Poole 1985; 1990; 1991; Sandel 1982; Warren 1990). İkicilik yapısının toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk ve tür hiyerarşileri arasında bir bağ sağlaması gibi, efendiye özgü derin ayrıma uğramış, bağlamından koparılmış benlik idealleri de yalnızca toplumsal cinsiyete ilişkin değil, ayrıca sınıfa, ırka ve tür sömürgeciliğine ilişkin ideallerdir de. Böylece hiyerarşiler ağı başka düzeylerin yanı sıra liberal benlik düzeyinde de birleşir.

Bazı kuramlar bu bireysellik değerlendirmesinin eleştirisini yaparken birbirine yaklaşır. Bu kaza eseri bir yakınlık değildir, liberal kapitalizmin kamusal alanında aklın temsilcisi olan efendinin inkâr ve dışlamalarını yansıtır. Ötekiye araç muamelesi yapan ikici benlik, liberal ve piyasa kuramındaki kendiyle sınırlı, rasyonel çıkar azamileştiricisi, kamusal alanda toplumsal erkek kimliğinin kurgulanmasında dişil olana karşı tanımlanan derin ayrıma uğramış eril benliği de beraberinde getirir. Piyasada ve kamusal alanda inşa edilen rasyonel efendi benlik, ötekiye bağımlılığı inkâr eden şekillerde oluşturulur; ötekinin zorunluluğu, katkıları ve emeği arka plana itilir (yani önvarsayılır ama inkâr edilir), küçümsenir ve tanınmaz. Böylece efendi bilincin derin ayrıma uğramış benliği, kadınların onun

yaşamına olan katkılarını arka plana iter ve kazanımı tümüyle kendine mal ederek onları tabi kılar. Kamusal alan özel alanı önvarsayar ama arka plana iter (Poole 1991). Girişimci benlik, ancak ötekilerin tanınmayan toplumsal katkıları sayesinde değer kazanan şeyi özel mal haline getirirken toplumsal bağımlılığı yadsır ve toplumsal olanı arka plana iter. Ötekiler olmaksızın "kazanım sağlayan" birey modeli, sınıf, toplumsal cinsiyet ve doğaya ilişkin inkârları birleştiren bir modeldir. Biyosferik doğa, piyasada ve daha genel olarak Batı kültüründe gördüğü muameleyle arka plana itilir; piyasa faaliyetlerinin elde var bir sayılan fonudur, atıkların emicisidir ve sınırsız kaynak sağlar, ancak rolünün gereğini yerine getirmeme tehdidi oluştuğunda ayırdına varılır.

Önceden belirttiğim gibi hem kapitalizmin hem de fallusmerkezliliğin eleştirmenleri alternatif bir benlik paradigmasına işaret etmiştir, burada efendi benliğinin inkâr ettiği bağımlılıklar ve ilişkiler kabul edilir, benliğin arzuları ötekilerin arzu, proje ve gelişimleriyle örtüşebilir ve temelde bunlarla ilişkili olarak ele alınır. İlişkisel bir benlik değerlendirmesi, egoizm ile kendini inkâr etme anlamında özgecilik arasındaki yanlış ikiliği ortadan kaldırma yoluna işaret eder. Çünkü kişinin ötekilerin refahını arzulamasının ve onların refahla ilgili amaçlarını kendi amaçları arasına koymasının mümkün olabilmesi için kendi arzu ve çıkarlarından fedakârlık etmesinin ya da vazgeçmesinin zorunlu olduğu fikri, ancak benliklerin ve çıkarlarının derin ayrıma uğramış olduğu varsayımı benimsenerek savunulabilir. Oysa bazı felsefecilerin (Blum 1980; Plumwood 1980; Naess 1988b: 22,23; Poole 1991: 54; Grimshaw 1986: 172) değinmiş olduğu gibi çıkarlar temelde bağlantılı olduğunda ve kişi bir başkasının gelişimini onun adına arzuladığında söz konusu olan kendi çıkarından feragat etmek değildir, çünkü ötekinin çıkarını gözetten aynı zamanda, *kazara olmaksızın*, kendi çıkarını da gözetmektir.

Ayrıca ilişkisel bir benlik değerlendirmesi, doğanın tahribatına direnenler de dahil, birbirine denk düşen muhalif eleştiriler arası diyalog ve karşılıklı kabul için daha iyi bir toplumsallık değerlendirmesi ve ortak temel vaat eder. Benjamin'in (1988) gösterdiği gibi, benliği *özde* ilişkili ve karşılıklı bağımlı addetmeli ve benliğin gelişimini ötekiyle alaka ve etkileşim içerisinde gerçekleşiyor olarak kavramalıyız. Benliği sadece kazara ötekilerle ilişkiye giren kapalı

bir sistem sayan, bireyin arzularını ise kendiyle sınırlı gören bakış, toplumsal deneyimin en önemli ve anlamlı boyutunu dışarıda bırakan ya da yoksullaştıran yanıltıcı bir dünya resmi çizer. Bireyleri, ötekilerin çıkar ve ihtiyaçlarına kazara ya da olumsal olarak değil *asli olarak* atıfta bulunan çıkar ve ihtiyaç sahipleri olarak ele alırsak çok daha iyi bir toplumsal yaşam değerlendirmesi oluşturabiliriz. Jean Grimshaw'ın yazdığı gibi:

İnsan benliği hem dolaylımsız ve mahrem bir düzeyde hem de daha geniş düzeylerde olmak üzere bir ötekilerle ilişkiler ağına "yerleşmiştir". İnsan ihtiyaç ve çıkarları öteki insanlarla ilişkiler bağlamında oluşur ve insanın öteki insanlarla ilişkilere *duyduğu* ihtiyaçlar, salt yalıtılabilir bireysel amaçların aracı olarak kavranamaz. Tüm bu nedenlerle, "bireyci" bir insan benliği değerlendirmesi, eğer bununla soyut bireyciliğin veya psikolojik egoizmin öğretileri ya da her insanın "çıkarlarının" öteki insanlarınkinden kesin olarak ayrılabilir olduğu şeklindeki iler tutar yanı olmayan düşünce kastediliyorsa, kabul edilmemelidir. (Grimshaw 1986: 175)

Bir anne çocuğunun iyileşmesini istediğinde, çocuğun serpilip gelişmesi annenin arzularına içseldir, bir başka amaca, örneğin annenin kendi mutluluğuna hizmet edecek, yerine başkasının geçirilebileceği, salt dışsal bir araç değildir. Çocuk *için* sağlık ve mutluluğu anne kendi adına olduğu kadar çocuğu adına da ister. Bu tür asli ve temel ilişkiler özel alanla sınırlı değildir ve ileride doğal ve toplumsal çevrenin harap olabileceği olasılığının çoğumuzda yarattığı kayıp ve umutsuzluk hissi, yalıtılabilir bireysel çıkarlar üzerinden açıklanamaz.

İLİŞKİSELLİĞİN ÖTESİNDE: KARŞILIKLILIK VE EKOLOJİK BENLİK

Endişe ve amaçların ilişkisel olduğunu kabullenmek daha yeterli, daha az ikici bir benlik değerlendirmesi için ve bu değerlendirmenin hem toplumsal hem de ekolojik topluluklarda yerleşmesi için şarttır. Ayrıca bu, araçsal olmayan alternatiflerin ve arkadaşlık, dayanışma içinde hareket etme, ötekilerle kendi adlarına ilgilenme, ötekinin kendi değerini tanıma gibi temel kavramların izahı için de şarttır. İlişkisel değerlendirme özellikle, araçsal modelde bağıllık ve ilişkiliğin en çok inkâr edildiği yer olan benliğin doğayla ilişkisine uygulanabilir.

Benliği ilişki-içinde-benlik olarak görmek, araçsalcılıktan nasıl uzak durulacağını açıklamanın yanı sıra ekolojik benlik, yani doğayla araçsallık-dışı bir ilişkideki benlik değerlendirmesi için de uygun bir temel sağlar (Naess 1988b: 24; Mathews 1990; Plumwood 1980; 1986; 1991a; Warren 1990). Ekolojik benlik bir tür ilişkisel benlik olarak görülebilir; birincil amaçları arasında yeryüzü ötekilerinin ve yeryüzü topluluğunun serpilip gelişmesi de yer alır, dolayısıyla bu ötekilere kendi adlarına saygı ve ilgi duyar. Özen, dayanışma ve dostluk kavramları mevcut liberal toplumlardaki araçsal tarza çeşitli alternatifler sunar. Burada, çeşitli farklı araçsal-olmayan ilişki imkânları ve farklı yoğunluk dereceleri söz konusudur. Bazı örneklerde belirli mekânlar ve yeryüzü ötekileriyle kurulan özen ilişkisi kişinin kimliğinin bir parçasını oluşturur ve böylece bu ilişkiler eylem ve seçim temeli haline gelir. Ötekiler keyfi olarak seçilip keyfi olarak bir kenara bırakılabilen, yeri başkasıyla doldurulabilen mal muamelesi görmez.

İlişkisel benliğin sağladığı araçsalcı-olmayan tarz değerlendirmesi, saygı, iyilik, özen, dostluk ve dayanışmayı içerir, ötekiyi ikincil ya da araçsal hedeflerimize dahil etmeyip ötekinin refahına, amaçlarına ya da *telos*'una ilişkin en azından genel hedeflerini kendi birincil hedeflerimiz arasına katarız. Benlik/öteki ikiciliğinin ötesine geçmeye yönelik bir hamle olarak ilişkisel benlik kavramı ayrıca, araçları amaçlar üzerine, amaçları da araçlar üzerine kısıtlama getiriyor olarak görerek araçlar/amaçlar ikiciliğinin bir ölçüde çözümlenmesini de içerir. İlişkisel benlik, tahakküm ve araçsalcılığa has olan amaçlar krallığı ile araçlar krallığı arasındaki o kesin bölünmeye göre yapılan her türlü çözümlemeye direnir. İlişkisel benliğin tasvirinde, ötekiyle kurulan saygı, dostluk ya da özen ilişkisinin genel yapısı, Aristoteles'in dostluk değerlendirmesinin bir çeşitlemesidir: ötekinin iyiliğini onun adına dilemek. Araçsal-olmayan bu tür bir ötekiyle ilişki kavramı, tam bir ekolojik benlik değerlendirmesi olmasa da, bu değerlendirmenin önemli bir parçasıdır.

Gelgelelim, bağlama oturmuşluğun, yerleşmişliğin kabulü tek başına benlik/öteki ikiciliğinin tam bir çözümünü sağlamaz ve bizi hâlâ Süreklilik Okyanusu'nun kıyısında bırakır. Yola oradan çıkarak ilişkisel benlik değerlendirmesini geliştirmenin farklı yolları var ve bunlardan bazıları kaynaşma ve farklılığın inkârı gibi sorunlara sap-

lanmamıza neden olabilir. Sunmuş olduğum ikicilik değerlendirmesi açısından, ilişkiselliği, yerleşmişliği ve sürekliliği kabul etmek, benliklerin derin ayrımını engeller ama kendine katmaya, yani ötekiyi benliğin faillik alanı açısından tanımlamaya karşı hiçbir etkisi olmaz. Radikal dışlama ile kendine katma arasındaki fark, ötekiyi inkâr etmedeki iki ayrı öğeye tekabül eder: Radikal dışlama, ilişki ve sürekliliği inkâr ederek benliği kendiyle sınırlı, ötekiyi ise yabancı sayan kavrayışa tekabül ederken, kendine katma bütünselleştirici bir inkâra, ötekiyi farklılığı inkâr ederek inkâr etmeye, ötekiye aynılığın ya da benliğin bir biçimi muamelesi yapmaya tekabül eder. Görmüş olduğumuz gibi ikici benlik/öteki kurgularının üstesinden gelmek için iki hamle birden gerekir – akrabalığı tanımak ve farklılığı tanımak. Bu ikincisi toplumsal olanın karşılıklı özelliklerini yakalamak, yani ayrı uğraş ve direniş merkezleri olarak tanınan, ötekiyi dönüştürebilecek ve onun tarafından dönüştürülebilecek bireyler arasındaki etkileşimi yakalamak açısından çok önemlidir. Vurgulamış olduğum gibi farklılığı tanımak özellikle yeryüzü ötekileriyle karşılıklı ilişkilerde canalcı önemlidir.

Jessica Benjamin *Sevgi Bağları* adlı kitabında, nesne ilişkileri kuramının ve Hegel'in efendi/köle diyalektiğinde etkileşen öznelliklere ilişkin anlatısının öğelerine başvurarak karşılıklı benliğin öznellerarası etkileşim içerisinde gelişmesinin ve bu sürecin tahakküm ve araçsalcılıkta nasıl çarpıtıldığının aydınlatıcı bir değerlendirmesini sunar. Benlik, gerçek dünyanın direnişini bir başkasının ihtiyaç ve gerçekliğiyle karşılaştığında deneyimler; bu her birinin ötekini dönüştürüp sınırladığı bir etkileşim süreci yaratır. Benjamin'e göre karşılıklı dönüşüm ya da tanıma süreci, "etkileşim dansı", benliğin karşılıklılık içerisinde şekillenmesinin temelini oluşturur, bu süreçte dışsal bir öteki, benliğe ve arzularına bir sınır ya da kısıtlama koyar. Bu oluşum ötekiyi benzer (yabancı olmayan) ama farklı olarak, öteki olarak tanımayı gerektirir.

İlişkisel benlik değerlendirmesinde olduğu gibi karşılıklılık üzerinden tasavvur edilen birey, kendi projeleri açısından arızı değil asli olan zengin bir dizi ilişki içerisinde ötekilerce şekillenir, onlara bağlıdır ve onlarla etkileşim içindedir. Buna rağmen ayrı bir birey olmayı sürdürebilir ve sürdürmelidir, ayrı ama derin ayrıma uğramış değil. Birey basitçe bu ilişkilerin insafına kalmış, silikleşmiş, edil-

gen ve (ilişkisel benliklere dair bazı bütüncü iddiaların iddia ettiği gibi) ötekiler tarafından tanımlanmış değildir; aksine bu ilişkilerin etkin bir katılımcısı ve belirleyicisidir. Aynı ve benlikle kaynaşmış ötekilerin varlığı, böyle bir benliği şekillendiren karşılıklılık için elverişli olmanın ötesinde *gereklidir*, "rezonans ve farklılığın bileşimini" olanaklı kılar (Benjamin 1988: 26). Birlik ve temas hissi, benlik açısından bir sınır yaratacak kadar farklılık katkısında bulunan bir ötekiyle etkin alışveriş içinde meydana gelir:

"Birlikte olma" deneyimleri, farklılığın sürekli evrilen bir farkındalığına, "ikimiz" arasında zuhur ettiği hissedilen bir mahremiyete dayanır. Kaynaşma deneyimlerinin bu denli büyük duygusal etki yaratmasının sebebi tam da benliğin ve ötekiliğin kaynaşmış olmamasıdır. (Benjamin 1988: 47)

Farklılığın farkında olmanın gücü ve benzer ile benzemez arasında sebep olduğu gerilim, doğadaki ötekilerle temas deneyimlerini özellikle güçlü kılabilir. Yönelimsel tavırda tasavvur edildiği gibi yeryüzü ötekileriyle karşılıklı alışveriş, dönüşüm ve "etkileşim dansı" içerisinde ilişki kurabiliriz. Havuz başındaki yılanı görüyorum, neredeyse aynı anda o da beni görüyor. İkimiz de kurbağaları seyrediyoruz, ama farklı amaçlarla. Etrafta dünkü kadar kurbağa yavrusu yok, acaba yılan hepsini yedi mi yoksa gece bir yerlere mi dağıldılar merak ediyorum. Etraf esrarengiz şeylerle dolu. Birbirimize alıştık, paylaştığımız bir kavrayış ve beklenti temeli var, ama bu beklenmedik olanı tümüyle dışlamıyor. Yılan geri çekilmiyor, ben de çekilmiyorum; ama ikimiz de önem taşıyan ötekiler olarak birbirimizin farkındayız. Etkileşimimize dahil olan şeyler arasında paylaşılan beklentiler (ve dolayısıyla ötekinin bana benzer bir ihtiyaç ve uğraş merkezi olduğunun kabulü) kadar farklılığın kabulü, yani ötekinin benlik üzerindeki bir sınır olarak ve bağımsız bir direniş ve opaklık merkezi olarak kabulü de var. Yeryüzü ötekilerini tanımak her zaman bu tür bir öznelarasılığın –zihin durumlarıminin bilinçli paylaşım ve kabulünü– gerektirmese de hem akrabalığın hem de farklılığın kabulü olan böyle bir diyalektik hamleyi, yani karşılıklılığı gerektirir.⁸

8. Dinamik etkileşim içerisinde aynılığın ve farklılığın karşılıklı tanınmasını ve benzer bilinç hallerinin paylaşılmasını gerektiren tam öznelarasılık, kimi hallerde yalnızca insanlarla insanlar arasında, kimi hallerde ise insanlarla hayvanlar

Gelgelelim, Benjamin'e göre akrabalık ve farklılık çiftinden sadece biri kabul edilirse, ayrılık ile bağımlılık arasındaki, benliğin şekillenmesi açısından merkezi önemde olan gerilim kaybolur ya da çarpıtılır. Bunun sonucu olarak denetim diyalektiği ortaya çıkar:

Ötekiyi tümüyle denetlersem, ötekinin varlığı sona erer; öteki beni tümüyle denetlerse benim varlığım sona erer. Kendi bağımsız varoluşumuzun koşullarından biri ötekini kabul etmektir. Gerçek bağımsızlık bu birbirine aykırı itkiler arasındaki temel gerilimi sürdürmek; yani bir yandan benliği öne sürerken bir yandan da ötekini kabullenmektir. Tahakküm, bu durumu reddetmenin sonucudur. (Benjamin 1988: 53)

Benjamin'in "zihinsel kadiri mutlaklık" adını verdiği farklı ile benzer arasındaki gerilimin kaybı, "ayrışmanın çöküşüne" işaret eder: "Benlik ötekiye asimile olur ya da öteki benliğe asimile olur" ve dışarıyla etkileşim ya da alışverişin yerine içselleştirme geçer (1988: 73). Bu da tahakküme ve araçsallaştırmaya, benlik üzerinde bir kısıtlama olarak ötekiyi silmeye ve ötekinin bir kez daha benliğin bir yansıması olarak ortaya çıkmasına yol açar. Doğaya sadece araçsal bakabilen ikici benlik doğada, kendisinden farklı olmasına rağmen yabancı olmayan bir öteki göremez ve "dıştaki ötekinin *hem* farklı *hem de* benzer olduğunu kabul etmenin oluşturduğu temel gerilimi" kaçıır (Benjamin 1988: 195). Bir ikileme düşmüştür, ya benzerliği ve sürekliliği deneyimlemekten, ya da farklılığı yoketmeksiz aynılığı deneyimlemekten acizdir (Benjamin 1988: 48).

Öyleyse kendiyi sınırlı efendi kimliğinin öteki yüzü kendine katıcı, bütünselleştirici ya da sömürgeci benliktir, ötekiyi yalnızca aynılık imparatorluğunun bir parçası olarak, sömürgeleştirilmiş ya da benliğe asimile edilmiş olarak kabul eder. Böyle bir benlik asimile edilmemiş ötekiliği tanıyamaz; her yerde ötekinin sınırlarını zorlar, kendi sınırlarını ya da bir direniş kaynağı olarak ötekinin sınır-

arasında mümkün olabilir. Gelgelelim başka karşılıklı etkileşim biçimleri de insanların yeryüzü ötekileriyle ilişkilerinde önemini korur. Burada belirtilmesi gereken bir nokta, Benjamin'in anne ve çocuk örneğinde tanımladığı şekliyle "etkileşim dansı"nın hiçbir dil becerisi gerektirmemesidir. Bu tür bir öznel etkileşim, bir hayvan yavrusuyla oynarken de failliğin ve bilincin paylaşımı olarak deneyimlenebilir. Diğer tür yönelimsel etkileşimler ekosistemlerde öznellik olmaksızın meydana gelir; örneğin orman ekosistemlerinde bitkilerin, diğer bitkilerin varlığına tepki veren şekillerde büyümesi gibi.

larını tanımaz, itici gücünü yayılcı ve büyümeci bir dinamikten alır. Yani aynı zamanda azamileştirici bir benliktir, yeterli olanla yetinmez, ötekinin pahasına azamileştirmeye kuruludur. Böyle bir benlik öteki karşısında duyarsızdır, kendi arzu ve tutkularının sınırlarına dair herhangi bir mefhumu yoktur ve kendisini ötekinin gözleriyle göremez (Benhabib 1987: 84). Sömürgeci benlik ötekiyle bağımsız bir öteki olarak değil, ancak ona dayattığı kendi arzu ve ihtiyaçlarının suretinde karşılaşır ve etkileşir. Bunun bir örneği Kolomb'un ilk kez gördüğü topraklara isim dayatmasıdır, verdiği isimler bu topraklarla gerçek bir karşılaşmayı ya da onların herhangi bir özelliğini değil, sadece fethedilmesini, aynılık imparatorluğuna katılmasını kayda geçirir (Turner 1986: 131).⁹

Öyleyse ikicilik yapısı derin ayrım ile kendine katma arasında bir ikilem oluşturur, bu da özellikle farklılık alanını ya da ötekinin yabancı olmasa da farklı kabul edilmesini etkiler. Farklılığın çarpıtılmasının bu iki biçimi arasındaki ikilem ya da salınım, ki bunlardan biri kendiyi sınırlı benliğe, diğeri de kendine katıcı benliğe tekabül eder, pek çok egemen kuram ve çerçevede mevcuttur. Bu iki farklılığı çarpıtma biçimi de ötekinin inkârını içerir. Bu ikiz çarpıtmalar, toplumsal kuram örneğinde ötekiyi çeşitliliği kabullenemeyerek inkâr eden bütünselleştirici toplum biçimleri ile ötekiyi bağımlılığı ve ilişkiyi kabullenemeyerek inkâr eden liberal-kapitalist toplum biçimleri arasındaki seçeneği temsil eder.

Iris Young'ın (1990) işaret ettiği gibi, pek çok cemaatçi kuramcı topluluk vurgusunu, farklılığın kabulünü dışlamaya vardırmıştır.

9. Turner (1986: 131) Kolomb'un Yeni Dünya'ya isim vermesi üzerine yazdığı bir bölümde toprak karşısındaki bu kapalılığın müthiş bir tasvirini sunar: "Gördüğü her toprak parçasına, aklında taşıyarak denizlere açıldığı Avrupa'nın haritasını götürdü. Çok eskiden... yer adları toprakların kendi hat ve renklerinden kayalar ve ağaçlar gibi yükselirdi... bir bölgeye bir topluluk yerleştğinde, bölge orada geçen olayları yadeden isimlerle imlenirdi... bir kabile ötekinin yerine geçtiğinde de yine toprağa, toprağın şekillerine, ruh hallerine ve orada edinilen kabile deneyimlerine cevap verirdi. Şimdi yepyeni insanlar gelmişti, ama verdikleri isimler artık adalara pek yakışmıyordu. Amiral, Hristiyanlığın terminolojisini adalara saçı, direniş göstermeyen Yeni Dünya'yı aşına olduğu isimlerle top ateşine tuttu... Bir grup Los Santos olarak adlandırıldı çünkü Haç Taşıyan gemisi yanlarından Azizler Gününde geçmişti... Bu çıplak bahçede zırlı bir Adem, ad koyarak hâkimiyet kurdu."

İkinci Bölüm'de geliştirdiğim ayrılık ve derin ayrılık arasındaki fark burada da epey kullanışlıdır. Eğer öne sürmüş olduğum gibi yaygın olarak "bireycilik" olarak adlandırılan şey ayrımın değil derin ayrımın, ötekiyi dışlayan ikici tanımın bir sonucuysa, bunun üstesinden gelmenin yolu, genelde sanıldığı gibi farklılığın ve ayrılığın bir kaynaşma, toplumsal birlik ya da şeffaflık kavramı içerisinde eritilmesi değildir. Cemaatçiliğin sunduğu ideal, yani özneleri birbirine şeffaf kılan ve yüz yüze ilişkiler yoluyla tam bir karşılıklı kavrayışa ulaşmayı hedefleyen öznelerarası bir kaynaşmayla bireylerin birleşmesi ideali, Young'a göre aslında ötekiliği asimile etmeye yönelik bir idealdir. Young şöyle yazar: "Aramızdaki paylaşımı olanaklı kılan farklılık aynı zamanda yanlış anlama, ret, geri çekilme ve çatışmayı da toplumsal varlığın her zaman olanaklı koşulları haline getirir" (Young 1990: 310). Gelgelelim Young'ın argümanı liberal bireycilik ile bu tür füzyon ideallerinin kabulü arasında bir ayrım yapmaz. Benim ana hatlarıyla çizmiş olduğum karşılıklılık kavramında füzyon önvarsayılmaz; ayrılık ile derin ayrılık arasındaki ayrım sayesinde Farklılık Çözü ile Süreklilik Okyanusu arasından geçen patika belirlenir ve hem kaynaşma idealleri hem de liberalizme has bireyci-egoist benlik değerlendirmeleri reddedilir. Ayrılık ile derin ayrılık arasındaki ayrım, farklılık ile cemaat arasında denge sağlayan bir cemaat kavramını olanaklı kılar; burada cemaat bir egoistler kurultayı için belirlenmiş kuralların ötesinde bir şey olarak tasarlanır. Toplumsal ama kaynaşmamış benliklere alan tanınır; ezici bir birliğe ulaşmaya, çatışma veya kültürel farklılık biçimine bürünen ötekiliği bertaraf etmeye ya da bireyleri toplumsal bütünlere massetmeye ve ya indirgemeye çabalanmaz.

Toplumsal cemaatin ve ekolojik cemaatin yeterli bir değerlendirmesi farklılığı bu şekillerde çarpıtmaktan kaçınmalıdır. Ekolojik bir kavram olarak karşılıklılık, hem herhangi bir bütüncü indirgeme ontolojisi üzerinden yapılan çözümlemelere hem de bunun karşıtı olan atomculuk üzerinden yapılan çözümlemelere direnir (Plumwood 1980; Warren ve Cheney 1991). Gerçek anlamda toplumsal olan benlik, karşılıklı benliktir; toplumsal benlik toplumsal ötekiyi bir başka *benlik* olarak selamlar; o da benim gibi bir öznellik merkezi ama farklı biri, bana kısıtlamalar dayatıyor ve selamımı "Ben" kavramına katıyor (Benhabib 1987: 94). Aynı şekilde, ekolojik benlik

de yeryüzü ötekisini, kökenleri ve yeri kendisi gibi yeryüzü cemaatinde olan, ama kendinden farklı olan ve kendisini kısıtlayan bir faillik ya da yönelimsellik merkezi olarak tanır.

Farklılığın bu tür çarpıtmaları geleneksel etik kuramda ve toplumsal kuramda mevcuttur ve buradan çevre etiğine de geçer. Görmüş olduğumuz gibi ikici, derin ayrılığa uğramış benliğin, ötekiyle empati kurması ya da ötekiyi kendi bağımsız bir biçimde tanımlanmış ihtiyaçlarının aracı olmaktan öte bir şey olarak görmesi için hiçbir temel ya da sebep yoktur; öteki Farklılık Çölünde yalıtılmış olarak kalır. Ötekiyi ahlaki bir biçimde dikkate almayı temellendirecek nedenler, onu aslında genişletilmiş anlamda benlikmiş gibi sunmayı içermek zorundadır. Yani bu nedenler farklılığı bir şekilde iptal etme tekniklerinden, akılcı egoist benliğin kendine duyduğu saygıyı ötekiye aktarmasını sağlamaktan ibarettir. Ötekiler ancak benlik olarak belirlendikleri ölçüde etik olarak tanınır, öyle belirlenmeyenler ise araçsal olarak, salt kullanışlı olanlar yığınına iade edilir. Yedinci Bölüm'de göreceğimiz gibi modern evrenselci ahlak kuramı Rawls-cu "cehalet perdesi" gibi tekniklerle tam da bunu yapmaya çalışmaktadır (Benhabib 1987: 88). Farklılığın iptal edilmesine dayanan etik yaklaşımlar doğa açısından özellikle sorunludur, çünkü doğa bu tür insan temelli değerlendirmelere istisnasız ikincil ya da kuşkulu bir unsur olarak dahil edilir.

Çevre etiğinde bu sorunsala kısılıp kalan kötü bir yaklaşım Karen Warren'ın "ahlaki kaplamsalcılık" adını verdiği yaklaşımdır. Burada yeryüzü ötekileri insana benzerlikleri, "yüksek zihin durumları"na sahip olma kapasiteleri, hak sahibi olma yetileri vb. temelinde ve oranında ahlaki açıdan göz önünde bulundurulur. Ahlaki kaplamsalcı yaklaşım başlangıç noktası olarak farklılığa saygıyı almaz, farklılığı az çok örtük yollarla silmeyi hedefler. Warren'ın öne sürdüğü gibi, "ortada ne tür bir 'benzerlik' olursa olsun farklılığı tanıyan ve sayan" bir ahlaki cemaat kavramına ihtiyacımız var (Warren 1990: 141).¹⁰ Önermiş olduğum gibi her türlü özen etiğine ve fark-

10. Warren'ın işaret ettiği ahlaki genişlemecilik yaklaşımında bir diğer sorun, bu yaklaşımın münhasıran doğa üzerine ve ahlaki mütalaa ilişkisindeki tarafların nitelikleri üzerine yoğunlaşmasıdır, sanki bu ilişki, ilişkilerdeki "ahlaki varlıkların değerleri" meselesine indirgenebilirmiş gibi. Böylece bu yaklaşım "ilişkilerin ken-

lılığa saygıya, ötekinin içsel değerini tanıma ve sayma eşlik etmelidir; bu, Aristotelesçi özen ve dostluk kavramında ötekiye onun adına gösterilen özen olarak önvarsayılır. Saygı ötekiye kendi adına yöneltildiğinde, bu ötekinin bize benzeyen yanlarına duyulan saygı olmayacak, farklılığa duyulan saygıyı da barındıracaktır.¹¹

Sorunu bir ikicilik ve derin ayrılık sorunu değil (çözümü kaynaşma ya da bütüncülükte yatan) bir ayrılık ve farklılık sorunu olarak çözümleyen derin ekolojik yaklaşımlar, ilişkisel benliği (kabul ettikleri yerlerde), bağlantı ve kaynaşmayı vurgulayan ama farklılığı inkâr eden yollarla yorumlamaya meylederler. Öne sürmüş olduğum gibi, ekolojik benliğin yeterli bir değerlendirmesinde doğanın

dilerini bir değer odağı olarak tanımayı" başaramaz (Warren 1990: 135), özellikle de sevgi ve özen ilişkilerinin. Bu ilişkiler kendi içlerinde değer taşıyabilir, fakat ötekiye karşı saygının ve ötekinin değerini tanımanın yerine bu ilişkilerin değerinin tanınmasını geçirerek farklı bir ötekiyi silme türü uygulanmaması, yeryüzü ötekilerine yönelik ahlaki mütalaa meselelerinin özen gösteren kişilerin deneyimleri, erdemleri ve tavırları meselesine indirgenmemesi de önemlidir. Bu perspektiften bakıldığında, ilişkisel benlik üzerinden sunulan bir değerlendirmenin, bir içkin değer değerlendirmesiyle desteklenmesi gerekir. Buradaki ilişkisel benlik, ötekiyi bu tür araçsal olmayan şekillerde tanıyabilen benlik türüdür.

Yeterli bir çevre etiği araçsal tarzın açıkça dışında konumlanmalı ve yeryüzü ötekilerini böyle bir özene, kaygıya ve mütalaa *kendi adlarına layık* saymalıdır; bize onlarla, bizim açımızdan daha verimli olan belli tür ilişkiler içinde bulunma şansını vererek edindikleri araçsal değerleri nedeniyle değil. Özenin erdemi ve bakım ilişkilerinin değeri üzerinden kurulan bir değer değerlendirmesi araçsalcı-olmayan bir değerlendirmenin yerine geçmektense onu önvarsayar. Örneğin ötekileri araçsallaştırma ya da köleleştirme eğilimi bir karakter bozukluğuna, belli bir "mükemmeliyetten yoksunluğa" işaret edebilir ama meseleyi bununla sınırlı görmek zordur. Bu en azından bir ölçüde karakter bozukluğudur *çünkü* ötekilere karşı belli bir tür adaletsizlik ya da başarısızlık içerir, onları olduklarından aşağı görür, yani onlara amaç yerine araç muamelesi yapar. Eğer bakım gösterilmeyen öteki bir amaç olmaya layık olmasaydı, bakım gösterememe başarısızlığını bir başarısızlık addetmek için hiçbir temelimiz olmazdı. Bu aynı zamanda Kant'ın, hayvanlara karşı zalimliğin neden yanlış olduğu üzerine değerlendirmesini de zora sokan sorundur (Kant 1963: 239-41).

11. Ötekiye karşı araçsal olmayan bir duruş edinmek, bir bakım ya da dostluk ilişkisine girmekle aynı şey değildir; burada olası farklı durumları birbirinden ayırt etmemiz gerekir. Durumlardan birinde ötekiyi araçsallaştırmayız ama onun gelişimine karşı kayıtsızızdır, bir diğer durumda ise, ötekinin gelişmemesini tercih etsek bile kendimizi ötekiye ve amaçlarına saygı göstermek zorunda hissederiz ve kendimizde ona kendi amaçlarımızı dayatma hakkı görmeyiz (örneğin kişinin tehlikeli bir düşmana yönelik saygısı).

ötekiliği ve insan benliğiyle sürekliliği kabul edilebilmelidir. Ekolojik benlikte doğanın ve yeryüzü ötekilerinin gelişimi araçsal olarak değil, kendi gelişimimizle esastan ilişkili olarak ele alınır. Yeryüzü ötekilerinin *ötekiler olarak* serpilip gelişmesini kendi birincil ya da asli amaç ve arzularımız arasına dahil ederiz. Ama bu proje, kimi ekolojik benlik yorumlarındaki gibi benlik ile öteki arasında herhangi bir özdeşliği, kaynaşmayı ya da sınırların kaybolmasını gerektirmez. Örneğin kimi derin ekolojistlerin önerdiği gibi kendi çıkarlarımızı ötekininkilerle özdeş saymamız, ya da "ötekinin çıkarlarını üstlenmemiz" gerekmez (Mathews 1988: 351; Naess 1990: 187).¹² Özen, sevgi, dostluk ve cemaatte kendi temel çıkar ve arzularımız arasına ötekinin iyiliğine ya da gelişimine yönelik bazı *genel* hedefleri de katarız, ama bu onun çıkar ve hedeflerinin tümünü ya da herhangi birini kendimizinkilere ek olarak ya da kendimizinkiler yerine üstleneceğimiz anlamına gelmez (Grimshaw 1986: 176). Anne-nin, kendisini çocuğunun oral hazlarına adanması gerekmez. Ya da mesela böceklerden hazzetmesek de yöremizdeki keseli porsuk kolonisinin gelişmesinden memnun olabiliriz. Özen, sevgi, dostluk ve özellikle de saygıda, hem empatiyi hem de kendi ihtiyaç ve arzularımızın ötekininkilerden farklı olduğu kavrayışını korumak can alıcı önemdedir. Derin ekolojinin ekolojik benlik değerlendirmesini Yedinci Bölüm'de daha detaylı olarak inceleyerek derin ekolojinin kimi biçimlerinin, farklılığı yeterince kabul etmekte başarısız olduğunu, doğayı ve ekolojik benliği ikiciliğin, bazı örneklerde de sö-

12. İlişkisel benliğin derin ekolojik yorumları farklılık pahasına bağlantılılığı vurgulama ve gerekli olanın çıkarların özdeşliği ya da kaynaşması olduğunu varsayma, böylece ötekiliğin silinmesini çıkarlara da taşıma eğilimindedir. Naess (1990: 187) özdeşleşmenin "bir diğer varlığın farazi çıkarlarına, *kendi çıkarlarımızımsı gibi* doğaçlama bir tepki verildiği" bir süreç olduğunu söyler, Mathews ise (1988: 351) "bir şey ile özdeşleşmek"ten, "özde bir ötekinin çıkarlarını varsayma meselesi" olarak bahseder. Naess'in formülasyonu, bu çıkarlar açısından farklı konumlanmış olduğumuz, burada bir ötekiye ait kabul edilen çıkarların tatminini diletiğimiz gerçeğini es geçer. Ayrıca normalde ötekinin tüm çıkarlar kümesini varsaymadığımız gibi, varsaydığımız çıkarlar da ötekinin algılayışıyla onun çıkarlar kümesi içinde yer almıyor olabilir, varsaydığımız şey ötekinin iyiliğine ilişkin onun değil bizim yarattığımız bir mefhum olabilir. Dolayısıyla mesela intihar eğilimi gösteren bir kişi örneğinde, bizim o insanın iyiliğini dilememiz, yaşamının sürmesini dilememiz olabilir, onun bunu istemediğini bilsek bile.

mürgeciliğin etkisini yansıtan şekillerde kurgulamayı sürdürdüğünü öne süreceğim.

KADINLAR VE VAHŞİ DOĞA

Bir kadın olarak yaşadığım yer kimi erkeklere göre vahşi doğa. Oysa orası benim evim. (Le Guin 1989: 46)

Bir ekolojik benlik değerlendirmesinin yeterliliğini ve akrabalık ile farklılığın uygun ölçüde tanınıp tanınmadığını sınamanın önemli yollarından biri vahşi doğa kavramından geçer. Benliği ya yabancı bir ötekiden derin ayrıma uğramış olarak ya da asimile edilmemiş ötekiliği tanımaktan aciz olarak ele almak arasındaki ikici ikileme düşen değerlendirmeler açısından, vahşi doğanın temsil ettiği büyük ötekilik rezervuarı tehlikelerle doludur. Tüm çözümlemelerini insanın doğayla sürekliliğini olumlamaya dayandıran değerlendirmeler ise vahşi doğanın değerini oluşturan başlıca ayırt edici özelliğini, yani insandan bağımsızlığını kabul edemez. Öte yandan, vahşi doğanın yalnızca bağımsızlığını vurgulayan değerlendirmeler de Batı'nın "yabancı olarak doğa" kurgusuna karşı gelmek için ya da doğayla etik ilişkiler kurabilmek için sağlanabilecek herhangi bir temeli bertaraf eder.

Bu ikilem başka sömürgecilik bağlamlarında da ortaya çıkar. Kadınlar örneğinde ikici ikilemin kanallarından biri, kadın doğasını tümüyle farklı ve ayrı gören, aşağı ya da istisnai bir alanın (Freud'un "karanlık kıta"sı) parçası sayan, böylece sürekliliği ve ortak insanlık iddialarını inkâr eden geleneksel kadın kurgusunda belirir. Öteki kanal ise kadınları – gerçekte veya hayalde erillğe asimile ederek, "adamlarımızdan", "fahri erkeklerden" sayarak, ya da dişil olanı reddetmeye veya dışlamaya dayanan yapılar dahil ederek (Platon'un filozof kraliçeleri) erillik üzerinden kabul eder ve değerlendirir. "Norm"un fallusmerkezliliğine meydan okuyan ya da bunu teşhir eden bir farklılık iddiası biçimindeki asimile edilmemiş dişil ötekilik tahammül edilemeyecek denli altüst edicidir. Irkçı toplumda aborijinler ve diğer sömürgeleştirilmiş halklar açısından farklılık ikilemi yabancı ile asimile edilmiş arasındaki seçimde belirir. Sömürgeci, ötekiyi sadece kendinin bir biçimi olarak tanıyabilir, sömürgeleş-

tirilenin yalnızca efendi modelini yansıtan yanlarına değer verir. Sömürgeci asimile edilmemiş farklılığı *kimsesiz toprak* diye görüp siler, ya asimile edilmemiş ötekiye yabancı veya insanaltı yaratık muamelesi yapmanın yollarını yaratır ya da ötekiyi farklılığı inkâr ederek asimile eder ve kendine katar.¹³ İmparatorlukta kendine katma, sömürgeleştirilene kültürel farklılık üzerinden siyaset yapmaktan vazgeçmesi koşuluyla "insani" muamele vadeder. Her iki durumda da öteki, sadece efendinin normuna uyum sağlaması açısından, ayrınlığı açısından değer kazanır.

Ekolojik benliğe giden yolu Arne Naess'in öne sürdüğü, benliğin dünyayla mümkün olduğunca özdeşleşmesi anlamındaki kendini gerçekleştirme kavramı açısından değerlendiren derin ekolojistlere göre vahşi doğa, benliğin bir parçası olarak görülmelidir. Bu çözümlemelerin önerdiği gibi sömürgeleştirilmemiş bölgelerle onları kendine katma ya da asimile etme yoluyla ilişki kurma mefhumunun sorunlu ve hatta paradoksal olduğu kesindir. Varoluşçu felsefeci Peter Reed derin ekolojinin başlıca çeşitlemelerinin vahşi doğa örneğindeki gibi doğanın *ötekiliğini* ve bağımsızlığını tanıyamamasına ve bunlara değer verememesine eleştiri getirmiştir. Naess'in kendini gerçekleştirme üzerinden sunduğu asimile edici değerlendirmeye karşı Reed "bir yabancı olarak doğa" kavramını vurgular ve saygıyı doğanın bütüncül ötekiliğine, insanın doğadan tümüyle *ayrılığına* dayandırır (Reed 1989).¹⁴ Fakat Batı kültürünün yarattığı, insanı yabancı ve düşman bir doğanın dışında konumlandıran tarihsel insan kurgusuna cevap veremediği müddetçe bu yaklaşım da çarpıktır. Öyleyse ötekilik ikileminin bu kanalı da yabancılaşma sorununun bir başka biçimine açılır, çünkü böyle tasavvur edilen doğaya yüksek bir değer verilebilir ama bu, ancak onu hümanist bilimcinin evrenindeki gibi anlamdan yoksun kılarak yapılır, insan ise varoluşsal evsiz barksızlığını sürdürür.

13. Bu ikilemin Tazmanyalı aborijin halka yansıması, ikilemin yabancılık kanalında insanaltı yaratıklar muamelesi görmeleri ve yoğun ayrımcılıkla karşılaşmaları, ikilemin asimilasyon kanalında ise beyazların onların farklılıklarını kabul etmekteki isteksizliğiyle karşılaşmaları sonucunu doğurmuştur. Yani farklılık ya tanınmaz ya da onlara karşı kullanılır.

14. Reed'e yöneltilen bir eleştiri için bkz. Naess (1990)

Vahşi doğa kavramını çevreleyen bu ikilemler kısmen ikici bir seçimden kaynaklanır: bir yanda insandışı olan ile insan olan arasındaki farklılık olanağını inkâr eden, doğayla süreklilik ve cemaat üzerindeki aşırı vurgu (bünyeye katma); öte yanda insan olan ile doğal olan arasındaki uçurumu korumak ve böylece süreklilik ve cemaat olanağını inkâr etmek (yabancılaşma). Bu ikilemden kurtulmak için ötekiyle sürekliliği de farklılığı da tanıyabilmeli ve bunlara değer verebilmeliyiz. Bir süreklilik ve farklılık ağını içeren bir durumda, farklı bireylerin ve toplulukların bunlardan birine öncelik vermesi kaçınılmazdır. Ama vahşi doğayı bu iki yoldan biriyle, Aynı ya da Yabancı olarak klişeleştirmek çözülmemiş ikiciliğin semptomlarından olan farklılık ikilemlerine işaret eder.

Vahşi doğa kavramına ilişkin, *sahiden* doğal olan üzerinde hiçbir insani etkinin olamayacağına ısrar etmeye varan derin ayrım uğramış değerlendirmeler de daha başka sorunlar oluşturur.¹⁵ Burada kültürün doğa tarafından hiçbir surette lekelenmemiş olması gerektiği gibi, doğaya da kültürün bulaşmasına izin verilmemelidir; bu yaklaşım ırkçı toplumlarda kültürel farklılığın kabulünden önce ge-

15. İnsan/doğa ikiciliği, aynılık ve farklılık etrafında dönen birkaç küme hatalı seçim üretir. Madalyonun bir yüzünde doğadan ayrı kültür kavramı, diğer yüzünde kültürden ayrı doğa kavramı yer alır. Dolayısıyla kültür âleminin bir parçası olarak algılanmayan insanlar (örneğin yerli halklar) saf doğa sayılır ve sahici doğa insani olandan tümüyle ayrıymışçasına tahayyül edilir. "Vahşi doğa" ya da "hakiki doğa" tümüyle ayrı bir alandır. İnsanlar ya doğadan ayırt edilemez, ona tamamen batmış ya da ondan tümüyle ayrı ve ona karşıt görülmelidir. Bu seçenekler arasında salınım, sık rastlanan iki argümanda görülen bir ikilem biçimine bürünür. Bu iki argüman insan/doğa ayrımını, deyim yerindeyse farklı yönlerden çökertir, biri aslında *her şeyin* doğal olduğu sonucuna, diğeri ise *hiçbir şeyin* gerçekten doğal olmadığı sonucuna varır. H. J. McCloskey her iki argümanı da öne sürer: "Eğer insan içerden biri, Doğa'nın bir parçası olarak görülürse, yapacağı hiçbir şey düşüncesiz, akıldışı, yanlış, Doğa'ya aykırı olamaz." İkinci argümana göre: "Hakiki vahşi doğa, insanın temasından ve etkisinden tümüyle korunmuş olan olarak tanımlanabilir. Tanımı buysa, neredeyse hiç vahşi doğa kalmamıştır" (McCloskey 1983). Her şeyin aslında doğal olduğunu öne süren ilk argümanın geçerli olabilmesi için insanların doğanın bir "parçası" olmanın ötesinde ayırt edilemez bir parçası olması gerekir. Hiçbir şeyin gerçekten doğal olmadığını öne süren ikinci argüman derin ayrım talep eder; *hakikaten* doğal olan üzerinde hiçbir insan etkisi bulunamayacağına direktme noktasına varacak denli doğanın ayrılığını vurgular. Bu ikinci konum, yani aynılık konumu McKibben'in seralara ilişkin asıl trajedinin felsefi bir trajedi olduğu, bütünsel bir ayrılığı imkânsız kılması ve dolayısıyla "doğanın sonu"nu yaratması olduğu yönündeki argümanına da içkindir (McKibben 1990).

len tam kültürel arılık ve yalıtım talebine koşuttur. El değmemiş olmayan doğa bozulmuş, aşağı ve savunmaya değmez sayılabilir. Doğa kavramının bu tür derin ayrıma uğramış değerlendirmeleri etkileşim temelini dışlar, çünkü herhangi bir etkileşimin doğayı bir öteki olarak değil bir insan mamulü olarak yeniden yarattığı iddia edilir. En uç örnekte etkileşim temelini görünmez kılmak "sahici" doğanın (yani vahşi doğanın ki tam da farklılığın insandan tümüyle bağımsızlığı sergilemesi talebine örnek oluşturduğu için burada yüksek değer taşır) tümüyle ortadan kalkmasını ya da sonsuza dek elle tutulamaz ve yabancı kalmasını, bir tanım duvarının öte yanında kalmasını sağlar; insan türünün gerçekten etkileşimde bulunabileceği her şey kendinin bir yansımasından ibarettir (McKibben 1990). Bu yaklaşım ötekinin özerkliğini derin ayrım olarak, her türlü insan etkisinden uzaklık olarak tanımlamaya dayanır. Yeryüzü ötekilerinin özerkliğine saygı göstermeliyiz ve direnişinin bitmekte olmasının ya da zayıflamasının yasını tutmalıyız, ama bunu yapmak için doğayı derin ayrıma uğramış şekillerde tahayyül etmemiz gerekmiyor.

Hem topraklarının ve ekosistemlerinin sürdürülebilirliğini sağlayan hem de kendi yaşamlarını bunlar sayesinde sürdüren yerli halklar söz konusu olduğunda, etkileşim temelini ortadan kaldıran ve hakiki doğanın tüm insan etkisini dışlamasını talep eden derin ayrıma uğramış insan ve doğa kavramlarının kullanıma sokulması, vahşi doğa kavramını had safhada sorunlu kılar. Bu halklar için yuva niteliğinde olan orman bahçeleri ve bakımını üstlendikleri doğa alanları efendinin bilinci tarafından saf doğa olarak görülür. Burada insanlar "orman yaratıkları gibi" dolanır ve yaşar. Çifte bir sömürgeleştirmeyle, hem Doğa olarak kurgulanan yeryüzü ötekileri, hem de doğal addedilen insanlar, (efendi kültürünce "uygarlık" ile özdeşleştirilen) kültürün dışlanması üzerinden, tam da bu dışlamanın dile getirdiği özelliklere sahip olarak tanımlanırlar. Onlar, uygarlık çürümüşse asildirler, uygarlık değer âlemi olarak kurgulanıyorsa düşük vahşilerdir. Vahşi doğa, geleneksel olarak aklın ve uygarlığın düşük karşıtı olan bu bölge, yine geleneksel olarak kültürden yoksun olan ve sömürgeciliği davet eden bir çorak ülkedir. Ona *kimsesiz toprak* adı verilir, hayvanların, kadınların, vahşilerin ve insan psişesinin düşük tarafının bulundukları yabancı, ürkütücü ve düzensiz âlemdir.

Romantik tersine çevirmede vahşi doğa, el değmemiş ekosistemlerini bozacak ya da Batılı maceracı turistlerin "vahşi doğa deneyimlerinin" tadını kaçırarak yerli sakinlerinden temizlendi mi manevi istilanın katedrali, dünyanın kurtuluşu oluverir.¹⁶ Efendinin kültürü kibirle başka türlerin ve başka insan kültürlerinin uzun süredir ikamet etmekte oldukları bölgeleri "keşfetmekten" ve "araştırmaktan" bahseder ve kuşaklarca yerli ziraatçının emeğini barındıran zirai alanları "doğa" olarak kendine mal eder (Shiva 1992). Efendi kimliği açısından vahşi doğa olan, bu ötekilerin yuvasıdır.

Bunları yazarken insan etkisinin neredeyse hiç dokunmadığı ekosistemlerin varlığını (örn. Antartika) ve bunların böyle kalmasının hem insanlar hem de insandışı varlıklar için yararlı olacağını inkâr etmiyorum. Yeryüzü ötekilerinin failliğini ya da kendilerine ait bir sahaya ihtiyaç duyduklarını da inkâr etmiyorum. Hem sürekliliği hem de farklılığı tanıyan bir karşılıklılık kuramı vahşi doğa üzerine alternatif bir görüş sağlar; burada vahşi doğa sömürgeleştirilmemiş ötekinin sahası addedilir. Bu çerçevede "vahşi doğa" olumsuz olarak, benlikten kopuk, yabancı, ayrı olarak tanımlanan dışlanmış bir mekânı belirtmez. Vahşi doğa bene asimile de edilmez. Yeryüzü ötekilerinin özerk ya da *egemen* oldukları, ister aynı ister farklı olsun kendi belirledikleri örüntülere göre işlerini halletmekte özgür oldukları bir sahadır. Feministlerin işaret ettiği gibi özerklik derin ayrımdan ayırt edilmelidir (Miller 1986:95). "Vahşi doğa" ben ile öteki arasında hiçbir etkileşim olmayan bir yer değildir, benin kendini dayatmadığı bir mekândır. Bizim koşullarımız değil, kendi koşulları çerçevesinde ziyaret edilmesi gereken bir yerdir (Rolston 1983: 182). Burada ziyaretçi öğrenendir, öğretmen değil; dönüşendir, dönüştüren değil, kendilerini ötekinin gözlerinden görmesi gereken, ziyaretçilerden beklendiği gibi ötekinin âdetlerine göre esneklik göstermesi gerekendir.

Bu, yeryüzünü bir insan imparatorluğuymuşçasına ele alan sömürgeci yaklaşımdan kopmayı hedefleyen alternatiflerin önemli bir özelliğine işaret ediyor. Öteki yeryüzü topluluklarıyla karşılıklı ve

16. Hecht ve Cockburn (1990: 33) bu örüntüyü ilk olarak John Muir'in "kariyerini eskiden oraya yerleşmiş olan Miwok kızılderiilerini kovarak başlatan" Yosemite'inin kurduğunu gözlemler.

işbirliğine dayalı bir ilişkide bir dönüşüm dengesi hedeflenecektir, oysa bir tahakküm ilişkisi yeryüzü ötekilerini her zaman üzerlerine benin dayatılacağı nesneler, dönüştürülecek olanlar olarak ele alacaktır. Doğayla karşılıklı bir ilişkide mümkün olduğunca bağımlılığı inkâr etmeksizin egemenliğin *insanlarda* olduğu toprak ve yaşam alanları bulunabilir, üstelik insanların yeryüzü ötekileriyle yaptıkları "etkileşim dansında" hem dönüştürücü hem dönüştürülen, hem sürdürülebilirlik sağlayan, hem de sürdürülen oldukları bereketli bir alan da bulunabilir. Fakat saygılı ve karşılıklı bir ilişkide ötekiye alan tanınmalıdır. Bu sadece özel, insandışı mekânlarda değil, yeryüzü ötekileriyle temasın pek çok alanında yapılması gereken bir şeydir. Özellikle "vahşi doğa" olarak adlandırılan doğa alanlarında, efendinin kültüründen olanlar tesir altında olma sırasının kendilerinde olduğunu, Henry Beston'un "kardeş değil... ast değil; yaşamın ve zamanın ağına bizimle birlikte yakalanmış, bizimle birlikte yeryüzünün ihtişamına ve meşakkatine tutsak düşmüş olan başka milletler" (1928: 20) olarak tasvir ettiği ötekilerin sahasında olduklarını fark etmelidir.

Derin Ekoloji ve Farklılığın İnkârı

Bu arada tam da böyle tehdit edilen biri olarak insan, kendisini yeryüzünün efendisi konumuna yükseltir. Böylece insanın karşı karşıya kaldığı her şeyin yalnızca insanın ürünü olduğu ölçüde mevcut olduğuna ilişkin yanıltıcı izlenim yaygınlık kazanır. Bu yanıltıcı izlenim, sırası geldiğinde nihai bir aldanmayı doğurur: İnsan, her yerde ve daima yalnızca kendisiyle karşılaşmış gibi görünür.

MARTIN HEIDEGGER*

ETİK üzerine feminist çalışmalar, ahlaki deneyimin karmaşıklığına ve bu deneyimin ne olduğuna ilişkin kuramsal değerlendirmelerdeki eril yanlılığa dikkat çekme konusunda epey şey yapmıştır. Bu iki ögenin çevre etiğine ve felsefesine önemli katkıları olacaktır. Doğayla çeşitli yollarla ilişki kurduğumuz ve kurmamız gerektiği için çevre etiği, ahlaki deneyimin pek çok boyutunun kavranmasını ve farklı etik yaklaşımların avantaj ve sınırlarının anlaşılmasını gerektirir. Eril yanlılığa dikkat çeken değerlendirmelerin önemli olmasının tek nedeni, yeterli bir çevre felsefesinin erkeklerin ahlaki deneyimine olduğu kadar kadınlarınkine de saygı göstermesi gerektiği değildir (Jaggar 1991: 95; Warren 1990: 139). Bir başka neden şudur: Fallusmerkezlilik ve kadınların deneyiminin dışlanması, bağlantılı diğer tabi kılınmış toplulukların, yani Batılı ikicilikler ağında aşağı konumda yer alanların benzer şekilde dışlanmasının çok iyi birer göstergesidir. Bu noktada feminist eleştiriler özellikle akılcı geleneğe yönlendirilmiştir.

* Martin Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, çev. Doğan Özlem, Afa, İstanbul: 1997, s. 86.

Bu bölümde etikteki akılcı geleneğe yöneltilen feminist eleştirilerin özellikle çevre açısından önem taşıdığını ve çevre felsefesindeki egemen akımların bu gelenekle gereğince uğraşmayı başaramamış olduklarını öne sürüyorum. Bu akımlar yeni bir çevre felsefesi oluşturmaya çabalarken akılcı geleneğin zararlı varsayımlarını kullanmayı sürdürmüş ve çoğu zaman akılcı felsefenin toplumsal cinsiyet açısından yanlı olmanın yanı sıra doğaya da düşman olan çerçevelerini kullanmış ya da bunlara göre şekillenmiştir.

Ayrıca günümüzün ana-akım çevre felsefesi türlerinin, hem evrenselleştirici etik ile hakların kapsamını insandışı varlıkları da içine alacak şekilde genişletmeye dayananların, hem de derin ekolojiye dayananların, şu veya bu şekilde farklılığı çarpıtmaktan mustarip olduklarını göstereceğim. Önceki bölümde görmüş olduğumuz gibi farklılığın çarpıtılması çözülmemiş ben/öteki ikiciliğine bağlıdır. Ana-akım çevre felsefesindeki iki tür yaklaşım da yeterli bir tarihsel çözümlemeden yoksundur. Ayrıca ikisi de örtük olarak, akılcılıktan esinlenen benlik değerlendirmelerine dayanır, ki sorunun önemli bir kısmını zaten bu oluşturagelmıştır. Son kısımda alternatif bir yaklaşımı ele alıyorum: Çevreye ilişkin bir özen etiğini kimlikte temellendirmenin kısmi bir temeli olarak ekolojik benliğin ve ekolojik duyarlılığın erdeme dayalı bir yolla tasarlanması.

AKILCILIK VE ETİK YAKLAŞIM

Ana-akım çevre felsefesindeki etik yaklaşımın doğaya yeni bir yaklaşımı konumlandırmaya çalıştığı yer, Kantçı etiğin standart yaklaşımlarının bir uzantısı, sözleşmecî etik ya da haklar olmuştur. Bu son zamanlarda kimi yazarlarca feminist bir perspektifle eleştiriye tabi tutulmuştur (özellikle Cheney 1987: 1989). Bu eleştirilere bir ölçüde katılıyorum, bir ölçüde katılmıyorum; sorunun merkezi bir kısmı (ve hatta tümü) olarak geleneksel etiğin gösterilmesinin yersiz olduğunu ve etiğin (özellikle de erdem etiğinin ve araçsalcı-olmayan değer etiğinin) oynayacağı bir rol olsa da, ana-akım çevre felsefesinin kullandığı belirli etik yaklaşımların sorunlu ve uygun-suz olduğunu düşünüyorum. Bu iddiamı son yıllarda basılan iki kitabı kısaca ele alarak izah edeceğim: Paul Taylor'ın *Doğaya Saygı*

(1986) ve Tom Regan'ın *Hayvan Hakları Savunusu* (1986) adlı kitapları. Bu iki kitap da alanlarında önemli ve hatta etkileyici birer katkı niteliğindedir.

Paul Taylor kitabında, Batı'da doğaya yönelik olağan ve yaygın yaklaşımı, yani doğanın insan çıkarlarının aracı olarak ele alınışını reddeden ve yaşayan şeyleri teleolojik yaşam merkezleri olarak başlı başına saygıya değer addeden bir etik konumu ayrıntılarıyla işlemeyi hedefliyor. Kitapta biyomerkezli (yaşam-merkezli) bir etik kuram savunuluyor; buna göre kişinin asli insani benliği, onun biyolojik doğasını da içermektedir (1986: 44). Fakat bu, akıl/duygu ikiliğinin yoğun olarak kullanıldığı bir Kantçı etik çerçeveye oturtulmaya çalışılıyor. Böylece bize şu garanti veriliyor: Saygı davranışı ahlaki bir davranıştır, çünkü evrenselleştirici ve yansızdır, "yani, bu davranışa samimi olarak sahip olan her ahlaki fail, evrensel olarak tüm diğer faillerin, buna meylediyor olsun olmasın, tikel bireylere düşkün olsun olmasın bu davranışı benimsemesini savunur" (1986: 41).

Ahlakın temel özelliklerinin duygu ve "tikel düşkünlük" ile araya konan mesafe olarak kurgulanmasıyla ahlak aklın alanı ve en temel, mihenk taşı niteliği taşıyan inancı olarak görülür. Taylor "saygı davranışının değer biçmeye ilişkin, eğilime, pratik ve duygulanımsal boyutlarını" birbirinden özenle ayırdıktan sonra, özde bilişsel olan "değer biçmeye ilişkin" boyutun merkezi ve tüm diğerlerine bir temel oluşturacak nitelikte olduğunu öne sürer – "ahlaki failer hayvanlara ve bitkilere bu şekilde baktıkları için yukarıda sözü geçen amaç ve hedefleri gözetmeye" (1986: 82) ve keza, ilgili duygulara ve duygulanımsal tavırlara yatkındır. Bu duygular ve duygulanımsal tavırlar uygun bir mesafede tutulmalı ve hiçbir zaman öncelikli olmamalıdır. Taylor etik olarak mecburi addedilen, yalnızca, hatta öncelikle temayüller izlenerek değil, yansız bir biçimde ulaşılmaya çalışılan bir ahlaki ilke çerçevesinde gerçekleşmedikçe eylemlerin ahlaki saygı ifade etmediklerini iddia eder. Taylor'a göre "Kişi bu amacı yalnızca ya da öncelikli olarak temayül nedeniyle hedefliyorsa, ifade edilen tavır ahlaki saygı değil kişisel hissiyat ya da sevgidir" (1986: 85-6). Taylor şöyle yazar:

Doğaya duyulan saygı, yaşayan şeyler karşısında bakım ve endişe duygularını *imkânsız kılmaz*. Kişi, salt iyilik duygusu nedeniyle yaşayan şeylere zarar vermemek isteyebilir. Fakat tek başına kişinin motivasyonunun bu

olması ahlaki bir saygı tavrının varlığına işaret etmez. Vahşi hayvan ve bitkilerin iyiliğini kendi adlarına koruma arzusu, ne doğaya saygıya ters düşer ne de bunun bir kanıtıdır. Bu arzuyu taşıyan kişinin doğaya karşı sahici bir saygıya sahip olması için, bu arzuyu tatmin eden eylemlerin, böyle bir arzu duyulmadığında bile etik olarak mecburi olduğunu anlaması şarttır. (Paul Taylor 1986: 85-6)

Hayvanların korunmasında saygıyı ve ahlakı, koruyucunun kendi duygularının tatminine indirgeyen "iyi yüreklilik" yaklaşımını reddetme nedenleri epeyce geçerlidir. Ötekilere duyulan saygı onları kişinin tatminine bir araç olarak değil, kendi adlarına göz önünde bulundurulmaya değer saymayı içerir. Taylor, bu tür bir ben-merkezli "iyi yürekliliğin" ötekiye gösterilen sahici bir özen ya da saygı olmadığını iddia etmekle kalsaydı, haklı olurdu. Oysa Taylor bundan çok daha fazlasına giriyor – özeni, "temayül" ya da "arzu" olarak görerek, ahlakla ilgisiz sayıyor. Bu değerlendirmede doğaya saygı özde *bilişsel* bir mesele haline geliyor (kişinin bir şeyin "bünyevi değeri" olduğuna inanması ve ardından etik ilkeleri evrensel olarak kavrayarak edimde bulunması).

Bu değerlendirme akıl ile duyguyu birbirinden kesin olarak ayrı ve birbirlerine tam olarak karşıt sayan; "arzu"yu, özeni ve sevgiyi, kavrayışın evrenselliğinin ve tarafsızlığının aksine salt "kişisel" ve "tikel" addeden; özde güvenilmez ve ahlakla ilgisiz saydığı "dışıl" duyguları, üstün, yansız (ve elbette eril) akılca tahakküm altına alınması gereken düşük bir alan addeden o bildik görüşten beslenir. Duyguların konumu hakkındaki bu akılcı değerlendirme son zamanlarda yerinde ve yoğun bir eleştiriye tabi tutulmuştur; eleştirilen şey değerlendirmenin hem örtük toplumsal cinsiyet önyargıları hem de felsefi yetersizliği, özellikle de kamusal aklı özel duygudan kesin olarak ayırmış ve onun denetiminde olarak kurgulaması olmuştur (Blum 1980; Gilligan 1982; 1987; Benhabib 1987; Lloyd 1983a ve 1983b). Böyle kavranan akıl ve duygu bir ikicilik oluşturur, bu ikicilik insan/doğa ikiciliğini koruyan ve kuvvetlendiren örülü ikicilikler ağının bir parçasıdır. Akıl ile duygu, radikal dışlamayla, tam kutupsallaşmış ve birbirine karşıt olarak kurgulanır (Blum 1980). Etik evrenselleştirmenin yalnızca akıldan çıkarsandığı yönündeki Kantçı değerlendirme etik yargının empatik ögelere bağlılığını gizler ve inkâr eder (Green 1993).¹

Akıl/duygu ikiciliğinin eleştirmeksizin kullanılmasının bu bağlamda yarattığı bir diğer temel sorun, sözde biyomerkezli bir etik kuram oluşturmak için kullanılan çerçevenin, salt duygusal, salt bedensel ve salt hayvani öğelerden tümüyle kopuk olan ve özde rasyonel sayılan ikici bir sahici insan benliği değerlendirmesi yaratmakta önemli bir rol oynamış olmasındaki tutarsızlıktır. Zira duygular ve bağdaştırıldıkları özel alan tam ayrımlaşmış ve düşük olarak ele alınır, aklın karşıtı olan doğa alanına bağlı sayıldıkları bir örüntünün parçası olarak görülür (McMillan 1982: 7). Akılcılıkta bu bağlantının temeli, duyguların hayvanlarla paylaşılan türden nitelikler içerdikleri ya da ihtiyaçlar ifade ettikleri, bu nedenle de gerçek anlamda insani değil aşağı oldukları düşüncesidir (Arendt 1974: 24). Bir başka deyişle, akılcılıkta duygunun aşağısıanması ve derin ayrıma tabi tutulması Ayırt Edici Buyruğa dayanır.

Rasyonalite kavramlarında örtük olan yanlılık göz önünde bulundurulduğunda, rasyonaliteyi etik yaşamın temeli sayan Kantçı görüş, sadece kadınlar için değil doğa için ve tabi kılınan diğer topluluklar için de sorunlu olmayı sürdüren bir akılcı meritokrasi çerçevesi yaratır. Aklın bu tür bir kullanımı evrensel kılığına bürünerek pratikte yanlılığını gizler, çünkü "felsefecilerin önceden ve açıkça bizzat eril özellikler olarak belirledikleri ya da erkeklerin egemen olduğu rol ve işlevlerle bağdaştırılan özellikleri özde ya da evrensel olarak insan" addetmeye dayanır (Gould 1983: 429). Kant'a göre ahlakın ve "insanlık haysiyeti"nin gerektirdiği yetiler, kadınlarda ve hatta alt sınıf erkekler yığnında oldukça az ölçüde bulunan, siyahlarda neredeyse hiç bulunmayan ve insandışı varlıklarda da kesinlik-

1. Karen Green'in (1993) öne sürmüş olduğu gibi Hare'in sunduğu, ideolojik ilkelere bağlılığı, acı çekiyor olmaya gösterdiği ilginin önüne koyan fanatik örneği bunu gösterir. Fanatik evrenselleştirebilir ama kendi öğretilerinin kurbanları karşısında duyacağı sempatiyi olanaklı kılacak empatik eşiği aşmaktan acizdir. Böylece fanatik, evrenselleştirme üzerinden "Bir kadın [bir siyah] olsaydım, ben de tabi kılınmak isterdim" gibi etik sonuçlara ulaşır. Ötekilerin çektiği acıya karşı duyarsız olan bir kişi örneğinde bu evrenselleştirme sürecinin yeterli ahlaki ilkelere doğurmak açısından başarısız olması, tek başına evrenselleştirmenin yeterli olmadığını gösterir. Bu ayrıca Kantçı etiğin geçerliliğinin aslında bastırılmış bir şekilde, sempati ve kendini ötekinin yerine koyma gibi empatik süreçlere dayandığını gösterir. Aklın hayal gücüne bağımlı olduğunun inkârı konusunda bkz. Johnson (1987).

le bulunmayan özellikler olarak tanımlanır. Sonuç, Aristoteles ve Platon'da da olduğu gibi, en üstte seçkin erkeklerin bulunduğu bir akıl hiyerarşisidir. Buna insandışı varlıkların en altta yer aldıkları bir araçsal düzen hiyerarşisi tekabül eder (Dodson Gray 1979).

Dolayısıyla Kant'a göre "evrensel yasama" amacına ulaşmak için rasyonel irade kullanma yetisi, insanı amacı kendinde yatan bir varlık kılan ve insanlık haysiyetinin dayandığı temeldir (1981: 36). Aristoteles, Platon ve Aquinas gibi Kant'a göre de rasyonel doğanın amacı kendisinde yatar. Fakat insanlığın gerçek göstergesi olan yansız evrenselleştirme yetisi örneğin kadınlarda noksanıdır. Kadınların sahip olduğu duyarlılık, zevk ve "güzel kavrayış" (Kant 1981: 78), onların bu gerçek anlamda insani olan yetileri doğru dürüst kavrayamamalarını telafi edemez, ama eş, bakıcı ve anne gibi araçsal rollerine tam oturmalarını sağlar. Kadınların yanı sıra "salt doğal içgüdülerin rehberliğine daha yakın olan ve aklın kendi tavırları üzerinde pek bir etkide bulunmasına izin vermeyen daha basit erkekler" de bu "insani" yetiyi kullanmakta yetersizdirler (Kant 1981: 9). Kant Afrikalılara ve ten rengi farklı insanlara ilişkin ırkçı değerlendirmesinde onlara bu kadar bir akıl bile bahsetmez, onları akıl açısından bir hayli, "renkleri kadar zihinsel yetilerinde de" düşük addeder (Kant 1981: 111). Kant'a göre insandışı varlıklar aklın kullanımından ve dolayısıyla da amaçlar krallığından tümüyle dışlanmıştır. "Hayvanlar özbilinç taşımaz ve salt bir amacın aracı olarak varolur. Bu amaç insanoğludur. 'Hayvanlar neden vardır?' diye sorabiliriz. Ama 'İnsanlar neden vardır?' anlamsız bir sorudur" (Kant 1963: 239). Kantçı etiği kullanan herkes aklın dağıtımıyla ilgili bu varsayımları yapmasa da bu çerçevede yer alan aklın doğaya ve doğanın tüm insan ve insandışı temsilcilerine karşıt olarak kurgulanması Batılı geleneğin insanmerkezliliğinin kilit noktasıdır. Kantçı-akılcı çerçeve, biyomerkezli bir etik için temel aranacak bir alan değildir, aklın üstünlüğünü ve zıt alanlara karşıtlığını kabul eden bir şekilde bu amaçla kullanılması da hayret vericidir.

Kantçı evrenselleştirme, vazifeşinas bireyin kendi düsturunu benzer durumlarda diğer herkese tarafsızca uygulamasını gerektirir. Taylor insanlar arasında her çıkara eşit ağırlık veren bir "eşit mütalaa" koşulunu savunur, böylece ahlaki özne kendi konumunun dışına çıkmaya zorlanır. Fakat egoistçe kurgulanan benliği bu yolla öte-

kilerini göz önünde bulundurmaya zorlamak sorunludur. Öncelikle, rasyonel meritokrasi yapısı, ahlaki öznenin farklı konumdaki öteki-leri göz önünde bulundurmaya zorlanmasına karşı gelen bir kuvvettir. Feministlerin ikna edici bir şekilde öne sürdükleri gibi, arka planda bu varsayımlar olduğu müddetçe tarafsız ahlaki akıl idealinin ötekiyi, hem ayrımlaşmış ve farklı konumlandırılmış ahlaki özne anlamıyla, hem de tikellik, "beni şeylerin somutluğuna bağlayan duyusal, arzu barındıran ve duygusal deneyim" (Young 1987: 62) anlamıyla ortadan kaldırması gerekir. Bu tür bir evrenselleştirme bir farklılığı iptal etme, ötekiyi bir diğer efendi olarak, farklı ve daha geniş bir kılığa bürünmüş egoist benlik olarak ele alarak onu ahlaki alana dahil etme tekniğidir. Seyla Benhabib'in deyişiyle, "ahlaki tarafsızlık, tıpkı kişinin kendisi gibi olan ötekinin taleplerini fark etmeyi öğrenmektir" (1987: 85). Bu özellikle Rawls'un genişletilmiş sözleşmeciliğinde belirginleşir. Burada ahlaki karşılıklılık yaratması beklenen "cehalet perdesi" koşulu aslında benden farklı biri olarak ötekiyi görünülmez kılar (Benhabib 1987: 89). Ben imparatorluğuna kolayca asimile edilemeyenler (örneğin insandışı varlıklar) bu şekilde tasavvur edilen ahlaktan basitçe dışlanır. Hem etik evrenselleştirme, hem de soyutlama, rasyonel egoizmin benlik değerlendirmeleriyle yakından bağlantılıdır. Hem Kantçı hem de Rawlsçu çerçevede evrenselleştirme açıkça, doğal özçıkarın yanı sıra akıldan dışlananları, yani arzu ve duygusallığı denetim altında tutmak için gerekli görülür. Bu, derin olarak ayrımlaşmış, "bedeninden ve bağlamından kopartılmış" (Benhabib 1987) benlik değerlendirmesinin, liberal kuramın özerk benliğinin ve piyasa kuramının rasyonel egoistini ahlaki tamamlayıcısıdır. Böyle bir çerçevede ahlaki ilkelerin yasaklar biçiminde varolması gerekir.

Aynı şekilde, ahlaki kaygının kapsamının genişletilmesi ve doğal dünyaya haklar atfedilmesi etkili çevre felsefecilerince (Leopold 1949: 201-2; Nash 1990; Fox 1989a: 12) gittikçe artan ahlaki soyutlama ve genelleme sürecinin, salt tikel olandan, kendimden, ailemden, kabilemden uzaklaşmanın, salt kişisel olandan ve dolayısıyla salt bencil olandan vazgeçmenin son aşaması olarak görülmüştür. Bu, ahlaki ilerleme olarak görülür, ilkel bencillikten giderek uzaklaşmak, gittikçe daha fazla uygarlaşmak sayılır. Tikelin ve yakın müttefiki olan duygusalın gem vurulmamış doğal egoizminden

uzaklaşma sürecine dahil edilecek son alan doğadır. Ahlaki ilerlemenin göstergesi, soyut ahlaki kurallara gitgide daha çok bağlanma ve (insan doğasında) sözde doğal olandan uzaklaşmadır. Ahlaki ilerlemenin imparatorluğu, paradoksal olarak, soyut ahlaki kurallara bağlılık alanı doğanın kendisini de kapsayacak şekilde genişlediğinde tamamlanır.

Bu görüşte, tikel olan, duygulanımsal olan ve bedensel olan bozucu, havai ve özçikar peşinde sayılarak rasyonel olanın düşmanı olarak görülür. "Ahlaki duyguları" alakasız veya şüpheli, salt öznel ya da kişisel sayarak bir kenara ittiğimizde de ahlaki sadece soyut aklın kurallarına, gayri şahsi kamusal alanın adaletine ve haklarına dayandırabiliriz. Son zamanlarda çevre etiği üzerine çalışmaların çoğunun çerçevesinde ahlaki kişisel, tikel ve duygusal olana karşıt bir akıl kavramına dayandıran bu görüş benimsenmiştir. Oysa tarafsız eşit mütalaa koşulu yaygın olarak sorgulanmaktadır, bunun özel ilişkilerdeki yükümlülüklerle çatıştığını öne süren uzlaşımçı ahlak felsefecilerince bile (Friedman 1991).² Ayrıca, eril ahlaki yaşam ve ahlaki soyutlama modelini eleştiren kimi feministlerin işaret etmiş oldukları gibi (Nicholson 1983; Blum 1980) bu artan soyutlama ille de bir ilerleme değildir. Tikel ötekilere gösterilen özen ve kaygı ile genelleştirilmiş ahlaki kaygı arasındaki karşıtlık, kamusal (eril) ile özel (dişil) arasındaki karşıtlıkla bağlantılıdır. Dolayısıyla bu da Batı'da doğanın ele alınışı sorununun köklerindeki ikinci karşıtlıklar kümesinin bir parçasıdır.

Özetle, doğaya karşı ahlaki kaygının, benlikten, duygulardan ve özel bağlardan (ki bunların tümü özel alan ve dişillikle bağdaştırılır elbette) vazgeçmek anlamına gelen bir (eril) evrenselleştirme, ahlaki soyutlama, bağlarını ve bağlantılarını koparma sürecinin tamamlanması olarak ele alınması bir hayli sorunludur. Doğaya saygının "ahlaki ilerleme" açısından değerlendirilmesi ayrıca etnik-merkezliliği nedeniyle de kayda değer; zira burada "insani ilerleme"nin bir özelliği olarak ele alınan şey aslında Batılı liberalizmin bakış açısın-

2. Fakat Friedman'ın tartışmasının gösterdiği gibi, ana-akım etikte yaygın olarak önerilen kişinin kendine göstereceği özen modeli sadece, klasik liberal kuramda erkek "hane reisi"ne asimile edilen ya da dahil edilen samimi ötekilere ilgi gösterme biçimini alıyor gibidir.

daki bir değişikliktir, oysa diğer pek çok kültür bu görüşlere zaten ezelden beri sahiptir. Bu tür bir evrenselleştirici çerçevenin doğal dünyayı da kapsayacak şekilde genişletilmesi özellikle zor olsa da çevre etiği kendini çoğunlukla eleştirelilikten uzak bir biçimde bu çerçeveye oturtmuştur. Evrenselleştirici çerçeve arkadaşlığın en önemli öğeleri gibi vazifeye indirgenemeyecek ya da dayandırılmayacak olan en önemli saygı öğelerini barındıramaz. Bunlar görmüş olduğumuz gibi, belirli bir tür benliğin ve benlik ile öteki arasındaki araçsallaştırıcı-olmayan belirli bir tür ilişkinin bir ifadesidir.

AKILCILIK, HAKLAR VE AHLAKİ GENİŞLEMECİLİK

Ahlakın standart kavramlarının doğayı da kapsayacak şekilde genişletilmesi, son zamanlarda bu alanda çıkan bir diğer önemli kitabın da hedefidir. Tom Regan'ın *Hayvan Hakları Savunusu* (1986) adlı kitabı etkileyici ve incelikli olmanın yanı sıra sağlam muhakemeler de geliştiriyor; hayvan yönelimselliği gibi alanları konu alan kusursuz bölümler içeriyor. Fakat buradaki hayvanlara karşı ahlaki kaygı değerlendirmesinin dayandığı temel kavram, haklar kavramıdır; ki bu da, bir insan cemaati ve yasallığı çerçevesinde oluşturulmuştur ve hak sahiplerinin kati surette tek tek ayrılmasını gerektirir. Doğal dünyayı da kapsayacak şekilde genişletilmesi bir dizi soruna yol açar (Midgley 1983: 61-4). Bu, Regan'ın kullandığı bireysel daha üstün hayvanlar örneğinde bile sorunludur. Regan, Mill'e dayanan bir haklar kavramı kullanır, burada bir varlığın bir şey üzerinde hakkı varsa buna sahip olmalıdır, üstelik ötekiler de bunu sağlamak için müdahalede bulunmakla yükümlüdür. Bu haklar kavramının tek tek vahşi canlı hayvanlara uygulanması, insanlara şaşırtıcı bir çeşitlilikteki varlıkların haklarını koruma amacıyla doğal döngülere ağır müdahalelerde bulunmaları için neredeyse sınırsız yükümlülükler veriyor gibidir. Regan'ın verdiği kurt ve koyun örneğinde, insanların koyunun haklarını korumak için mi müdahale etmeleri gerektiği yoksa böyle bir müdahaleyle kurdun kendi doğal gıdası üzerindeki hakkını ihlal mi edecekleri belirsizdir.

Bu itiraz karşısında Regan, kurdun kendisi (ahlakzede olup) ahlaki bir fail olmadığı için koyunun acılı ve şiddetli bir ölümle karşılaşmama hakkını ihlal edemeyeceğini iddia eder (1986: 285). Fakat

bu savunma ikna edici değildir, çünkü kurdun ahlaki bir fail olmadığını kabul etsek bile bu, bir haklar görüşü çerçevesinde müdahale etme yükümlülüğümüz olmadığı sonucunu doğurmaz. Kurdun ahlaki bir fail olmamasından çıkan tek sonuç koyunun haklarını ihlal etmekle *sorumlu* tutulamayacağıdır, bu hakların ihlal edilmediği ya da diğerlerinin (bir haklar görüşü çerçevesinde) müdahale etme yükümlülüğü taşımadığı değil. Kurt bir bebeğe saldırıyor olsaydı, kurt ahlaki bir fail olmadığından kişinin müdahale etme yükümlülüğü taşımadığını iddia etmek pek de geçerli bir savunma olmazdı. Oysa Regan'ın görüşünde bebek de koyun da neredeyse aynı hakları taşır. Dolayısıyla (haklar görüşünde) koyunu korumak için müdahale etmekle yükümlü görünürüz – peki kurda ne olacak?

Asimilasyon insandışı alanda, insani alandakinden daha da sorunludur. Doğal bir ekosistemdeki yırtıcı hayvanlar söz konusu olduğunda, bizi doğanın asayişini sağlamakla yükümlü kılan hak sahibi olma kavramının uygulanması imkânsızdır. Gelgelelim insandışı varlıkların belirli bir insan toplumu bağlamına dahil oldukları örneklerde, ya da karşılıklılığa dayalı bir toplumsal cemaat içinde hak sahibi oldukları ve çatışma durumlarının ya az olduğu ya da üzerinde uzlaşmış belirli ilkelere göre çözülebileceği örneklerde hak sahibi olma kavramı uygulanabilir. Tüm bunlar (temelde insanileştirilmiş bir çevredeki evcil hayvanlar bir yana) daha genel doğal çevredeki yeryüzü ötekileriyle başetmekte haklar kavramının uygun olmadığını göstermektedir.³ Doğanın daha geniş yarıları söz konusu olduğunda ise uygulaması ve temellendirmesi daha da zordur. Bu

3. Elbette Regan ahlaki değerlendirme açısından herhangi bir kısıtlama belirtmese de, hayvan hakları hareketine mensup biri olarak, aslen vahşi hayvanlarla değil insan toplumu ve kültürü bağlamında belirdikleri ve bunlarca desteklendikleri şekliyle evcil hayvanlarla ilgilenmektedir. Yine de burada önemli bir ahlaki sınır olabilir, çünkü doğal ekosistemler adalet, hakkaniyet ve haklar çizgisinde örgütlemez; bu sistemlere müdahale yoluyla böyle bir toplumsal düzen dayatmaya çalışmak ise absürd olacaktır. Elbette bu, insanların böyle bir durumda her şeyi yapabilecekleri anlamına gelmez. Sadece bazı tür müdahalelerin uygun olmadığı anlamına gelir. Fakat bu müdahaleler, insani toplumsal sistemlerde ve insan müdahalesiyle zaten bu toplumsal sisteme dahil edilmiş olan hayvanlar örneğinde uygun olabilir; haklar ve toplumsal sorumluluk kavramları da bu bağlamda daha çok uygulanırılık kazanabilir. Dolayısıyla evcil/vahşi ayrımı, müdahale yükümlülükleri açısından önemli bir ahlaki sınır oluşturabilir.

zorluklar, ötekiliği silmenin haklar tablosunda örtük bir biçimde yer alan incelikli biçimlerinin semptomlarıdır. Burada ötekiliği silmenin kaynağı *ahlaki genişlemeciliktir*; insandışı varlıklar tabloya insanlara benzedikleri ölçüde dahil edilir (Rodman 1978), tıpkı kadınların kamusal alanın kurumsal yapısına, sadece eril özellikler ya da bu özelliklerin benzerlerine sahip sayıldıkları ölçüde dahil olabilmeleri gibi. Bu konumlar inceden inceye, sırasıyla insanmerkezli ve erkekmerkezli olmayı sürdürür.

Etikte haklar, kamusal alan ile eril olanın kazandığı prestij ve akıl ve soyutlama üzerindeki vurgunun bir parçası olarak abartılı bir önem kazanmış görünmektedir. Hakları ahlaki sahnenin merkezinden kaldırıp saygı, sempati, özen, kaygı, şefkat, şükran, dostluk ve sorumluluk gibi diğer bazı daha az evrensel ahlaki kaygılara daha çok eğilen bir doğa etiği yaklaşımı, daha verimli ve günümüzdeki feminist yönelimlere çok daha uygun olacaktır (Cook 1977: 118-9). Bu gibi daha küçük çaplı ahlaki kavramlara, ikici kurguda dışıl addedildikleri, öznel ve duygusal sayılarak özel alana sevk edildikleri için tali kavramlar muamelesi yapılmış ve hak ettiklerinden çok daha az önem verilmiştir. Oysa erdem temelli bir etiğin – örneğin bu kavramlar üzerinden oluşturulan bir arkadaşlık, özen ve sorumluluk etiğinin – insandışı dünyayı da kapsayacak şekilde genişletilmesi, günümüzde merkezi sayılan gayri şahsi kavramlarınkinden çok daha az sorunlu olacaktır. Böyle bir etik, ekolojik benlik değerlendirmesi için ve pek çok çevre felsefecisinin çağrısı doğrultusunda yer yüzü ötekilerinin araçsalçı-olmayan bir şekilde ele alınması için evrenselleştirici kavramların sağladığından daha iyi bir temel sağlayacaktır. Bu alternatifi bu bölümün sonunda değerlendireceğim.

FARKLILIK VE DERİN EKOLOJİ

Ana-akım çevre felsefesinin sorunlu olmasının tek sebebi etikteki sınırlılığın değil, etik/e sınırlı olmasıdır. Halen çoğu ana-akım felsefeciye göre çevre felsefesinin başlıca işi mevcut etik çerçevelerin genişletilmesidir. Örneğin araçsalcılık etikte bir sorun olarak görülür, çözümü ise bir içsel değer kuramı oluşturmaktır. Fakat böyle yapıldığında, incelemiş olduğumuz diğer temel meseleler, ikicilik ve doğadan derin ayrıma uğramış benlik ile insan kimliği değerlendirmeye-

leri, bununla doğaya araçsal bakışın bağlantısı, araçsalcılığın ve ikiciliğin eleştirisinin daha geniş tarihsel ve siyasi yanları ihmal edilmiş olur. Bu fakirleşmiş kavrayışa bir alternatif olarak derin ekoloji, sorunun kavranışını insan benliğine ilişkin meseleleri ve insan kimliği ile doğadan kopukluk sorularını da kapsayacak şekilde genişletmekte bir ölçüde başarılı olmuştur. Feminist kuram etik kavrayışları ile benlik kavrayışları arasındaki pek çok gömülü bağlantıyı ortaya çıkarmıştır ve dolayısıyla bu iki yaklaşıma dair tartışmalara epey faydalı bir katkı sağlayacaktır.

Derin ekoloji, ana-akım etiğin genişletmelerine adanmış bir alternatif sağlamakta pek çok önemli açıdan başarısızdır. Egemen biçimleriyle derin ekoloji çözülmemiş insan/doğa ikiciliğinden ve diğer ikiciliklerden kaynaklanan sorunlardan mustarıptır. Ana-akım çevre etiğinin, bireycilik ve rasyonel egoizm sorunsalına eşlik eden farklılığı çarpıtma türlerinden mustarip olması gibi, derin ekoloji de madalyonun diğer yüzündeki, kendine katmayla bağlantılı olan farklılığı çarpıtma türünden mustarıptır. Geçen bölümde görmüş olduğumuz gibi, başlıca derin ekoloji biçimleri farklılığı kabul etmeyi başaramaz, doğayı ikicilik yansıtan ve kimi örneklerde erkek egemenliği yansıtan biçimlerde tasavvur etmeyi sürdürür (Cheney 1987; 1989; Kheel 1990; Plumwood 1991a).

Derin ekoloji, ana-akımın aksine benlikle bağlantıları ve insanlar ile doğa arasındaki sürekliliği vurgulasa da kimi derin ekoloji yaklaşımları ile feminist perspektifler arasında yüksek gerilimler hâlâ mevcuttur. Bu derin ekoloji yaklaşımlarında geleneksel çerçevedeki kilit ögeler yeterli ölçüde tanımlanmamış, akılcılıkla ve efendi kimliğiyle bağlantıları yeterince belirlenmemiştir. Neticede akılcı varsayımları gereğince reddetmeyi başaramamışlar, hatta çoğunlukla akılcılığın benlik, evrenselleştirme ve tikel bağlantıları reddetmeye ilişkin değerlendirmelerinin kendilerine özgü versiyonlarını oluşturmuşlardır.

İnsan/doğa ikiciliğine ve diğer ikiciliklere dair burada sunmuş olduğum çözümleme hem farklılığı hem sürekliliği teyit etmenin ve bu ikisi arasında bir denge kurmanın önemini vurguluyor. Ötekilere saygı, onların ayrılığını ve farklılığını tanımayı içerir, onları insani alana indirgeme ya da asimile etme çabasını değil. İkiciliği aşmak ve doğayla araçsallaştırıcı-olmayan ilişkiler kurmak, temelinde hem

bağlantı hem de ötekilik olan bir etkileşim sağlamak için sürekliliğin yanı sıra farklılığı da kabul etmemiz gerekir. Farklılığı teyit edememe, ötekiyi benlik imparatorluğuna katma çabasıyla onu inkâr eden ve aynılığı, farklılığı silmeksizin deneyimlemekten aciz olan sömürgeleştirici benliğin tipik özelliğidir.

Derin ekolojinin başlıca biçimleri münhasıran özdeşleşmeye, arabağlılığa, aynılığa ve ayrılığın aşılmasına odaklanma eğilimi göstermişlerdir; örneğin kendini gerçekleştirme kavramında ve ego psikolojisinin doğayı da kapsayacak şekilde genişletilmesinde doğa benliğin bir boyutu olarak ele alınır. Derin ekolojinin kurucularından Arne Naess (ki öne sürdüğü kendini gerçekleştirme kavramı, ileride göstereceğim gibi ilişkisel benliğin kimi öğelerini de taşımaktadır) "'aynı olanı' gören aydınlanmış kişinin, yoginin" düşünme ve hissetme şeklini salık verir; Naess *Bhagavadgita*'dan alıntı yapar:

Yoga sayesinde ahenk kazanan kişi tüm varlıklardaki Ben'i ve Ben'deki tüm varlıkları görür; her yerde aynı olanı görür. (Naess 1985: 260)

Etik normalde benin ötekiyle ilişkisine dair görüldüğünden, Naess'in doğayla kurulan etik ilişkilere dair bir değerlendirme yerine "'kendini gerçekleştirme' düsturunu" koyması, derin ekolojinin kuramsal çerçevesinde ötekinin ölümünün bir semptomudur.⁴ Bu tür bir değerlendirmede "benlik" artık "egosal ya da biyografik benlik" ya da "kişisel ego" olarak yorumlanamasa da böyle bir çerçeve, çeşitlendirilmiş öğeler gerektiren dinamik ya da etkileşimli bir değerlendirme sağlama olanağını yitirmek zorundadır. "Ben ile öteki arasındaki temel gerilim" değerlendirmesi açısından bu kaybın ne oldu-

4. Etik olanın ihracı, yani Naess'in kuramının kimi ardıllarınca (Macy 1989) hevesle benimsenen bu yanı, birkaç etkenin sonucudur; bunlardan ikisi etiğin basitçe yasakçı Kantçı etikle bağdaştırılması ve Nietzsche'nin ve liberal egoizmin insan potansiyelleri hareketi ile "kendini gerçekleştirme" değerlendirmesi üzerindeki etkisidir. Etik olanın "kendini gerçekleştirme"nin bir vechesine indirgenmesi ve "kendini gerçekleştirme" düsturunun doğaya karşı bir özen ve saygı etiğinin yerine geçiyormuşçasma ve bunu önlüyormuşçasına ele alınması, Naess'de pozitivist basitleştirme ilkesine başvurularak haklı çıkartılır (Naess 1988a: 20, 86). Etiğin bir kenara bırakılması ve psikolojiye indirgenmesi de pozitivist programın bir parçasıdır. Fakat derin ekolojinin diğer pek çok şeye olduğu gibi etiğe yaklaşımı da değişkendir, tutarlılığı kuşkuludur. Daha yakın tarihli çalışmalarda vurgu yine sessizce, merkezi yeniden etiğe oturtan ve azami ölçüde genişlemiş bir Ben oluşturma-yı öğütleyen geniş ve muğlak bir etik formata kayar.

ğu, kuramın, içindeki çeşitli etkileşimli öğeler arasındaki, yani ben ve öteki, insanlar ve doğa arasındaki ilişkiyle değil, temelde sadece bir öğeyle, benlikle ilgilenmesinde ortaya çıkar. Kuramdaki yeri açısından öteki olarak doğa silinir. Warwick Fox'un değerlendirmesinde ise doğa bir kaygı odağı olmaktan tümüyle çıkar:

derin ekolojiyi tanımlamak ve sunmak için uygun olan söylem çerçevesinin temel meselesi insandışı doğanın değeri değildir ... daha çok, doğa ve Ben'in olanaklarıdır, ya da şöyle diyebiliriz, daha geniş bir açıdan baktığımızda kim olduğumuz, olabileceğimiz ve olmamız *gerektiğidir*. (Fox 1986: 85)

Öyleyse derin ekolojistin asıl meselesi "otoloji"dir ve öteki, ben'e ilişkin yansıtıklarıyla ilgi görür; öteki "kendini tanımlamanın bir aracı" kılınır (Kheel 1990: 136). Doğanın özgürleşmesine ilişkin böyle bir değerlendirmenin karşılaştırılabileceği bir şey varsa bu, buradaki kendiyle meşguliyetle yöneltilen eleştiriler karşısında Fox'un iddia ettiği gibi (Fox 1990: 242) cinsiyetçiliğe karşı *aynı zamanda* erkeklerin davranış ve çıkarlarıyla ilgilenen bir kuram değil, "temel meselesi" *sadece* erkeklerin davranış ve çıkarları olan bir kuramdır. İnsanmerkezliliğe karşı olduğunu iddia eden bir konumun, özen ve doğanın önemi gibi meseleleri, insan benliğinin (yani Benliğin) gerçekleştirilmesine indirgemesi ironiktir.

Farklılığın inkârı kimi derin ekolojistlerin ego psikolojisinin "kişilerası" bir versiyonunu kullanmalarında da ortaya çıkar. Burada yalıtılmış özne olarak benlik doğadaki dış nesneleri kendine katarak ya da içselleştirerek benliğe (yani Benliğe) asimile eder. Kişilerası psikoloji ağacının dibinde hümanist psikolojinin liberal-bireyci kökleri gizlidir.⁵ Fox'un açıkladığı gibi, kişilerarası psikoloji, Sutich'in kişisel egonun çok dar, "artık yeterince kapsamlı" olmadığına inancından, hümanist ego psikolojisinden doğmuştur (Fox 1990: 293). Çözüm "Büyük 'Benlik'"tir. Fakat etkileşimli bir değerlendirmeye göre, farklı ile benzer arasındaki temel gerilimin kaybı karakteristik olarak tahakküm ve araçsallaştırmayla bağlantılıdır, bir dış sınır olarak ötekinin silinmesini ve benliğin bir yansıması olarak tekrar belirmesini içerir (Benjamin 1988: 53, 73). Tahakküm çerçe-

5. Kişilerası psikolojinin beslendiği hümanist psikolojinin ve özellikle de Abraham Maslow'un çalışmalarının çok iyi bir eleştirisi için bkz. Jean Grimshaw (1986: 146-53).

vesinde tüm etkileşim dinamiği benliğin içinde gerçekleşir, benlik ile dıştaki öteki arasında değil. Derin ekolojinin beslendiği çerçeve bu tür bir kendine katma psikolojisini temsil eder, burada "benlik mefhumumuz hem zihnin hem de genelde 'öteki' addettiğimiz dünyanın çeşitli veçhelerini de kapsayacak şekilde genişleyebilir" (Fox 1990: 299). Gidişatın yönü, dünyayı benlikte değil, benliği dünyada özümseyecek şekilde tersine de çevrilse, sonuçta ortaya çıkan yine de, aynılık ve farklılık gerilimine imkân tanıyacak ya da dünyayla etkileşim ve keşif süreci içinde benliğin yaratılmasında ötekinin aktif bir rol oynamasına izin verecek bir çerçeve değil, ego psikolojisinin kendisi gibi benliği kapalı bir sistem olarak tahayyül eden bir çerçevedir. Benjamin'in ego psikolojisine ilişkin söylediği gibi:

Bu kapalı sistemde, ego arzusuyla nesnelere yatırım yapar ve onlardan özerkliğini artırmak için bu nesneleri içine alır. Bireyin böyle kavranması, gerçek bir gelişim ve değişim koşulu olan bağımsız bir ötekiyle karşılaşmayı açıklayamaz. Ötekini dönüştürmeyi ve öteki tarafından dönüştürülmeyi içeren eşzamanlı süreci kapsayamaz. (Benjamin 1988: 49)

Farklılık konusundaki bu sorunlar özellikle derin ekolojinin ayrılık, benlik ve değişken bir terim olan "özdeşleşme" değerlendirmelerinde ortaya çıkar. Derin ekoloji kilit sorun alanını insan-doğa ilişkileri, insanlar ve doğanın ayrılığı olarak belirler, buna sunduğu çözüm de benliğin doğayla "özdeşleşmesi"dir. "Özdeşleşme" genellikle kasten muğlak bırakılır ve buna tekabül eden özdeşlik ve benlik değerlendirmeleri çeşitli ve değişkendir, ayrıca her zaman birbiriyle tutarlı değildir.⁶ Görünürde en az üç farklı benlik değerlendirmesi söz konusudur – ayırt edilemezlik, benliğin genişletilmesi ve benliğin aşkınlığı – uygulamacılar bunlar arasında serbestçe dolaşıyor gibidir. Derin ekolojinin asıl cazibesi bunlar arasında ayırım yapamamasından kaynaklanır. Göstereceğim gibi, hem feminist bir perspektiften hem de tatminkâr bir çevre felsefesine ulaşma açısından bu benlik değerlendirmelerinin tümü yetersizdir.

6. Grimshaw (1986: 182). Ötekinin farklılığını tanıma ve saygı göstermenin önemi üzerine çok iyi bir çalışma için bkz. Warren (1990: 136-8). Ayrıca bkz. Blum (1980: 75) ve Benhabib (1987: 166).

AYIRT EDİLEMEZLİK DEĞERLENDİRMESİ

Ayirt edilemezlik değerlendirmesi benlik ile doğa arasındaki sınırları reddeder. Evrenin kesintisiz bir bütün olduğu söylenir, Fox'a göre (1984: 7) derin ekolojinin merkezi sezgisi şu yöndedir: "Varoluş alanında hiçbir kesin ontolojik ayırım yapamayız ... gerçekte insan ile insan dışı alanlar arasında bir bölünme yoktur ... sınırlar algıladığımız ölçüde derin ekolojik bilince uzak düşeriz."

Bu insan/doğa ikiciliğini ve derin ayrımı kesin olarak reddetmek gibi görünür, oysa burada insanlar ile doğa arasındaki radikal dışlaşmanın reddinden çok daha fazlası söz konusudur. Önde gelen derin ekolojistler ayrılığı tümüyle inkâr etmeye ve çevre-içinde-insan imgesi yerine bütüncü ya da *Gestalt*çı bir görüş geçirmeye devam ederler. Bu görüş, yüzeysel bir iletişim düzeyinde geçtiği zamanlar hariç "çevre-içinde-insan kavramını yok etmekle kalmayıp her ortamı-içindeki-birim kavramını da ortadan kaldırır" (Fox 1984: 1). Bu derin ekolojistler "dünyanın birbirinden ayrı ve bağımsız parçalar halinde çözümlenebileceğini inkâr eden bir parçalanmamış bütünlük" kozmolojisinde ısrar eder (Naess 1973: 96). Çeşitli mistik geleneklere ve benliği ötekiyle birleşmiş tahayyül eden, "öteki senden başkası değildir" diyen Daimi [Perennial] Felsefe'ye epey yakındırlar. John Seed'in deyişiyle: "Yağmur ormanını koruyorum" gelişerek "Kendimi korurken yağmur ormanının bir parçasıyım. Yağmur ormanının düşünceye dökülen parçasıyım'a dönüşür" (Seed ve diğerleri 1988: 36). Joanna Macy'ye göre: "İlişkiler ağında... ayrı ve sürekli bir benliği belirleyen net çizgiler yoktur" (Macy 1989: 205). Macy şöyle yazar: "sabit bir bireysel benlik mefhumu... insan yaşamının temel yanılmasıdır... Ayrı bir deneyimleyici, kalıcı bir benlik yoktur" (1989: 207).

Burada birçok sorun var. Sorun, derin ekolojistlerin "sınırların ortadan kaldırılması" dedikleri şeye çok daha fazla açıklık getirilmesi gerekmesinin ötesinde bunun yanlış işe yaramasıdır. Derin ayrımın asıl temeli insan karakterinde, toplumda ve kültürde doğal olanın karşıtı addedilerek değerli sayılan şeylerde ve sahici insan kavramında yatar. Derin ekoloji bu ikiciliği onarmaktansa bir "birleştirme süreci", her şeyin aslında diğer her şeyin ayirt edilemez bir par-

çası olduğunda ısrar eden bir metafizik önerir. Bu, fazlasıyla kuvvetli araçlar kullanmanın ötesinde yanlış işe yarayan araçlar kullanmaktır, çünkü insan/doğa ikiciliğindeki karşıtlığın kökenleri çözümlenmeksizin bırakılır. Bu abartılı tepki, ayrımı derin ayrımla, radikal dışlamayı kimliksizlikle karıştırmaktan kaynaklanır. Bu karışıklık Fox'un çalışmalarında çok nettir; Fox (insanın doğadan kopukluğunun reddi olarak da görülebilecek) "gerçekte insan ile insan dışı alanlar arasında bir bölünme" olmadığı yönündeki muğlak bir iddiadan yola çıkar ve doğrudan gerçekliğin tamamında parçalanmamış bütünlük vazeden bir ayırt edilemezlik metafiziğini benimsememiz gerektiği sonucuna varır. Oysa sorun tam da bu ikicilik ve onun bağlantıları açısından ele alınmalıdır. Derin ekolojinin bu biçimi bunun yerine ayrımın ortadan kaldırılmasını önerir.

İnsan/doğa ikiciliğine çözüm olarak her türlü insan/doğa ayrımını ortadan kaldırma ve benlik sınırlarını yok etme önerisinin bir çevre etiğine nasıl temel sağlayacağı meçhuldür. İnsanları kozmik bütünle metafizik düzeyde birleşmiş addeden çözümleme, insanlar doğayla ne tür bir ilişkide olursa olsun eşit derecede geçerli olacaktır – doğanın sömürülmesi durumu, doğanın korunması durumu kadar bir metafizik birlik örneğidir, insan benliği ise kayalardan ya da yağmur ormanından ne denli ayırt edilemez ise buldozerden ve Coca Cola şişesinden de o denli ayırt edilemezdir. Burada John Seed'in düşündüğü muhtemelen şudur: Kişi bir kere yağmur ormanından ayırt edilemez olduğunu fark ettiğinde yağmur ormanının ihtiyaçları kişinin ihtiyaçları haline gelecek. Fakat hiçbir şey bunu garanti edemez – kişi kendi ihtiyaçlarını onun ihtiyaçları olarak da görebilir. Zaten bazı beyanlar tam da bunun olduğunu açıkça göstermektedir. Örneğin John Seed der ki: "Yeryüzümüze tapınmak için birleşen insanların daimi gücü ve Yeryüzünün onlara her zaman cevap vermesi bana huşu veriyor. Elbette bizi duyuyor! Çünkü O? (kelimeler kifayetsiz kalıyor) biziz" (Seed 1991: 2). Kimin tepkisinin ikimiz için de geçerli olacağı sorusunun önemli siyasi içerimleri vardır.

Bu sorun, benliği bu şekilde ortadan kaldıran ya da genişleten derin ekoloji biçimlerinin karşılaştığı, sınırlara ilişkin genel bir dizi soruna işaret ediyor. Sınırları tanıyamamak ve farklılığı kabul edememek, benliğin dayatılması anlamına gelebilir ve kibirin bir göstergesidir. Derin ekolojistler kaynaşma iddialarıyla kendilerinde

"öteki varlıkların iyiliği adına hareket etme gücü" görürler (Macy 1989: 210). Kimi durumlarda kişi, durumunu anladığı kadarıyla (ki bu hiçbir zaman mükemmel bir kavrayış olamaz) bir ötekiyle dayanışma içinde olduğunu ya da onun adına davrandığını kibre kapılmaksızın iddia edebilir, oysa kişi kendinin bu öteki olduğunu ya da durumu öteki kadar bildiğini, ötekinin saydam olduğunu ve benlik tarafından tümüyle kapsanabileceğini iddia ediyorsa, burada ciddi bir kibir söz konusudur. Ötekinin sınırlarını tanımak ve varlığının opaklığını kabul etmek, ötekiye saygının bir parçasıdır. Sınırları ihlal etmeye cüret eden ve ötekiyi kapsama, ona duhul etme ve onu tüketme iddiası taşıyan efendi bilinçtir. Bu muamele, örneğin kadınları, hizmetçileri, sömürgeleştirilenleri, hayvanları tabi kılmanın ayrılmaz bir parçasıdır.

Benzer şekilde ötekinin ihtiyaçlarına saygı göstermek, ihtiyaçlarımız arasındaki bağlantının yanı sıra farklılığın da kabul edilmesini içerir. Sadece doğal dünyayla sürekliliğimizi değil, ayrıca onun bizden ayrı ve bağımsız olduğunu ve doğadaki şeylerin ihtiyaçlarının da bizimkilerden ayrı olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Jean Grimshaw'un, kişilerin ayrı olmadığını öne süren (benlik sınırlarının kaybolmasını dışıl bir ideal olarak kabul eden) bir feminist değerlendirmeye üzerine yazdığı gibi⁷:

Ötekilerle sembiyoz ya da bağlantının kimi türleri kişisel gelişimin zedelenmesine yol açabilir ... çünkü ötekilere özen göstermek, onları anlamak ancak kişi kendini ötekilerden yeterince ayırt edebildiğinde mümkün olur. Kendimi senden ayrı göremezsem ya da benimkiyle kaynaşmamış, kendine ait varlığının olduğunu kavrayamazsam, benim değil senin iyiliğini tam olarak kavrayamam. Özen ve kavrayış bir mesafe gerektirir, bu mesafe ötekiyi benliğin bir yansıması ya da benliği ötekinin bir devamı olarak görmeyi engeller. (Grimshaw 1986: 182)

Bu hususların, kendi türümüzden olanlara karşı özen kadar diğer türlere ve doğal dünyaya gösterilen özen açısından da geçerli olduğunu düşünüyorum. Fakat derin ayrımla ayrımın karıştırılması gibi,

7. Derin ekolojiyi eleştiren diğer insanlar da, örneğin Sylvan (1985) ve Cheney (1987), kuramın farklı ve birbiriyle tutarsız versiyonlar arasında gidip geldiğini öne sürmüştür. Derin ekolojiyi ekofeminist bir perspektifle eleştirenler arasında Salleh (1984), Kheel (1985), Biehl (1987) ve Warren (1990) var.

benlik/öteki kaynaşması da benliği ötekilerle ya da doğayla temel bir bağlantıdan yoksun sayan egoist değerlendirmelere tek alternatif olarak görülür. Neyse ki bu hatalı bir seçimdir; doğayla araçsal-olmayan şekillerde bağlantılı olan bir ekolojik benlik değerlendirmesi için kaynaşmayı seçmek ne bir çözüm ne de bir şarttır.

GENİŞLETİLMİŞ BENLİK

Derin ekolojinin mistik ayırt edilemezlik ile diğer benlik değerlendirmeleri arasında, özellikle de kaynaşmış benlik ve genişletilmiş benlik arasında salındığını belirtmemiz gerekir. Bu salınım, çoğunlukla derin ekoloji açısından kilit niteliğinde olan benliğin ötekiyle özdeşleştirilmesi kavramının anlamındaki kaymalar nedeniyle ortaya çıkar. Bu anlam kaymaları, ayırım ile derin ayırım arasındaki önceden belirttiğimiz karışıklığı ve bir yandan ayırt edilemezliğin zorluklarından kaçınırken bir yandan da mistik cazibesini koruma arzusunun yansıtır. "Özdeşleşme" *hem* "özdeşlik" anlamıyla *hem de* "sempati" ya da "empati" türünden bir anlamla kullanıldığında, öteki varlıklarla özdeşleşme, empati kurduğumuz her şeyi kapsayan bir genişletilmiş benliğe yol açar. Arne Naess'e göre "Benlik özdeşleşmelerimizin bütünü denli kapsayıcıdır... Özdeşleştirdiğimiz Benliğimizdir" (Naess 1985: 261). Bu daha büyük benlik (ya da Derin Ekolojistlere göre Benlik) "vargücümüzle" ulaşmaya çalışmamız gereken bir şeydir (Fox 1986: 13-19). Fox'a göre bunu mümkün olduğunca büyütmemiz gerekir.

Fakat bu genişletilmiş Benlik, bir egoizm eleştirisinin sonucu değil, aksine egoizmin artırılması ve genişletilmesidir (Cheney 1989). Sahiplenici egoizm ve özçakar yapıların sorgulamaz; bunun yerine benliği genişleterek daha geniş bir çıkar kümesinin önünü açmaya çalışır. Benliğin genişletilmesinin ardındaki motivasyon, benliğin özçakar güdüsüyle işlemeyi sürdürmesine izin verirken aynı zamanda da ilgi kapsamını genişletmektir. Bunun özellikle belirgin olduğu bir iddia Fox tarafından öne sürülür: "bu anlamda ... ekolojik direniş, basitçe kendini savunmanın bir başka adıdır" (Fox 1986: 60). Fox, John Livingstone'un şövalye yeminlerini andıran ifadesini onaylayarak alıntılar: "Su kaplumbağasının ya da kaplanın ya da maymunun kaderi benim kaderim derken ciddiyim. Benim evrenim-

deki her şey salt benim değil *kendimdir*. Ve kendimi savunacağım. Kendimi sadece açık saldırılara karşı değil, asılsız hakaretlere karşı da savunacağım" (Fox 1986: 60). Joanna Macy'nin önerdiği de Öz-çıkarcı modelinin genişletilmiş bir biçimidir, bizi "kendi çıkarlarımızın ne olduğu konusunda biraz daha aydınlanmış" olmaya çağırır (1989: 210). Aynı şekilde Arne Naess der ki "Benlik, serbest doğayı korumayı kendimizi koruma olarak hissedip tasavvur edeceğimiz şekilde genişletilip derinleştirildiğinde, gerekli özen doğal olarak ortaya çıkacaktır" (Seed ve diğerleri 1988: 29).

Derin ekolojinin genişletilmiş Benlik versiyonu özdeşleşmeyi yanlış kavrar (Blum 1980: 78) ve akılcı egoizm sorunsalını tam olarak sorgulayamamaktan kaynaklanır. Egoist çerçevenin iki ana öğretisini, yani insan doğasının egoist olduğu ve egoizmin alternatifinin kendinden fedakârlık olduğu öğretilerini benimsemeyi sürdürür.⁸ Kendini gerçekleştirme kavramı da hümanist psikolojiye ve insan potansiyelleri hareketine nüfuz etmiş olan Nietzscheci egoist varsayımlar çerçevesini devralır (Grimshaw 1986: 146-53). Egoizme ilişkin bu varsayımlar göz önünde bulundurulduğunda, doğayı savunmada bir tür insan çıkarı bulmanın en aşikâr yolu hem doğanın çıkarlarına yönelik bir genişletilmiş Benlik üzerinden, hem de bildik özçıkarcı üzerinden geçer.⁹ Akılcı egoizm varsayımları sorgulandığında, ötekini göz önünde bulundurmaya sağlamak için Benliğin genişletilmesine gerek kalmaz. Genişletilmiş Benlik stratejisi ilk bakışta, insanların doğayla empati kurduklarını tantanalı ama zarar-

8. John Seed der ki: "Naess insanların doğal kaynakları korumayı fedakârlıkla bir tuttuklarını yazar. Bu, koruma için güvenilir bir temeldir, çünkü çoğu insan kendi çıkarları dışında bir şey için çalışmaktan acizdir... Naess kimliğimizi doğaya genişletme yolları bulmamız gerektiğini öne sürer. Bu olduğunda, buldozelerin önüne çıkmak gibi şeyler, birinin senin ayağına bir balta indirmek üzere olduğunda ayağını çekmekten daha büyük bir fedakârlık olmaktan çıkar" (Seed 1989). Naess başka bağlamlarda ilişki-içinde-benliğin kendinden fedakârlık etme eylemleri ile öteki-merkezli eylemleri arasındaki farkı kabul etse de (Blum 1980: 76; Naess 1988b: 23), bunun benliği genişletme stratejisini tümüyle gereksiz kıldığını fark edemez.

9. Egoist sorunsalın ve farklılığın inkârının bu şekilde korunması, J. Baird Callicott'un da (1985: 275) tuttuğu yoldur. Callicott şunu öne sürer: "Değerbilgisel tümleyicilik ilkesi, benlik ile dünya arasında temel bir birlik koyutlar ve doğanın sorun yaratan içsel değerini, değerbilgisel anlamda ayrıcalıklı olan benlik değerine göre oluşturur."

sız bir şekilde ifade etmiş gibi görünebilir. Fakat egoizmin yapılarını nakletme stratejisi hem gereksiz hem de bir hayli sorunludur, çünkü (Cheney'in belirttiği gibi; 1989) çıkar, ötekinin farklılığını ve bağımsızlığını açıkça tanıyamama pahasına genişletilir. Ötekiler ancak benliğe katıldıkları ve farklılıkları inkâr edildiği ölçüde ahlaki itibar görür. Ayrıca akılcılığı, ikiciliği ve egoizm yapılarını eleştirememek, diğer güncel eleştirilerle bağlantı kuramamak anlamına gelir. Odağın ikiciliğin ve akılcılığın eleştirisine kaymasının etkilerinden biri çevreci eleştiri ile diğer eleştiriler, özellikle de feminizm arasındaki, derin ekolojistlerin tesadüfi saydıkları bağlantıları merkezi kılmak olmuştur.

Kimi yerlerde, özellikle de Arne Naess'in son yapıtlarında egoizmin varsayımları açıkça sorgulanır ve ilişkisel benlik değerlendirmesinin bir versiyonu sayılabilecek bir değerlendirmeye başvurulur (Naess 1988; 1990). Eğer "özdeşleşme", Naess'in Reed'e cevabında (Naess 1990: 187) belirttiği gibi basitçe "empati" ya da ötekinin çıkarlarını kendininki sayma anlamına gelecek şekilde yorumlanıyorsa, o zaman ötekiyle özdeşleşen benlik, ilişkisel benliğin bir versiyonu olacaktır, her ne kadar bu gereksiz bir bütüncülükle, çıkar-özdeşliği olarak, benliğin ötekinin tüm çıkarlarını benimsemesi olarak yorumlansa da. Fakat derin ekolojistler açısından ilişkisel benliği Benliğin destekleyici bir diğer yorumu olarak ele almaktaki sorun, bunun ekolojik benliği kendini-genişletme ve Kendini-gerçekleştirme olarak tahayyül eden sorunlu değerlendirmeyi ve Benliğin özdeşleşmelerinin bütünü olduğu iddiasını tümüyle gereksiz kılmasıdır. Üstelik bu çerçeveler ile tutarsızlık içindedir, çünkü ilişkisel benlik çerçevesinin ötekiyi yeniden kabul etmesi gerekir, oysa derin ekolojideki, özellikle etiğin ortadan kaldırılmasına yarayacak olan kendini gerçekleştirme stratejisi, ötekiyi Benliğe dahil etmeye dayanır.

AŞKIN YA DA KIŞILERAŞIRI BENLİK

Genişletilmiş Benlik, "dar, biyografik benliğin" tikel kaygılarından arınmamızı (Fox'a göre doğal olarak zor olmasına rağmen ulaşmak için mücadele etmemiz gereken bu feragati) gerektirdiği için; benliğin Benliğe genişletilmesi üçüncü bir konuma daha yol açar ve benliğin aşılması ya da alt edilmesi meselesi haline, "kişisel ego"nun

fethi haline gelir. Dolayısıyla Fox tüm tikel kaygılarımızla, kişisel duygu ve bağlarımızla özdeşleşimimizi bir kenara bırakıp, *tüm* tikel-lerle, kozmosla *yansız* olarak özdeşleşmeye çalışmamızda ısrar eder (Fox 1989: 12; 1990). Fox burada evrenselleştirmenin derin ekoloji versiyonunu sunar; tanıdık bir şekilde, kişisel ve tikel olanın fesat ve özçıkarcı ("sahipleniciliğin, savaşın ve ekolojik tahribatın sebebi") olduğu, tikellerin daha büyük bütünden aşağı olduğu vurgulanır.

Tikelliğin bu şekilde ele alınması, kişisel ilişkilerin değersizleştirilmesi ve soyut bir kurgu olan bir bütüne, yani kozmosa değil, doğal dünyanın tikel parçalarına bağlı olan bir kimliğin aşağı görülmesi, akılcı evrensellik takıntısını ve etik yaşamı tikel olana karşıt gören akılcı değerlendirmeyi devralır. Fox (1989: 12) tikel bağlantıları etik anlamda kuşkulu gören ve onları tüm tikellerin zorunlu olarak yetersiz kaldığı sahici, yansız "özdeşleşmeye" karşıt sayan görüşü (sanki bu görüşün hiçbir sorunu yokmuşçasına) tekrarlar. Derin ekolojinin hiç eleştirmeksizin akılcı etikten ve Doğu düşüncesindeki kimi yerlerden devraldığı kopuş, yansızlık ve gayri şahsılık çerçevesi, pek çok feminist tarafından fena halde sorunlu addedilmiştir, çünkü Gilligan'ın dediği gibi, bu çerçeve "ahlaki körlüğe ve kayıtsızlığa – ihtiyacı ayırt edememeye ya da ona cevap verememeye yol açar" (1987: 24). Gayri şahsi kozmos sevgisinin insani alandaki karşılığı, ahlakı evrensel ilkelere dayandıran görüştür, ya da tüm tikel özen ilişkilerinden kopuk, gayri şahsi ve soyut bir "insan sevgisi"dir. Marti Kheel'in yazdığı gibi: "Daha geniş 'bütün' ile özdeşleşmeye yönelik bu tercih, daha kalıcı ve soyut bir şey uğruna tikelliğin somut dünyasını aşmaya yönelik o bildik eril dürtüyü yansıtıyor olabilir" (1990: 136). "Kişilerarası ekoloji" kadınlarla bağdaştırılan tikel-lik alanının değersizleştirilmesi yükünü de fazladan üstlendiği için, kuramsal açıdan derin ekolojinin erken biçimlerinden çok daha fazla erilleştirilmiştir.¹⁰

10. Fox, kozmolojik temelli özdeşleşmenin toplumsal cinsiyet açısından nötr olduğunu iddia ederken ve toplumsal cinsiyet meselelerini ekolojik benlik meselesiyle ilgisizmişçesine ele alırken kamusal ile özel alan arasındaki bölünme üzerinden toplumsal cinsiyet anlayışları ile ahlak anlayışları arasında bağlantı kuran tarihsel çalışmaları görmezden gelir; örneğin Lloyd (1984) ve Nicholson (1983). Bu, *cinsiyet* ile duygusallık ve tikellik ya da doğa arasında bağlantı kuran özcü bir tez olmayıp toplumsal ve tarihsel *toplumsal cinsiyet* anlayışları ile ahlak ve rasyo-

Bu "kişilerarası" özdeşleşme tikel anlamları gelişigüzel inkâr ettiği için, modern çağda pek çok insanın doğal kaynakları koruma tutkusunun ve birçok yerli halkın topraklarına duydukları sevginin¹¹ ardındaki, mekâna duyulan derin ve tikel bağlılığa alan tanıyamaz (ki tutarsız bir şekilde derin ekoloji bir yandan da çoğunlukla bu bağlılığın kendi mantığını örneklediğini savunur). Tikel özen, önceden sözünü ettiğimiz toprağa akrabaymışçasına duyulan sevgiye ek olarak pek çok yerli halkın ifadelerinde de açıkça belirir; örneğin halkının neden topraklarını teslim etmeyeceğini açıklayan Cecilia Blacktooth'un etkileyici sözlerinde:

Şimdiye dek yaşamış olduğumuz bu yer dışında en çok nereyi sevdiğimizi düşünmemizi istiyorsunuz. Şuradaki mezarlığı görüyor musunuz? Orada atalarımız ve büyük atalarımız yatıyor. Şu kartal yuvası dağı ve tavşan deliği dağı görüyor musunuz? Tanrı bize bu mekânı, onları yaratmıştı. Biz hep buradaydık. Başka hiçbir yer bizi ilgilendirmiyor... Biz hep burada yaşadık. Burada ölmeyi tercih ediyoruz. Atalarımız burada öldü. Onları bırakamayız. Çocuklarımız burada doğdu – burayı nasıl terk ederiz? Bize dünyadaki en iyi mekânı bile verseniz, burası kadar iyi olamaz... Burası bizim yuvamız... Başka bir yerde yaşayamayız. Burada doğduk ve atalarımız burada gömülü... Bu mekânı istiyoruz, başkasını değil. (McLuhan 1973: 28)

Bunlar çok özel ve yerel özen sorumluluklarıdır. Derin ekoloji bu tür tikel, duygusal ve akrabalığa dayalı bağları aşağısarken bize aklın üstün ve karşıtlarının aşağı olduğu görüşünün bir diğer çeşitlemesini sunar, aklın rolünü kavramakta yine başarısız olur ve etkisini yeterince eleştiremez. Görünen o ki, ana-akım etiğin ve derin ekolojinin önerdiğinden daha tatminkâr bir değerlendirmeye ulaşmamız için çoğu feminist kuramın önerdiği türden bir etiğe yönelmemiz gerekiyor. Gittikçe artan soyutlamaya ve ilişkiden kopukluğa değil, sü-

nalite anlayışları arasında bağlantı kurduğu müddetçe, evrenselleştirici bir görüş benimseyen ya da buldozer kullanan kadın örnekleriyle çürütülemez.

11. Toprakla ilişkinin bu geleneksel modeli, biyobölgecilik modeliyle yakından ilişkilidir. Biyobölgeciliğin stratejisi insanları, kendileri için anlamlı olan ve içinde kolayca özen ve sorumluluk merkezli bir yaşam tarzı kurabilecekleri yerel alanlarla daha geniş bilgi ve özenle ilgilenmeye sevk etmektir. "Tüm tikellerle gayri şahsi özdeşleşme" meselesi, bireysel aydınlanma arayışının ötesinde stratejik olarak boştur. Her şeye "gayri şahsi" bir özen gösterdiği için, pratikte hiçbir şey özen gösteremez.

rekliliğe ve farklılığa, doğayla zengin bir dizi özen, akrabalık ve dostluk ilişkisini ifade eden bağlara imkân tanıyabilen bir etiğe yönelmemiz gerekiyor.

EKOLOJİK BENLİK VE ETİĞİN ERDEMI

Derin ekolojinin sunduğu kendini gerçekleştirme değerlendirmesinin ardındaki temel motivasyonlardan biri, bunun bizi ekolojik meseleler söz konusu olduğunda etiğe ve ahlaka başvurmaktan sözde azat ettiği, bunların yerine özenin doğal kaynağı olan özçıkarcı geçir-memizi olanaklı kıldığı düşüncesidir. Derin ekolojinin bu değerkendirmesinde etik ve ahlak, vazifeyle, vaazla ve kendinden fedakârlık etmeyle, yani arzusunun yasaklanması üzerinden işleyen Kantçı etikle eşit tutulur (Naess 1988b; Macy 1989: 210). Oysa etiğin bu biçimi, doğayla ilişki hakkındaki etik değerkendirmelerden yalnızca bir tanesidir; böyle yasakçı bir biçim almayan başka pek çok etik deneyim ve kuram vardır. Örneğin erdem değerkendirmeleri, belli bir tür kimliğe içkin olan bir dizi bağlılığa dayanır ve özen bunlardan gerçekten de "doğal olarak ortaya çıkar". Yani bu, bir bireyin, belli türden bir birey olarak ne yapmak *istediğini* ifade eder; vazife icabı ne yapmak zorunda olduğunu değil (Poole 1991: 55; McIntyre 1982). Genellikle derin ekoloji örtük bir biçimde, erdeme dayalı bir ekolojik benlik değerkendirmesi kullanır; Naess şöyle yazar: "Günümüzde insanın insandışı dünyayla *ahlaksız* bir ilişki kurduğunu söylememiz gerekmiyor. Bu ilişkinin cömertlikten, metanetten ve sevgiden yoksun olduğunu söylemek yeterli" (Naess 1980: 323). Derin ekoloji böyle bir erdem temelli değerkendirme kullandığını açıkça kabul etseydi, doğadaki ötekilerin göz önünde bulundurulması için benlik kaynaklı olan ve yasağa dayalı olmayan bir temel ararken, bir hayli sorunlu olan Özçıkarcı kavramına bulaşması gerekmezdi.

Bir ekolojik ahlak değerkendirmesini alışılmış akılcı kavranışıyla etik üzerine kurmaktan kaçınmanın ve bir erdem etiğine yönelmenin pek çok geçerli sebebi vardır.¹² Akılcılıktan esinlenen etik kav-

12. Erdem etiği Aristotelesçi olmasına ve Aristoteles'in genellikle akılcılar arasında sayılmasına rağmen bu, çalışmasının akılcı düşünceden saptığı alanlardan biridir.

ramlar bir hayli etnik-merkezlidir ve pek çok yerli halkın görüşleri açısından geçersizdir. Bu akılcı kavramları onların ahlaki yaşamlarına uygulama girişimi genellikle bu insanların gerçek bir etik çerçeveden yoksun oldukları görüşüyle sonuçlanır (Plumwood 1990). Yerli halklara erdem temelli alternatif kavramların, örneğin bakım, saygı, şükran, duyarlılık, hürmet ve dostluğun uygulanması daha kolaydır.¹³

Böyle kavramlar akıl/duygu ikiliği açısından çözümlemeye daha çok direnç gösterir, bu açıdan kurgulandıklarında da kafa karışıklığına ve çarpıtmalara yol açar (Blum 1980). Bunlar ahlaki "duygular"dır ama birbirinden ayrılmaz görünen bir şekilde bilişsel öğeler, etik öğeler ve duygu barındırırlar. Daha küçük çaplı, daha yerel kavramlardır, tikelliğe imkân tanırırlar ve ne asimilasyon ne de, çoğunlukla, karşılıklılık gerektirirler. Ayrıca pek çok feminist felsefeci tam da bu kavramların, ana-akım Batı etiğinin haklar ve adalet gibi soyut kavramlarından daha önemli bir yer edinmelerini savunur (Gilligan 1982; 1987; Benhabib 1987). Bu feministlere göre, düşünsel olan ile duygusal, duygusal ve bedensel olanı somut bir biçimde birleştiren kişisel yaşam içerisinde ötekilerle kurulan sağlam tikel ilişkilere dayanmayan hiçbir soyut ahlak, iyi temellendirilmiş olamaz.

Böyle bir yaklaşım etik ilişkileri kimliğin bir ifadesi olarak ele alır, örneğin annenin gösterdiği özen ilişki-içinde-benliğin bir ifadesi sayılır (Gilligan 1987: 24); yasağa ya da evrenselleştirmeye dayanan geleneksel etikteki gibi ilişkiyel olmayan, özçıkarcı sayılan benliğin ıskartaya çıkarılması, kısıtlanması ya da genelleştirilmesi olarak görülmez. Bu perspektife göre, akılcı etiğin sağladığı şey, daha zengin ve daha tikel bir ilişki biçimine uygun düşen bir değerlendirmeden çok, egoist yabancınn egoist yabancıyla ilişkilerini idare etmeye yarayacak bir değerlendirmedir (Benhabib 1987; Poole 1991: 61). Erdemi kimliğin bağlılıklarında temellendirmek, etik kuramların ne zamandır ulaşmaya uğraştıkları sağlam bir değerlendirme temeli sağlar, ama beraberinde kendi sorunlarını da getirir. Kimliklerin kendileri etik değerlendirmeye tabi tutulmalıdır ve ahlaki açıdan so-

13. Örneğin Bill Neidjie'nin "Bu yer ve bu toprak / kardeş ve ana gibi" sözleri bu tür bir akrabalığın ya da sürekliliğin olumlanması olarak yorumlanabilir. Ayrıca bkz. *a.g.e.*, 53, 61, 62, 77, 81, 82, 88.

runlu olmaları mümkündür (Poole 1991: 61); annenin kimlik ve erdeminin yanına askerinki konmalıdır. Doğrusu pek çok ahlaki mesele basitçe şu tür bir kişi olmanın, bu kimliği taşımanın ahlaki meselesine dönüştürülür. Oysa benim bu kitapta geliştirdiğim argüman, bu insan kimliği ve doğayla ilişki meselelerinin doğa karşısında yeni herhangi bir yaklaşım geliştirilirken göz önünde bulundurulmalarının *şart* olduğunu göstermiştir.

Öyleyse, çevre felsefesinin etik yanlarını bir kenara bırakmamız ya da tümüyle bağlamsal bir etik seçmemiz gerekmiyor.¹⁴ Çevre etiği için gereken, farklı ve daha zengin bir etik anlayışıdır. Bu anlayışın, insan kimliğini çevreleyen meseleleri daha önemli bir yere koyması, duygusallık ve tikelliğe has olan etik kavramlara izin vermesi salt evrensel olan ile soyut olan üzerindeki, egoizmle bağdaştırılan vurgudan ve akılcı etik değerlendirmelerinde sunulan ikici ve karşıolumsal akıl/duygu, evrensel/tikel zıtlıklarından vazgeçmesi gerekir.

Derin ekolojinin, etiği yalnızca akılcı biçimleriyle, yani rasyonel egoyu kısıtlayan ahlaki kurallara dayanan biçimleriyle özdeşleştirmek için bir bahanesi vardır: Modern piyasa rasyonalitesi ile toplumsal yaşamın egemen biçimlerine tekabül eden etik anlayışı budur. Akılcılık, aklın prestiji ve kamusal alanın gerektirdiği türden egoist ve araçsal kimlik, ahlakın ne olduğu ve neyin ahlak açısından *merkezi* olduğu kavramının yanı sıra neyin ahlaki kavram sayılabileceği üzerinde de etkili olmuştur. Dostluk, sevgi, saygı, özen, kaygı, şükran, dayanışma ve şefkat gibi erdeme dayanan kavramlar kamusal alanda yer almaz ve onun akılcı araçsalcılığıyla çatışma içindedir. Toplumun başlıca etik kavramları olarak düşünüldüklerinde farklı bir (toplumsal) ahlaki yaşam anlayışına tekabül ederler,

14. Bunu genel etik kavramların tümünü terk ederek salt tikelliğe ve duygusallığa dayanan "bağlamsal" bir etiği benimsememizi savunan Cheney'ye (1987) karşı yazıyorum. Kişisel ve tikel olanı hem yeniden devreye sokmalı hem de rolünü daha olumlu bir yaklaşımla yeniden değerlendirmeliyiz, fakat ahlaki ikiciliğin üstesinden gelmek için basitçe ahlaki alanda kişisel olanı olumlamak ya da kural-sız bir etiği olumlamak yeterli değildir. Grimshaw'ın (1986: 209) belirttiği gibi kuralların varlığı özel ilişkileri ve tikel ötekilere karşı saygıyı kabul etmekle tutarsız değildir. Sorun kuralların kendisi değil, kişisel, duygusal ve tikel olanın bir kenara bırakılmasını gerektiren ya da kendiyi sınırlılığı hedefleyen kurallardır.

McIntyre bunların günümüzde artık niteliğinde olduğunu savunur. Kamusal olandan dışlanan bu kavramlar, bugün asıl olarak özel alanın ve özellikle de bu alanın temsilcileri konumundaki kadınların pratiklerinde ve ilişkilerinde belirir (Gilligan 1987: Poole 1991: 59). Annelik ve dostluk, ilişkisel benliğin ve ötekiye araçsal olmayan bir muameleyi içeren özen pratiklerinde ifade bulan bir kimliğin muhtemelen en açık örneklerini temsil etmektedir.

Altıncı Bölüm'de görmüş olduğumuz gibi, ekolojik benlik bir karşılıklı benlik biçimi olarak yorumlanabilir; burada benlik yeryüzü ötekileriyle temel bir bağlantı kurduğundan belli bir tür ilişkisel kimliğin ürünüdür. Birey kimliği ifade ederken amaçlarına ulaşır, üstelik ötekinin de kendi amaçlarına ulaşmasını sağlar ("kendini gerçekleştirme"nin bir anlamı da budur). Benlik, kendi adına ilgi görmeye layık, dolayısıyla kendi içinde saygıdeğer ve değerli sayılan ötekiyle tikel ilişkiler içerisindedir, bunlar özen, mesuliyet, dostluk ilişkileri ya da çeşitli erdem kavramlarına dayanan ilişkiler olabilir. Dolayısıyla ilişkisel benlik ve içsel değer, erdeme dayalı ekolojik benlik değerlendirmesinin vazgeçilmez kuramsal tümleyenleridir. Bunların farklılığa ya da egoizme ilişkin sorunlu varsayımlara başvurmaksızın doğal dünya için geçerli kılınabilecekleri şekilde nasıl izah edilebileceklerini göstermeye çalıştım. Gelgelelim, ilişkisel benlik ve içsel değer bu ilişkinin bütün içeriğini kendi başlarına tamamen belirlemez; ancak ilişkinin içinde temel ve araçsal-olmayan bir kaygı, varlıklara kendi adlarına saygı gösterme niteliğindedirler.

Erdem değerlendirmeleri belirli bir tür kimliğin bünyesinde yatan bağlılıklara dayandığı için (McIntyre 1982; Poole 1991), doğayla ilişkide alternatif bir özen kavramına hayat verecek bir diğer temel içerik insan kimliğidir. İnsani erdemi karşıt doğa sınıfını radikal olarak dışlayan bir açıdan tanımlayan ve gördüğümüz gibi, insanın doğayla ilişkisini bir tahakküm ve araçsalcılık ilişkisi olarak ele alan geleneksel Batılı insan kimliği değerlendirmesinin kökenlerini ve kusurlarını vurgulamıştım. Yeni bir insan kimliği kavrayışının, doğadaki sınırsız çeşitteki varlıkla kurulan insani bağların ve insanların bunlarla geliştirdikleri özen ilişkilerinin çeşitliliğine alan tanıması ve bir hayli bölgesel ve tikelleştirilmiş olabilecek etik çerçeveler ve alternatif vizyonlara katkıda bulunması gerekecek. Böyle bir çe-

şitliliği tek bir kavrayışın kapsayabilmesi pek olası değil. Öte yandan, özen ve dostluk geniş kapsamlı ve belirlenebilir kavramlar olarak görüldüğünde doğaya ilişkin böyle bir insan erdemi pratiğinin beslenebileceği bir dizi belirli ilişki ve özen erdemi vardır.

Doğayla ilişki açısından yeni olan bir insan kimliği geliştirmekte yararlanılabilecek özgül erdemlerden pek çoğu alandaki tartışmalarda ortaya çıkmıştır bile. Bunlardan bazıları genel dostluk erdemleri, örneğin ötekiye açık olmak (Macy 1989: 211), cömertlik (Næss 1980), ötekiye alan bırakmak, kendini ötekinin yerine koyma ve ötekinin ihtiyaçlarına karşılık verme yetileri. İnsani alanda olduğu gibi, doğayla olan ilişkide de, özen gösterme, tikel ötekilerin kaderleri karşısında sempati, anlayış ve duyarlılık gösterme kapasitemiz, ahlaki varlığımızın bir göstergesidir. Diğer erdemler özgül bağımlılık, sorumluluk, süreklilik ve karşılıklı bağlılık ilişkilerinin tanınmasını ve ayrıca (insan farklılığı da dahil) farklılık ilişkilerinin ve ötekilerin bağımsızlığına ve sınırsızlığına saygı ilişkilerinin tanınmasını ifade edecektir. Belli özen ilişkilerinin önemli bir zemini küçük çapta ve yerel düzeyde tikelleşmiş bir kimliktir; bu kimlik tikel bir mekâna ve bu mekânın insan sakinlerinin yanı sıra insandışı sakinlerine de bağlılık içerir. Bu biyobölgeciliğin savunduğu şeydir. Fakat böyle bir alternatif insan kimliği kavrayışını yeniden canlandırmaya yönelik her türlü çabanın, bu kimliğin temelini modern şehir yaşamında büyük ölçüde kaybolmuş olmasıyla ve tikel mekânlara bağlılığın ifade edilmesini ve beslenmesini sağlayan belli özen uygulamalarının yitirilmiş olmasıyla yüzleşmesi gerekir. Ne yazık ki sanayileşmiş toplumda bu erdemler çoğu insan için gerçekten de artık niteliğindedir. Bu tek başına modernliğe atfedilecek bir özellik değildir; piyasa toplumunun devingenliğinin ve araçsalcılığının bir özelliğidir.

Erdem etiği örnekleri artık çoğunlukla özel alandaki ilişkilerde görülse de, ekolojik benliğin özel bir kurgusu (örneğin kişisel "özen" ya da Benlik olarak kurgulanması) yeterli olamaz. Bu tür bir etik bağlılık, kamusal ve toplumsal yaşamın egemen araçsal kurgularına bir direniş biçimi olarak düşünülmelidir. Farklı bir insan benliği kavramı oluşturmaya ve onun doğayla ilişkilerini araçsal-olmayan bir şekilde tahayyül etmeye yönelik her türlü çaba, araçsal ilişkilerin kamusal alandaki egemenliği sorunuyla yüzleşmek duru-

munda kalacaktır. Ekolojik benliğin özel yanları olsa da, tümüyle özel bir uygulama olarak, kişisel dostluğa ya da anneliğe benzer şekilde kurgulanması tatminkâr olmayacaktır, kamusal alana bir etkisi bulunmayacak, onun egemen araçsalcılığına meydan okumayacaktır. Dolayısıyla ekolojik benlik, temelde piyasa merkezli bir toplumsal ve iktisadi hayat kavramına iştirilmiş bir "mesai çıkışında dünyaya tapınma dini" gibi algılanamaz. Poole'un McIntyre'a itiraz ederken savunduğu gibi bu benlik, geçmiş toplumsal biçimleri yeniden canlandırma çabasına da bağlanmamalıdır. Ekolojik benlik bunlar yerine, egemen araçsal kavrayışa ve bununla bağlantılı toplumsal ilişkilere meydan okuyan, doğa karşısında yeni bir insan kimliğine ve yeni bir toplumsal kimliğe ulaşma çabası olarak görülmelidir. Dolayısıyla bu muhalif bir uygulamadır ve araçsallaştırıcılığın amansız baskısı karşısında, toplumsal ve iktisadi yaşamın diğer araçsalcı-olmayan biçimlerini koruma ve yayma çabasına koşuttur.

Etikte ikiciliğin üstesinden gelmek kısmen, akılcı etiğin tikel kaygı ilişkileri ile daha genel ahlaki kaygı arasında varsaydığı hatalı karşıtlığın ortadan kaldırılmasıyla sağlanır. Kaygının tikelliği ile genelliği arasında *karşıtlık olabilir*, mesela tikel akrabalık kaygısının ötekileri özen gösterilenler arasından *dışlamayı* ya da onlara karşı şovenist tavırlar takınmayı beraberinde getirmesi gibi (Blum 1980: 79, 80). Ama bu kendiliğinden olmaz. Karşıtolumsal örnekler vurgulanınca, daha genelleştirilmiş bir ahlaka ulaşmak için tikel ötekilere gösterilen özenin şart olduğu sık ve önemli durumlar gölgede kalır. Evrenselleştirici konumlarca en iyi ihtimalle ahlakla ilgisiz, en kötü ihtimalle de ahlaki yaşam açısından bir engel sayılan özel ilişkiler bu durumda yanlış ele alınmış olur. Çünkü Blum'un vurguladığı gibi (1980: 78-83) özel ilişkilerin kaçınılmaz olarak ahlaki yaşam ve kaygımızın büyük bir kısmının temelini oluşturmaları gerekir. Bir soyutlama olarak doğayla değil, deneyimlenen doğanın tikel yanlarıyla kurulan özel ilişkiler, bunlara yöneltilen gösterilen özen ya da empati, kaygının derinliğini sağlamak açısından temel niteliktedir. Uygun koşullar altında, iyi tanınan, sevilen ve benlikle uygun bir bağlantı içinde olan tikel hayvanlara, ağaçlara, mekânlara ve ekosistemlere gösterilen özen ve bunlar karşısındaki sorumluluk deneyimi, küresel çevreye yönelik daha geniş, daha genel bir kaygıyı engellemez, aksine zenginleştirir.

Bu böyle bir çerçevede küresel ahlaki kaygıdan vazgeçmenin neden gerekmediğini ve aslında bundan vazgeçilmemesi gerektiğini açıklamaya yardımcı olur. Kimi azizler bunu denese de, ayrıca elbette ahlaki kaygının yabancıları ve aramızda belli bir mesafe bulunan ötekileri dışlamaması gerekse de, elbette evrenin tümüne en yakınımız, en sevdiğimiz muamelesi yapamayız. Ahlaki kaygı salt tikel olamayacağı gibi, tikelleşmiş ahlaki bağlılıkları ve kişisel deneyimin önemini inkâr eden ve değersizleştiren bir evrenselciliğe dayanandırılması da tatmin edici olamaz. Ayrıca kimi değerlendirmelerin önerdiği gibi bunlar basitçe evrenselciliğin bir köşesine ilâştirilemez (örneğin "kadınların deneyimini ekleme" çözümü). Çünkü hem sevgi ve özen gösteren sesin dışarıda bırakılmasıyla, hem evrenselleştiren ses ile özen gösteren ses arasındaki karşıtlıkla, hem de özen gösteren sesin tabi kılınmasıyla uğraşmamız gerekli. Bu yalnızca bir etik meselesi değil, aynı zamanda bu farklı seslerin konumlandığı kamusal ve özel alanın ilişkilerini yeniden değerlendirme ve yeniden düzenleme meselesidir.

Burada kişisel olan ile tikel olanın değersizleştirilmesine dayanan farklı bir evrenselleştirme değerlendirmesi için yine de yer vardır. Benliğin tikel ve kişisel ahlaki bağlılıkları aşması ya da bunlardan kopması sorunuyla değil, daha çok bu tikel bağlılıklar ve yerel durumlar ile aramızda belli bir mesafe bulunan ötekilere ilişkin durumlar arasındaki bağlantının en azından kavranması ya da görülmesiyle ilgilenir. Kendi kaybımız ile ötekilerin kaybı arasındaki, kendi yerel ekosistemimizin tahribi ile küresel ekosistemin tahribi arasındaki, toplumsal ve doğal yaşam biçimlerinin kuraklaşması ile kendi yaşamımızın ve tanıdıklarımızın yaşamlarının kuraklaşması arasındaki ilişkiyi kavramaya başlayabiliriz. Özenin bu tür daha geniş biçimleri, siyasal bilinçte ve toplumsal eylemde de kişisel ilişkilerde olduğu denli kuvvetli ve geçerli bir bir şekilde ifade edilebilir.

Empatik genelleştirmenin bu biçiminin içerimi Kantçı evrenselleştirmenin aksine şudur: Kendi bağlılıkların ve bağların *ne denli* kuvvetliyse, kaygını ötekileri de kapsayacak şekilde genişletme temelin o kadar sağlamdır. Bu, herkesin bu tür bağlar kurduğunu varsaymak demek değildir. Ahlaki odağı, tikel ile genel kaygı arasındaki sözde karşıt ilişkilerden, toplumsal ve siyasi yaşamın bu karşıtlığı yaratan ve empatik genelleştirmeyi engelleyen koşullarına kay-

dırmak demektir. Bunlar çoğunlukla ötekiyi yabancı olarak kurgulayan ve özellikle ikicilik ve hiyerarşi ağını içeren koşullardır.

Gelgelelim bir özen etiğinin tek bir sesi değil, birçok farklı siyasi sesi vardır, hem aileye ve yakın ötekilere ilişkin kaygının tikel sesleri, hem de doğaya ve daha geniş toplumsal gruplara ilişkin kaygıyı dile getiren genel sesler. Bu sesler ille de uyum içerisinde olmayacaktır. Bunu beklemek bu seslerin sunacakları konusunda yanılmak olur. Özen gösteren sesler araçsallaştırıcı-olmayan seslerdir, ama çok farklı siyasi mesajlar barındırabilirler. Özen etiğinin toplumsal olarak ilerici mi yoksa gerici mi olduğu sorusunun tek bir cevabı yoktur, değişkenlerine bağlı olarak ilerici de gerici de olabilir. Piyasa toplumunun aile bağlamında kadınların sağladığı özen, daha geniş bağlamca denetlenip yapılandırıldığı ölçüde daha da artan tipik bir tamamlanmamışlık ve muğlaklık içerir. Özen etiği çoğunlukla destekleyici bir role sokularak kısıtlanır. Bu, kamusal alanın dışında bırakılan özen ve insani değerleri sağlama ve böylece hayatı çekilir ya da mümkün kılma rolüdür, ya da kamusal alanın dayandığı ama kendisinin üretmediği, işbirliğe eğilimli bir şekilde sosyalleşen bireyler sağlama rolüdür. Dolayısıyla ailedeki özen, bu özenin aile-dışı ya da "buna layık olmayan" ötekileri de kapsayacak şekilde genişletilmesine direnen veya kadınları kamusal alanda eşit katılımdan mahrum bırakan (Bacchi 1990: 244-5) muhafazakar bir değer düzenini destekleyebilir; militarizmi destekleyen bir iş, cephane fabrikasında çalışan annenin "vatan evlatlarına" özen göstermesi olarak temize çıkarılır (Ruddick 1989: 87). Ya da ekoloji örneğinde, bir kadının, kocasının ve oğlunun refahıyla ve bir iş sahibi olmalarıyla ilgilenmesi, soyu tükenmekte olan bir türü yok edecek bir ağaç kesimi uygulamasının devam etmesi gerektiğini düşünmesinin sebebi olabilir.

Fakat bu belirsizliklere rağmen özen modeli, egemen araçsal modellerin karşısındaki alternatiflerin kavranmasına büyük bir katkıda bulunabilir. Kişisel özen erdemlerinin kadınlarla bağdaştırılması özsel değil, tarihsel ve olumsal bir durumdur.¹⁵ Kadınların bu pra-

15. Özen etiğini dile getiren seslerin, burada sıralanan nedenlerin yanı sıra bu seslerin kadınların hayatları için pek çok çatışma yaratmaları yüzünden de ille de kadınlara ait olması gerekmiyor. Kadınları yakın ötekilerin bakıcıları olarak

tik için nasıl benzersiz bir biçimde ya da doğuştan biçilmiş kaftan olduklarından çok, bu araçsallaştırıcılık-dışı erdemlerin ve uygulamaların kamusal alandan dışlanmasını yansıtır. Uzun süredir özel alana hapsedilmiş olan özen uygulamaları ve erdemleri, altüst edici ve muhalif potansiyellerini özellikle bu daha geniş bağlamlarda gerçekleştirirler. Bu araçsallaştırıcılık-dışı sesleriyle kadınların "insanın bağıllığına ve karşılıklı bağımlılığına ilişkin öykünün koruyucuları" (Gilligan 1987: 32) sıfatıyla sunacakları gerçekten de çok değerli şeyler vardır. Bu hem insani özen olarak hem de yeryüzüne gösterilen özen olarak gittikçe dünyanın dışına sürgün edilmekte olan bir öyküdür.

AKLI YENİDEN KURGULAMAK

İnsan/doğa ikiciliğinin çözülmesi, akıl/duygu ikiciliği gibi bununla yakından bağlantılı diğer akıl/doğa ikiciliklerinin çözülmesiyle yakından alakalıdır. Akıl/duygu ikiciliğinin, özellikle akılcı etik kavrayışında inkâr edilen bağımlılık modeline nasıl uyduğunu görmüştük. Duygunun nasıl aklın karşıtı ve ikicil kılınmış aşağı yanı olarak kurgulandığını ve böylece aklın tahakkümü altına girmesi gereken güvenilir, düşüncesiz, akıldışı ve kimi zaman denetlenemez kuvvet olarak belirlendiğini fark etmiştik. Aklın daraltıcı ve tahakkümcü rolüne kesinlikle meydan okumalıyız. Fakat akıl/duygu ikiciliğinin çözümlemesinin karşı içerimlerinden biri, aklın olumlanması yerine ikicil duygu kavramının olumlanmasıdır (Romantik gelenekte ve günümüzde New Age akımında kimi zaman görüldüğü gibi). Aklın dışladığı diğer alanlar gibi duygu da olumlayıcı bir şekilde, canılcı önemde ve yaratıcı bir öge olarak ele alınabilir, ama bunu yaparken ne akıldışı olanı ne de akıl-karşıtı olanı olumlarız.

İkiciliğin üstesinden gelmek farklılığın ortadan kaldırılmasını içermediğinden akıl ile duygu arasında bir ayrım yapmak hâlâ anlamlı olabilir. Fakat bu ayrımın radikal dışlama üzerinden ele alınmaması gerekir: ikici kurguda olduğu gibi ne duyguların had safha-

konumlandırılan geleneksel ses, pek çok kadının duymazdan gelemeyeceği bir kuvvet ve güçle kadınlara hitap eder. Ama artık kadınlar bu ses tarafından tanımlanmaya kolayca izin veremezler (Grimshaw 1986: 215 vd.).

da akıldışı, ne de aklın tümüyle duygulardan kopuk olarak ele alınması gerekir. Zorunlu olarak birbirlerine karşıtmışlar gibi görülmeleri de gerekmez, yaratıcı bir birleşme ve etkileşime muktedir oldukları düşünülebilir (Blum 1980). İkicilik karşıtı program, akla, algıları, duyguları ve değerleri oluşturmakta ve ifade etmekte (Midgley 1981: 3), yeryüzünde efendinin yanılısamalarına dayanmayan bir insan varoluşu için temel oluşturmada akılcılığa farklı, hiyerarşik-olmayan ve birleştirici bir rol biçebilecek bir siyaseti ima eder. Doğru düzgün temellendirilmiş bir insan yaşamında akıl melekelerin diktatörü değil kolaylaştırıcısı olarak işleyebilir, üstelik bu rolü hem bireysel yaşamdaki diğer öğelerle ilişkisinde, hem de hiyerarşik akıl kurgusunun halen yerleşik olduğu pek çok toplumsal biçim ve kurumda oynayabilir. Aklın, değer bağlılıklarına ve kamusal alandan ayıklanarak özel alana hapsedilmiş olan ötekiye gösterilen özen ve bağlılık değerlerinin hüküm sürdüğü bir toplumsal ve kamusal alan anlayışına sadık olan biçimlerine, karalanan değil hürmet edilen bir yer verilebilir. Efendi kimliğinin batılı akıl kurgusundan ihraç edilmesi, aklın kendisinden vazgeçmeyi değil, yerine başka, daha az hiyerarşik, daha demokratik ve çoğul bir kimlik koyma çabasını gerektirir.

Sonuç

Egemen Öyküyü Değiştirmek

Gökkubbenin altındaki bu yer âlemini sevelim;
o öyle gerçektir ki sevgiye direnir.

SIMONE WEIL

SUNMUŞ olduğum değerlendirme, kültürel çözümlemenin başlıca kavramı olarak fallusmerkezliliğin yerine, efendi öznenin –aynı anda hem daha özgül hem daha evrensel olan– kimliğini geçiriyor. Efendi özne Batı kültürünün kürsüsünü özellikle de aklın alanı olarak belirlenen bölgeyi büyük ölçüde elinde tutmuş ve şekillendirmiştir. Bizi her yerde zincirlere vuran, Marksist köktencilüğün önerdiği gibi maddi koşullar –cimri anne olarak doğa– değil, efendinin mantığı karşısındaki kültürel esaretimizdir. Platon'un zamanında kültür yazılı söz etrafında şekillendiğinden, çeşitli tahakküm biçimlerinin tepesinde yer alan yönetici seçkinler (ki kimlikleri efendi öz-nede yoğunlaşır), toplumsal kaynaklar üzerindeki hâkimiyetleri sayesinde kültür üzerinde sayıları ile orantısız bir denetim sahibi olmuştur. Kültürü büyük ölçüde kendi araçları olarak ve kendi suretlerinde oluşturmuştur. Hegemonyaları pek çok siyasi değişime rağmen kültür içerisinde baskının sürmesini ve genişlemesini sağlayan derin yapılar yaratmıştır. Özellikle derin ikicilik yapıları sayesinde efendi bilinç biçimleri, yönetici seçkinler aleyhindeki meydan okumaları bile kendine mal etmiş ya da kendine göre yeniden kurgulamıştır. En varsıllar giderek dünyanın ve sözün sahibi olsalar da efendi kimliği bir komplodan fazlasıdır: bir miras, bir kültür biçimi, bir rasyonalite biçimi, bir benlik ve ilişki çerçevesidir. Kültürün bu şekilde temellük edilmesi yoluyla hepimizi şekillendirmiştir.

Görmüş olduğumuz gibi, Batı'nın düşünsel çerçevelerinin ve kavramsal tarihinin temellerinde tahakkümün derin yapıları gömülüdür. Bu kavramsal yapıların yarattığı ikicilik düğümlerine karışmamış bir mevzu neredeyse yoktur. Efendinin sömürgeci mantığı, çağımızın egemen mantığıdır. Yeryüzüne ve yaşama ne olmakta olduğunun cevabı da bu sorunsalda, yara bere içindeki bu gezegenin biyosferini ve hatta sosyosferini dağlayan tahakküm mantığında yatar. Batı'nın düşünce tarihi içinde bu kültürel öznenin gelişiminin bir kısmını izledik. Ötekiliği sömürgeleştirmeye yönelik eylemlerini Batı kültüründe egemen olan bir akıl ve doğa öyküsü sayesinde açıkladı, temize çıkarttı ve doğallaştırdı. Bu öykü, insanın doğa üzerinde yarattığı etkileri giderek daha çok yönlendirerek gezegenle sürdürülebilir ve karşılıklı bir ilişki kurmasını engeller. Efendinin sömürgeciliği ötekiyi inkâr eder; ötekiyi iki temel yolla doğa olarak adlandırır, hem benliğin ona bağımlılığını ve onunla ilişkisini inkâr ederek, hem de onun bağımsız benliğini inkâr ve iptal ederek.

Aklın ve doğanın anlamlarının çoğul ve değişken olduğunu, efendi ile tabi kılınmış öteki arasında tahakküm stratejilerinin halen nasıl işlemekte olduğunu gördük. Doğa ve akıl kavramlarının çeşitlemeleri eski akıl ve doğa öyküsünün halen geçerliliğini sürdürmesini, teknolojik gelişimdeki değişimleri yönlendirmesini sağlamıştır. Ayrıca bu sayede bu öykü çok değişik durum ve fırsatlar karşısında güvenilir bir kavramsal tepki olmayı sürdürmüştür. Hükümran akıl doğa sayılan ötekileri istila edip sömürgeleştirirken bu kavramların esnekliği tahakküm stratejilerinin bir baskı alanından diğerine geçmesini olanaklı kılmıştır. Efendiden, iktidar perspektifinden kaynaklanan senaryolarda doğa, amaçlar alanından dışlanan ötekidir. Kendi amaçları inkâr edilen ve görünmez kılınan, rasyonel benliğe hiçbir sınır dayatmadığı düşünülen herkesin ve her şeyin adıdır. Efendinin sıfırlama stratejileri bunların tümüne uygulanır. Çağımızda bu anlamların çoğu, özellikle iktisadi kalkınma kavramı etrafında birikir.

Akıl ve doğa öyküsünün gelişimini, aşamaları ötekiliğin sömürgeleştirilmesi sürecinin tarihsel aşamalarına tekabül eden bir öykü olarak kavrayabiliriz. Sömürgeleştirme sürecinin aşamaları, çeşitlemelere alan tanıyacak şekilde sırasıyla (biraz keyfi olarak sınıflandırıldığında) haklı çıkarma ve hazırlama, istila ve ilhak etme, kendine mal etme (araçsalcılık) ve kendine katma (asimilasyon) olarak

temsil edilebilir. İlk aşamada öykü kurulur, hükümrân akıl ile ayrı ve aşağı doğa alanı öykünün baş kahramanları olarak belirlenir. Bu Platon'un ve erken akılcıların işidir; onların çağında, insandışı doğadaki ötekiliğin istila edilmesi henüz ciddi anlamda başlamamıştır, fakat efendi kimliği, doğa olarak sınıflandırılan aşağı kesimlerin tam denetimini ele alarak kendisini hayvanların, kölelerin, "barbarların" ve kadınların efendisi konumuna yerleştirir, insan benliğini ve kültürü sömürgeleştirmeye başlar. Platon ortaya attığı "özgün" madde mefhumu, insandışı doğanın başına geleceklerin öncüsü olmuştur. Platon'da "özgün" madde hükümrân aklın, üzerine biçim olarak kendini damgalayacağı, amaçtan ve nitelikten yoksun kaotik ve biçimsiz bir boşluktur, hiçbir karşılıklılık ögesi taşımayan bir süreç içerisinde aklın kendi amaçlarının ve zekâsının içine işleneceği pasif alıcıdır.

İkinci adım olan istila ve ilhak aşamasında Platon'u geç akılcılar takip eder. İstila gerçekten yol almaya başladığında Kartezyen düşünce insandışı doğanın *kimsesiz toprak*, zihinsiz ve ilhak edilmeye tümüyle açık olduğunu, sınırsız olarak tasarlanan aklın amaçları doğrultusunda kolayca yönlendirilebilir olduğunu beyan eder. İlhak aşamasından sonra Locke, aklın yeni personasıyla, yani kendiyle sınırlı bireysel egoizm ya da araçsal akılcılık suretine bürünerek nasıl bütün "doğa" alanını kendine mal ettiğini gösterir. Faillikleri Avrupa-merkezli üretken emek kavramlarınca dışlanan doğanın eski sakinleri mülksüzleştirilir ve haklarıyla birlikte görünmez kılınır. Üçüncü aşama olan kendine mal etme aşamasında rasyonalite egoizm olarak, doğa ise efendinin kaynaklarından biri olarak araçsal bir açıdan yeniden tahayyül edilir. Görmüş olduğumuz gibi, araçsalcılık sadece bir ötekini dönüştürme biçimi değildir. Ötekinin amaçlarına hiçbir ağırlık vermeyen, onu sadece kendisine ait olmayan amaçların aracı olarak ele alan bir yaklaşımdır. Bu aşamada doğadaki "kullanışlılık" sistemli bir şekilde araştırılır ve sömürülür; artık rasyonel ego, yabancı ötekiden ayrı duran, tüketim biriminin ya da bilgi kaynağının kendiyle sınırlı kullanıcısı olarak tasavvur edilir. Ötekiye ancak metaleştirme ve tüketim içerisinde; efendinin amaçlar âleminde bir araç olarak tutsak edildiğinde ve benlik alanına kullanım üzerinden asimile edildiğinde yeniden bir faillik ve gaye yatırımı yapılır.

SON AŞAMA: ÖTEKİNİN YUTULMASI

Haklı çıkarma ve hazırlama, istila ve ilhak, araçsallaştırma ve kendine mal etmeden oluşan bu üç aşama, genel ikicileştirme sürecinin birer parçası olarak görülebilir. Bu süreçte akıl sömürgeleştirilmiş ötekiyi, yani doğayı sırayla böler, değersizleştirir ve inkâr eder. Ama sömürgeleştirme sürecinin, özellikle Doğu Timor gibi günümüz mücadele alanlarında açıkça görülebilecek dördüncü bir aşaması daha vardır çoğunlukla. Bu ötekinin yutulması aşamasıdır.¹ Bu aşamada araçsallaştırmanın daha yoğun ve daha bütünselleştirici bir biçimi söz konusudur; sömürgeleştirilenlerin önünde iki seçenek vardır: Bertaraf olma ya da ona katılma. Sadece benliğin imparatorluğuna katılabilecek olanların, hiç direnmeyenlerin varolmasına izin verilir.

Eğer dördüncü aşamaya gelinmesine izin verirse tasvir ettiğim gidişat korkunç bir geleceğe açılır. Dördüncü aşamada akıl doğa ötekisini sistemli olarak yutar. Doğanın araçsallaştırılması bütünselleştirici bir biçim alır: Gezegendeki tüm yaşam efendinin (Benliğin) faillik alanına sokulur. Yutma, ötekinin farklılığını inkâr eden bütünselleştirici benliğin (Brennan 1994), asimile edilmemiş bütün ötekiliklere bertaraf olma ya da ona katılma seçeneklerini sunan sömürgeleştirici benliğin projesidir. Bu iki seçenek de ötekiliği yok eder, hem kullanım içerisinde (metalaştırmada) hem de kullanım dışında; tıpkı işe yaramayan, metalaştırılamayan, piyasada temsil edilemeyen her şeyin farklılığını ortaya koymaya cüret eden her şeyin yok edilmesi gibi. Yutma sürecinde, benlik imparatorluğuna dahil olabilenlerin asimile edilmiş bir şekilde varolmasına izin verilir, işe yaramayanlar ise bertaraf edilir. Direniş göstermeyen, sesini ve kendi dilini yitirdiği için karşılık vermeyen bir köle-dünya, "imal edilmiş" bir manzara yaratmayı hedefler.

Dördüncü aşamada akıl gitgide daha çok küresel ekonomi alanında kurgulanır. Yutma, en son küresel "Rasyonel Ekonomi"nin gizli öznesi olarak ifade kazanan efendi kimliğinin ve küresel "girişimcilik kültürü"nün rasyonel egoizminde temellendirilen rasyonalite biçimlerinin karakteristik sürecidir. Rasyonel Ekonomide temsil

1. Yutma üzerine felsefi bir değerlendirme için bkz. Brennan (1991a; 1993).

edilen rasyonalite biçiminin yeryüzünde kalan tüm alanı kendine mal etmesiyle, yaşayan şeyler, kendi ritmlerine göre hareket eden, Rasyonel Ekonomiden değil kendilerinden kaynaklanan mesajlara öncelik veren varlıklar alandan ve mekândan mahrum bırakılır. Rasyonel Ekonomide yalnızca kullanabildiği veya ona katılan şeylerin bedeli ödenir ya da yalnızca onlara alan verilir (alan, tükenmekte olan bir kaynak olarak gitgide özelleştirilmektedir). Rasyonel Ekonomide birer mal olarak ya da ötekiliği yok eden bir başka mal etme biçimiyle kullanılamayan ya da Benliğe katılamayan asimile edilmiş ötekilerin kaynaklara ulaşması giderek daha çok engellenir. Dördüncü aşamada dünya araçsal tasavvur edilmek bir yana, tümüyle araçsallaştırılmıştır. Hedef, doğa ötekisinin üzerinde tam denetime yönelik Kartezyen düşü hayata geçirmek ve öteki olarak yeryüzünün gösterebileceği direnişi tümüyle yok etmektir. Bu arada biyoteknoloji ve diğer tahakküm teknolojileri dünyayı asimile edilmiş, suni olarak üretilmiş yaşamla yeniden doldurmakta ve efendi konumundaki bilim tüm küresel enerji-akışlarını Rasyonel Ekonomiye yönlendirmeye çalışmaktadır.

Rasyonel Ekonomide ifade kazanan akıl, özgün Platoncu versiyonunda olduğu gibi dünyayı kendinden daha az mükemmel sayarak hor görür, ama aynı zamanda artık, biyosferin ve sosyosferin "kaos"unu kendi soyut mükemmeliyet suretinde yeniden yaratmaya yönelik Platon-sonrası projeyi de üstlenir. Dördüncü aşamada Rasyonel Ekonomi tarafından rasyonel kozmos olarak şekillendirilen yeryüzünün kendisi, kaygan yüzeyli, öğütülmüş, düz çizgilerle bölünmüş ve yaşayan varlıklara düşman kılınır. Platon'un dünya-tanrısı gibi, Rasyonel Ekonomide ifade edilen akıl biçimi bağımlı olduğu ya da kendisinin dışında olan hiçbir öteki tanımaz. Rasyonel Ekonomide akıl tam anlamıyla Platoncu suretiyle ortaya çıkar; ulus-devlet ve ulus-devletin sunduğu toplumsal hedefler gibi önceki hedefleri de bünyesine katarak ihlal edilemez iktisadi yasa ve nihai toplumsal amaç olarak belirir. Rasyonel Ekonomi, klasik liberalizmde tahayyül edildiği gibi salt bireylerin ve onların amaçlarının hizmetçisi rolünü aşarak kendini gitgide daha çok hem en yüksek amaç hem de öteki amaçlar üzerindeki son söz sahibi olarak sunmaktadır.

Dördüncü aşamada Rasyonel Ekonominin işlemleri biyosfer açısından olduğu kadar sosyosfer açısından da tahripkârdır, çünkü ken-

dini her türlü demokratik ya da toplumsal denetimden azat eden Rasyonel Ekonomi toplumsal yaşamın kalbine nüfuz eder ve toplumsal olanı yutar. Güçlendikçe, toplumsal uzlaşmaya dayanan, iktisadi siyasalara ve iktisadi azamileştirmeye kısıtlamalar getiren eski siyasal cemaat modellerini de sindirir. Asimile edilmeyen, Rasyonel Ekonomiye katılımın dışında kalan insanlara da ona katılma ve bertaraf olma arasındaki seçim sunulur; Rasyonel Ekonomi açısından yararlı olmayanlar dışarıda bırakılır, yaşam araçlarına ulaşmaları engellenir, bu araçlar artık neredeyse tümüyle Rasyonel Ekonomi-deki rasyonel meritokrasinin denetimi altındadır. Bu bağlamda, yoksullar Rasyonel Ekonomide kurgulandığı biçimiyle akıldan uzak tutuldukları için kaderleri doğallaştırılır; tutumsuz, (çocuklar ve hayvanlar gibi) tatmini erteleme yetisinden yoksun, (kendini) az geliş(tir)miş addedilir (Ehrenreich 1989).

Tahakküm mantığı ve ikiciliğin derin yapıları, egemen kültürün biyosferle ilişkisini kavrayışında "kör noktalar" yaratır; bu kavrayış bağımlılığı ve dayanışmayı, insan toplumu örneğinde olduğundan da fazla inkâr eder. Doğayla ilişkide bu kimliği barındıran efendi kültürün biyosfer krizine ve yeryüzünün doğal sistemlerinin gitgide bozulmasına yeterli tepki verememesinin sebebi, efendi rasyonalitesinden kaynaklanan çarpık algılar ve inkâr mekanizmalarıdır. Sömürgeleştirici perspektif doğanın had safhada karmaşık örüntüsü ve işleyişi karşısında kördür, gördüğü tek şey kalkınma sayesinde üzerine rasyonel düzenin dayatılacağı düzensiz bir ötekidir. Mekanizmacı dünya görüşünün gösterdiği şey, efendi rasyonalitesinin biyosferik doğayı yeryüzünün kaynaklarına yönelik bir diğer uğraş ve ihtiyaç merkezi olarak görmekten ya da bu ihtiyaçların söz konusu rasyonalitenin kendi taleplerini sınırlayıp kısıtlaması gerektiğini anlamaktan aciz olduğudur. Araçsalcılık ve kendine katma yoluyla egemen kültür, kendisini ayakta tutan bu ötekiye yönelik kavramsal yaklaşımını tümüyle kendi ihtiyaçları üzerinden şekillendirir, onu sınırsızca kullanılmaya açık, tükenmez bir kaynak olarak ele alır. Araçsallaştırma ve homojenleştirme (ve bunlardan doğan araçsallaştırılanların ya da homojenleştirilenlerin birbirinin yerini tutabilir olduğu yönündeki varsayım), efendi rasyonalitesinin biyosferik doğayı gezegendeki tüm yaşamın bağlı olduğu benzersiz, alınıp satılmaz, yerine bir başkasının geçirilemeyeceği bir öteki olarak kabul

etmesini engeller. Bu rasyonalite, dünyalı varoluşla tam olarak yüzleşemeyip doğa dışında kimlik yanılsamalarına tutunduğundan ne denli tehlikeli olduğunu kavramaktan acizdir.

Efendinin perspektiflerinden farklı olan, yaşamın sürdürülebilmesini sağlayan öteki olarak yeryüzüne bağımlılığı insan yaşamının merkezi gerçeği olarak gören perspektifler açısından bakıldığında, varkalmaya göre şekillenmiş rasyonel bir kültürün, insanlar ile yeryüzü arasındaki karşılıklı sürdürülebilirlik ilişkilerini öne çıkaran rasyonalite biçimleri geliştireceği açıktır. Bu tür karşılıklı sürdürülebilirlik ilişkilerinin insan toplumu alanındaki en iyi örnekleri özenle, dostlukta ve sevgide bulunur. Bu çerçeveler içinde efendi rasyonalitesinin saldırgan sömürgeciliği ile araçsallaştırıcı mantığı ve Rasyonel Ekonominin azamileştirici mantığı, ekolojik ve varkalımsal stratejiler olarak had safhada zekâsız, hatta akıldışıdır. Efendinin sömürgeleştirme stratejisinde sadece Ben olarak belirlenenin varkalmasına izin verilir. Fakat yeryüzü üzerinde böylesi bir iktidar sahibi olanlar olduğunu ve kullandıkları stratejinin tahakküm olduğunu biliyorsak, bu öykünün nasıl sona ereceğini de biliriz. Bunca yıkımın ardından tahakkümün başarısızlığı gelir çünkü efendi, hayatının sürdürülebilirliğini sağlayan ötekiye olan bağımlılığını inkâr eder; kendi varoluşunun koşullarını yanlış kavrar, dünyanın direnişinin sınırlarına ve nihai noktalarına karşı duyarsızdır. Efendinin bağımlılığını inkârı ve kendi yaşamının koşullarına ilişkin yanılgısı büyük tehlikeler barındırır, tabii ki bunlardan biri de özyıkımdır. Hayatının sürdürülebilirliğini sağlayan ötekiye yutmaya yönelmiş olduğu için öykünün sonu ya dayandığı ötekinin ve dolayısıyla kendisinin de ölümüyle, ya da tahakkümden vazgeçmesiyle, yani efendinin başarısızlığı ve dönüşümüyle gelir.

ÖYKÜYÜ YENİDEN KURMAK

Bu egemen sömürgecilik öyküsünün birlikte dokuduğu parçaların oluşturduğu ağ öyle kuvvetli, öyle ince örülmüş ve öyle tanıdık ki neredeyse kendi bedenlerimiz gibidir, oysa bu etrafımızı kuşatıp bizi tutsak eden bir ağıdır. Henüz suni olarak üretilmiş ve tümüyle efendinin amaçlarına kaynak olarak biçilmiş yaşamlar yaşamıyoruz. Efendinin bizi kendi faillliği tarafından tabi kılınmış, kötürüm edil-

miş, damgalanmış ve koşullanmış edilgen bedenler olarak tanımlamasını reddedecek gücümüz hâlâ var. Etkin ve yönelimsel özneler olmayı sürdürüyoruz, kendi üzerimizde ve toplumsal dünyanın yönelişi üzerinde değişikliğe yol açabiliriz. Kültürdeki, kendi içimizdeki ve siyasi ve ekonomik yapılardaki efendi kimliğinin farkına varıp ondan kurtulmayı öğrenebiliriz. İnsan kültüründen efendiyi kovma projesiyle Batı'nın diğer yeryüzü topluluklarına yönelik sömürgeci politikalarını değiştirme projesi giderek birleşiyor ve bu her iki proje de giderek varkalma projesiyle birleşiyor.

Her iki proje açısından merkezi olan şeylerden biri, akıllı efendinin hamurundan farklı bir hamurla yoğurmak. Rasyonalite uzun vadede varkalma açısından herhangi bir işlev taşıyacaksa, ekolojistlerin söylemekte olduğu gibi, yeryüzünde varoluş koşullarımıza duyarlı olmayı teşvik eden, inkâr edilmiş bağımlılık ilişkisini kabul eden ve yerli yerine yerleştiren, hayatın sürdürülebilirliğini sağlayan yeryüzü ötekilerine olan borcumuzu kabul etmemizi sağlayan bir biçim almalıdır. Bu, ikiciliğin ötesinde bir demokratik kültür yaratmayı, sömürgeci ilişkileri sonlandırmayı ve yeryüzü ötekileriyle ortak varoluşu zenginleştirmenin karşılıklı, etik bir temelini bulmayı içerir. Akıllı seçkinlerin denetiminin ve ötekiyi kendini kısıtlayan bir ilke olarak görmeyen rasyonel egoizmin oluşumlarıyla değil, radikal demokrasiye, işbirliğine ve karşılıklılığa dayanan toplumsal oluşumlarla hizaya getirebiliriz. Karşılıklı benliğin, yani ötekilerin gelişmesinden zevk alabilen, akrabalığı tanıyabilen ama aynı zamanda da ötekilerin direnişinden beslenen, farklılıklarıyla güçlenen bir benliğin rasyonalitesini keşfedebiliriz. Böyle bir rasyonalite dünyanın kültürel ve biyolojik yaşamındaki çeşitliliğin benzersiz zenginliklerine değer vermeye ve yeryüzü ötekileriyle birlikte yaşam cemaatinin büyük diyaloglarına katılmaya başlayabilir.

Akıl/doğa öyküsü Batı kültürünün egemen öyküsü olagelmıştır. Bu öykü daha çok fetih ve denetimden, zaptetme ve kullanmadan, tahrip etme ve kendine katmadan bahseder. Bu öykü sakatlayıcı bir öyküdür artık. Bunu değiştiremediğimiz takdirde, aramızdan şimdi genç olan kimileri harabolmuş bir gezegende bir uygarlığın yıkıntıları arasında yaşamının nasıl bir şey olduğunu bilmek zorunda kalabilir. Şimdiye dek bu egemen dramamın yönetmenliği, rol dağıtımı ve yazarlığı insan ırkı ve insan kültürleri içinde çok küçük kalan bir

azınlığın elinde olmuştur. Yeni ve daha az tahripkar olan rehber öyküler için efendi yerine Batı kültürünün tabi kılınmış ve görmezden gelinmiş parçaları, örneğin kadınların özen öyküleri birer esin kaynağı olabilir. Efendi kültürüne mensup olup hayal gücünden yoksun olanlarımız, aklın dışında gördüğümüz kültürlerin hayatın sürdürülebilirliğine ilişkin öyküleri hakkında tevazu ve sempatiyle yapılacak bir incelemeden yeni fikirler edinebilir. Yaşanabilir bir gelecekte varkalmak istiyorsak, yeni baş kahramanları, daha güzel konuları olan ve en azından mutlu son olasılığını taşıyan farklı öyküleri yaratma, geri getirme ve keşfetme gücünü kendi elimize almalıyız.

Kaynakça

- Adam, James (1911), *The Vitality of Platonism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Adorno, Theodor ve Horkheimer, Max (1979), *Dialectic of Enlightenment*, Londra: Verso; Türkçesi: *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. O. Özgül, İstanbul: Kabalcı, 1995.
- Albert, M. vd. (1986), *Liberating Theory*, Boston, MA: South End Press.
- Alcoff, Linda (1988), "Cultural Feminism Versus Post-structuralism: The Identity Crises in Feminist Theory", *Signs* 13 (7): 405-34.
- Annas, Julia (1976), "Plato's *Republic* and Feminism", *Philosophy* 51.
- Aquinas, Aziz Thomas, aktaran Fidelis Morgan (der.) (1989), *A Misogynist's Source Book*, Londra: Jonathan Cape: 183.
- *Summa Contra Gentiles*, Kitap 3, Kısım II, Bölüm CXII.
- Arendth, Hannah (1974), *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press; Türkçesi: *İnsanlık Durumu*, çev. B. S. Şener, İstanbul: İletişim, 1994.
- Aristoteles (1941), *The Basic Works of Aristotle*, der. R. McKeon, New York: Random House.
- Attfield, Robin (1981), "The Good of Trees", *Journal of Value Inquiry* 15: 35-54.
- Bacchi, Carol Lee (1990), *Same/Difference: Feminism and Sexual Difference*, Sidney: Allen & Unwin
- Baker Miller, Jean, bkz. Miller, Jean Baker.
- Barrett, Michele ve McIntosh, Mary (1982), *The Anti-Social Family*, Londra: Verso.
- Benhabib, Seyla (1987), "The Generalised and the Concrete Other", Seyla Benhabib ve Drucilla Cornell (der.), *Feminism as Critique* içinde, Cambridge: Polity Press: 154-77.
- Benhabib, Seyla ve Drucilla, Cornella (der.) (1987), *Feminism as Critique*, Cambridge: Polity Press.
- Benjamin, Jessica (1985), "The Bonds of Love: Rational Violence and Erotic Domination", Hester Eisenstein ve Alice Jardine (der.), *The Future of Difference* içinde, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press: 41-70.
- (1988), *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, Londra: Virago.
- Bennett, David H. (1985), "Interspecies Ethics: A Brief Aboriginal and Non-Aboriginal Comparison", *Discussion Papers in Environmental Philosophy* içinde, Canberra: ANU Department of Philosophy, Monograph Series (7).

- Berman, Marshall (1982), *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, Harmondsworth, NY: Penguin; Türkçesi: *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ü. Altuğ, B. Peker, İstanbul: İletişim, 2004.
- Berman, Morris (1981), *The Reenchantment of the World*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Beston, Henry (1928), *The Outermost House*, New York: Ballantine.
- Biehl, Janet (1987), "It's Deep, But is it Broad? An Ecofeminist Look at Deep Ecology", *Kick It Over* (özel ek) (Kış).
- (1988), "What's Social Ecofeminism?", *Green Perspectives* 11 (Ekim): 5-7.
- (1991), *Rethinking Ecofeminist Politics*, Boston, MA: South End Press.
- Birch, Charles (1990), *On Purpose*, Sidney: New South Wales Univ. Press.
- Birch, Charles ve Cobb, John B. (1983), *The Liberation of Life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bluestone, Natalie Harris (1987), *Women and Ideal Society: Plato's Republic and Modern Myths of Gender*, Oxford: Berg.
- Blum, L. A. (1980), *Friendship, Altruism and Morality*, Londra: Routledge & Kegan Paul.
- Blum, L. A., Homiak, M., Houseman, J. ve Scheman, N. (1976), "Altruism and Women's Oppression", C. Gould ve M. Wartofsky (der.), *Women and Philosophy* içinde, New York: Putnam.
- Bonwick, James (1870), *The Last of the Tasmanians*, Londra.
- Bookchin, Murray (1982), *The Ecology of Freedom*, Palo Alto, CA: Cheshire Books; Türkçesi: *Özgürlüğün Ekolojisi*, çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı, 1994.
- (1988), "Social Ecology Versus Deep Ecology", *Kick It Over* (özel ek).
- (1989), *Remaking Society*, Montreal: Black Rose; Türkçesi: *Toplumu Yeniden Kurmak*, çev. Kaya Şahin, İstanbul: Metis, 1999.
- (1990), *The Philosophy of Social Ecology*, Montreal: Black Rose; Türkçesi: *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, çev. R. Ögdül, İstanbul: Kabalıcı, 1996.
- (1991), Stave Chase (der.), *Defending the Earth: a Dialogue between Murray Bookchin and Dave Foreman* içinde, Boston, MA: South End Press.
- Bordo, Susan R. (1987), *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, Albany, NY: State University of New York Press.
- (1988), "Anorexia Nervosa: Psychopathology as the Crystallisation of Culture", Irene Diamond ve Lee Quinby (der.), *Feminism and Foucault* içinde, Boston, MA: Northeastern University Press: 87-118.
- (1990), "Reading the Slender Body", Mary Jacobus, Evelyn Fox Keller ve Sally Shuttleworth (der.), *Body/Politics: Women and the Discovery of Science* içinde, Londra: Routledge.
- (1991), "Feminism, Post-modernism, and Gender Scepticism", Linda J. Nicholson (der.), *Feminism/Postmodernism* içinde, Londra: Routledge: 133-56.

- Boyle, Robert (1744), "A Free Inquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature", *The Works of Honourable Robert Boyle*, Cilt 4 içinde, Londra.
- Bradford, George (1989), "Return of the Son of Deep Ecology", *Fifth Estate* 24 (1) (Bahar): 5-35.
- Brennan, Terasa (1989), *Between Feminism and Psychoanalysis*, Londra: Routledge.
- (1991a), "The Age of Paranoia", *Paragraph* (Ocak): 20-45.
- (1991b), "Introduction", Juliet Flower McCannell (der.), *The Regime of the Brother*, Londra: Routledge.
- (1993), *History After Lacan*, Londra: Routledge.
- Buchanan, Scott (der.) (1948), *The Portable Plato*, Harmondsworth, NY: Penguin.
- Burke, Edmund, aktaran Fidelis Morgan (der.) (1989), *A Misogynist's Source Book*, Londra: Jonathan Cape: 187.
- Butler, Judith (1990), *Gender Trouble*, Londra: Routledge.
- Caldecott, Leonie ve Leland, Stephanie (1983), *Reclaim the Earth: Women Speak out for Life on Earth*, Londra: Women's Press.
- Callicot, J. Baird (1985), "Intrinsic Value, Quantum Theory, and Environmental Ethics", *Environmental Ethics* 7: 261-2.
- Canan, Janine (1989), "Inana's Descent", Janine Canan (der.), *She Rises Like the Sun* içinde, CA: Crossing Press.
- Capra, Fritjof (1977), *The Tao of Physics*, New York: Bantam; Türkçesi: *Fiziğin Tao'su*, İstanbul: Arıtan, 1991.
- (1983), *The Turning Point: Science, Society and the Rising Culture*, New York: Bantam; Türkçesi: *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. M. Armağan, İstanbul: İnsan, 1992.
- Card, Clodia (der.) (1991), *Feminist Ethics*, Lawrence, KA: University of Kansas Press.
- Cato, aktaran Fidelis Morgan (der.) (1989), *A Misogynist's Source Book*, Londra: Jonathan Cape: 193.
- Chase, Steve (der.) (1991), *Defending the Earth: a Dialogue between Murray Bookchin and Dave Foreman*, Boston, MA: South End Press.
- Cheney, Jim (1987), "Ecofeminism and Deep Ecology", *Environmental Ethics* 9: 115-45.
- (1989), "The Neo-stoicism of Radical Environmentalism", *Environmental Ethics* 11: 293-325.
- Chisholm, R. M. (1952), "Intentionality and the Theory of Signs", *Philosophical Studies* (4): 56-62.
- (1955), "Sentences About Believing", *Proceedings of the Aristotelian Society*: 125-48.
- (1960), *Realism and the Background of Phenomenology*, Glencoe, IL: Free Press.
- (1962), "On Some Psychological Concepts and the 'Logic' of Intentionality", *Sempozyum* (Aralık).
- (1963), "Notes on the Logic of Believing", *Philosophy & Phenomeno-*

- logical Research*: 195-201.
- (1967), "Intentionality", Paul Edwards (der.), *Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan.
- Chodorow, Nancy Julia (1979), *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, CA: University of California Press.
- (1985), "Gender, Relation and Difference in Psychoanalytic Perspective", Hester Eisenstein ve Alice Jardine (der.), *The Future of Difference* içinde, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press: 3-19.
- Cixous, Helene ve Clément, Catherine (1986), *The Newly Born Woman*, Manchester University Press.
- Cobb, John B. Jnr ve Griffin, David R. (1976), *Process Theology*, Philadelphia, PA: Westminster Press.
- Cohen, G. A. (1979), "Capitalism, Freedom and the Proletariat", Alan Ryan (der.), *The Idea of Freedom* içinde, Oxford: Oxford University Press: 9-26.
- Collard, Andree, Joyce Contrucci ile birlikte (1988), *Rape of the Wild: Man's Violence Against Animals and the Earth*, Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Collingwood, R. G. (1945), *The Idea of Nature*, Oxford: Clarendon Press.
- Combahee Nehri Kolektifi (1978), "Cambahee River Statement", Hester Eisenstein (der.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* içinde, Boston MA: South End Press.
- Connell, R. W. (1988), *Gender and Power*, Sydney: Allen & Unwin; Türkçesi: *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, çev. C. Soydemir, İstanbul: Ayrıntı, 1998.
- Cottingham, John (1986), *Descartes*, Oxford: Blackwell.
- Daly, Mary (1978), *Gyn/ecology: the Metaethics of Radical Feminism*, Londra: Women's Press.
- Dauler Wilson, Margaret, bkz. Wilson, Margaret Dauler.
- Dawkins, Richard (1978), *The Selfish Gene*, Londra: Paladin; Türkçesi: *Gen Bencildir*, çev. A. Müftüoğlu, Ankara: Tübitak, 2001.
- De Beauvoir, Simone (1965), *The Second Sex*, Londra/New York: Foursquare Books; Türkçesi: *Kadın: İkinci Cins*, çev. B. Onaran, İstanbul: Payel, 1993.
- Dennett, Daniel (1976), "Conditions of Personhood", Amelia Rorty (der.), *The Identities of Persons*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Derrida, Jacques (1981), *Positions*, İng. çev. Alan Bass, Londra: Athlone Press.
- Descartes, René (1952), *Descartes' Philosophical Writings*, der. ve çev. Norman Kemp Smith, Londra: Macmillan
- (1973), *Oeuvres Philosophiques*, der. F. Alquié, Paris: Garnier Frères.
- Devall Bill ve Sessions, George (1985), *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*, Salt Lake City, UT: Peregrine Smith.
- Diamond, Irene ve Orenstein, Gloria Feman (der.) (1990), *Rewaving the World*, San Fransisco: Sierra Club Books.

- Dodson Gray, Elizabeth (1979), *Green Paradise Lost: Remything Genesis*, Wellesley, MA: Roundtable Press.
- Durkheim, Emile (1915), *The Elementary Forms of the Religious Life*, Londra: George Allen & Unwin.
- Easlea, Brian (1981), *Science and Sexual Oppression*, Londra: Weidenfeld & Nicholson.
- Easthope, Anthony (1986), *What a Man's Gotta Do*, Londra: Paladin.
- Echols, Alice (1983), "The New Feminism of Yin and Yang", Anne Snitow (der.), *Desire* içinde, Londra: Virago.
- (1989), *Daring to be Bad: Radical Feminism in America 1967-1975*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Eckersley, Robyn (1989), "Divining Evolution: the Ecological Ethics of Murray Bookchin", *Environmental Ethics* 11: 99-116.
- Ehrenreich, Barbara (1984), *Fear of Falling: the Inner Life of the Middle Class*, New York: HarperCollins.
- Eisenstein, Hester (1984), *Contemporary Feminist Thought*, Londra: Unwin Paperbacks.
- Eisenstein, Hester ve Jardine, Alice (der.) (1985), *The Future of Difference*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Eisler, Riane (1988), *The Chalice and the Blade*, New York: Harper & Row; Britanya basımı (1990), Londra: Unwin Hyman.
- Ekins, Paul (der.) (1986), *The Living Economy: A New Economics in the Making*, Londra: Routledge.
- Elkins, Stephan (1989), "The Politics of Mystical Ecology", *Telos*: 52-70.
- Elliot, Robert (1985), "Metaethics and Environmental Ethics", *Metaphilosophy* 16: 103-17.
- (1989), "Environmental Degradation, Vandalism, and the Aesthetic Object Argument", *Australasian Journal of Philosophy* 69 (2): 191-204.
- Flax, Jane (1983), "Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious", S. Harding ve M. B. Hintikka (der.), *Discovering Reality* içinde, Dordrecht: Reidel: 245-81.
- (1984), "Theorising Motherhood", *Women's Review of Books* 1 (9).
- (1985), "Mother-daughter Relationships: Psychodynamics, Politics, and Philosophy", Hester Eisenstein ve Alice Jardine (der.), *The Future of Difference* içinde, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press: 20-40.
- Foucault, Michel (1980), "Disciplinary Power and Subjection", Colin Gordon (der.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings of Michel Foucault 1972-1977* içinde, Brighton, Sx: Harvester Press.
- Fox, Warwick (1984), "The Intuition of Deep Ecology", Canberra Çevre, Etik ve Ekoloji Konferansı'nda sunulan tebliğ, 1982; ayrıca "Deep Ecology: A New Philosophy of Our Time?" başlığı ile de yayımlanmıştır (1984), *Ecologist* 14: 194-200.
- (1986), "Approaching Deep Ecology: A Response to Richard Sylvan's Critique of Deep Ecology", *Environmental Studies*, Occasional Paper 20, Hobart: Çevre Araştırmaları Merkezi, Tazmanya Üniversitesi.

- (1989), "The Deep Ecology-Ecofeminism Debate and its Parallels", *Environmental Ethics* 11: 5-25.
- (1990), *Towards a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*, Boston, MA: Shambala.
- Fox, Keller, Evelyn (1985), *Reflections on Gender and Science*, Londra: Yale University Press.
- Freire, Paulo (1972), *Pedagogy of the Oppressed*, Harmandsworth, Mx: Penguin; Türkçesi: *Ezilenlerin Pedagojisi*, çev. E. Özbek, D. Hattatoğlu, İstanbul: Ayrıntı, 1995.
- Freud, Sigmund, aktaran Fidelis Morgan (1989), *The Misogynist's Source Book*, Londra: Jonathan Cape: 80.
- Friedman, Marilyn (1991), "The Social Self and the Partiality Debates", Claudia Card (der.), *Feminist Ethics*, Lawrence, KA: University of Kansas Press.
- Fryre, Marilyn (1983), *The Politics of Reality*, New York: Crossing Press.
- Gearhart, Sally Miller (1982), "The Future –If There is One– is Female", Pam McAllister (der.), *Reweaving the Web of Life: Feminism and Non-Violence* içinde, Philadelphia, PA: New Society Publishers: 266-85.
- Gilligan, Carol (1982), *In a Different Voice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1987), "Moral Orientation and Moral Development", E. Kittay ve D. Mayers (der.), *Women and Moral Theory* içinde, New York: Rowman & Littlefield: 19-33.
- Gilman, Charlotte Perkins (1979), *Herland*, Londra: Women's Press.
- Gould, Carol C. (1983), "The Woman Question: Philosophy of Liberation and the Liberation of Philosophy", M. Mahowald (der.), *Philosophy of Woman: An Anthology of Classic and Current Concepts* içinde, Indianapolis, IN: Hackett.
- (1984), *Beyond Domination: New perspectives on Women and Philosophy*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- Gouldner, Alvin (1965), *Enter Plato*, New York: Basic Books.
- Green, Karen (1993), "Reason and Emotion: Resisting the Dichotomy", *Australasian Journal of Philosophy* (Ağustos sayısından).
- Griffin, Susan (1978), *Women and Nature: the Roaring Inside Her*, New York: Harper & Row.
- Grimshaw, Jean (1986), *Feminist Philosophers*, Brighton, Sx: Wheatsheaf.
- (1990), "Mary Wollstonecraft", Sean Sayers ve Peter Osborne (der.), *Feminism, Socialism and Philosophy* içinde, Londra: Routledge.
- Griscom, Joan L. (1981), "On Healing the Nature/History Split in Feminist Thought", *Heresies: Feminism and Ecology* 4 (1): 4-9.
- Grosz, Elizabeth (1989), *Sexual Subversions*, Sydney: Allen & Unwin.
- Hamilton, Walter (der.), *Plato: Phaedrus*, Harmondsworth, Mx: Penguin.
- Haraway, Donna (1989), *Primate Visions*, Londra: Routledge.
- (1990), "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980's", Linda J. Nicholson (der.), *Feminism/Postmoder-*

- nism içinde, New York: Routledge: 190-233.
- (1991), "Situated Knowledges", *Simians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Nature* içinde, Londra: Free Association Books.
- Harding, Sandra (1981), "What is the Real Material Base of Patriarchy and Capital?", Lydia Segant (der.), *Women and Revolution*, Boston, MA: South End Press: 135-64.
- (1984), "Is Gender a Variable in Conceptions of Rationality?", Carol C. Gould (der.), *Beyond Domination* içinde, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield: 43-63.
- (1986), *The Science Question in Feminism*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Harding, Sandra ve Hintikka, M. B. (der.) (1983), *Discovering Reality*, Dordrecht: Reidel.
- Hargrove, Eugene C. (1989), *Foundations of Environmental Ethics*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Harris, Adrienne ve King, Ynestra (der.) (1989), *Rocking the Ship of State: Toward a Feminist Peace Politics*, Boulder, CO: Westview.
- Hartsock, Nancy C. M. (1985), *Money, Sex and Power*, Boston, MA: Northeastern University Press.
- (1990), "Foucault on Power: A Theory for Women", Linda J. Nicholson (der.), *Feminism/Postmodernism* içinde, New York: Routledge: 157-75.
- Havelock, Eric A. (1963), *Preface to Plato*, Cambridge, MA: Belknap Press.
- Hecht, Susanna ve Cockburn, Alexander (1990), *The Fate of the Forest*, Harmondsworth, Mx: Penguin.
- Hegel, G., aktaran Fidelis Morgan (1989), *A Misogynist's Source Book*, Londra: Jonathan Cape: 62.
- Heidegger, Martin (1977), "The Question Concerning Technology", David Farrell Krell (der.), *Martin Heidegger: Basic Writings*, San Francisco: Harper & Row; Türkçesi: *Tekniğe Yönelik Soru*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Afa, 1997.
- Heller, Agnes (1976), *A Theory of Feelings*, Hollanda: Van Gorcum.
- Henderson, Hazel (1986), "Indicators of No Real Meaning", Paul Ekins (der.), *The Living Economy: A New Economics in the Making* içinde, Londra: Routledge: 32-40.
- Hildyard, Nicholas (191) 'Editorial', *Ecologist* 21 (1): 2.
- hooks, bell (1981), *Ain't I a Woman*, Boston, MA: South End Press.
- (1984), *Feminist Theory: From Margin to Centre*, Boston, MA: South End Press.
- (1989), *Talking Back*, Boston, MA: South End Press.
- Hughes, J. Donald (1980), "The Environmental Ethics of the Pythagoreans", *Environmental Ethics* 2: 195-213.
- (1982), "Gaia: An Ancient View of Our Planet", *Environmental Review* 6 (2).
- Instone, Lesley (1991), "Green-House-Work", *Proceedings of Ecopolitics* 5, Sydney: New South Wales Üniversitesi.

- Irigaray, Luce (1977), "Women's Exile", *Ideology and Consciousness* 1: 62-76.
- (1982), "The One Does not Move Without the Other", *Refractory Girl*, çev. Rosi Baridotti, 17-21.
- (1984), "The Ethics of Sexual Difference", çev. Carolyn Sheaffer Jones (elyazması).
- (1985a), *Speculum of the Other Woman*, çev. Gillian C. Gill, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- (1985b), "Is the Subject of Science Sexed?", *Cultural Critique* 1.
- (1985c), "Femmes Divines", *Critique* 454 (Mart), çeviri: (1986) "Divine Women", *Local Consumption*, Sydney: Occasional Paper 8.
- Jaggar, Alison (1983), *Feminist Politics and Human Nature*, Brighton, Sx: Harvester.
- (1984), "Human Biology in Feminist Theory: Sexual Equality Reconsidered", Carol C. Gould (der.), *Beyond Domination* içinde, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- (1991), "Feminist Ethics: Projects, Problems, Prospects", Claudia Card (der.), *Feminist Ethics*, Lawrence, KA: University of Kansas Press.
- James, William (1986), "Is Life Worth Living?", *The Will to Believe* içinde, New York: Longmans Green.
- Jay, Nancy (1981), "Gender and Dichotomy", *Feminist Studies* 7 (1): 39-56.
- Johnson, Mark (1987), *The Body in the Mind*, Chicago: Chicago University Press.
- Jonas, Hans (1958), *The Gnostic Religion*, New York: Beacon Press.
- Kant, Immanuel (1949), *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, çev. James W. Ellington, Indianapolis; IN: Hackett; Türkçesi: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İ. Kuçuradi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 1981.
- (1963), "Duties to Animals and Spirits", *Lectures on Ethics*, İng. çev. Louis Infield, New York: Harper & Row.
- (1981), *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, İng. çev. John. T. Goldthwait, Los Angeles: University of California Press.
- Kenny, Anthony (1973), *The Anatomy of the Soul*, Oxford: Oxford University Press.
- Kheel, Marti (1985), "The Liberation of Nature: A Circular Affair", *Environmental Ethics* 7; 135-49.
- (1990), "Ecofeminism and Deep Ecology: Reflections on Identity and Difference", Irine Diamond ve Gloria Feman Orenstein (der.), *Reweaving the World* içinde, San Fransisco: Sierra Club Books: 128-37.
- King, R. (1991), "Caring About Nature: Feminist Ethics and the Environment", *Hypathia* 6 (1): 75-89.
- King, Ynestra (1981), "Feminism and Revolt", *Heresies* 4 (1) 12-16.
- (1989), "The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology", Judith Plant (der.), *Healing the Wounds* içinde, Philadelphia, PA: New Society Publishers: 18-28.

- (1990), "Healing the Wounds: Feminism, Ecology, and the Nature/Culture Dualism", Irine Diamond ve Gloria Feman Orenstein (der.), *Reweaving the World* içinde, San Fransisco: Sierra Club Books: 106-21.
- Kristeva, Julia (1987), *Tales of Love*, New York: Columbia University Press.
- Kropotkin, Peter (1970), "Anarchist Communism: It's Basis and Principles" ve "Law and Authority", Roger N. Baldwin (der.), *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets* içinde, New York: Dover: 55-7 ve 212-13.
- Lakoff, Robin Tolmach ve Scherr, Raquel (1984), *Face Value: the Politics of Beauty*, Londra: Routledge & Kegan Paul.
- Latour, Bruno (1988), *The Pasteurisation of France: A Politico-Scientific Essay*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, Bruno ve Woolgar, Steve (1979), *Laboratory Life: the Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills, CA: Sage.
- Lawrence, Marilyn (der.) (1987), *Fed Up and Hungry: Women, Oppression and Food*, Londra: Women's Press.
- Le Doeuff, Michele (1977), "Women and Philosophy", *Radical Philosophy* 17.
- Lee, Desmond (1971) (der.), *Plato: Timaeus and Critias*, Harmondsworth, Mx: Penguin.
- (1987) (der.), *Plato: The Republic*, Harmondsworth; Mx: Penguin; Türkçesi: *Platon: Devlet*, çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, İstanbul: İş Bankası, 2000.
- Le Guin, Ursula (1989), "Women/Wilderness", Judith Plant (der.), *Healing the Wounds* içinde, Philadelphia; PA: New Society Publishers.
- Leopold, Aldo (1933), "The Conservation Ethic", *Journal of Forestry* 31: 634-43.
- (1949), *A Sand County Almanac*, Oxford: Oxford University Press: 201-2.
- Lloyd, Genevieve (1983a), "Public Reason and Private Passion", *Metaphilosophy* 14: 308-26.
- (1983b), "Reason, Gender and Morality in the History of Philosophy", *Social Research* 50 (3): 490-513.
- (1984), *The Man of Reason*, Londra: Methuen; Türkçesi: *Erkek Akıl*, çev. M. Özcan, İstanbul: Ayrıntı, 1996.
- Locke, John (1960), *Two Treatises of Government*, der. Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1961), *An Essay Concerning Human Understanding*, der. John W. Yolton, Londra: Everyman (Dent); Türkçesi: *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. V. Hacıkadıroğlu, İstanbul: Ara, 1996.
- Love, Barbara ve Shanklin, Elizabeth (1984), "The Answer is Matriarchy", Joyce Trebilcot (der.), *Mothering* içinde, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- Lovejoy, Arthur O. (1936), *The Great Chain of Being*, New York: Harper.
- McAllister, Pam (der.) (1982), *Reweaving the Web of Life: Feminism and Non-Violence*, Philadelphia, PA: New Society Publishers.

- McCloskey, H. J. (1983), *Ecological Ethics and Politics*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- McCormack, Carol P. ve Srathen, Marilyn (1980) (der.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McDaniel, Jay (1983), "Physical Matter as Creative and Sentient", *Environmental Ethics* 5: 291-317.
- McIntyre, Alasdair (1982), *After Virtue*, Londra: Duckworth; Türkçesi: *Erdem Peşinde*, çev. M. Özcan, İstanbul: Ayrıntı, 2001.
- McKenzie, Catriona (1986), "Simone de Beauvoir: Philosophy and/or the Female Body", Carole Pateman ve Elizabeth Grosz (der.), *Feminist Challenges* içinde, Sydney: Allen & Unwin: 144-56.
- McKibben, Bill (1990), *The End of Nature*, Harmondsworth, Mx: Penguin.
- McKinnon, Catherine (1989), *Towards a Feminist Theory of the State*, Cambridge, MA: Harvard University Press; Türkçesi: *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*, çev. T. Yöney, S. Yücesoy, İstanbul: Metis, 2003.
- McLuhan T. C. (1973) (der.), *Touch the Earth*, Londra: Abacus.
- McMillan, Carol (1982), *Women, Reason and Nature*, Oxford: Blackwell.
- Macy, Joanna (1989), "Awakening to the Ecological Self", Judith Plant (der.), *Healing the Wounds* içinde, Philadelphia, PA: New Society Publishers.
- Mannison, Don (1980), "A Critique of a Proposal for an 'Environmental Ethic: Just Why is it 'Bad' to Live in a Concrete Jungle?", D. Mannison, M. McRobbie ve R. Routley (der.), *Environmental Philosophy* içinde, Canberra: ANU Felsefe Bölümü, Monografi Dizisi RSSS: 217-332.
- Marcuse, Herbert (1968), *One Dimensional Man*, Londra: Sphere Books; Türkçesi: *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Seçkin Çağan, İstanbul: May, 1968.
- Martin, C. B. ve Pfeifer, Karl (1986), "Intentionality and the Non-psychological", *Philosophy and Phenomenological Research* XLVI (4): 531-56.
- Mathews, Freya (1988), "Conservation and Self-realisation: A Deep Ecology Perspective", *Environmental Ethics* 10.
- (1990), *The Ecological Self*, Londra: Routledge.
- Maturana, H. ve Varela, F. (1980), *Autopoeisis and Cognition*, Dordrecht: Reidel.
- Memmi, Albert (1965), *The Coloniser and the Colonised*, New York: Orion Press.
- Merchant, Carolyn (1980), *The Death of Nature*, Londra: Wildwood House.
- (1989), *Ecological Revolutions: Nature, Gender and Science in New England*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Metzger, Deena (1989), "Invoking the Grove", Judith Plant (der.), *Healing the Wounds* içinde, Philadelphia, PA: New Society Publishers: 118-216.
- Midgley, Mary (1980), *Beast and Man: The Roots of Human Nature*, Londra: Methuen.
- (1981), *Heart and Mind*, Londra: Methuen.
- (1983), *Animals and Why They Matter*, Harmondsworth, Mx: Penguin.
- Mies, Maria (1986), *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Londra: Zed Books.

- Miller, Jean Baker (1986), *Toward a New Psychology of Women*, 2. baskı, Harmondsworth, Mx: Penguin.
- Mills, Patricia Jagentowicz (1991), "Feminism and Ecology: On the Domination of Nature", *Hypatia* 6 (1): 164-77.
- More, Thomas, aktaran Fidelis Morgan (1989), *A Misogynist's Source Book*, Londra: Jonathan Cape: 166.
- Naess, Arne (1973), "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement", *Inquiry* 16: 95-100.
- (1980), "Environmental Ethics and Spinoza's Ethics", *Inquiry* 23: 313-25.
- (1985), "Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes", M. Tobias (der.), *Deep Ecology* içinde, San Diego, CA: Avant Books.
- (1988a), *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1988b), "Self-Realisation: An Ecological Approach to Being in the World", John Seed vd. (der.), *Thinking Like a Mountain*, Philadelphia, PA: New Society Publishers: 19-31.
- (1990), "'Man Apart' and Deep Ecology: A Reply to Reed", *Environmental Ethics* 12: 183-92.
- Nagel, Thomas (1972), "Aristotle on Eudaimonia", *Phronesis* 17: 252-9.
- Nash, Roderick (1990), *The Rights of Nature*, Sydney: Primavera.
- Neidjie, Bill; S. Davis ve A. Fox ile (1985), *Kakadu Man*, Canberra: Mybrood P/L.
- (1986), *Story About Feeling*, der. Keith Taylor, Wyndham: Magabala Books.
- Nicholson, Linda J. (1983), "Women, Morality and History", *Social Research* 50 (3): 514-36.
- , "Feminism and Marx", Seyla Benhabib ve Drucilla Cornelle (der.), *Feminism as Critique* içinde, Cambridge: Polity Press: 16-30.
- Noske, Barbara (1989), *Humans and Other Animals*, Londra: Pluto Press.
- Nowell-Smith, P. H. (1956), *Ethics*, Harmondsworth, Mx: Penguin.
- Nussbaum, Martha C. (1986), *The Fragility of Goodness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nye, Andrea (1988), *Feminist Theory and Philosophies of Man*, New York: Routledge.
- O'Brien, Mary (1981), *The Politics of Reproduction*, Boston, MA: Routledge & Kegan Paul.
- Okin, Susan Moller (1980), *Women in Western Political Thought*, Londra: Virago.
- Passmore, John (1974), *Man's Responsibility for Nature*, Londra: Duckworth; 2. Baskı (1980).
- Pateman, Carole (1988), *The Sexual Contract*, Cambridge: Polity Press.
- Pearce, D., Markyanda, A ve Barbier, E. (1989), *Blueprint for a Green Economy*, Londra: Earthscan.
- Perlman, Fredy (1983), *Against His-story, Against Leviathan!*, Detroit, MI:

Black and Red.

- Plant, Judith (der.) (1989), *Healing the Wounds*, Philadelphia, PA: New Society Publishers.
- Platon (1941), *The Republic*, der. F. M. Cornford, Oxford: Clarendon Press; Türkçesi: *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, İstanbul: İş Bankası, 2000.
- (1948), *Phaedo, Symposium ve Republic*, Scott Buchanan (der.), *The Portable Plato*, Harmondsworth, Mx: Penguin; Türkçesi: *Diyaloglar*, I-II, çev. S. Eyüboğlu vd., İstanbul: Remzi, 1995.
- (1965), *Timaeus and Critias*, der. Desmond Lee, Harmondsworth, Mx: Penguin.
- (1973), *Phaedrus*, der. Walter Hamilton, Harmondsworth, Mx: Penguin.
- (1987), *The Republic*, der. D. Lee, Harmondsworth, Mx: Penguin.
- Plumwood, Val (1975), "Critical Notice of Passmore's *Man's Responsibility for Nature*", *Australasian Journal of Philosophy* 53 (2): 171-85.
- (1980), "Social Theories, Self-Management and Environmental Problems", D. Mannison, M. McRobbie ve R. Routley (der.), *Environmental Philosophy* içinde, Canberra: ANU Felsefe Bölümü, Monografi Dizisi RSSS: 217-332.
- (1981), "On Karl Marx as an Environmental Hero", *Environmental Ethics* 3: 237-44.
- (1986), "Ecofeminism: An Overview and Discussion of Positions and Arguments", *Women and Philosophy* eki içinde, *Australasian Journal of Philosophy* 64: 120-38.
- (1988), "Women, Humanity and Nature", *Radical Philosophy* 48: 16-24; S. Sayers ve P. Osborne (der.) (1990), *Feminism, Socialism and Philosophy: A Radical Philosophy Reader*, Londra: Routledge içinde yeniden yayımlandı.
- (1989), "Do We Need a Sex/Gender Distinction?", *Radical Philosophy* 51: 2-11.
- (1990), "Plato and the Bush", *Meanjin* 49: 524-36.
- (1991a), "Nature, Self and Gender: Feminism, Environmental Philosophy and the Critique of Rationalism", *Hypatia* 6 (1): 3-27.
- (1991b), "Ethics and Instrumentalism: A Response to Janna Thompson", *Environmental Ethics* 13: 139-49.
- (1991c), "Gaia. Good for Women?", *Refractory Girl* 41: 11-16; ayrıca (1992) *American Philosophical Association on Women and Philosophy* (Nisan) içinde.
- (1992), "SealsKin", *Meanjin* 51 (1).
- Plumwood, Val ve Routley, R. (1979), "Against the Inevitability of Human Chauvinism", K. E. Goodpaster ve K. M. Sayre (der.), *Ethics and the Problems of the 21st Century* içinde, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- (1982), "World Rainforest Destruction – The Social Factors", *Ecologist* 12 (1) 4-22.

- (1985), "Negation and Contradiction", *Revista Colombiana de Matematicas* 19: 201-31.
- Poole, Ross (1985), "Morality, Masculinity and the Market", *Radical Philosophy* 39: 16-23.
- (1991), *Morality and Modernity*, Londra: Routledge; Türkçesi: *Ahlak ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı, 1993.
- Porritt, Jonathon (1984), *Seeing Green: the Politics of Ecology Explained*, Oxford: Blackwell; Türkçesi: *Yeşil Politika*, çev. A. Türker, İstanbul: Ayrıntı, 1989.
- (1991), *Address to Ecopolitics V*, Sydney: ABC Radyo Kayıtları; ayrıca *Proceedings of Ecopolitics V* içinde, Sydney: Centre for Liberal and General Studies, New South Wales Universities, 85-91.
- Prentice, Susan (1988), "What's Wrong with Ecofeminism?", *Women and Environments* 3: 9-10.
- Pringle, Rosemary (1988), *Secretaries Talk: Sexuality, Power and Work*, Sydney: Allen & Unwin.
- Quinby, Lee (1990), "Ecofeminism and the Politics of Resistance", Irene Diamond ve Gloria Feman Orenstein (der.), *Reweaving the World* içinde, San Fransisco: Sierra Club Books: 122-7.
- Quine, W. V. (1970), *Philosophy of Logic*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Reed, Peter (1989), "Man Apart: An Alternative to the Self-Realisation Approach", *Environmental Ethics* 11: 53-69.
- Regan, Tom (1982), "What Sorts of Beings can have Rights?", Tom Regan, *All That Dwell Therein: Animal Rights and Environmental Ethics* içinde, Berkeley, CA: University of California Press.
- (1986), *The Case for Animal Rights*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Regan, Tom ve Singer, Peter (1976), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Relph, Edward (1976), *Place and Placelessness*, Londra: Pion.
- (1981), *Rational Landscapes and Humanistic Geography*, Londra: Croom Helm.
- Rich, Adrienne (1977), *Of Woman Born*, Londra: Virago.
- Rodis-Lewis, Genevieve (1978), "Limitations on the Mechanical Model", Michael Hooker (der.), *Descartes: Critical and Interpretive Essays* içinde, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Rodman, John (1977), "The Liberation of Nature", *Inquiry* 20: 83-131.
- (1980), "Paradigm Change in Social Science", *American Behavioural Scientist* 24 (1): 54-5.
- Rolston, Holmes S. (1983), "Values Gone Wild", *Inquiry* 26: 181-207.
- Rose, Deborah (1988), "Exploring an Aboriginal Land Ethic", *Meanjin* 47 (3): 378-87.
- Rousseau, Jean-Jacques (1972), *Emile*, Londra: Everyman (Dent); Türkçesi: *Emile*, çev. M. Baştürk, Y. Kızılçim, Erzurum: Babil, 2002.

- Routley, R. (1979), *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, Canberra, ANU Felsefe Bölümü, Monografiler Dizisi RSSS.
- Routley, R. ve Plumwood, V. (1983), "Semantical Foundations of Value Theory", *Nous* 17: 441-56.
- Routley, R., Mayer, R. K., Plumwood, V. ve Brady, R. T. (1983), *Relevant Logics and Their Rivals*, CA: Ridgeview.
- Ruddick, Sara (1984), "Preservative Love and Military Destruction", Joyce Trebilcot (der.), *Mothering* içinde, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield: 230-60.
- (1989), "Mothers and Men's Wars", Adrienne Harris ve Ynestra King (der.), *Rocking the Ship of the State: Toward a Feminist Peace Politics* içinde, Londra: Westview: 75-92.
- Ruether, Rosemary Radford (1974), "Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church", Rosemary Radford Ruether (der.), *Religion and Sexism* içinde, New York: Simon & Schuster: 150-83.
- (1975), *New Woman New Earth*, Minneapolis, MN: Seabury Press.
- (1989), "Toward an Ecological-Feminist Theology of Nature", Judith Plant (der.), *Healing the Wounds* içinde, Philadelphia, PA: New Society Publishers: 144-50.
- Ryle, Gilbert (1955), *The Concept of Mind*, Londra: Hutchinson.
- Sale, Kickpatrick (1985), *Dwellers in the Land: The Bioregional Vision*, San Francisco: Sierra Club Books.
- Salleh, Ariel (1984), "Deeper than Deep Ecology", *Environmental Ethics* 6: 339-45.
- Sandel, Michael (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sargent, Lydia (der.), *Women and Revolution*, Boston, MA: South End Press.
- Seed, John (1989), Pat Stone'un röportajı, *Mother Earth News* (Mayıs/Haziran).
- (1991), Yağmur Ormanı Enformasyon Merkezi Workshop Broşürü, 12 Aralık.
- Seed, John; Macy, Joanna; Fleming, Pat ve Naess, Arne (1988), *Thinking Like a Mountain: Toward a Council of All Beings*, Philadelphia, PA: New Society Publishers.
- Segal, Lynne (1987), *Is The Future Female?*, Londra: Virago; Türkçesi: *Gelecek Kadın mı?*, çev. S. Öncü, İstanbul: Afa, 1990.
- (1990), *Slow Motion: Changing Masculinities, Changing Men*, Londra: Virago; Türkçesi: *Ağır Çekim: Değişen Erkeklikler, Değişen Erkekler*, çev. Volkan Ersoy, İstanbul: Ayrıntı, 1992.
- Sheldrake, Rupert (1988), *The Presence of the Past*, New York: Fontana (Collins).
- Shiva, Vandana (1989), *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, Londra: Zed Books.
- (1990), "Development as a New Project of Western Patriarchy", Irene Diamond ve Gloria Feman Orenstein (der.), *Reweaving the World* için-

- de, San Francisco: Sierra Club Books: 189-200.
- (1991), açış konuşması, Açlıktan Kurtulma Konferansı, Sydney, Ekim.
- (1992), "The Seed and the Earth: Women, Ecology and Biotechnology", *Ecologist* 22 (1): 4-7.
- Skinner, B. F. (1972), *Beyond Freedom and Dignity*, Londra: Jonathan Cape.
- Snitow, Ann (1989), "A Gender Diary", Adrienne Harris ve Ynestra King (der.), *Rocking the Ship of the State: Toward a Feminist Peace Politics* içinde, Boulder, CO: Westview: 35-74.
- Spelman, Elizabeth (1988), *The Inessential Woman*, Boston, MA: Beacon.
- Spretnak, Charlene (1989), "Toward an Ecofeminist Spirituality", Judith Plant (der.), *Healing the Wounds* içinde, Philadelphia, PA: New Society Publishers: 127-32.
- (1990), "Ecofeminism: Our Roots and Flowering", Irene Diamond ve Gloria Feman Orenstein (der.), *Reweaving the World* içinde, San Francisco: Sierra Club Books: 3-14.
- Starhawk (1982), *Dreaming the Dark*, Boston, MA: Beacon Press.
- (1986), *The Spiral Dance*, San Francisco: Harper & Row.
- (1988), *Truth or Dare*, San Francisco: Harper & Row.
- Sunday, Suzanne R. ve Tobach, Ethel (der.) (1985), *Violence Against Women*, New York: Gordian Press.
- Swift, Jonathan, aktaran Fidelis Morgan (der.) (1989), *A Misogynist's Source Book*, Londra: Jonathan Cape: 191.
- Sylvan, Richard (1981), "Alleged Problems in Attributing Beliefs and Intentionality to Animals", *Inquiry* 24: 387-417.
- (1985), "A Critique of Deep Ecology", *Radical Philosophy* 40-1.
- (1991), "Freedom Without Determinism", Canberra: ANU Felsefe Bölümü, RSSS (elyazması).
- Tanner, R. G. (1992), "'Environmental Insight in Greek Philosophy in Antiquity", *Proceedings of Ecopolitics*, V. Sydney: Centre for Liberal and General Studies, University of New South Wales: 465-8.
- Tapper, Marion (1986), "Can a Feminist be a Liberal?", Janna Thompson (der.), *Women and Philosophy*, *Australasian Journal of Philosophy*'nin eki. 64: 37-47.
- Taylor, Bron (1991), "The Religion and Politics of Earth First", *Ecologist* 21 (6): 258-66.
- Taylor, Paul W. (1986), *Respect for Nature*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Thomas, Keith (1983), *Man and the Natural World*, Harmondsworth, Mx: Penguin.
- Thompson, J. (1983), "Preservation of Wilderness and the Good Life", Robert Elliott ve Arran Gare (der.), *Environmental Philosophy* içinde, Brisbane: University of Queensland Press: 85-108.
- (1990), "A Refutation of Environmental Ethics", *Environmental Ethics* 12: 147-60.
- Thornton, Merle (1986), "Sex Equality is not Enough for Feminism", Carole

- Pateman ve Elizabeth Grosz (der.), *Feminist Challenges* içinde, Sydney: Allen & Unwin.
- Tokar, Brian (1989), "Exploring the New Ecologies: Social Ecology, Deep Ecology and the Future of Green Political Thought", *Fifth Estate* 24 (1): 5-21.
- Trebilcot, Joyce (der.) (1984), *Mothering*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- (1986), "Conceiving Women: Notes on the Logic of Feminism", Marilyn Pearsall (der.), *Women and Values: Readings in Recent Feminist Philosophy* içinde, CA: Wadsworth.
- Turner, Frederick (1986), *Beyond Geography: the Western Spirit Against the Wilderness*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Vlastos, Gregory (1973), *Platonic Studies*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wajcman, Judy (1991), *Feminism Confronts Technology*, Cambridge: Polity Press.
- Walby, Sylvia (1992), "Post-Post-Modernism? Theorising Social Complexity", Michele Barrett ve Anne Phillips (der.), *Destabilising Theory* içinde, Cambridge: Polity Press.
- Walkerdine, Valerie (1988), *The Mastery of Reason: Cognitive Development and the Production of Rationality*, Londra: Routledge.
- Waring, Marilyn (1988), *Counting for Nothing*, Auckland: Allen & Unwin.
- Warren, Karen J. (1987), "Feminism and Ecology: Making Connections", *Environmental Ethics* 9: 17-18.
- (1990), "The Power and Promise of Ecological Feminism", *Environmental Ethics* 12 (2): 121-46.
- Warren, Karen J. ve Cheney, Jim (1991), "Ecological Feminism as Ecosystem Ecology", *Hypatia* 6 (1).
- Washington, Booker, T. (1967), *Up from Slavery*, Toronto: Airmont.
- Watson, James (1969), *The Double Helix*, New York: New Amerikan Library; Türkçesi: *İkili Sarmal*, çev. A. Serin, Ankara: Tübitak, 1996.
- Williams, Raymond (1976), *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Glasgow: Fontana (Collins).
- Wilson, Edward O. (1976), *Sociobiology*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wilson, Margaret Dauler (1978), "Cartesian Dualism", Michele Hooker (der.), *Descartes: Critical and Interpretive Essays* içinde, Baltimore, MD: John Hopkins University Press.
- Winner, Langdon (1986), *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Wolf, Naomi (1991), *The Beauty Myth*, Londra: Collins.
- Wollstonecraft, Mary (1982), *A Vindication of the Rights of Women*, Londra: Dent.
- *Original Stories from Real Life*'dan aktaran Karen Green (1993) "Reason and Emotion: Resisting the Dichotomy", *Australasian Journal of Philosophy* (Ağustos sayısı).

- Young, Iris Marion (1981), "Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of Dual Systems Theory", Lydia Sargent (der.), *Women and Revolution* içinde, Boston, MA: South End Press: 43-70.
- (1985), "Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics", *Women's Studies International Forum* 8 (3): 173-85.
- (1987), "Impartiality and the Civic Public", Seyla Benhabib ve Drucilla Cornell (der.), *Feminism as Critique* içinde, Cambridge: Polity Press: 56-76.
- (1990), "The Ideal of Community and the Politics of Difference", Linda J. Nicholson (der.), *Feminism/Postmodernism* içinde, New York: Routledge: 300-23.
- Zimmerman, Michael E. (1987), "Feminism, Deep Ecology, and Environmental Ethics", *Environmental Ethics* 9: 21-44.

METİS
KADIN ARAŞTIRMALARI

Catharine A. MacKinnon
FEMİNİST BİR DEVLET
KURAMINA DOĞRU

Çevirenler: T. Yöney, S. Yücesoy

"Ne liberalizm ne de Marksizm, kadınlar ile devlet arasında özel bir ilişki kurmuştur. Feminizm, toplumsal cinsiyet ayrımı konusunda devletin bazı tavırlarını sergilemiş, fakat devletin toplumsal cinsiyet hiyerarşisi içindeki rolünü incelememiştir. Toplumsal cinsiyet bağlamında devletin güvenilirliği, güç kaynakları, gerçek yaptırım gücü nedir? Bir dereceye kadar erkeklerin çıkarlarından bağımsız mıdır, yoksa bu çıkarların başlı başına bir ifadesi mi? Devlet kadınların ezilmişliği üzerine mi kurulmuştur? Öyleyse, eril iktidar nasıl devlet iktidarı haline gelir? Devlet, güçsüzlükleri üzerine iktidar kurduğu bir grubun çıkarlarına hizmet edebilir mi? Sosyalizmde olduğu gibi, devlet ve toplum arasında farklı bir ilişki olması bir şey değiştirebilir mi? Eğer değiştiremiyorsa, erkeklik devlet biçiminin doğasında mı bulunmaktadır, yoksa başka türlü bir devlet biçimi, başka bir yönetim modeli tasavvur edilebilir mi? Bu soruların cevapları verilmediği sürece, feminizm her seferinde, devlete kadınların çıkarları için kullanmak üzere daha fazla güç vermek ile toplumdaki denetimsiz gücü erkeklere terk etmek tercihleri arasında sıkışıp kalmıştır. Kadınların genelde cinselliğe razı olduğu varsayımının değişmemesi gibi, kadınların bu yönetime de boyun eğeceği varsayılmaktadır. Feminizmin sorusu şudur: Kadınların bakış açısıyla devlet nedir?"

– Catharine A. MacKinnon



METİS
KADIN ARAŞTIRMALARI

Anne Phillips
DEMOKRASİNİN CİNSİYETİ

Çeviren: Alev Türker

Liberal olsun, cumhuriyetçi olsun, bu yüzyıla damgasını vuran demokrasi anlayışlarının temeli erkektir. Cinsiyetten arınmış gibi sunulan "insan" ve "birey" kavramları kuramda da, pratikte de erkeğe işaret eder. Feminizm bu aldatmacaya meydan okudu; politikanın alanı sayılan kamusal alanla, politika dışı tutulan özel alan arasındaki sınırları sorguladı. "Özel olan politiktir" savıyla, en azından kuramsal düzeyde demokrasinin alanının genişlemesine çok önemli bir katkıda bulundu.

Ama pratikte nereye varıldı? Demokrasi, toplumsal cinsiyet olarak kadınları da içerecek şekilde dönüştürülebilir mi? Anne Phillips, farklı demokrasi anlayışları ve alternatif politikaların kadınları nasıl konumladığını sergiliyor. Biçimsel eşitlik ile toplumsal eşitlik, temsil ile doğrudan katılım kavramları arasındaki gerilimi tartışıyor. "Heterojenliği ve farklılığı tanıyabilen, ama her birimizi yalnızca bir yönle tanımlayan bir özcülüğe teslim olmayan, yeni bir politik dil bulmak zorundayız," diyor.



METİS
KADIN ARAŞTIRMALARI

Fatmagül Berktaş
TARİHİN CİNSİYETİ

"Sabit kimliklerin olmadığı, kimlik dediğimiz şeyin her an bozulup yapılabilen bir kurgu olduğu gerçeği, kimlik politikalarının geçerliliğini çok kuşkulu hale getiriyor. Öte yandan, henüz özneleşme mücadelesi vermekte olan 'kıyıda kalmışlar'ın, kendi öznellik konumları dahil her şeyin bir dil oyunundan ibaret olmadığını unutmaları mümkün değil – 'dünyayı ellerinde tutanlar', bunu onlara sürekli hatırlatıyor. Bu çetrefil durum, bizim daha uzun süre kimlik, benlik, kendilik sorunlarıyla uğraşmak zorunda kalacağımızı gösteriyor.

Hiç belli olmaz, bakarsınız günün birinde, farklılığın kutuplaşmış ikiliklerin sınırlarına hapsolmadığı düşünsel ve siyasal bir iklimde, bugün ancak bir özlem olarak varolabilen 'cinsiyet tanımayan akıl ve insan' kavramı, gerçeğe dönüşür. Ama o zamana dek, cinsiyetlendirilmiş bir tarihin, teorisinin ve felsefenin peşine düştüğümüz için biz kim kınayabilir?" –*Fatmagül Berktaş*



METİS
KADIN ARAŞTIRMALARI

Yaprak Zihnioğlu
KADINSIZ İNKILAP

Nezihe Muhiddin,
Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği

"Nezihe Muhiddin kimdi? Hangi sosyal ve entelektüel ortamda yetişti? Kadınlar için neler düşündü? Neler yaptı? Otuzlu yaşlarını sürerken, yani daha çok şeyler yapabilecekken neden ve nasıl kadın hareketinden koparıldı? Nasıl unutturuldu? Türkiye'nin yakın geçmişine ışık tutan bu bilmecenin, Yeni Kadın Hareketi'nin ilk günlerden itibaren içinde yer almış, oluşumuna katkıda bulunmuş, feminizm tartışmalarını yakından izleyen bir kadın tarihçinin kaleminden, dönemin eski Türkçe belgelerine dayalı öyküsünü okumak, özellikle genç kadınlara çok şey öğretecektir.

"Zihnioğlu, tek parti dönemi yöneticileriyle Nezihe Muhiddin arasındaki çatışmanın, özünde, kadın kimliği etrafında döndüğünü, Muhiddin'in, Cumhuriyetçi erkeklerin kadınları 'gayri meşur çocuk', hatta düpedüz 'çocuk kadın' olarak görmek istemelerini kabullenemediğini söylüyor. Nezihe Muhiddin'in mücadelesini bilmenin, biz kadınlar için taşıdığı hayati önemi Fatmagül Berktaş'ın şu sözleri çok iyi ifade ediyor: 'Geçmişte yaşananlar, çekilen acılar ve harcanan çabalar belleklerden silinip gidiyor ve bizler hep 'çocuk kalmaya' mahkûm oluyoruz. İşte bunun içindir ki kadınların kendilerini 'tarihe yazmaya', geçmişi araştırmaya, başka kuşakların mücadeleleriyle bağlar kurmaya ve kendilerinden esirgenmiş olan bilgi ve eğitime sahip çıkmaya ihtiyaçları var.'"

– Şirin Tekeli



Val Plumwood

Feminizm ve Doğaya Hükmetmek

Batı düşüncesinin binlerce yıllık felsefe 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. Antik Yunan'dan bu yana kadınlık, maddesellik ve insandışı doğa değersiz sayılmış, insani erdem bunların dışında aranmıştır.

Dünyamızın şu gün geldiği durumda aklın, bilimin ve bireyselliğin yeniden tanımlanması gerekiyor; eskisi kadar karşıtlığa ve hiyerarşiye yaslanmayan biçimlerde. Hem insan hem de doğa üzerindeki tahakkümün eleştirisi için ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet çözümlemesine doğayı da katacak bir çerçeveye ihtiyacımız var.

Çünkü, amacının feminist kuramla bağdaşan ve ona dayalı çevreci bir feminizmin gelişmesine katkıda bulunmak olduğunu söyleyen Val Plumwood'un da dediği gibi "Artık bu sadece bir adalet meselesi değil, ölüm kalım meselesidir."

Feminizmin alternatif çözümlemelerinin parlak örneklerini veren bu kitap bizce, feminist ve ekolojik felsefenin klasikleşmeye aday eserlerinden...



Metis Kadın Araştırmaları
ISBN-13: 978-975-342-481-3



Metis Yayınları
www.metiskitap.com