

**SİMONE DE BEAUVOİR'IN
ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI**

Ceylan ÇOŞKUNER

**Yüksek Lisans Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Doç. Dr. Abamüslim AKDEMİR
2013
Her Hakkı Saklıdır**

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

Ceylan ÇOŞKUNER

SİMONE DE BEAUVOİR'İN ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Doç. Dr. Abamüslim AKDEMİR**

ERZURUM-2013



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

05/07/2013

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “Simone de Beauvoir’ın Özgürlük Anlayışı” adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

05/07/2013

Ceylan COŞKUNER



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Doç. Dr. Abamüslim AKDEMİR danışmanlığında, Ceylan ÇOŞKUNER tarafından hazırlanan bu çalışma 05/07/2013 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Felsefe Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Abamüslim AKDEMİR

İmza:

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Ali UTKU

İmza:

Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Hüseyin AYDOĞDU

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 05 / 07 /2013

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT	III
ÖN SÖZ	IV
GİRİŞ	1
I. BEAUVOİR'IN HAYATI VE ESERLERİ	1

BİRİNCİ BÖLÜM**İKİNCİ CİNS'İN FELSEFİ KAYNAĞI**

1.1.VAROLUŞÇULUK	15
1.2. SARTRE VAROLUŞÇULUĞU	21

İKİNCİ BÖLÜM**BEAUVOİR'IN ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI**

2.1. EYLEMİN AMACI: ÖZGÜRLÜK	29
2.2. ÖZGÜRLÜK VE SEÇME	31
2.3. DURUM	34
2.4. BELİRSİZLİK VE ÖZGÜRLÜK	36
2.5. KİŞİNİN ÖZGÜRLÜĞÜ VE ÖTEKİ	38
2.6. KADIN ÖZGÜRLÜĞÜ	46
2.6.1. “Öteki” Olarak Kadın	46
2.6.2. Kadın Miti	58
2.6.3. Bağımsızlık Süreci	60
SONUÇ	66
KAYNAKÇA	72
ÖZGEÇMİŞ	77

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SİMONE DE BEAUVOİR’İN ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI

Ceylan ÇOŞKUNER

Danışman: Doç. Dr. Abamüslim AKDEMİR

2013 – Sayfa: 77+ IV

Jüri: Doç. Dr. Abamüslim AKDEMİR

Doç. Dr. Ali UTKU

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin AYDOĞDU

Bu çalışmada Simone de Beauvoir’ın özgürlükle ilgili görüşleri ele alınmıştır.

Beauvoir’a göre özgürlük, insana Tanrı tarafından verilmiş bir şey değildir. Özgürlük, insanın her gün uğruna yeniden savaşmak zorunda olduğu bir olanaktır. Düşüncesinin merkezine “ben”ini oturtan Beauvoir, önceleri özgürlüğü bireyselci bir açıdan ele almış ve ötekileri de kendi özgürlüğü üzerinde bir tehdit olarak duymuştur. Savaş deneyimlerinin ardından ise, ötekilerin özgürlüğünün aslında kendi özgürlüğünün bir koşulu olduğunu görmüştür.

Özgürlüğün geleneksel kadın rolü içerisinde gerçekleşmediğini ileri süren Beauvoir, kadının her zaman erkeğe göre tanımlanması nedeniyle “öteki cinsiyet”i temsil ettiğini düşünür. Bu bağlamda, kadının erkeğin “öteki”si olarak nasıl kurulduğunu analiz eder ve içinde bulunduğu bu durumdan nasıl kurtulacağına dair çözümler önerir.

Anahtar Kelimeler: Simone de Beauvoir, Özgürlük, Kadın Özgürlüğü, Varoluşçuluk, Öteki

ABSTRACT

MASTER'S THESIS

SİMONE DE BEAUVOİR'S UNDERSTANDING OF FREEDOM

Ceylan ÇOŞKUNER

Advisor: Assoc. Prof. Dr. Abamüslim AKDEMİR

2013 – Sayfa: 77+ IV

Jury: Assoc. Prof. Dr. Abamüslim AKDEMİR

Assoc. Prof. Dr. Ali UTKU

Assist. Prof. Dr. Hüseyin AYDOĞDU

Simone de Beauvoir's ideas about freedom are discussed in this study.

According to Beauvoir, freedom is not something given by God to man. Freedom is an opportunity that people have to fight for its sake each day. Beauvoir, who set "self" in the center of her idea, formerly addressed the freedom from the individualistic perspective and perceived others as a threat to her own freedom. After the war experiences, she realized the fact that the freedom of others is a condition of her own freedom, indeed.

Beauvoir, who suggests that freedom is not performed in the traditional role of women, thinks that women represent the "other sex" as the women are always defined according to the men. In this regard, she analyzes how the women are set up as the "other" of the men and suggests solution how to get rid of this situation.

Keywords: Simone de Beauvoir, Freedom, Women's Liberation, Existentialism, The Other

ÖN SÖZ

XX. yüzyılın önemli düşünür ve yazarlarından biri olan Simone de Beauvoir'ın kendine özgü varoluşçu felsefesi özgürlük kavramıyla kenetlenmiş bireyselci bir temele dayanır. O, insanın temel ayırt edici özelliği olarak kabul ettiği özgürlüğü birey tarafından oluşturulup yine kendisi tarafından ödün vermeksizin savunulan bir eylem alanı olarak görür. Ancak özgürlüğün kadınlar söz konusu olduğunda gerçekleşmediğini de düşünür. Bu konuda yazmış olduğu *İkinci Cins*, feminist kuramın temel metinlerinden biri haline gelmiştir. Ayrıca onun Sartre varoluşçuluğundan hareketle kadın sorununu ele alışı da varoluşçuluğa yapılan bir katkı olmuştur.

Çalışmamızda Beauvoir'ın özgürlük anlayışını araştırma konusu olarak seçtik. Yaptığımız bu çalışma Giriş, iki Bölüm ve Sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş kısmında Beauvoir'ın kendi yaşamını nasıl algıladığını göstermek amacıyla yazdığı anılarından yola çıkarak yazarın hayatı ve eserlerine yer verdik. Birinci Bölüm'de, araştırma konumuza dayanak olması amacıyla "*İkinci Cins*"in felsefi kaynağını oluşturan Varoluşçuluk ve Sartre varoluşçuluğunu kısaca değerlendirdik. İkinci Bölüm'de ise, Beauvoir'ın özgürlük anlayışı içerisinde yer verdiği eylemin amacına, seçme olgusuna, durum fikrine, belirsizliğe, kişinin özgürlüğü ve öteki ile kadın özgürlüğüne bakışını açıklamaya çalıştık. Sonuç kısmında ise bu görüşlerin değerlendirmesini yaptık.

Çalışmamızda elden geldiğince birinci derece kaynaklardan yararlanmaya çalıştık. Ayrıca ikinci derece kaynaklara da başvurmayı ihmal etmedik.

Bu çalışmanın hazırlanması aşamasında bilgi ve görüşleriyle bana rehberlik eden danışman Hocam Doç. Dr. Abamüslim AKDEMİR'e ve çalışmam süresince görüş ve önerileriyle desteklerini esirgemeyen Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR ile Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN'a teşekkürlerimi sunarım.

GİRİŞ

I. BEAUVOİR'IN HAYATI VE ESERLERİ

XX. yüzyıl Fransız solunun en ünlü kadın yazarı Simone de Beauvoir, 9 Ocak 1908'de Paris'te dünyaya gelmiştir. Hukuk eğitimi gören ve tutucu bir kişiliğe sahip George Bertrand de Beauvoir ile aristokrat kökenli Françoise Bressair'in ilk kız çocuklarıdır.¹ Yazarın anlatımına göre annesi, ilk çocuğunu dünyaya getirmiş olmaktan sevinçli ve gururluydu. Kızına karşı sevgi dolu ve şefkatliydi. Etrafını güvenle algılayan Simone, daha sonra anılarında ve röportajlarında, çocukluğunda kendisine verilen güven duygusunun, kişiliğine gösterilen güven ve yakınlığın gelişiminde ne kadar belirleyici olduğunu² birçok kez vurgulamıştır. Ancak kardeşi Henriette'nin doğmasıyla birlikte ailesinin ilgisini onunla paylaşmak zorunda kalır. *Bir Genç Kızın Anıları*'nda:

Anımsayabildiğim kadarıyla, abla olmaktan, evin göz ağrısı olmaktan hep böbürlenmişimdir. Kırmızı şapkalı kız kılığına bürününce, elime de çörek dolu sepeti aldım mı, beşiğe mahkûm bir bebekten çok daha ilgi çekici bulurdum kendimi. O, bana getirilmiş küçük bir kardeşi; bense, o yapma bebek kılıklı yaratığa getirilmiş bir şey değildim.³

ifadeleriyle kız kardeşinin doğumuyla onu kıskandığını belirtir.

Simone ve kardeşi Helene, sıkı Katolik bir terbiye alıyorlardı. Anneleri, manastırda yetişmişti ve aşırı dindardı. Agnostik olan babaları ise, kızlarının annelerinin izinden gitmesini doğru buluyordu. Dindar ve uslu bir çocuk olan Simone, iyi bir Katoliğin görevlerini özenle yerine getiriyor, düzenli olarak ayinlere gidiyordu.⁴ Bu konuda, “babamın bireyciliği ve tanrıtanımaz ahlak görüşü, annemin öğretilerindeki katı ahlak gelenekçiliği ile taban tabana karşıtı. Yaşamımı sonu gelmez bir çatışma durumuna sokan bu dengesizlik, sonunda bir aydın olup çıkmamın başlıca nedeni olmuştur”⁵ der.

¹ Muhsin Yılmaz, “Simone de Beauvoir”, (Ed. Ahmet Cevizci), *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt:2, Etik Yayınları, İstanbul 2004, s. 215.

² Christiane Zehl Romero, *Simone de Beauvoir*, (Çev.: Canan Şöhret Dövenler), Alan Yayınları, İstanbul 1990, s. 7.

³ Simone de Beauvoir, *Bir Genç Kızın Anıları*, (Çev.: Seçkin Selvi), Payel Yayınları, İstanbul 1994, s. 7.

⁴ Romero, s. 18.

⁵ Beauvoir, s. 49

Yoğun bir bilme, öğrenme merakı ve isteği içerisinde olan Simone o günleri, “annem, babam sorularıma cevap vermeye can atıyorlardı. Bilgisizliğim dile getirdiğim anda yok oluyordu”⁶ diyerek anımsar. 1913’de, çocukluk ve gençlik döneminde önemli bir noktayı oluşturan okul hayatına başlar. Rue Jacob’daki “Cours Desir” adlı bir Katolik Kızlar Enstitüsüne girer ve “Baccalureat” a yani olgunluk sınavına kadar orada kalır. Okulu sevmektedir ve örnek bir öğrencidir. Onun için öğrenme ve kitaplar son derece önemlidir. Aslında kendisine mal ettiği yaşama hırsı, bilme hırsıydı. Bilgi edinme ise onun için daima aktif, bir yaşam görevi ve bir eğlence demektir.⁷ Yaşına göre daha olgun gösteren ve entelektüel bakımdan zeki ve yetenekli bir çocuk olan Simone, entelektüel yaşamında keskin zekâsı ve kendi bağımsız çabalarına ek olarak babası tarafından erken yaşlardan itibaren klasik edebiyat eserlerini okuması yönünde özendirilip desteklenmiştir.⁸

Simone, ailesi tarafından kendisine tinsel ve eğitsel en yüksek olanakları sağlayan, düşünsel eğilimlerini ve yeteneklerini destekleyen varlıklı bir burjuva çevresinde özenle büyütülüp, yetiştirilmeye çalışılmıştır.⁹ Ancak 1914’te cepheye gönderilen babası, savaş sonrası işlerini düzene koyamayınca düşük ücretli, rastgele işlerde çalışmaya zorunlu hale gelir ve kızlarına drahoma hazırlayamayacağını anlar. Simone daha küçük yaşta, evliliğe bel bağlamak yerine kendisine bir meslek sağlayacak olan öğrenimine devam etmek konusunda böylece yüreklendirilmiş olur.¹⁰

Elizabeth Mabile (Zaza) ile 1917 yılında başlayan arkadaşlıkları 1929’da Zaza’nın menenjit hastalığından ölümüne dek sürer. Zaza’nın ölümüyle ilk büyük yıkımı yaşar Simone. Çünkü onu kız kardeşini dahi yüzüstü bırakacak ölçüde sever.¹¹ Zaza ile olan arkadaşlığı hayatında bir doluluk oluşturmaktadır:

Zaza olmasaydı, gençliğimin ilk ve olgunluk dönemlerini öyle avuntusuz bir yalnızlık içinde geçirecektim ki! O benim kitaplara bağımlı olmayan, bana mutluluk veren tek ilişkimdi. Kendimi düşman güçlere karşı hastalıklı bir kibir

⁶ Beauvoir, *Bir Genç Kızın Anıları*, s. 29.

⁷ Romero, s. 21.

⁸ Yılmaz, s. 215.

⁹ Marit Rulmann, *Kadın Filozoflar*, (Çev.: Tomris Mengüşoğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998, s. 174.

¹⁰ Jacques Deguy, Sylvie Le Bon de Beauvoir, *Simone de Beauvoir Özgürlüğü Yazmak*, (Çev.: Elif Gökteke), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009, s. 14.

¹¹ Rulmann, s. 16.

biçiminde savunma eğilimim vardı. Zaza'ya olan hayranlığım beni bundan korudu.¹²

Simone, son derece dindar bir çocukluk yaşamasına rağmen, on dört yaşına geldiğinde artık tanrıya inanmaz. Yoğun bir iç çatışma yaşadığı o günü şöyle anımsar:

Bir akşam Meyrignac'ta pencereden bakıyordum. Ahırlardan gökyüzüne ılık bir koku yükseliyordu. Duam, pek gönülsüz süzüldü göklere, sonra birden düşüp çakıldı. Bütün günü, yasaklanmış elmaları yiyerek ve Balzac'ın kitabını okuyarak geçirmiştım. Uyumadan önce, aklımı saptıracak hikâyeler anlatacaktım kendime. Sonra "günah bunlar" dedim. Kendimi daha fazla aldatmam olanaksızdı. Bile bile söz dinlemezlik ediyor, yalan söylüyor, saflıktan uzak düşler kuruyordum. Elimi, defneyapraklarının tazeliğine gömdüm. Suyun sesine kulak verdim. O zaman anladım ki, yeryüzündeki bu zevklerden hiçbir güç vazgeçiremez beni. "Artık inanmıyorum Tanrı'ya" dedim, şaşırtmadı bu söz beni. Kanıtı buydu işte. Eğer gerçekten inanmış olsaydım, böyle bir anda silkip atabilir miydim bu inancı. Dünya daha da fazlasına değerdi, çünkü dünyayı seviyordum ve bir anda değeri düşen Tanrı olmuştu. Tanrı kavramım, uzun süredir berraklaşmış, yücelmiş, tanrının kutsal bir varlıkla ilgisinin olmadığı, dünya ile hiçbir somut bağı bulunmadığı ve bu yüzden de var olmadığı bir noktaya yükselmişti.¹³

Aslında ölümsüzlüğün artık kendisini ilgilendirmediğini fark etmişti. Daha önce bu dünyanın, "ölümsüz" olan dünyanın yanında önemsiz olduğunu düşünüyordu. Ancak şimdi, asıl olan şeyin bu dünya olduğunu anlamıştı, çünkü onu seviyordu ve bu nedenle "ölümsüzlük" demek olan tanrıdan vazgeçmeliydi. Yetişkin bir kadın ve onun felsefi ve sosyal fikirleri açısından bakıldığında inancın kaybedilmesi, bu on dört yaşındaki kız için çocukluğun, cinsiyetin ve toplumsal sınıfın ona takmış olduğu kelepçelerden kurtulma yolunda önemli bir adım sayılabilir. Ancak bu kayıp Simone'u, mutlu çocukluk döneminin aksine bunalımlı ve hüzünlü yaşam devresine, "*yaşamımın bugün hala üzüntü ile anımsadığım tek dönemi*"¹⁴ dediği döneme götürdü.

Simone inancını kaybettiğini önceleri annesinden ve çevresinden saklamıştı. Annesine gerçeği itiraf ettiğinde, aralarındaki yabancılaşmayı daha da arttırmıştı. Çünkü

¹² Romero, s. 26.

¹³ Beauvoir, *Bir Genç Kızın Anıları*, s. 157.

¹⁴ Romero, s. 21.

Simone, yalnızca inanca karşı değil, annesinin tüm yaşama biçimine de karşı çıkıyordu. Bu durumu, anılarında da dile getirir:

Bir gün anneme bulaşıkta yardım ediyordum. O tabakları yıkıyor, ben kuruluyordum. Mutfağın penceresinden, itfaiye barakaları ile başka evlerin mutfakları görünüyordu. Bu mutfaklarda da başka kadınlar, tavalar ovuyor, tencereleri parlatıyor, tabakları yıkıyor, sebze ayıklıyorlardı. Her gün öğle yemeği, bulaşık; her gün temizlik, saatler boyu uzayan bir hiçlik ve hiçlikten öteye ulaşmayan bir sonsuzluk. Ben böyle yaşayabilecek miydim?¹⁵

Bu soru, Simone'a kendi yolunu çizdirecek soruydu. Sonrasında şöyle devam eder:

Doğduğum günden beri her akşam yatağa girerken, sabah kalktığımdan biraz daha yoğun, biraz daha katkılanmış, biraz daha öğrenmiş olarak geçirmiştım yıllarımı. Hala da adım adım, basamak basamak ilerleyip yükselmekteyim. Ama ya doruğa ulaştığımda, kısır bir taşlıktan başka bir şey bulmayacaksam, bu kadar çaba ve yaşamak neye? “Hayır” dedim kendi kendime. Benim yaşantım, bir yerlere ulaşacak mutlak.¹⁶

Bu kararlılıkla hareket eden Simone, evlenmektense çalışıp kendi parasını kazanmayı yeğ tutar. Çünkü çalışmakta umut vardı.

Bilgin, sanatçı, yazar, düşünür tüm bu kişiler, içinde her şeyin kendi varoluş hakkını elde ettiği başak, aydınlık, neşeli bir dünya yarattılar. Ben günlerimi bu dünyada geçirmek istiyordum. Burada kendime bir yer yaratmada kesin kararlıydım¹⁷

der. Evlilik fikrini hayatında ilk ve son olarak kuzeni Jacques Champigneulle ile aklına getirdi ancak bu evlilik gerçekleşmedi. Sonrasında da Simone bu fikri, Sartre'dan böyle bir teklif almış olsa da, aklından bile geçirmedi, anne olmayı düşünmedi bile. Çünkü ona göre annelik, kendileri de çocuk sahibi olacak çocuklara sahip olmak ve hep aynı bitmeyen şarkıyı tekrarlamaktan başka bir şey değildi.¹⁸

Evlenme fikrini tümünden unutup entelektüel bir hayat sürmeye karar veren Simone, 1925'te matematik ve felsefe eğitimini tamamladıktan sonra, 1926'da Katolik Enstitüsü'nden matematik ve Sainte-Marie Enstitüsü'nden de dil ve edebiyat eğitimi

¹⁵ Beauvoir, *Bir Genç Kızın Anıları*, s. 119.

¹⁶ Beauvoir, s. 119.

¹⁷ Romero, s. 29.

¹⁸ Romero, s. 29.

görüp Fransız ve Latin Edebiyatı sertifikaları aldı. 1927’de felsefe çalışmaya başladı. Felsefe eğitimi sırasında 1927’de felsefe tarihi, genel felsefe, Yunanca ve mantık sertifikaları, 1928’de etik, sosyoloji ve psikoloji sertifikaları aldı. Leibniz üzerine bir bitirme tezi hazırladı. Bir lisede kendileriyle felsefi diyalogunu daha sonra da sürdürdüğü Merleau Ponty ve Claude Levi Strauss ile birlikte dersler verdi.¹⁹

1929’da Simone, Leibniz üzerine yaptığı incelemeyi jüri önünde savundu sonra da felsefe agresyon sınavına girdi; o dönemde bir kadın için pek geçerli bir yol değildi bu. Rene Maheu ile arkadaşlık kurmaya başladı ve ona “castor” adını veren ve onu Paul Nizan ve Jean Paul Sartre ile tanıştıran Maheu oldu. Sorbonne koridorlarında Sartre’ın yolu daha önce de Simone’la kesişmişti. Sartre bu konuda, “onunla tanışmaya kesin karalıydım, çünkü güzeldi. İlk karşılaştığımda başında küçük, çirkin bir şapka olsa da onu hep güzel bulmuşum”²⁰ diyecekti. Önceki yılın giriş sınavında başarısız olan Sartre, o yıl birinci, Simone ise ikinci olur. Daha ilk denemesinde Simone, Fransa’nın en genç kadın felsefe doçenti olmayı başardı. Sartre’ın birinciliği ona kaptırmasına ramak kalmıştı. Sartre, yabana atılmayacak nitelikler sergiliyordu, çok belirgin yine de kesinlikten uzaklaşabilen bir zekâsı ve kültürü vardı, ama herkes asıl felsefecinin Simone olduğunu düşünüyordu.²¹ O günden itibaren Simone, Sartre için “castor” oldu. Sartre belki bu adı bulan kişi değildi, ancak ölene kadar tek kullanacak olan oydu. Ancak Sartre, ömür boyu tek kadınla yaşayacak biri değildi; kadınları erkeklerden daha az gülünç buluyor, daha çok önemsiyor ve onlarla vakit geçirmekten keyif alıyordu. “Bizim aramızdaki bağlantı aşkın gerekli olanıdır, fakat ikimize de başka küçük aşklar gerek”²² diyen Sartre, Simone’la öncesinde iki yıl sonrasında da elli bir yıl devam ettirdikleri bir anlaşmaya vardı. Simone ona güveniyordu:

En büyük dayanağım Sartre’ın sözüydü. Günün birinde, yirmi iki ay sonra, saat 17’de Atina’daki Akropol’de buluşacağız seninle dese, yirmi iki ay sonra, söylediği saatte, Akropol’de beni bekleyeceğine emindim. Onun yüzünden hiçbir felakete uğramayacağımı biliyordum, güvenim sonsuzdu.²³

¹⁹ Yılmaz, s. 216.

²⁰ Deguy - Beauvoir, s. 19.

²¹ Claudine Monteil, *Özgürlük Aşıkları*, (Çev.: Elif Gökteke), Can Yayınları, İstanbul 2005, s. 47.

²² Simone de Beauvoir, *Kadınlığımın Hikayesi*, (Çev.: Erdoğan Tokatlı), Payel Yay., İstanbul 1977, s. 19.

²³ Beauvoir, *Kadınlığımın Hikâyesi*, s. 20.

Kendisine kayıtsız şartsız güveneceği, bir zamanlar ailesinin ve tanrının verdiği mutlak güven duygusunu Sartre ona verecektir.²⁴

1931'de Beauvoir, Marseilles'da bir liseye, Sartre ise La Havre'da bir liseye felsefe öğretmeni olarak atandılar. Beauvoir 1932'de Jeanne d'Arc Lisesi'nde ileri Edebiyat ve Felsefe sınıflarında ders vermek üzere Rouen'a taşındı. Burada kadının toplum içinde konumu ve etkisizliğine dair açık ve sert eleştirilerinden dolayı uyarı aldı. 1935'te Olga Kosakievicz adlı bir öğrencisiyle dostluk kurdu (Sartre, Olga ve Beauvoir bu üçlünün serüveni, *Konuk Kız*'da romanlaştırılacaktır). 1940'da Nazilerin Paris'i işgal etmesi üzerine Beauvoir, 1941'de öğretmenlik görevinden alındı. İkinci Dünya Savaşı'nın Avrupa üzerindeki etkilerinin sonucu olarak entelektüellerin içinde yaşadıkları çağa ilişkin sosyal ve politik sorumluluklarına dair araştırmalarına başladı. 1942-43 kışında Nathalie Sorokine adındaki öğrencisini zorla evlendirmek isteyen annesi tarafından, reşit olmayan çocuğu ayartmakla suçlandı. Okul yönetimi Beauvoir'a yine öğretmenlikten el çektirdi. İşsiz kalan Beauvoir, Sartre'ın yardımının yanı sıra, Ulusal Yazarlar Komitesi'nin Nazi karşıtı yazarlarının da tembihleri doğrultusunda radyoda bir kültür yayınları yapmak üzere bir sözleşme imzaladı.²⁵

1943'te kız öğrencilerinden birinin şikâyeti üzerine öğretmenlik görevinden tekrar ayrıldı ve bir daha öğretmenliğe dönmedi. Oysaki *Bir Genç Kızın Anıları*'nda daha on beşindeyken, "bir zamanlar öğretmen olmayı düşlerdim. Bunun nedeni kendi yasalarımı kendim koymaktı"²⁶ der. Edebiyatın bu düşünüyü gerçekleştireceğine inanan Beauvoir'a edebiyat, sonsuzluğun yitmesini karşılayacak bir ölümsüzlük getirir. Bu düşüncelerle tamamen yazmaya yönelir. Sözcüklerle kardeşlik yaratılabiliyorsa, yazmaya degeceğini düşünür:

Yabancı yaşamların o denli derinine sızmalı ki, insanlar benim sesimi duyunca, kendi kendilerine konuşuyormuş hissine kapılınsınlar, işte istediğim buydu; eğer bu ses, binlerce kalp içinde çoğalırsa, bana öyle geliyor ki, yenilemiş olan var oluşum, yeni biçime girerek belli bir anlamda kendini kurtaracaktı.²⁷

Yazmayı bir görev haline getiren Beauvoir, *Koşulların Gücü*'nde;

²⁴ Romero, s. 40.

²⁵ Deguy - Beauvoir, s. 27.

²⁶ Beauvoir, *Bir Genç Kızın Anıları*, s. 163.

²⁷ Simone de Beauvoir, *Olgunluk Çağı II*, (Çev.: Betül Onursal), Payel Yayınevi, İstanbul 1991, s. 192.

“insan artık kendini bir görevle yüklenmiş hissetmezse yazmak ne işe yarar?” diye sorar ve “edebiyat, ne benim dışımda ne de benim içimde hiçbir anın toplam olarak elinde bulundurmadığı, ikircikli, ayrıık, karşıt gerçekleri ortaya koymaktır. Onları ancak düşsel bir konunun bütünlüğü içinde yazarsanız toplamayı başarabilirsiniz. Benim görüşüme göre, dünyanın çok çeşitli ve döneke anlamları böyle ortaya çıkartılabilirdi. Değişen ve kıpırdamasını o günden beri durdurmamayan bir dünya”²⁸

cevabını verir.

Beauvoir, Castor-Sartre-Olga üçlüsünden esinlenerek yazdığı romanı *Konuk Kız*'ın 1943'te yayımlanmasıyla, gençliğinden beri hayalini kurduğu edebiyat dünyasına girer. Kıskançlığa metafizik bir boyut kazandıran²⁹ kitabı, giriş sayfasında Hegel'in “her bilinç, ötekinin ölümünün peşinden gider” sözü ile okurları uyarır. Her bilinç, kendisi için bir mutlaktır ve bir başkasının bakışıyla görece haline geldiğini görmek onun için dayanılmaz bir durumdur. Psikolojik tahlillere yer verip varoluşçu temalarla zenginleştirdiği romanında, başkalarının varlığı sorunu Beauvoir'da ilk somutlaştırmasını bulur: Benimki gibi bir bilinci olduğunu fark ettiğim için ağladım; daha önce başına geldi mi başkasının bilincini onun içindeymiş gibi hissetmek? İnsanın kabul edemeyeceği bir şey bu.”³⁰ Nasıl olurdu da var olabilirdi kendisinin dışındaki bir bilinç? O zaman kendisi yok demektir.³¹ Bu, Beauvoir için ömrünün sonuna kadar yaşayacağı bir sorundu. Romanında aslında gerçek yaşamda yapamadığı şeyleri yapmaktaydı:

Bunun benim için bir boşalma, arınma değeri vardı. Her şeyden önce Olga'yı kâğıt üstünde öldürerek, ona karşı duymuş olabileceğim kızgınlıkların, kinin hesabını gördüm; dostluğumuzu, iyi anılara karışan tüm kötülerinden temizledim. Özellikle, Pierre'e olan aşkın bağımlılığından bir cinayetle Françoise'ı azat ettiğimde, kendi özerkliğime yeniden kavuştum³²

der.

1944'te felsefe ile edebiyatı kaynaştırdığı, özgürlüğü ve uç durumların özgürlüğün karşısına koyduğu engelleri sorgulayan *Pyrrhus ile Cineas* adındaki *Denemeler*'i

²⁸ Simone de Beauvoir, *Koşulların Gücü I*, (Çev.: Betül Onursal), Payel Yayınevi, İstanbul 1995, s. 278.

²⁹ Deguy - Beauvoir, s. 30.

³⁰ Simone de Beauvoir, *Konuk Kız*, (Çev.: Bertan Onaran), Payel Yayınevi, İstanbul 1971, s. 357.

³¹ Beauvoir, *Konuk Kız*, s. 488.

³² Simone de Beauvoir, *Olgunluk Çağı I*, (Çev.: Betül Onursal), Payel Yayınevi, İstanbul 1991, s. 289.

yayımlar. 1945'te ise *Başkalarının Kanı* yayımlanır. Blomart karakteri, “her birimiz, her şey için herkese karşı sorumluyuz”³³ deyip kendisini her şeyin sorumlusu sanırken, hiçbir şey yapamamaktan dolayı acı çekmektedir. Beauvoir, Blomart'la kendisini en çok kaygılandıran şeyleri dile getirir. Blomart kendisini Helene'e bağlayan zor aşk ilişkisi sayesinde bağlanmanın büyüklüğünü ve çıkmazlarını görür. En iyi nedenlerle olsa da başkalarının canını tehlikeye atmaya hakkımız olup olmadığı sorgulamasına girer. Ve *Başkalarının Kanı*, yasadışı korkunç bir kürtaj sırasında akan kandır. Blomart'ın emriyle düzenlenen bir Alman karşıtı suikast sırasında ölümcül bir biçimde yaralanan Helene'in yarısından sızan kandır.³⁴

Beauvoir 1945'de Sartre'ın Maurice Merleau Ponty ve diğer arkadaşlarıyla birlikte kurduğu *Modern Zamanlar (Les Temps Modernes)* adlı edebi politik içerikli dergide çalışmaya başladı ve ölümüne kadar derginin editörlüğünü yapmayı sürdürdü.

Üçüncü romanı *Tüm İnsanlar Ölümlüdür* adıyla 1946'da yayımlandı. Ölümsüz hale gelen Fosca insanlığını kaybeder, ölümlülerin meraklarını, tutkularını, acılarını kaybetmiştir, ancak bir tanrıya dönüşmemiştir: bir lanetlidir o. Fosca, Beauvoir'da unutkanın ve ihanetin adıdır. Bir gün gerçekleşmeyecek ölümünü beklerken gördüğü ölümler artık onu duyarsızlaştırmıştır, çünkü her şey anlamını yitirmiştir, ölüm bile. Ona göre “insanlar, kendilerinin olmayan bir gelecek için ölmüşler, sonunda her zaman öldüğü için ölmüşler, hiç için ölmüşlerdi.”³⁵

Beauvoir, Tanrı'nın ve değerlerin olmadığı bir dünyada, insanı mutsuzluğa mahkûm etmekle suçlanan varoluşçuluğu³⁶ savunmak amacıyla da *Belirsizlik Etiği*'ni yayımlar. Bu kitapta Sartreci terminolojiyle hareket etmektedir: her insanın hiçlik olarak tezahür eden kendi paradoksal özünü, sözcüğün tam anlamıyla yadsıyamaması problemini, yani samimiyetsizlik ve başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkûm bir problem durumunu ortaya koymaya çalışır.³⁷ “Varoluşçuluk başından beri bir çelişki ve ikircilik

³³ Simone de Beauvoir, *Başkalarının Kanı*, (Çev.: İpek Babacan), Payel Yayınevi, İstanbul 1990, s.133.

³⁴ Deguy - Beauvoir, s. 32.

³⁵ Simone de Beauvoir, *Tüm İnsanlar Ölümlüdür*, (Çev.: Işık Ergüden), Turkuvaz Kitap, İstanbul 2010, s. 351.

³⁶ Deguy - Beauvoir, s. 37.

³⁷ Yılmaz, s. 219.

felsefesiydi” diye başlar ve Sartre’ın “varoluşu hiçlikten ibaret olan bu varlık, yalnızca varoluş olarak dünyada gerçekleşen bu öznellik” şeklindeki insan tanımına dayandırır.³⁸

Sartre ile birlikte olması, Beauvoir’a mesleğinde ilerlemesine imkân tanır, çünkü Sartre ona sürekli düşünsel uyarı kaynağı olmuştur. Ancak ilişkilerinin çok sıklığı, sürekli tinsel bir alışveriş içinde bulunmaları, Beauvoir’ın yapıtlarının özgünlüğünden daima kuşku duyulmasına neden oldu. Beauvoir kitaplarının Sartre tarafından yazıldığına inanılıyordu. Bu konuda başına gelen bir olayı, anılarında anlatır:

Bana kötülük yapmak niyetinde olmayan bir tanıdığım şöyle demişti: Goncourt Ödülü’nü alırsanız, gazetecilerle konuşurken, Mandarinler’in bütünüyle kendi yapıtınız olduğunu açıkça belirtin; biliyorsunuz, eserlerinizin aslında Sartre’ın kaleminden çıktığına dair yaygın bir söylenti var.³⁹

Hakikat ise, her ikisinin de sürekli olarak birbirini eleştirdiği, düşünce ve yazılarında birbirini etkilediğidir. Bununla birlikte Sartre’ın yapıtlarının özgünlüğünden kuşku duyulmamıştır. Alıntılamalarda, Sartre daima Sartre olarak düşünüldü; Beauvoir ise, daima Sartre ile birlikte. Beauvoir da Sartre’ı dahi bir fikir verici olarak gösterir; Sartre gibi dahi olmadığını ve onun düşüncelerine bağlı olduğunu söyleyerek, bu ön yargının beslenmesine neden olur:

Bana göre bir filozof, Spinoza, Hegel ya da Sartre gibi, büyük bir sistem inşa eden ve sadece felsefeyi sevmeyen; aynı zamanda onu öğretebilen, anlayabilen ve kullanımını denemelerinde yapabilen biridir. Sartre, bir filozoftur; ancak ben, değilim ve hiçbir zaman da gerçekten bir filozof olmayı istemedim. Felsefeyi çok seviyorum, fakat felsefede işim olmadı. Ben, edebi bir iş yarattım; ilgin, romanlarla, anılarla ve İkinci Cins gibi denemelerle oldu, yani felsefede değil. Felsefi düzlemde, Sartre’dan etkilendim. Açıkçası felsefe yapmadığım için onu etkilemiş olamam. Onu eleştirdim, onunla fikirlerinin çoğunu tartıştım; fakat onun üzerinde felsefi etkim olmadı. Felsefi anlamda beni etkilediği kesin, ancak üzerimde edebi etkisi olmadı; çünkü ben, kendim, yazmak istediğim şeyi yazdım.⁴⁰

Ancak Beauvoir’a haksızlık etmemek gerekir, çünkü o düşüncelerini özgün bir biçimde dile getirebilecek durumdaydı. Özgünlüğü, varoluşsal düşünce dağarına, çok bireysel,

³⁸ Romero, s. 88.

³⁹ Beauvoir, *Kadınlığının Hikâyesi*, s. 187.

⁴⁰ Margaret A. Simons, *Beauvoir and Sartre: The Philosophical Relationship*, Yale University Press, 1986, s. 168.

kendine özgü ve geliştirerek şekil vermesinde; teorilerin “yaşanmış olan deneyimlere” dayanmasında ve salt felsefi kurgu olmamasında yatar.⁴¹

1949 yılı, Beauvoir adına bir dönüm noktası olur. Yayıncıların *özgür kadının klasik manifestosu*⁴² olarak duyurdukları *İkinci Cins* yayımlanır. Beauvoir kendisi hakkında yazmak isterken kendisini kadın konusunun içinde bulur. Anılarında:

Neredeyse rastlantı sonucu oldu bu, kendimden söz etmek isterken kadının durumunu belirlemem gerektiği bilincine varmışım. Bu derce geniş bir yapıt yazmayı düşünmemişim. Böylece fizyoloji ve tarih kitaplarına daldım. Derleme ile yetinmedim, tarihten, başka hiçbir yerde rastlamadığım düşünceler çıkarttım⁴³

der. Sartre’ın yüreklendirmesiyle düşüncesini kadınlık durumunun geneline yayar, araştırmasını hem biyoloji, psikanaliz hem de tarih ve antropoloji yönünde genişletir. Varoluşçu bakış açısıyla birleştirdiği araştırmalarından iki cilt oluşturur: *Olgular ve Mitoslar, Yaşanmış Deneyim*.⁴⁴ Kitap sonraki yıllarda *Genç Kızlık Çağı, Evlilik Çağı ve Bağımsızlığa Doğru* olmak üzere üç cilt halinde “*Kadın*” başlığı altında yayımlanır. Kitap başarılı bir satış yakalasa da kitapçılar kitabı satmayı reddederler. Yazar çirkin ve hakaret dolu mektuplar alır. Yakın arkadaşı Albert Camus dahi Beauvoir’ı Fransız erkeğini gülünç duruma düşürmekle suçlar.

1950’de *Sade’i Yakmalı mı?* adlı denemesinde “Sade, günümüzde türlü görünümde altında dönen temel soruna eğilmemizi istiyor bizim: insanın insanla ilişkilerine eğilmemizi”⁴⁵ der.

1951-1952’de aktris Brigitte Bardot üzerine *Brigitte Bardot ve Lolita Sendromu* isimli kitap yazan Beauvoir, 1954 yılında *Mandarinler* adlı romanıyla Goncourt ödülünü kazanır. *Mandarinler* 1945–1948 yılları arasında Fransızların umutlarının, hayallerinin, hayal kırıklıklarının dile getirildiği bir yapıttır. Arka planını tarih ve siyasetin ördüğü bu yapıtta bireyin yaşamı, Soğuk Savaş’ın tırmanmasıyla ve Sovyet çalışma kamplarının ortaya çıkarılmasıyla direnişçiler arasındaki hesaplaşmaların

⁴¹ Rullmann, s. 176.

⁴² Mary G. Dietz, *Debating Simone de Beauvoir*, The University of Chicago Press, vol.18, s. 74.

⁴³ Beauvoir, *Koşulların Gücü I*, s. 201.

⁴⁴ Deguy - Beauvoir, s. 42.

⁴⁵ Simone de Beauvoir, *Sade’i Yakmalı mı?, Günümüzde Sağcı Fikirler*, (Çev.: Cemal Süreya), Broy Yayınları, Ankara 1991, s. 83.

yarattığı gerilim içinde anlatılır.⁴⁶ Kitabını 1947’de Amerika’ya yaptığı gezi sırasında tanıştığı sevgilisi yazar Nelson Algren’e ithaf eder. Kitabında Anne karakterine kendisinden çok şey katan Beauvoir, özellikle Anne ile Lewis Brogan’ı (karakter olarak Nelson Algren’i temsil etmektedir) çok üzen tutkulu ilişkiye Algren’e duyduğu aşkı yansıtır: “Sesim titremeye başlamıştı. Gözlerimin bakışıyla ona yalvarıyordum, beni sevmekten vazgeçmesin diye. Evet, aşk hayatta her şey demek değildi, belki. Ama aşksız hayat da hiçbir şey değildi.”⁴⁷

Beauvoir ömrü boyunca Paris’te yaşasa da özel ya da resmi nitelikteki ard arda yaptığı yolculuklar, kendisini dünyanın dört bir köşesine taşımıştır. 1931’de Sartre ile birlikte ilk sınırını aşar ve İspanya’yı gezerler. 1933’te ilk olarak gittikleri İtalya, 1979 yazı da dâhil olmak üzere yıllarca gitmeyi en sevdikleri ülke olacaktır. 1937’de Yunanistan, 1936’da Napoli, Vezüv, Pompei, Sicilya gezilir. 1945’te tek başına Portekiz’e konferans vermeye giden Beauvoir, 1947’de Amerika’ya ilk seyahatini gerçekleştirir. Ve seyahat sonrası *Günü Gününe Amerika*’yı yazar. 1932–1954 yılları arasında yedi kez Afrika’ya gider. Dört kez Fas’ta bulunur. Sartre ile Maocu hükümetin davetlisi olarak iki aylığına Çin’e gider, dönüşte *Çin Üstüne Bir Deneme*’yi yazar. 1960 Küba, Brezilya seyahatlerini yapar, Sartre ile burada Fidel Castro’yla üç gün geçirir. 1961’de Türkiye’yi gezer. Yolculuk etmek Beauvoir için hiç vazgeçmeyeceği bir tutkudur. Sonsuz bir değer atfeder yolculuğa: açınlayan- açınlanan bilinci, değişik yerleri keşfederken kendini de keşfeder; yolculuk, onun için bir tür misyondur.⁴⁸

Beauvoir ellisine yaklaşırken gençliğinden beri yapmak istediği projeyi sonunda gerçekleştirir: kendisi hakkında yazmak. “*Kendime, kendimden söz etmek istiyordu canım*”⁴⁹ der. İlk olarak 1963’te *Bir Genç Kızın Anıları*’nı yazar ve özgürleşmenin bir anlatısı olan kitap çocukluğundan başlar, Sartre’la tanışması ve Zaza’nın ölümüyle sonlanır. “Uzun bir süre kendi özgürlüğümün bedelini, onun ölümüyle ödediğime inandım”⁵⁰ diyerek kendisinin hayatta kalmasından dolayı suçluluk duyar. Sonrasında anılarını *Kadınlığının Hikâyesi*, *Koşulların Gücü I ve II*, *Olgunluk Çağı I ve II* eserleri izler. Anı çalışmalarını tamamlayıcı nitelikte olan, annesinin son günlerini anlattığı kısa

⁴⁶ Deguy- Beauvoir, s. 45.

⁴⁷ Simone de Beauvoir, *Mandarinler*, (Çev.: İlkey Kurdak), Altın Kitabevi Yay., Ankara 2009, s. 311.

⁴⁸ Deguy - Beauvoir, s. 50-54.

⁴⁹ Deguy - Beauvoir, s. 59.

⁵⁰ Beauvoir, *Bir Genç Kızın Anıları*, s. 409.

bir anlatı 1964'te *Sessiz Bir Ölüm* adıyla yayımlanır. “*Bütün insanlar ölümlüdür, ama her insan için ölümü, bir çaparızdır(engel). Ölümünün geleceğini bilse bile, ona boyun eğse bile, insan için bu ölüm, olağana aykırı bir yamanlık taşır*”⁵¹ sözleriyle kitabını tamamlar.

1970’de insanlık durumunun “yaşlılık” dönemecini çevreleyen yalanları, suskunlukları ve uydurmacaları ifşa etmeye çalışır. Yaşlılara reva görülen utanç verici yaşama koşullarını gündeme getirir. Aslında kişisel bir sorgulamadan genel bir incelemeye geçmesiyle *Yaşlılık* adlı kitabını yazar. “*Niçin? Niçin? Niçin her sabah acı ve öfke içinde iliklerime kadar razı olmadığım ve önlemek için hiçbir şey yapamadığım bir illete tutulmuş olarak uyanacaktım? Sonuçta yaşlılık bir sına; ama o güne kadar beni mutlu etmiş bir yaşamın ibresini, alçaklığa kaydırmasına dayanamazdım*”⁵² sözleriyle serzenişte bulunsa da, artık kaçınılmaz olan bu gerçeğe teslim olmaktan başka çaresinin olmadığını bilir: “*Yaşlılık, bir alınyazısıdır ve öz hayatımızı avuçlarının içine aldığı an, bizi şaşkına döndürür.*”⁵³

Hayatının ilerleyen sürecinde yazmaya devam ederken diğer yandan da kadınlara özgü sorunlar üzerinde yoğunlaşır. Şöhreti ona birçok görev yaratır: Dünya çapında feminizmin başvuru kaynağı haline gelen *İkinci Cins*’in yazarı, kadınların yeni ve bağımsız bir hareketine, “Kadın Özgürlüğü Hareketine (MLF)” dâhil olur ve bütün mücadelelerde MLF’nin yanında yer alır. Kadınlara yeni haklar elde etmek amacıyla düzenlenen yürüyüşlere katılır.⁵⁴ Düzenlenen etkinliklerde, protestolarda, gösterilerde bizzat yer alan Beauvoir, bir kadın düşünür ve yazar olarak kadınlara bir rol model olur.

1971’de 343 kadının imzasını taşıyan kürtaj yaptırdığını kamuya açıklayan manifestoya imza atar. 1972’de kürtaja ceza uygulamasının kaldırılması ve doğum kontrol özgürlüğü talebinde bulunan “Choisir (Seçmek)” adlı derneğin başkanlığını üstlenir. Adının tanınmışlığını fırsat bilerek çeşitli davalarda tanıklık yapar. “Bobigny Davası” olarak bilinen davada bir tecavüz sonrası kızının düşük yapmasına yardım ettiği için kızıyla birlikte suçlanan anneyi savunmak için tanıklık eder. Dayak yiyen kadınlar için eyleme katılır. Onların davasını savunmak amacıyla François Mitterand’la

⁵¹ Simone de Beauvoir, *Sessiz Bir Ölüm*, (Çev.: Bilge Karasu), İmge Kitabevi, Ankara 2009, s. 126.

⁵² Simone de Beauvoir, *Koşulların Gücü II*, (Çev.: Betül Onursal), Payel Yayınevi, İstanbul 1996, s. 309.

⁵³ Simone de Beauvoir, *Yaşlılık*, (Çev.: M. Ali Kayabal), Milliyet Yayınları, İstanbul 1970, s. 68.

⁵⁴ Deguy-Beauvoir, s. 73.

Elysee’de yemek yemeyi kabul eder.⁵⁵ 1972’de Brüksel’de “Kadınlar Günü”ne katılarak feminist mücadelesinde kaleminin yanı sıra kendi görüntüsünü de kullanmaya karar verir. Alice Schwarzer’in Alman televizyonu için çekilen filmlerinde yer alır. 1974’te MLF’nin medya uzantısı Kadın Hakları Derneği’nin başkanı olur. 1981’de Fransa’da solun iktidara gelmesiyle Beauvoir bir tür kuruma dönüşür. Mitterrand’ın Kadın Hakları Bakanı olarak atadığı Yvette Roudy ile birlikte Kültür ve Kadın Komisyonunu yürütür.⁵⁶

Öte yandan Sartre’ın gözlerindeki rahatsızlığı nedeniyle devam ettiremediği *Sözcükler* ile başlayan otobiyografisini sözlü olarak devam ettirebilmek amacıyla Sartre’ın yaşamı ve yapıtları üzerine yapılmış bir dizi söyleşiyi kayda geçiren Beauvoir, 1981’de Sartre’ın son on yılını anlatan ve ek olarak kaydettiği söyleşilere yer verdiği *Veda Töreni- Jean Paul Sartre’la Söyleşiler* adlı yapıtını yayımlar. Sartre kendisinden önce ölmedikçe, ondan yana kendisine hiçbir kötülük gelmeyeceğine inanan Beauvoir, 14 Nisan 1980’de Sartre’ın ölümüyle yıkılır: “Üç dakika önce kalktım. Sartre, tarifsiz bir biçimde gülümsedi ve bana: “demek veda töreni!” dedi. Karşılık vermeksizin omzuna dokundum. Gülümsemesi ve cümlesi uzun zaman aklımdan çıkmadı”⁵⁷ sözleriyle anlatır o anları. Aslında ölüm ve kaybetme korkusu Beauvoir’da Sartre’ın ölümünden çok daha önce varlığını hissettirmişti:

Hepimiz için aynı olan bu ölümü herkes tek başına karşılıyor. Yaşam açısından, birlikte ölünebilir; ama ölmek, “birlikte” sözcüğünün artık bir anlam taşımadığı bir dünyaya kaymaktır. Dünyada en çok istediğim şey, sevdiğimle birlikte ölmektir; ama cesetlerimiz yan yana yatsa bile, bu yalnızca bir aldatmaca olacaktır, hiçlikten hiçliğe bir bağ yoktur.⁵⁸

Beauvoir, Sartre’ın ölümünden sonra yazmaya devam etmez, çünkü çalışmalarıyla beğenisini kazanmak istediği Sartre artık yoktur.

Anılar bile yorgun düştü damarlarımda, kendimi inandırdığım bütün mitler küllendi, tasarladığım her şeyi daha yumurtasının içindeyken ölüme bırakıyorum, boşluğa bırakıyorum; işte ben buradayım, olaylar şuracıkta, benden ayrı duruyor,

⁵⁵ Deguy-Beauvoir, s. 82-85.

⁵⁶ Deguy-Beauvoir, s. 91.

⁵⁷ Simone de Beauvoir, *Veda Töreni Jean Paul Sartre’la Söyleşiler*, (Çev.: Beyhan Kayıhan), Varlık Yayınları, İstanbul 1983, s. 29.

⁵⁸ Beauvoir, *Olgunluk Çağı II*, s. 232.

kendi dünyalarını sürdürüyorlar. Bu sessizlik sürüp gidecekse, kısacık ömrümün gelecekteki günleri nasıl uzun görünecek bana!⁵⁹

Yüreğindeki korkuları silip atabilmek için son'un gelmesini arzulayan Beauvoir, Sartre'in ölümünden altı yıl sonra 14 Nisan 1986'da beklenen sonu yaşar.

⁵⁹ Beauvoir, *Kadınlığının Hikâyesi*, s. 190.

BİRİNCİ BÖLÜM

İKİNCİ CİNS'İN FELSEFİ KAYNAĞI

Simone de Beauvoir'ın *İkinci Cins*'i, varoluşçu bakış açısını feminist mücadeleye eklemlenmesinin ve kadının ötekiliğinin kapsamlı bir şekilde somutlaştırılmasıdır. *İkinci Cins*, ideolojik önermelerini varoluşçuluktan türetir. Bu fikirler bilinen ifadesini ise Beauvoir'ın tüm hayatını birlikte geçirdiği Jean Paul Sartre'ın çalışmalarında bulmuştur. Bu nedenle onun teorilerini anlatmadan önce, varoluşçuluğun bazı temel ilkelerini ve Sartre'ın kullandığı kavramları özetlemek yararlı olacaktır.

1.1.VAROLUŞÇULUK

XX. yüzyılın ikinci yarısında Kıta Avrupası'nda, özellikle Fransa'da büyük yankılar uyandıran varoluşçuluk, II. Dünya Savaşı sonrasında savaşın yıkıcı etkileriyle baş gösteren değersizlik, çaresizlik ve inançsızlık ortamında doruğuna çıkmış, yüzyılın sonlarına doğruysa büyük ölçüde durulmuştur. Savaş sonrasında bireylerin evrensel olduğu varsayılan soyut tümel kategoriler altında toplanıp bütün özgünlüklerinin ve ayrılıklarının göz ardı edilerek anlaşılmasına karşı hem tek tek insanların hem de yaşadıkları deneyimlerin biricikliğine yönelik savunularıyla dikkat çekmiştir.⁶⁰

Varoluşçuluğun ortaya çıkışı dönemin koşullarından bağımsız değildir. Bu nedenle XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başı, felsefede derin bir bunalımın izlerini taşır. Bu bunalımın belirtileri, modern düşüncenin temel belirtileri olan maddeci mekanikçilikle öznelliğe karşıt devinimlerin ortaya çıkışıdır. Avrupa bu dönemde, toplumsal düşüncenin, iktisadi sıkıntıların, sanattaki köklü yeniliklerin ve din alanında ortaya çıkan değişimin ortaya koyduğu gerçeklerle karşı karşıyadır. XX. yüzyılın başlangıcı sadece kısa süren bir dönemin sonu değil, aynı zamanda modern çağa artık ait olmayacak tarzda kapanmış uzun bir dönemin sonul özelliği olarak kabul edilmiştir. Durum ne olursa olsun yaşamın tüm alanlarında yeni bir tutum benimsenmiş, durmadan patlak veren savaşlar bunalımı başlatan çözülme sürecini hızlandırmıştır.⁶¹ Dünya savaşı gibi olayların yol açtığı korkunç acılar, dikkatleri insansal sorunların ivediliği, yazgı,

⁶⁰ Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002, s. 1521.

⁶¹ I. M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, (Çev.: Serdar Rifat Kırkoğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1997, s. 25-26.

acı, ölüm ve insansal ilişkiler gibi sorunlar üzerine çekmiştir. İnsanları belirsizlik ve kaygı kaplamaya başlamıştır. Bütün bunlar, bulunulan durumun eleştirisini açık açık duyumsatmakta, insanlar acılar içindeki yaşamlarının kaygı verici sorunlarına bir yanıt getirebilmek umuduyla felsefeye her zamankinden daha çok bel bağlamaktadırlar.⁶² Varoluş felsefesinin hızlı yayılışı ve bir güç elde edişi bu nedenlere dayandırılabilir.

Yazar ve düşünürlerin varoluşçuluğu ifade edişleri de içinde bulunulan koşulların özelliklerinden bağımsız değildir. Mesela Weil'e göre varoluşçuluk bir bunalım, Mounier'e göre umutsuzluk, Hamelin'e göre bunaltı, Banfi'ye göre kötümserlik, Wahl'a göre başkaldırı, Marcel'e göre özgürlük, Lukacs'a göre idealizm, Benda'ya göre usdışılık, Foulquie'ye göre saçmalık felsefesidir.⁶³ Görüldüğü gibi öne sürülen ifadeler varoluşçuluğun birer tanımı olmaktan ziyade, kavramın koşullara bağlı ortaya çıkan farklı yönlerine vurgu yapmaktadır.

Varoluşçuluk, şeyleri ebedi özleri içinde hissetmenin ve ifade etmenin özgül anlamda modern tarzı⁶⁴ olarak düşünülmüştür. Varoluşçuluk, (kimilerince) gelenekçi felsefeye karşı birbirinden apayrı birkaç başkaldırmaya verilen ad olarak görülse de, varoluşçuluk herhangi bir düşünce okulundan olmamayı, herhangi bir inançlar kümesini özellikle sistemleri yetersiz görmeyi, sığılığını, bilgiçliğini, yaşamdan yoksunluğunu ileri sürerek gelenekçi felsefeyi kendisine çıkış noktası yapan bir felsefe hareketidir.⁶⁵ Geleneksel felsefe akımlarının karşısında varoluş felsefesinin başlattığı tepkinin özü, en genel anlamında, “öznellik”, “bireysellik”, “tutku” gibi değerlerin “nesnellik”, “evrensellik”, “us” değerlerinin önündeki öncelliğine sahip çıkmaktır.⁶⁶

Emmanuel Mounier'ye göre varoluşçuluk ağacının kökleri Sokrates'e, Stoacılar, St. Augustin ile St. Bernard'a değin uzanır. Varoluşçuluğun temelinde Pascal, onun üstünde Main de Birand, onun üstünde de Sören Kierkegaard bulunur. Kierkegaard sonrası varoluşçuluk iki dala ayrılır: Dinci (Hristiyan) varoluşçular ve Tanrıtanımaz varoluşçular. Dinci varoluşçular: Sören Kierkegaard, Karl Jaspers, Max Scheler, Maurice Blondel, Charles Peguy, Gabriel Marcel. Tanrıtanımaz varoluşçular ise,

⁶² Bochenski, s. 49.

⁶³ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, (Çev.: Asım Bezirci), Yazko, İstanbul 1982, s. 6.

⁶⁴ Jacques Colette, *Varoluşçuluk*, (Çev.: Işık Ergüden), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006, s. 21.

⁶⁵ Walter Kaufmann, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, (Çev.: Akşit Göktürk), YKY, İstanbul 2002, s. 7.

⁶⁶ Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, (Çev.: Serdar Rıfat Kırkoğlu), Say Yayınları, İstanbul 2007, s. 7.

Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre.⁶⁷ Simone de Beauvoir, Merleau Ponty ve Albert Camus da ikinci dala dahil edilebilirler.

Varoluşçu felsefeyi benimseyen filozofların her biri kendilerine özgü düşünce sistemleri geliştirmekle birlikte genel olarak hepsinin benimsediği ortak temalar da vardır. Her varoluş felsefesi “insan kendi kendini yitirdikten sonra, bütün dünyayı ele geçirmesi neye yarar?” sorusu altında belirir. Bu nedenle varoluş felsefesi bir bunalım felsefesidir. Yeni bir dizge kurmaktan ziyade, insanları karar verme durumuna getirmek isteyen varoluşçu felsefe öğretmek istemez, yeni bir tavır alışa çağırır; çağı yeni bir biçimde açıklamak istemez, onu yargılar; sakinleştirmek değil, onun amacı ürkütmektir; sentez de istemez, insanı ya bu ya o karşısında bırakır.⁶⁸ Bu nedenle varoluşçular kişinin bırakılmışlığını, yalnızlığını, umutsuzluğunu, güvensizliğini belirtmekle yetinmezler. Bu kişinin kendini tanımasını, özünü yaratmasını, benliğini kazanmasını, baskıdan kurtulmasını da isterler. İnsanı ezen teknik düzene, kişiliğini silen toptancı topluma, benliğini çiğneyen zorbalığa karşı koyar, gerekirse başkaldırırlar.⁶⁹ Bu nedenle öznelliğe ve bireyciliğe önem verirler.

Varoluşçular için birincil araştırma nesnesi *varoluş* diye adlandırılan şeydir. Bu sözcüğe verdikleri anlamın tanımlanması oldukça güçtür. Bununla birlikte her durumda, gerçek anlamıyla insansal olma tarzı söz konusudur. Yalnızca insan varoluşa sahiptir. Aslında insan varoluşa sahip değildir, o kendi varoluşudur. Eğer bir özü varsa, bu öz onun varoluşudur ya da varoluşundan gelir.⁷⁰ Her şeyden önce varoluş üzerine vurgu yapan varoluşçuluk, özlere, olabirlere, soyut kavramlara ilgi duymaz. İlgisi var olana daha doğrusu varolanın varoluşuna dönüktür.⁷¹ Bu noktada varoluşçuluğun çıkış noktası, varoluşun özden önce geldiği ilkesi olacaktır. Bu ilke ise bir varoluşa sahip olan insan için geçerlidir.

Sadece insanda varoluş özden önce gelir, çünkü bu evrende salt o özgürdür. Öteki varlıkların tümü, belli birtakım yasalara bağlıdır. İklimin ve toprağın belli koşulları içinde, bir tohumun verebileceği ve olabileceği bu tohumdan önce belirlenmiştir, vardır: ya bir ağaç ya da herhangi bir cinsten şu ya da bu biçim ve boyda bir bitki olacaktır.

⁶⁷ Mounier, s. 46-47.

⁶⁸ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1998, s. 189-190.

⁶⁹ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 13.

⁷⁰ Bochenski, s. 187.

⁷¹ Paul Foulquie, *Varoluşçuluk*, (Çev.: Yakup Şahan), İletişim Yayınları, İstanbul 1995, s. 34.

Ağacın olacağı şey, yani özü, ağacın varoluşa çıkışından önce gelir. Bunun dışında, mevsimlerin etkisi altında yaşamı boyunca geçireceği değişimler belirlenmiş olup, kesin bir düzene göre işler. İnsan ise, tersine, belli koşullar içinde, birçok yol arasında seçim yapabilir. Seçimini gerçekten yaptıktan sonra, ne seçtiği, bu seçimin ona neler kazandırdığı, yani özü bililir.⁷² İnsan önce varolur, kendisiyle karşılaşır, dünyada ortaya çıkar, ondan sonra kendi kendini tanımlar ve özünü ortaya koyar. Varoluşçulukta insan, önceden tanımlanamaz, çünkü o başlangıçta hiçbir şey değildir. Sonradan kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır. Sartre'a göre insanı tasarlayacak bir tanrı bulunmadığına göre, insan doğası da yoktur. İnsan kendini nasıl anlıyorsa öyledir. Yalnız öyle değil, nasıl olmak istiyorsa, varoluştan sonra kendini nasıl görüyorsa öyledir.⁷³ Varoluşun temel kuralı olan öznellik budur.

Sartre'a göre varoluşun özden önce gelmesi şu anlama gelir:

Eğer Descartes ve Leibniz düşüncelerinde olduğu gibi Tanrı kabul edilirse, o zaman insan, onun yaratıcısı tarafından önceden tasarlandığı şekilde meydana gelir ve dolayısıyla öz önce olur. Hatta Diderot ve Voltaire gibi tanrıtanımazlar da tümel bir insan doğasını kabul ederler. Bu konuda tanrıtanımaz varoluşçular bunlardan daha tutarlıdır, denilebilir. Eğer Tanrı yoksa belli bir insan doğası da yoktur. İnsan doğası olmadığına göre o kendini meydana getirecektir. İnsan projelerini gerçekleştirmekle meydana gelir. Bu süreç, sürekli bir oluş demektir. Sürekli bir oluş ise özün yokluğu olur. Çünkü öz zorunlu olarak, başka türlü olmayandır. Varoluş alanı, oluşun, değişimin, rastlantının, olumsuzluğun alanıdır. Genel düşünceye göre değişen, değişmeyi meydana getirmez.⁷⁴

Buradan hareketle varoluşun özden önce gelmesi anlayışının, tanrı yokluğunun kabulüyle ulaşılmış bir ilke olduğu sonucuna ulaşılabilmektedir.

İnsanın varoluşunu önceden belirleyen hiçbir şeyin olmaması, insanın özgür olması demektir.⁷⁵ Çünkü insan varlığı, bir özün sonsuz ve kalıcı kararının insanı olmaya zorladığı şey değildir; o olmaya karar verdiği şeydir, özbelirlenimlidir. Bu nedenle insan, soyut bir tanımla, varoluşundan önce gelen bir özle donanmış olamaz; o

⁷² Foulquie, s. 40-41.

⁷³ Talip Karakaya, *Jean Paul Sartre ve Varoluşçuluk*, Elis Yayınları, Ankara 2004, s. 88.

⁷⁴ Karakaya, s. 91.

⁷⁵ Karakaya, *Jean Paul Sartre ve Varoluşçuluk*, s. 99.

kendi varoluşudur, o kendini yaptığı şeydir.⁷⁶ Dolayısıyla buradaki özgürlük belirlenmemişlik anlamındadır. Varoluşçulukta özgürlüğün amacı koşulsuz olmaktır. Bu bağlamda bırakılmışlığı ve terk edilmişliği içinde kendisine gelen insan, değerler yaratır ve o zaman yalnız bir şey isteyebilir: bu tüm değerlerin temeli olan özgürlüktür. Burada özgürlüğün anlamı iyi niyetli insanların tutum ve davranışlarında tam özgür olmalarıdır. Bu amaç, soyut bir özgürlük istemini de kapsamaktadır, çünkü özgürlük başkalarıyla paylaşılmayı da gerektirir.⁷⁷

Varoluşçu dünya görüşünde söz konusu varoluşun özden önce gelmesi, varoluşun sürekli tehlikeye girmesi, sorunsallaşması, kumara sürülmesi anlamına gelir. İnsan, kendi öz varlığı üzerinde düşünen varlıktır. Ancak kendi öz varoluşunu sorgularken, bağlı bulunduğu bütün evreni de sorgular. Her felsefe sorununda dünyanın bütünü ele alınır ve bireyin varoluşu tıpkı büyük bir kumarda oyuna sürülen para gibi tehlikeye atılır.⁷⁸ Burada bireylikle genelliğin birleştiği görülür.

Öte yandan varoluşçulukta “insan kendi kendini seçer” denildiğinde her bir insanın kendi kendini seçmesi anlaşılıyor. Ancak insan kendini seçerken, bütün insanları da seçer. Kendini seçmesi aynı zamanda bütün öbür insanları da seçmesi demektir.⁷⁹ Çünkü olmasını istediğimiz kimseyi oluştururken, aynı zamanda herkesin nasıl olması gerektiğini de tasarlarız.

Varoluşçuluğa göre herkes kuralını kendi yaratır. Çünkü varoluşun ne olacağı hiçbir yerde yazılı değildir. Bunu bulup çıkarmak onun işidir. Başkalarına danışabilir, onların görüş ve düşüncelerinden yararlanabilir. İnsan nasıl olmayı tasarladıysa öyle olacaktır. O, olmak isteyeceği şey değil, tasarlayacağı şeydir. Bu bağlamda varoluşçuluğun en önemli işi, her insanı kendi varlığına kavuşturmak, varlığının sorumluluğunu omuzlarına yüklemektir. Varoluşçuluğun sorumluluk anlayışı etkendir, yani insan sorumlu derken, bu sorumluluk insanın yalnız kendisini bağlamaz, aynı zaman da o, bütün insanlardan da sorumlu olmaktadır.⁸⁰ O halde insan kendinden sorumludur denildiğinde, onun yalnızca kendi özel kişiliğinden sorumlu olduğu değil,

⁷⁶ Mounier, s. 80.

⁷⁷ Karakaya, *Jean Paul Sartre ve Varoluşçuluk*, s. 103.

⁷⁸ Jean Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, (Çev.: Bertan Onaran), Payel Yayınevi, İstanbul 1999, s. 24-25.

⁷⁹ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 63.

⁸⁰ Karakaya, *Jean Paul Sartre ve Varoluşçuluk*, s. 65-66.

tüm insanlardan sorumlu olduğu anlaşılır. Seçimleri kendisine belli bağlanımlar ve sorumluluklar yükleyen insanın, özgür seçimlerinin ötekiler üzerindeki sonuçlarının sorumluluklarını kabul etmesi gerekir.

Varoluşçuluğun özelliklerinden biri de, eylemsizliğe karşı olmasıdır. Eylemsizlik, yangeldimcilik, “ben yapmazsam, elbet bir yapan çıkar! Benim yapamadığımı başkaları yapabilir!” diyen kimselerin davranışıdır. Oysa varoluşçuluk, bunun tam tersidir, çünkü o, “ancak eylem içinde, iş içinde gerçeklik vardır” der. İnsan kendi tasarısından başka bir şey değildir; kendini yaptığı, gerçekleştirdiği ölçüde vardır, yani hayatından, edimlerinin toplamından ibarettir.⁸¹

Felsefe alanında anlksal bilginin değerini küçük gören varoluşçulara göre gerçek bilgi usla elde edilmez, gerçekliği daha çok duyumsamak gerekir. Bu deneyim özellikle, insanın fırlatıp atılmış olduğu ve ölüme yazgılı bulunduğu bu dünyadaki sonluluğunu ve incinirliğini kavradığı *iç daralması* durumunda gerçekleşir.⁸² Kişinin yaptığı seçimleri en son anlamda temellendirmesinin olanaksız olduğu gerçeğiyle yüz yüze kalmasından kaynaklanan *iç daralması* durumundan kaçmak yerine, önce bu durumu olurlaması, sonra da onu tanınması gerektiğini, böylelikle de kendisine yeni bir varoluş uzantısı açabileceğini savunur.⁸³

Sonuç olarak II. Dünya Savaşı sonrasında düşünce alanında kendisine yer edinen varoluşçuluk, ortaya çıktığı dönemin koşullarından bağımsız düşünülmediği için bir bağlanma, eylem, kaygı, iç daralması ve bunalım felsefesi olarak adlandırılmıştır. Temele insanı alarak bireyi ön plana çıkaran felsefe hareketi olmuştur. Bütünüyle insana kayıtsız olan bir evrenin içine *bırakılmış* ya da *fırlatılmış* olan insanın karşı karşıya kaldığı yalnızlığın, umutsuzlun ve çaresizliğin ifadesi olmuştur. Varoluşçuluk bir insan felsefesidir, çünkü her şeyden önce bir *varoluşa* sahip olan bilinçli insan varlığından hareket eder. Bu doğrultuda varoluşun özden önce geldiği ilkesinden hareket eder. Bu ilkeye bağlı olarak insanın özgürlüğü, özgür edimleri, seçimleri ve bu doğrultuda sorumluluklarının ne olduğu üzerinde durur.

⁸¹ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 77.

⁸² Bochenski, s. 188.

⁸³ Ulaş, s. 1524.

1.2. SARTRE VAROLUŞÇULUĞU

Varoluşçuluğun Tanrıtanımayan kanadının en ünlü temsilcilerinden biri olan Jean Paul Sartre (1905-1980), *Varlık ve Hiçlik*'te varlığı temelde gözlenen ve gözleyen niteliklerine karşılık gelen “kendinde varlık” ve “kendisi için varlık” olarak ikiye ayırır. Kendinde varlık nesnel varlık düşüncesini, kendisi için varlık ise öznel birey düşüncesini ifade etmek için kullanılır. Sartre daha sonra bunlara üçüncü bir varlık türü olarak “başkası için varlık”ı ekler.

Kendinde varlık maddi dünya, organizma olarak beden de dahil olmak üzere, bilinç dışındaki her şeydir.⁸⁴ Varlığının nedeni değişmeyen, bütünüyle belirli, yetkin ve saltık olanaktır.⁸⁵ Kendinde varlık varlığını yaratılışın ötesinde sahiplenmektedir. Bu, “varlık yaratılmamıştır” demekle aynı şeydir. Ancak buradan varlığın kendi kendisini yarattığı sonucu çıkarılmamalıdır, çünkü o zaman da onun kendinden önce olduğunu varsaymak gerekir. Varlık, bilincin olduğu tarzda kendi kendinin nedeni olamaz. Varlık kendi'dir. Yani o, ne etkenliktir ne de edilgenliktir, çünkü bu nosyonların ikisi de insani nosyonlardır ve insan davranışlarını ifade ederler. Varlığın kendinde kaim oluşu etkin olanın da edilgin olanın da ötesindedir. Aynı biçimde olumsuzlamanın olduğu kadar, olumlamanın da ötesindedir. Varlık, kendini gerçekleştiremeyen bir içkinlik, kendini olumlayamayan bir olumlama, kendi kendisiyle dopdolu olduğu için etkiyemeyen bir etkinliktir.⁸⁶ Bu nedenle varlık, kendinde olandır.

Kendinde varlık, bir dışın karşıtı olan bir yargıya, yasaya, kendinin bilincine benzer hiçbir içeriğe sahip değildir. Kendindenin gizi yoktur; o, som'dur. Bir anlamda onu bir sentez gibi tanımlamak mümkündür. Ancak o, bütün sentezlerin en ayrılmazıdır: kendinin kendiyle sentezidir. Yani, doğal olarak varlığın içinde yalıtılmış olup kendinden olmayan hiçbir şeyle hiçbir münasebet kurmamaktadır. Geçişler, oluşlar, varlığın henüz olacağı şey olmadığını ve daha şimdiden olmadığı şey olduğunu söylemeye imkân veren her şey, bütün bunlar ilke olarak ona yasaklanmıştır. Çünkü varlık, oluşun varlığıdır ve bundan ötürü de oluşun ötesindedir.⁸⁷ Yani varlık, ne ise odur. Yalnızca kendi kendisidir. Kendinde varlığın kendi kendisiyle özdeş olması durumu

⁸⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2007, s. 241.

⁸⁵ Nejat Bozkurt, *Çağdaş Felsefeden Kesitler*, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1990, s. 91.

⁸⁶ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik-Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, (Çev.: Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen), İthaki Yayınları, İstanbul 2009, s. 42.

⁸⁷ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 43.

Parmenides'in varlık tasarımını bütünleyen bir yapıya sahiptir. Kendinde varlık yalnızca ve tamamen kendisiyle kaimdir: sonsuz, başlangıçsız ve değişmez bir varlık kipi olarak kendinden başkası ile işaretlenemez.⁸⁸ Kendinde varlık, farklılaşmamış, hiçbir özelliği olmayan kaba bir varoluştur. Örneğin masamın üzerinde duran şu sürahi, kendisinde her ne ise o olup, olduğundan başka bir şey olamaz. Sürahi var olmadan önce düşünülmüş, belki de onu yapan insan tarafından bir kağıt üzerine çizilmiştir. Sürahi, özel olarak içine su konulacak bir şey diye tasarlanıp imal edilmiştir. Bir örneğe göre ve bir amaç için kullanılmak üzere imal edilmiş olan (bu) sürahi, bir kavram, bir fikir, yani bir varoluş olmadan önce bir öz olmuştur.⁸⁹

Kendinde varlık, vardır. Bu, varlığın ne mümkün olandan türetilbileceği ne de zorunlu olana indirgenebileceği anlamına gelir. Kendinde varlık, mümkün olan'dan türetilemez, çünkü mümkün olma, kendi-içine ait bir yapıdır. Kendinde varlık asla mümkün de imkânsız da değildir, o vardır. Yaratılmamış, varlık nedeni bulunmayan, bir başka varlıkla bağı bulunmayan kendinde varlık, ebediyen fazladandır.⁹⁰ Kendinde varlığın hiçbir şekilde hiçbir şeyden çıkarılamaması durumu Sartre'ı olumsuzluk düşüncesine götürür. Kendinde varlığın daha çok bilinç ve düşünceye bağlı bir kip olan olanağa dayandırılmaması, onun daha çok kendisi içinin nüfuz alanına girmesiyle ilgilidir. Aynı şekilde zorunluluk da var olanlardan daha ziyade ideal önermeleri ilgilendirdiği için kendinde varlığa dahil edilemez.⁹¹ Sartre buradan hareket ederek kendinde varlığın olumsal bir varlık olduğunu belirtir.

Özetle varlık, vardır. Varlık, kendinde olandır. Varlık, ne ise odur. Kendinde varlığa atfedilen üç temel özellik bunlardır. Ayrıca kendinde varlık, bütün halinde, değişmez, kendi kendine tam ve yetkin varlıktır. Hiçbir iç ve dış yüzeye sahip değildir; ne kendisiyle ne de kendisinin dışında herhangi bir şeyle bağlantı gösterir. O, her şeyden çok saltık bir olanaktır, varlığının nedeni yoktur, bütünlük ve ölümsüzlükten yana kendisi için düşünülen her şeye fazlasıyla sahiptir. Yaratılmamış, varlığının nedeni

⁸⁸ Ahmet Bozkurt, *Varlık Tutulması- Jean Paul Sartre Tiyatrosunda Varlık ve Hiçlik*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 31-32.

⁸⁹ Cevizci, *Felsefe*, s. 242.

⁹⁰ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 44.

⁹¹ Ahmet Bozkurt, s. 33.

bulunmayan, başka bir varlıkla birleşmeyen kendinde varlık, tam ölümsüzlük için istenenden daha fazlasıdır.⁹²

Sartre'a göre varoluş, gerçekte öznel varoluştur. Onun sorguladığı bu varoluş, öncelikle insan varoluşudur, benim varoluşumdur. İnsan dışındaki şeyler elbette vardır, ancak onlar var olduklarından habersizdirler. Yani şeyler vardır, ancak bir varoluşa sahip değildirler. Şeylerin “kendilerinde” olduklarını, fakat “kendileri için” olmadıklarını; bu şeylerin var olduklarını ama var olduklarını bilmediklerini; kendisinin var olduğunu bilen insan olduğunu ve bu anlamda şeylerin “insan için” var olduklarını söyleyen Sartre'a göre, varoluşa sahip olan insandır ve o, bilinciyle varlığı varoluşa kavuşturur.⁹³ Başka bir ifadeyle, kendinde varlık alanının bilinç veya kendisi için varlık yoluyla sözü edilecek, hakkında konuşulacak bir dünya haline geldiğini, bilinç sayesinde dünyaya zamansallık, mekânsallık yüklendiğini söyleyen Sartre'a göre varlık alanının ikinci bölgesini bir bütün olarak varlığa anlam kazandıran kendisi için varlık oluşturur.

Kendisi için varlık, bir varoluşa sahip olan bilinçli insan varlığına karşılık gelir. Varoluşa sahip bir varlık olduğu için insanın doğası yoktur. Örneğin şu çakıl taşının, şu koltuğun bir özü vardır; bu nesnelere, tamamen her ne ise odurlar. Onlar kendinde varlıklar olup, onlar için ne “içeri” ne de “imkanlar” söz konusudur. Oysa varoluşa sahip olan insan, kendisi için varlıktır; yani diğer varlıkların “bir şey olma”sına karşılık, insan varoluşa sahiptir ve o, kendisi içinin aşkınlığı sayesinde bir şey “olma”nın dışına çıkar.⁹⁴ Bu durumda insanların varoluşa sahip olmaları, ne değilseler o olmaları, her ne iseler o olmamaları anlamına gelir. Sartre'a göre bunu sağlayan şey, bilinçtir. Yani bilinç, varlığın ne ise hala o olmak zorunda olan, olmadığı şey olan ve olduğu şey olmayan biçimdir. Verili dünyayı gerektiren bilinç, kendi kendine yeterli dünyadan çıkartılamaz.⁹⁵ Bu bilinç, mutlak-bağımsız bir şeydir, çünkü hiçbir şeye bağlı değildir, Tanrı'ya bağlı değildir, zira Tanrı mevcut değildir; eşyaya da bağlı değildir, çünkü eşyayı onlardan ayrılmak suretiyle bilir; bu bilinç kendi kendisine de bağlı değildir, çünkü boşluktur. Hiçbir şey kesin olarak, bilinci şu veya bu yöne, şu veya bu harekete

⁹² Nejat Bozkurt, s. 93.

⁹³ Cevizci, *Felsefe*, s. 241.

⁹⁴ Cevizci, s. 242.

⁹⁵ Ahmet Bozkurt, s. 37.

sevk etmez; bilincin tasarısı tamamıyla bilinçten çıkar, dıştan gelen hiçbir şey bilincin içinde bulunmaz.⁹⁶ Bu anlamda mutlak-bağımsız bir şey olan bilinç yokluktan ibarettir.

Sartre mantıksal uslamlamaya uyarak, varlığın bir yok-varlıktan başka bir şey olamayacağını ve bundan dolayı da söz konusu bir varlığın hiçliğe dayanması gerektiği sonucunu çıkarır. Kendisi için varlık, varlık kendisini hiçlediğinde ortaya çıkar. Burada “hiçlik” terimini tümüyle sözel bir anlamda almak gerekmektedir. Sartre, hiçliğin olmadığını, hatta onun kendisini hiçlediğinin bile söylenemeyeceğini ileri sürmektedir, yalnızca varlık kendisini hiçleyebilir, hiçlik varlığın içinde ancak bir “solucan” gibi “küçük bir oyuk” gibi var olabilir.⁹⁷ Bu noktada bilincin özelliği olan bir olgu olarak “hiçlik”, insanın kendisiyle veya bir durumla bir düşmemesi, kendisinden sürekli olarak ayrı olması olgusunu ifade eder. Çünkü bilinci, insanın nesne olarak koyduğu ve aştığı benliğinin özelliklerini “hiçleştirir”. İnsan bilincin göstergesi olan bu hiçlikle, kendisinden ayrı durur ve her seferinde kendisini yeniden tanımlayıp yaratır.⁹⁸ Çünkü hiçlik, varlığa özgü bir imkandır ve onun tek imkanıdır. Hiçlik varlığa varlık aracılığıyla gelen, varlığa sahip olmaksızın devamlı olarak varlık tarafından desteklenen mutlak bir olaydır.⁹⁹ Hiçlik, kendisi için varlığın en belirleyici yönüdür. İnsanın hiçlik sayesinde kendisiyle dünya arasındaki farklılığı gördüğünü söyleyen Sartre’a göre, kişinin kendisine “ben böyle böyle değilim” diyebilme gücü, bilinçteki hiçliğin ürettiği boşluğun bir sonucu olmak durumundadır. Hiçlik, bilinci meydana getiren şey olup, o olmadığında insan algıya ya da kendini belirlemeye muktedir olmayan katı ve masif bir şey olup çıkar. Bu yüzden bilinç, insani varoluşun kendisi için varlık olabilmesinin gerek koşulu olabilmekle birlikte, yeter koşulu değildir. Çünkü asıl olan hiçlik ve hiçlikte sonsuz sayıda imkan bulunması dolayısıyla olumsuzlamadır.¹⁰⁰ Bu bağlamda kendisi için olumsuzlamanın belirişidir. Belli bir varlığı ya da bir varlık tarzını kendiliğinden olumsuzlayarak kendini temellendirir. Olumsuzladığı ya da hiçlediği şey, kendinde-varlıktır. Ancak herhangi bir kendinde-varlık değil: insan gerçekliği her şeyden önce kendi kendisinin hiçliğidir.¹⁰¹ Kendi için varlık, kendinde varlığın asli olumsuzlanması, olma ve durumunun verilenleri olmama anlamında benliğidir, geçmiş

⁹⁶ Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2008, s. 222.

⁹⁷ Bochenski, s. 207.

⁹⁸ Cevizci, *Felsefe*, s. 243.

⁹⁹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 140.

¹⁰⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 610.

¹⁰¹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 151.

ve olgusallığıdır. Sartre, kendisi için varlığın üç ayrı zaman kesitinde, yani sırasıyla “olmuş olan” veya “olgusallık” olarak geçmişte, “imkân” veya “henüz olmamış olan” olarak gelecekte ve nihayet, kendisi için varlıkla hem birleştiren hem de ondan ayıran “başkalaştırıcı” ilişkiyi cisimleştiren şimdide var olduğunu ileri sürer. Sartre bunların orijinal bir sentezin yapı kazanmış üç anı olduğunu öne sürmekle birlikte, gelecekteki ziyade şimdide vurgu yapmanın çok daha önemli olduğunu belirtir¹⁰²

Kendisi için varlığın hiçliğinin ortaya çıktığı en özgül alanlardan biri de özgürlük ile belirlenir. Maddi varlıktaki boşluğundan ötürü tüm temel bağlantıların ve bağımlılıkların etkisi dışında durduğu için mutlak olarak özgürdür.¹⁰³ Sartre için bilinçli varlığın yapısına ait olan özgürlük, insanın doğasının bir özelliği değildir; özgürlük kendisi içinin asli yapısına aittir. Dolayısıyla insan özgürlüğe mahkumdur. İnsan özgür olmayı ya da olmamayı seçemez. Yalnızca bilinçli olması yoluyla özgürdür. Özgürlük bir durumun nedenidir, bir durum da ancak özgürlük aracılığıyla var olur. Bilincin kendini geçmişinden kopararak sürekli olarak geleceğine yönelmesi ve olanaklılığının ardından koşması, kendisi içinin özgürlüğe mahkum yapısını oluşturur. Nasıl bilincin belli bir özü yoksa özgürlüğün de özü yoktur. O yüzden tanımlanamaz, ancak betimlenebilir.¹⁰⁴ Özgürlük, insanın kendi olanaklarına doğru bir kaçışıdır. Kendisi için olmak, olduğu kendindeyi iptal etmektir. Dolayısıyla özgürlük de bu iptal edişten başka bir şey olamaz. Kendisi için bu iptal edişle birlikte özünden olduğu gibi varlığından da kaçır; başkalarının onun için söylediğinden başka bir şey olur. Çünkü böylesi bir sınıflandırmadan kaçan, kendine verilmiş adlandırmanın ötesinde olan, kendi hakkındaki tüm göndermeleri aşan odur. Kendisi içinin ne ise o olması gerektiğini söylemek, olduğu şey olmayarak ne ise o olduğunu söylemek onun için de varoluşun özden önce geldiğini söylemek, hep insanın özgür olduğunu söylemek anlamına gelir.¹⁰⁵

Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik*’teki varlık tiplerinin diğer bir türü de Beauvoir’ın kuramıyla uyuşan “öteki” ya da “başkası için varlık”tır. Sartre kendisi için varlığın başka varlık(lar)la olan ilişkisini sorgular. Başkası, ben olmayan ve benim olmadığım kişidir. Ben ile başkası arasındaki ilişki “hiçlik” aracılığıyla meydana gelir. Sartre’a göre bu hiçlik ilişkisi, başkası ile benim aramdaki her türlü kökensel ilişkinin temelidir.

¹⁰² Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 611.

¹⁰³ Ahmet Bozkurt, s. 40.

¹⁰⁴ Ahmet Bozkurt, s. 43-44.

¹⁰⁵ Ahmet Bozkurt, s. 44.

Çünkü başkası, bana bir beden algılanması yoluyla ampirik yönden görünür ve bu beden benim bedenimin dışındaki bir kendindedir; bu iki bedeni birleştiren ve ayrıştıran ilişki türü, kendi aralarında münasebet bulunmayan şeylerin münasebeti olarak, verili olan salt dışsallık olarak mekansal ilişkidir.¹⁰⁶ Sartre'da insan ya da bilinç, kaba ve olumsal kendinde varlıktan meydana gelen dünyada yalnız değildir; o, bir insanlar topluluğunun, öznel arası cemaatin bir parçası olarak varolur. İnsan, her zaman diğer insanlarla ilişki içinde olan bir varlıktır. Ancak bu ilişki sıkıntılı ve çatışma ihtiva eden bir ilişkidir, çünkü bu ilişki, kendisi içinin ötekinin bakışının nesnesi haline gelmesinin bir sonucu olarak kendinde varlık haline gelmesine yol açar.¹⁰⁷ Bu durumda ötekinin varlığı "bakış" fenomeniyle kendisini gündeme getirecektir, çünkü Sartre birlikte yaşanan insanları "bakış" fenomeninde incelemektedir. Bakışın bana gösterdiği şey, benim dışımda insanlar vardır, bunlar benim yaratmalarım, benim ürünlerim değildirler, tam tersine bunlar beni rahatsız ederek dünyanın içine giren düşmanca varlıklardır.¹⁰⁸ Bu nedenle insanın insanla ilişkisi düşmancadır.

Bakış bana yalnız başkalarını açmaz, kendi ben'im de açar. Başkasının bakışı bana kendi ben'im gösterir. Benim varlığım şimdiye kadar salt öznellikti, şimdi başkası için bir varlık olmuştur, bir "sen" için bir "ben" olmuştur. Bizim kişiliğimizi kuran "ben" değildir, ancak kendi bilincimiz üzerinde düşünme gerçek kişiliği biçimlendirir. Başkasının bakışı ile ancak kendi bedenimi fark ederim. Yalnız olduğum sürece bedenim salt bir öznellikti; kendimi iyi ya da yorgun, sağlıklı ya da hasta duyuyordum. Ancak başkasının bakışı altında bedenim başkası için varlık oldu, bu durumda bir nesne halinde katılan bedenim bir cisim oluverdi.¹⁰⁹ Başkası tarafından görülen bir varlık olduğum andan itibaren beni gören özne için bir nesneyim. Başkası yalnızca benim kendisini gördüğüm kişi değil, aynı zamanda beni gören kişidir. Benim kendisi için özne değil, nesne olduğum kişidir.¹¹⁰ Bu durumda beni gören başkası için nesneysem, başkası da onu gören özne-ben için muhtemel bir nesnedir. Çünkü başkası tarafından görülüyor olmam başkasını görmenin hakikatidir.

¹⁰⁶ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 318.

¹⁰⁷ Cevizci, *Felsefe*, s. 243.

¹⁰⁸ Akarsu, s. 231.

¹⁰⁹ Akarsu, s. 232.

¹¹⁰ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 316.

Başkası tarafından görülmekteyim. Bu noktada başkasına görüldüğümüz ölçüde kendimizi “köleler” olarak düşünebiliriz. Bu kölelik, bilincin soyut formunu taşıyan bir yaşamın -tarihi ve üstesinden gelinebilecek- sonucu değildir. Kendi varlığım içinde, benimki olmayan ve benim varlığımın bizatihi koşulu olan bir özgürlüğün bağrında bağlı olduğum ölçüde köleyim. Beni niteleyen ve bu nitelemeyi bilemediğim ve üzerinde etkide bulunamadığım değerlerin nesnesi olan olarak kölelik durumundayım. Aynı anda da, benimkiler olamayan, yalnızca salt mevcudiyetlerini varlığımın ötesinde yarım yamalak fark edebildiğim ve beni bilmediğim amaçlara doğru bir araç halinde oluşturmak için aşkınlığımı yadsıyan imkânların aracı olarak tehlikeyeyim. Ve bu tehlike bir arızilik değil, benim başkası için varlığımın değişmeyen yapısıdır.¹¹¹

Öteki'nin bakışıyla “kendisi için varlık” konumundan “kendinde varlık” konumuna geçen “ben”, ötekinin bakışı altında bir nesneye dönüşme korkusundan “utanç” duyar. Ancak bu utanç,

... kınanabilen şu ya da bu nesne olma duygusu değildir; ama genel olarak bir nesne olma duygusudur, yani kendimi, başkası için o aşağılanmış, bağımlı ve donuk varlıkta tanımamdır. Utanç, kökensel düşüş duygusudur, ama şu ya da bu suçu işlemiş olmamdan ötürü değil de sadece dünyanın içine, şeylerin ortasına “düşmüş” olmamdan ve ne isem o olmak için başkasının aracılığını ihtiyaç duymamdan ötürü.¹¹²

Sonuç olarak Sartre varlık'ı kendinde varlık, kendisi için varlık ve başkası için varlık olarak üç varlık alanında ele alır. Kendinde varlık, maddi dünya olarak gösterilebilecek, organizma olarak beden de dahil olmak üzere bilinç dışındaki her şeydir. Kendinde varlık, bütün halinde, değişmez, kendi kendine tam ve yetkin varlıktır. Ne kendisiyle ne de kendisinin dışında herhangi bir şeyle bağlantı gösterir. Kendisi için varlık, bir varoluşa sahip olan bilinçli insan varlığına karşılık gelir. Başkası için varlık ise, kendisi için ile ilişki içinde ortaya çıkan, “ben” olmayan ve benim olmadığım kişiye karşılık gelir.

¹¹¹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 361.

¹¹² Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 386.

İKİNCİ BÖLÜM

BEAUVOİR'İN ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI

Beauvoir için özgürlük, kavramsal bir yorum olmaktan ziyade bir yaşama biçimidir, gerçek bir deneyimdir. Felsefesinin ana temasını oluşturan özgürlük, önceleri basit, somut bir şeydi, yani ailesine parasal yönden bağımlı olmaması, istediği zaman girip çıktığı, uyuyup uyandığı bir odaya sahip olmasıydı. “Eylül’de Paris’e döndüğüm zaman, beni sarhoş eden ilk olgu, özgürlüğümüdü. Birdenbire ona sahip olmuştum; her hareketimde hafifliğim karşısında büyük bir hayranlık duyuyordum”¹¹³ ifadesiyle de bu durumu yansıtır. Beauvoir yaşamını özgür bir şekilde düzenlemede hem seçmiş olduğu mesleğin hem de onun sağladığı parasal desteğin etkisini şu sözleriyle gösterir: “İşim yaşamımın kendisiydi ve bunun artık elimde olduğu kanısındaydım. İyimserliğim nedeniyle vazgeçmediğim iki isteğimin yerine getirilmesini işim sağlamalıydı: mutlu olmak ve kendime dünyayı sunmak.”¹¹⁴ İlerleyen süreçlerde de yaşamına bu denli yerleştirdiği özgürlük, ömür boyu hayat arkadaşı olan Sartre’la ilişkisinde de etkisini hissettirmiştir. Bunun örneği olarak, birbirlerinin özel alanlarına müdahale etmemek adına, aynı otelde ayrı odalarda yaşamaları gösterilebilir. Çünkü onlar için önemli olan özgürlük, bireysel özgürlüktür.

1943’de Sartre, Beauvoir’ı Jean Grenier ile tanıştırır. Jean kendisine, “siz de varoluşçu musunuz?” sorusunu yönelttiğinde o, Sartre’ın fikirleri için kullanılan bu tanımlamanın kendisine yöneltmesiyle ilk defa karşılaşır. Önceleri bu tanımlamayı, “Kierkegaard’ı okumuştum, Heidegger ile uzun zamandan beri varoluş felsefesinden söz ediliyordu, ama ben Marcel’in yeni lanse ettiği “varoluşçu” sözcüğünün anlamını bile bilmiyordum”¹¹⁵ diyerek reddeder. Sonrasında ise, “ama biz Sartre’la boşuna itiraz ediyorduk, çünkü bizi damgalamak için bütün dünyanın kullandığı sıfatı, kendimiz de kullanmaya başlamıştık”¹¹⁶ diyerek bu anlayışın etkisinde kaldığını gösterir. Beauvoir için varoluşçuluk, sadece bir felsefe değildir, felsefi bir yaşam stilidir.¹¹⁷ Bu algı ise onun özgürlükle varoluş arasında somut bir bağlantı kurmasını sağlamıştır. Onda,

¹¹³ Beauvoir, *Olgunluk Çağı I*, s. 13.

¹¹⁴ Romero, s. 37.

¹¹⁵ Romero, s. 72.

¹¹⁶ Romero, s. 72.

¹¹⁷ Ursula Tidd, *Simone de Beauvoir*, Routledge, New York 2004, s. 38.

*özgürlüğü istemek ve varoluşu açığa çıkarmak, bir ve aynı şeydir.*¹¹⁸ İnsanın özgür olmasını istemek, hem varoluşun olmasını hem de varlığın varoluş sevinci içinde açığa çıkarılmasını istemek demektir. Burada, bir bardak şarap içen yaşlının memnuniyeti önemli değilse, o zaman üretim ve zenginliğin boş masallar olduğunu, bunların ancak bireyde yoğun bir sevinç yaratırlarsa bir anlam kazanacağı örneğini verir. Çünkü ona göre yaşam, insan varoluşunda ve birlikte yaşanan diğer insanlar aracılığıyla sevilmezse, onu herhangi bir biçimde haklı çıkarmak boşuna olur. Özgürlük ile varoluş sevinci ve varoluş sevinci içinde de tek birey ile topluluk arasındaki bu bağ, Beauvoir'ın amaçlı davranışa verdiği önemin göstergesidir.¹¹⁹

2.1. EYLEMİN AMACI: ÖZGÜRLÜK

Yaşamı boyunca insanın kendisine, başkalarına ya da kurumlara karşı sorumluluklarının ne olduğu ya da ne olması gerektiği sorunuyla ilgilenen Beauvoir, *Pyrrhus ile Cineas*'da, insanların eylemlerini gerçekleştirirken “ne için?” sorusunu sorduklarında neler olduğu sorununu inceler. İlk başta bu sorunun yanıtı yoktur. Yani insan, pasif kalabilir ve artık hiç çaba sarf etmeyebilir. Ancak Beauvoir'a göre insanlar, eylemlerinde genellikle anın ötesinde bulunan bir hedefi göz önünde bulundururlar. Yalnızca var olmaktan, çalışmaktan, uyumaktan, tadını çıkarmaktan daha fazlasını isterler, eylemlerinde yaşamlarının fiili gerçekliğinin ötesine geçerler, kendilerine bir “varlık” yaratırlar. Onun için insan, ancak bizzat gerçeklik yolunda önemli bir şey yaptığı zaman gerçek olan bir varlıktır. İnsan, ava gider, balık tutar, enstrümanlar yaratır, kitaplar yazar: bunlar, bir oyalanma ya da kaçış olmayıp, varlığa yönelik eylemlerdir: insan var olmak için eyler.¹²⁰ İnsanların bu eylemlerini haklı gösterecek tek amaç ise, insan değerlerinin temeli olan özgürlüktür. Koşullar ne olursa olsun insan, onları aşmaya olanak tanıyan bir özgürlüğe sahiptir. Ancak, özgürlük insana verilmişse, bu bir amaç olarak nasıl düşünülebilir? Bu noktada Beauvoir, özgürlüğün iki yönünü birbirinden ayırır. Özgürlük, dışarıdan gelen her şeyin bedelini kendi üstüne eninde sonunda alan varoluşun kendi özel biçimidir; bu iç hareket bölünmezdir, yani her birinde tamdır. Buna karşın, insanlara açılan somut olanaklar eşit değildir; bazıları, insanların tümünün elinde olan olanakların yalnızca çok azına sahiptirler; gayretleri,

¹¹⁸ Simone de Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity*, by. Bernard Frechtman, Citadel Press, New York 1948, s. 78.

¹¹⁹ Romero, s. 90-91.

¹²⁰ Ingeborg Gleichauf, *Kadın Filozoflar Tarihi*, (Çev.: Leyla Uslu), Odtü Yay., Ankara 2007, s. 131-132.

onları en şanslıların çıkış noktası olan basamaklara sadece yaklaştırabilir; onların üstünlükleri topluluk içinde kendiliğinden var olma şekli altında kaybolur.¹²¹

Beauvoir varoluşçu anlayışa bağlı özgürlüğü benimser. Varoluşçulukta özgürlük ise yapılandırıcı bir anlama sahiptir. Özgürlük, eylem için zaruri bir koşuldur; eylemde bulunmak, şu ya da bu şekilde bilinçli ve maksatlı olarak eylemde bulunmakla eş değerdir. Eylem, insanın durumunun gerçekte olduğundan daha farklı olabileceğini yani verili olan durum için bir alternatif söz konusu olduğunu varsayar. Ayrıca bu alternatifi belli birtakım eylemler yoluyla gerçekleştirmeyi umar. Bu anlamda muhtemel olan, gerçek olana göre öncelik kazanmıştır; muhtemel olan, henüz gerçek olmayan ama eylem aracılığıyla gerçekleştirilebilecek olandır. Eğer insan çevresindeki durumun şu ya da bu şekilde farklı olabileceğini görmemiş olsaydı, eylemde bulunamazdı. “Verili durum”un bu muhtemel maksatlı iptali, özgürlüğe bir eylem koşulu olarak işaret eder. Böylece özgürlük, eylemi inşa eder.¹²² Bu anlamda, özgürlük sayesinde eylem mümkün olur.

Beauvoir, kişinin kendisini aşmasını, kaynağı kendi dışında olan hakikat ya da anlam arayışlarına dayandırmaz. Bunun yerine belirli değerler yüklediği kendi hedeflerinin insani amaçlar yoluyla gerçekleştirebileceğine vurgu yapar. Dolayısıyla hedef, öznenin kendisinin seçmiş olduğu, edilgen ve mutlak değere dayalı eylemden uzaklaşmasından başka bir şey değildir. Bunun yerine eylemin amacı, kendisini, gerçekleştirmeye değer bir amaç olarak sunan özgürlükle, bir hedef olarak belirlenir.¹²³ Özgürlüğün temel koşulu olan eylem aynı şekilde tek kişinin özgürlüğünün gerekli koşulu olup gelecek için amaçlar saptamak ve bunu şimdide dışsallaştırmak onun temel felsefesidir.¹²⁴

Beauvoir’a göre insan kendini özgür bilir, özgür olmak ister ve böyle tanınmaktan başka bir şey dilemez. Her veriyi aşıp geçen bir özgürlüğü ister. Bu kimsenin varamayacağı, Tanrı’nın bile dokunamayacağı bir özgürlüktür. Bu noktada kişi hem özgürlük hem de eylemliliktir. İnsan özgürdür ama bu özgürlük Stoacıların koyduğu

¹²¹ Beauvoir, *Olgunluk Çağı II*, s. 179.

¹²² Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (Çev.: Emrah Akbaş, Şule Mutlu), Kesit Yayınları, İstanbul 2006, s. 559-560.

¹²³ Yılmaz, s. 218.

¹²⁴ Rulman, s. 177.

soyut özgürlük ¹²⁵ değildir, belli bir durum içindeki özgürlüktür. Descartes'ın da dediği gibi, insanın özgürlüğünü gücünden ayırmak gerekir; insan gücü bitebilir, dışarıdan azaltılıp çoğaltılabilir; söz gelişi bir kimse hapse atılabilir, hapisten çıkarılabilir, kolu kanadı kırılabilir ya da kol kanatla donatılabilir, ama özgürlüğü elinden alınamaz. Her ne durumda olursa olsun, bu özgürlük sonsuz kalır.¹²⁶ Köle ya kendini özgürce ölüme bırakır ya da yaşamak için gücünü derleyip toplar; ya özgürce baş eğer ya da başkaldırır; yani hep kendini aşar. Bu nedenle insanın eylemi üzerinde ancak zorun bir etkisi olur. Beauvoir'a göre ise bu etki yüzeyde kalır, içe giremez; amaca doğru ilerlerken eylemi bir süre durdursa da onun içine işleyemez. Çünkü insan, benimsediği amaç karşısında özgürdür.¹²⁷ Eylemin amacı olan özgürlük karşısında özgürdür. Amaç da bir çabanın anlamı ve sonucudur.¹²⁸

2.2. ÖZGÜRLÜK VE SEÇME

“İnsan seçerken vardır, seçmekten ayrılırsa yoklaşır”¹²⁹ diyen Beauvoir, insan varoluşunun her zaman kendi seçimi olmayan ve insanın kontrolü dışında kendisini empoze eden dış dünyanın verili koşullarını aşmayı amaçlayan içsel özgürlüğünün belirsizliği içinde olduğunu öne sürer. Sartrecı terminolojiyle o, her insanın hiçlik olarak tezahür eden kendi paradoksal özünü samimiyetsizlik ve başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkûm bir problem durumunu tanımlamaya çalışır. Beauvoir için varoluşsal bir dönüşüm, kişiye aynı anda özgürlüğün ve olgusalığın yollarında içinden geldiği gibi yaşama izni verir. Böyle bir yaşam, doğal seçimlerdeki özgürlüğü gerekli kılar.¹³⁰ Eylemlerin hedefleri asla onları seçmiş olan kişi olarak mutlak belirlenmişlikler olmamalıdır. Bu anlamda Beauvoir, özgürlüğü sınırlandırır. Özgürlük, kişinin her istediğini özgürce yapma hakkı olduğu anlamına gelmez. Tam tersine özgür olmak, eylemlerin seçilmiş olmasından dolayı özgürlüğün bilinçli bir kabul olduğunu öne çıkarır. Dolayısıyla eylemlerin anlamı, kimi dış değer kaynaklarıyla – örneğin, Tanrı, kilise, devlet ya da aile gibi – değil, fakat var olanın kendi seçimiyle belirlenir. Her

¹²⁵ Stoacılar göre insan, akla uygun yaşadığı, aklının, evrensel akıl ya da logostan pay aldığı için, anlayıp bilebildiği doğanın ezeli – ebedi ve değişmez yasalarına uygun davrandığı sürece özgürdür. (Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 461.)

¹²⁶ Simone de Beauvoir, *Denemeler*, (Çev.: Asım Bezirci), Payel Yayınları, İstanbul 1982, s. 97.

¹²⁷ Beauvoir, *Denemeler*, s. 98.

¹²⁸ Beauvoir, *Denemeler*, s. 32.

¹²⁹ Beauvoir, *Denemeler*, s. 69.

¹³⁰ Yılmaz, s. 219.

birey kendi projesini -bu bir roman yazmak olabilir, bir üniversiteyi bitirmek ya da yargıç olmak olabilir- gerçekleştirmek üzere seçip belirlemelidir. Amaçlarına değişmezcesine sarılmalı ve özgürlüğün gereklerinden kaçmamalıdır. Ancak bu şekilde kişi, seçimlerinin ağırlığı ve kendi temel ontolojik özgürlüğünün sonuçları ile sorumlulukları ölçüsünde ahlaki eylemde bulunabilir.¹³¹ Bu sebeple Beauvoir, *Belirsizlik Etiği*'nde *ahlaklı olmak ve özgürlüğü istemek, bir ve aynı şeydir*¹³² demektedir. Bu durum ise, insanın kendisi tarafından bilinçli ve aktif olarak seçilmemiş hiçbir dışsal mutlak otoriteyi kabul etmeyeceği anlamına gelir. Çünkü bir seçişin gerçekliği, canlı bir öznelliğe dayanmasındadır: Ona bu amacı seçtiren öznelliktir; donmuş, katılmış seçmek olgusu değil.¹³³ Beauvoir mutlak seçim özgürlüğüne olan inancının ve böyle bir özgürlüğün gerektirdiği sorumluluğun, dışarıdan bir kurum, bir otorite ya da bir kişi tarafından belirlenemeyeceğini savunur. Bunun yerine, tercihlerin doğrudan kişinin kendi iradesine dayanması gerektiğini vurgular. Bu doğrultuda kişinin özgürlüğünden değişmez bir neden adına feragat etmesini isteyen Hegelci mutlaklık anlayışı ile Hristiyanlığın Tanrı, insanlık ve yurt gibi anlayışlarını şiddetle eleştirir. Ona göre, özgürlüğü yadsıyan ya da özgürlükten feragat edilmesini gerektiren her dünya görüşü, bireyin varoluşsal önemini çarpıtarak tahrip eder.¹³⁴

Belirsizlik Etiği'nde yaptığı eleştiride Hegel'i, insanın özgürlüğünü dışsal bir mutlakın egemenliği altına sokarak, insanların özgürlükten kaçışlarını felsefeyle meşrulaştırmış birisi olarak nitelendirir. Ona göre Hegel, kendisini gerçekleştirmesi ancak tarihin sonu gibi bir belirsizlikle mümkün olabileceği ve sayısız bireyin acımasızca bu gerçekleşmeye feda edilebileceği bir "mutlak özne"yi kurmuştur. Nitekim Hegel'in "Mutlak"ı varoluşu meydana getiren bireysel insan varlıklarını korumak yerine, onları yok eden bir soyutlamayı temsil eder. Oysa tek tek bireylerin özgürlüğünü değer olarak tanıyan bir felsefe, ahlaki olabilir.¹³⁵ Bu noktada Beauvoir, Hegel, Kant ya da Marx'ınki gibi, evrensele ayrıcalık tanıyan felsefelerin, gerçek ahlaki sistemler olamayacağını öne sürer. Bu tür mutlakçı filozoflara karşı, varoluşçuluğun bireysel varoluşları, kendi biricik öznellikleri ve kendi eylemlerinin sorumlulukları içinde kucakladığını ileri sürer.

¹³¹ Yılmaz, s. 219.

¹³² Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity*, s. 9.

¹³³ Beauvoir, *Denemeler*, s. 64.

¹³⁴ Yılmaz, s. 218.

¹³⁵ Yılmaz, s. 220.

Eserlerini varoluşçu temalarla zenginleştirip “seçme” olgusuna da yer veren Beauvoir, varoluşçu anlayışta insan özünün varoluşundan önce gelmediğini söyleyerek, özümüzü kendi seçim ve eylemlerimizle oluşturduğumuzu öne sürer.¹³⁶ *Başkalarının Kanı*’nda, “İnsanlar, özgürdür” düşüncesinde olan Jean Blomart, vermiş olduğu karardan pişmanlık duyup kendini sorgulamaya başlar:

Bir hiç uğruna öldürdüm seni, çünkü ölmen gerekmiyordu: oraya kendim de gidebilirdim: Jeanne’ı ya da Claire’i gönderebilirdim; ama niye Jeanne? Niye Claire? Niye sen? Seçmeye ne hakkım vardı? Anımsıyorum: “İstedğini elde etmek için eylemde bulunmalısın” demişti benim sesim. Böyle söylemişti. Geçmişte. Şimdi hiçbir şey söyleyemem artık. Ne haklı, ne de haksız olduğunu söyleyemem bu sesin. Ama bir şey söyleyemediğime göre, bu ses durmalı. Yaşamım durmalı.¹³⁷

Konuk Kız’da ise kendisiyle Xaviere arasında seçim yapmak durumunda kalan Françoise, “ya o, ya ben” dedi. En sonunda seçmişti, Xaviere’i öldürerek kendini seçmişti. Kendi istemiydi bunu gerçekleştiren, hiçbir engel yoktu istemiyle arasında.¹³⁸

İnsanların özgürlüklerinden asla vazgeçmeyeceğini söyleyen Beauvoir’a göre kişi, özgürlüğünden vazgeçtiğini öne sürerse, yalan söylemiş ve özgürlüğünü gizlemiş olur. Çünkü bunu yaparken de özgürdür. Örneğin, baş eğen köle, eğilmeyi seçmiş demektir. Bu seçim her dakika yenilenir. Seçim kapısı her dakika açıktır. İnsan, ancak bu yolla varlığını elde edeceğini umar.¹³⁹ İstemeyişin bile bir seçim olduğu bu noktada, susuş bile bir sesleniş niteliğindedir. Kişinin edilgenliği bile istenmiş bir davranıştır. Çünkü seçmemek de bir seçimdir: seçmemek için, seçmemeyi seçmek gerekir.¹⁴⁰ Bundan kaçınılamaz.

Varoluşçu etikte olduğu gibi bireyi kutsal kabul eden Beauvoir, bireyin bir toplum içinde yaşadığını dolayısıyla bireysel varoluşların birbirlerine bağlı olduğu fikrini de dışlamaz. Bu anlamda her çaba ya da eylem son çözümlemede, içinde insanların yaşadığı bir dünyada yer alabileceğinden, eylemin başka insanları da etkilemesinin kaçınılmaz olduğunu öne sürer. Eylemleri başkalarını etkilese de bu, kişiye onlar adına seçim yapabilme, karar verme yetkisini vermez. Bu bağlamda Beauvoir *Pyrrhus ile*

¹³⁶ Zeynep Direk, “Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği”, *Cogito*, sayı: 58, (Bahar 2009), s. 29.

¹³⁷ Beauvoir, *Başkalarının Kanı*, s. 235.

¹³⁸ Beauvoir, *Konuk Kız*, s. 489.

¹³⁹ Beauvoir, *Denemeler*, s. 83.

¹⁴⁰ Beauvoir, *Denemeler*, s. 102.

Cineas'ta, özgürlük ve seçme bilinci ile çokça ilgilendiğinden, kölelik, efendilik, tiranlık ve sadakat gibi ilişkilere, her ne kadar bunlar eşitsizlik yaratan ilişki biçimleri olsalar da onlara çokça yer verir. Bu tür ilişkilerdeki geçiş eşitsizliğine karşın, başkaları için ya da başkalarına karşı hiçbir şey yapılamayacağını ileri sürer. Yani her birey yalnızca kendisinden sorumlu olabileceğinden, başkalarının yerine herhangi bir şey yapamaz. Ayrıca insan, ahlaki açıdan da başkalarına zarar vermekten men edilmiştir. Zaten varoluşçu felsefenin problemlerinden biri de, başkalarına yardım konusunda tarafsız kalmakla, en azından sessiz kalma arasında bir tercih yapılıp yapılmayacağı sorunsalıdır. Bu probleme göre özgürlük kaçınılmazdır.¹⁴¹

Beauvoir, belirlenmiş özgürlüğün karmaşıklığını göstermek amacıyla özgürlükle büyüyüp gelişme arasındaki ilişkiyi de tartışır. Ona göre, filozofların çoğu tartışmalarına, sanki yetişkin insanlar felsefe yapabilirlermiş gibi, tam gelişmiş rasyonel bir insan varlığı kabulü ile başlarlar. Oysa Beauvoir, özgürlüğün ya da iradenin süreç içinde geliştiği bir çocukluk analizini de felsefesine dâhil eder. Bu nedenle çocuğun henüz geçmiş ya da gelecekle herhangi bir bağı olmadığından ve eylemin de ancak belirli bir zaman dilimi içinde yerini bulup bulmadığı anlaşılabilirliğinden çocuk, ahlaki açıdan bir değerlendirmeye tabi tutulmaz. Ayrıca çocuğun durumu ona göre, değerlerin seçim konusu olmayıp, verili durumda bulunduğu olgusunun görülmesini sağlar.¹⁴² Çünkü herkes, ciddi olmanın en geçerli samimiyetsizlik olduğu çocukluk halini bir kez yaşamıştır. Çocuk ancak, çocukluktan yetişkinliğe geçiş ile kendi özneliğini ve başkalarını keşfeder.¹⁴³

2.3. DURUM

Beauvoir durumu, bildik koşulların anlamı olmaktan ziyade, felsefi bir terim olarak kullanır. *Durum, bireysel bir bilinç olarak insan varoluşunun dünyada zaman ve mekâna karşı diğer insanlarla birlikteliklerinin nasıl olduğuna gönderme yapar. Durum, benim dışımda ya da etrafımda olan bir şey değildir, aksine o, özgürlüğümün ve*

¹⁴¹ Yılmaz, s. 219.

¹⁴² Yılmaz, s. 220.

¹⁴³ Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity*, s. 16.

*olgunluğunun birlikteliğidir.*¹⁴⁴ Durum, *fenomenolojiden ve varoluşçuluktan geliştirilen varlığın somutlaştırılmasıdır.*¹⁴⁵

Beauvoir, *Belirsizlik Etiği*'nde, aşılması kolay olmayan eylemi engelleyici bazı durumlardan söz eder. Örnek olarak kölelerin ya da çeşitli değer, davranış, kural ve tanrıların, kendilerinin özgür seçimi dışında kendilerine dikte edildiği çocuksu dünyada yaşayan pek çok kadın vardır. Bunların konumu, kendi çabalarıyla değil, fakat kendileri dışındaki kurumların ve güç odaklarının zorlaması ile belirlenir. Bu insanların içinde yaşadıkları baskı ortamını aşmaları, baskının kökenleri ve sınırları bilinemediğinden düşünülemez bile. Diğer bir ifadeyle bu insanların durumu, dış dünyanın doğal düzenini temsil eder. Dolayısıyla köle ve kadının kaderleri, doğa tarafından yaratıldığı biçimiyle mistikleştirilir.¹⁴⁶ Bu anlamda doğaya karşı konulamayacağından, baskı uygulamayanlar, baskıya maruz kalanları kendi özgürlüklerine ilişkin bilgisizliklerden yararlanarak isyan etmelerini engellemek yoluyla onları mistikleştirmiş olurlar. Beauvoir haklı olarak, baskı altında kalanların ya da mistikleştirilenlerin samimiyetsizlik içinde yaşadıklarını söylemenin çok da doğru olmadığını söyler. Onlar, ancak içinde buldukları koşullar çerçevesinde değerlendirilip yargılanabilirler.¹⁴⁷

Öte yandan *Denemeler*'de Sartre tarafından *Varlık ve Hiçlik*'te öne sürülen “durum” fikrinin önemini ve gerçekliğini göstermeye çalışan Beauvoir, tüm başkalaşmaları kınar ve başka birisinin bir kandırma nedeni olarak görülmesini yasaklar. Ona göre, insanın durumunda görülen çelişme şuradan gelir: Aslında her amaç aşılabılır. Ancak tasarımı, amacı gene de bir “son” olarak tanımlar. Ona ulaşmayı diler yalnızca, ötesine geçmeyi düşünmez. Çünkü bir amacı geride bırakmak için, önce onu aşmayacakmış gibi tasarlamak gerektir. Yoksa başka türlü var olamaz insan. *Denemeler*'de Pyrrhus'un, Cineas'a karşı haklılığını örnek gösterir: Ülkeler almak için yola çıkar Pyrrhus, çıktığı için de alır. “Peki ya sonra? Ondan sonra ne olacak?” düşünmez bunu, bilmez, ama yolundan da şaşmaz. Çünkü nasıl olsa görecektir ilerde neler olacağını.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Tidd, s. 30.

¹⁴⁵ Barbara S. Andrew, “Beauvoir's Place in Philosophical Thought”, *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge University Press, 2006, s. 34.

¹⁴⁶ Yılmaz, s. 220.

¹⁴⁷ Yılmaz, s. 221.

¹⁴⁸ Beauvoir, *Denemeler*, s. 69.

Sartre'in durum kavramı içerisinde ele aldığı "ölüm" olgusuna, Heidegger'den alıntı yaparak ve onu eleştirerek yer verir. *Denemeler*'de, Heidegger gibi konuşulmamasını ister. "Kişioğlunun gerçek tasarısı, ölmek için var olmaktır; özümüze uyan temel amacımız ölümdür, bu en son olanakla kaçış arasında tam bir seçim yapmaktan başka yol yoktur"¹⁴⁹ denmemelidir, çünkü Heidegger insan için içsellik diye bir şey olmadığını söyler. Öznellik, ancak nesnel dünyadaki bir bağlantıyla ortaya çıkar. Seçiş ancak nesnelere etkileyen, örseleyen bir edimle belirir: insanın seçtiği şey yaptığı şeydir çünkü tasarladığı şey, kurduğu şeydir. Demek ki, ölümü kendi yapmıyor, kendi kurmuyor, insan zaten ölümlüdür. Bu yönden düşünülürse, Heidegger'in "kişioğlu salt ölmek için vardır; var olmak olgusu gereksizdir; hiç için var olur insan; daha da ileri gidersek, hiç sözcüğünün bile anlamı yoktur burada"¹⁵⁰ demesi haksızdır. Ve "bir son getirdiğine göre varlık, tasarıdır ancak" demesi de Beauvoir'ya göre yersizdir, çünkü var oldukça hiçbir son getirmez varlık: o vardır, işte o kadar. Çünkü her son, bir başlangıç, her aşama geride bırakılacak bir nesne olarak kalır; bağlantılar oyununda ilişkilerin bütünlüğünden başka mutlak görülmez. İnsan ölmek için var olmuyor. Kişioğlunun varoluşu amaçsızdır, nedensizdir.¹⁵¹

2.4. BELİRSİZLİK VE ÖZGÜRLÜK

Beauvoir, varoluşun olumsuzluğuna dolayısıyla da önceden belirlenmiş bir insan özü ve değer ölçütü olmadığına inanır. Onda "belirsizlik" önemli bir düşüncedir. Aynı zamanda *İkinci Cins*'te de önemli bir konsepttir, burada kavramın ilginç yönlerinden biri kadın bedeni ve arzu ile ilgili olmasıdır.¹⁵²

Beauvoir düşüncesinde belirsizlik, kolay tanımlamalara karşı koyacak insan varoluşunun esas bir karakterini oluşturmaktadır.

Kavram çok yönlü, ayrılmaz anlam ve bakış açılarını içermektedir. İnsan varlığı belirsizdir, çünkü insan varoluşu hem özgürdür hem değildir; hem birbirinden ayırır hem de birbirine bağlıdır; hem bizler için bir öznedir hem de diğerleri için bir nesnedir; hem bilinçtir hem de beden; canlıdır, ancak ölmek için doğar.

¹⁴⁹ Beauvoir, *Denemeler*, s. 71.

¹⁵⁰ Beauvoir, *Denemeler*, s. 72.

¹⁵¹ Beauvoir, *Denemeler*, s. 73.

¹⁵² Eva Gothlin, "Beauvoir and Sartre on Appeal Desire and Ambiguity", (Ed. Margaret A. Simons), *The Philosophy of Simone de Beauvoir Critical Essays*, Indiana University Press, USA 2006, s. 133.

*Belirsizlik; insan varlığının, hem diğer insanlardan ayrı hem de onlara bağlı olmasıdır. Diğer bir anlamda da kadınların cisimleştirilmelerini ve belirsiz olarak arzularını deneyimlemelerini ifade eder.*¹⁵³

Burada belirsizlikleri analiz edildiğinde insanın bir düalizmin peşinde olduğu görülür.

Beauvoir'ın özellikle üzerinde durduğu belirsizlik, *insan varlığının hem bağımsız ve eşsiz bir özne hem de diğerleri için bir nesne olmasıdır.*¹⁵⁴ Burada Sartre'ın varlık tiplerinden yararlandığı görülür. O, kendinde varlık ve kendisi için varlığın insanlarda bulunması noktasında Sartre ile hemfikir, ancak Beauvoir bu iki yönün insanda bulunmasının onun belirsizliğine yol açtığını düşünür. Sartre'da insan ya da bilinç, kaba ve olumsal kendinde varlıktan meydana gelen dünyada yalnız değildir; o, bir insanlar topluluğunun, özneler arası bir cemaatin bir parçası olarak var olur. Yani Sartre, insanı her zaman öteki ile ilişki içinde olan bir varlık olarak görür. Bununla birlikte artık bu ilişkiyle varlığın donmuş, hareketsiz, yararsız ama yetkin bir varoluş olan kendinde varlık olmuştur.¹⁵⁵ Çünkü kendisi için varlık, ötekinin bakışına tabi olduğu zaman, onun özgürlüğünün bir nesnesi haline gelecektir. Onu özne olarak algılamak, kendisi bir nesne olacaktır.¹⁵⁶ Bu sebeple Sartre'da başkalarıyla olan ilişkiler, özne ile nesnenin, özgürlük ile şeylerin, kendisi için varlıkla kendinde varlığın karşılıklı bağımlılığının bir sonucu olarak kaçınılmaz bir biçimde çatışmayla sonuçlanır. Özne iken, nesne konumuna düşen varlığın belirsizliğidir söz konusu olan. Çünkü biz başkasını hep gördüğüm kişi olarak düşünürüz. Oysa o da beni gören kişidir. Nesne-başkası'nı görüyorum; ama aynı zamanda özne-başkası tarafından görülüyorum. Yani bir nesne olarak görülüyorum. Başkası tarafından görülen varlık ne nesne-başkası'na ne de özne-kendisi'ne indirgenebilen bir durumu simgeleyecektir.¹⁵⁷

Bu koşullar altında bir ahlak nasıl geliştirilebilir? Beauvoir, Dostoyevski'nin İvan Karamasov'undan şu alıntıyı yapar: “Eğer tanrı yoksa o zaman her şey mubahtır” ancak bunu hemen çürütür: İnsan en son yeryüzünde terk edilmiş olduğundan, davranışları mutlak yükümlülükleridir: yabancı bir gücün yarattığı değil, kendi yaptığı olan bir dünyanın sorumluluğunu taşımaktadır. Bir tanrı affedebilir, yok edebilir,

¹⁵³ Tidd, s. 38.

¹⁵⁴ Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity*, s. 7.

¹⁵⁵ Ahmet Bozkurt, s. 53.

¹⁵⁶ Cevizci, *Felsefe*, s. 243.

¹⁵⁷ Mounier, s. 124.

dengeleyebilir, ama eğer tanrı yoksa o zaman insanlar hatalarının bedelini ödeyemez.¹⁵⁸ Bu noktada, insanların özgürlük ve sorumluluktan nasıl kaçtıklarını tanımlayan Beauvoir, kimi doğal olmayan tutumlar sıralar, bunların tümü bir biçimde özgürlükten kaçışı imgeler. Çocuk, çocuk olarak ne ahlaklı ne de ahlaksız olduğundan, ilk samimiyetsizlik türü, sıkıntıdan ya da atılıktan dolayı özgürlüğünü yadsırken, özgün kendiliğindenliğini sınırlandırmış olan “alt- insan” grubudur. Bu, yaşam için tehlikeli bir tutumdur, çünkü alt-insan, özgürlüğü yadsırsa bile o, “ciddi insan” tarafından samimiyetsiz, ahlaksız ve saldırgan bir biçimde davranmaya yönlendirilerek bir piyon olarak kullanılabilir. İşte bu ciddi insan hali, özgürlüklerine nesnel ve dışsal bir standart bulmak için tüm insanların paylaşma arzusunu duyduğu en genel kaçış yoludur. Ciddi insan, özgürlüğünden kendisi adına feragat edeceği mutlak ve koşulsuz değerler arar. Ciddi tutumun kendisine seçtiği eylem türü önemli değildir –bu askeri bir eylem olabileceği gibi, sanatçılar için ün ya da politikacılar için iktidar arayışı da olabilir– önemli olan kendiliğin, o eylem içinde kaybolmasıdır. Ancak, özgürlüğü amaç edinmeyen ya da özgürce ortaya konmayan eylemler, anlamlarını zaten yitirirler. Dolayısıyla ciddi insan, özgürlüğü gerçekten istemek yerine, dışsal bir idol içinde yitmeyi göze almasından dolayı samimiyetsizliğin tipik örneğidir. Öte yandan, tüm insanlar kendi ciddiyet değerlerini yaratmaya eğilimlidirler. Oysa ciddiyet tutumu, “neden” in, onu yaratan insanlardan daha önemli kılındığı durumlarda bir baskıya ya da tiranlığa dönüşebilir.¹⁵⁹

2.5. KİŞİNİN ÖZGÜRLÜĞÜ VE ÖTEKİ

Beauvoir, “özgür olmakla kendi olmak, tek ve aynı anlama gelir”¹⁶⁰ görüşüyle, felsefesinde “Ben”ini ön plana çıkaran bir anlayış geliştirmiştir. Bireyin yalnızlığını çok yönlü biçimde yaşayan Beauvoir’ın bu bakımdan, düşüncesinin merkezine –önceleri– kendi Ben’ini oturtması şaşırtıcı değildir. Ben’i, diğer her şeyin etrafında döndüğü odak noktası olarak görür. Ona göre, algılanmadığı zaman hiçbir şey var olamaz.¹⁶¹ Bu anlayışla da görüşlerine Berkeley’ci bir boyut kazandırır. Ayrıca, “Ben’i başka olanla birleştiren bağı yalnız ben yaratabilirim. Yarattığıma göre ben, bir nesne değilim,

¹⁵⁸ Romero, s. 89.

¹⁵⁹ Yılmaz, s. 220.

¹⁶⁰ Beauvoir, *Sade’i Yakmalı mı?, Günümüzde Sağcı Fikirler*, s. 148.

¹⁶¹ Gleichauf, s. 131.

kendimden başka olana doğru giden, kendimi aşan bir tasarıyım, bir aşkınlığım, yücelmemim”¹⁶² derken de bu “ben merkezli” anlayışı diğer insanlarla ilişkilerinde de ön plana çıkarmaktadır. İnsanlarla ilişkilerinde, Sartre’la olan sıkı bağı dışında oldukça mesafeli olan Beauvoir, “ötekinin varoluşu benim için her zaman bir tehlike oluşturdu ve bu tehlikeyle yüzleşmeye açıkça karar veremedim”¹⁶³ diyerek öteki’nin varlığını, kendi varoluşu için bir tehdit olarak algılamaktadır. Nitekim *Konuk Kız*’da Xaviere’in varlığına karşı hissettiği de bundan farklı bir şey değildi. Çünkü başkaları da onun gibi ve aynı gerçeklikte vardı.

Beauvoir’ın üzerinde durduğu konu, varoluşçuluğun ana sorunlarından biridir: kendi bilincinin yabancı bir bilinçle yüzleşmesi. Bu noktada ötekine düşmanca davranmaktadır, çünkü “ben”i kendini mutlak olarak algılamakta ve bu yüzden kaçınılmaz bir gerçeği, yani karşısındaki insanın, “diğeri”nin de bir bilinci olduğunu tehdit olarak duymaktadır. Çünkü yalnız nesnelere değil, “ben”i de kendi tarzıyla gören ve bunları, kendini merkeze alarak düzenleyen yabancı bakış da onu gasp etmekte veya yok etmektedir.¹⁶⁴ Romanında vecize olarak Hegel’in, “*her bilinç, diğeri*”nin ölümünü izler” sözünü aktaran Beauvoir’ın kullandığı “öteki” kavramında Hegel’in temelde bilinç –öteki anlayışına dayanan köle-efendi diyalektiğinden esinlenilmiştir. Bu bağlamda, *benim olmayan başka bir şeyin farkında olursam, kendi’min farkında olabilirim. Bilinç, bu harici nesneyi yok edemez ya da reddedemez; çünkü böyle yapması, bilincin kendi varlığını yok etmesi ya da reddetmesi anlamına gelir.*¹⁶⁵

Beauvoir’da “öteki” kavramı üç anlama gelir. İlk anlamı, kişinin kendisine karşı olan, kendisinden bütünüyle ayrı bulunan varoluşken; diğer anlamı, kadının erkeğe göre tanımlanmasını ifade eden öteki’liktir; kavramın son anlamı ise *Yaşlılık* adlı kitabında *İkinci Cins*’te olduğu gibi dışarıdan gözlemlendiğinde “öteki” olarak adlandırılan (yaşlı) insanların durumu için kullanılmaktadır. (Burada üzerinde durulacak olan, kavramın ilk anlamıdır. “Kadın olarak öteki” anlamına ise, “Kadın Özgürlüğü” başlığında yer verilecektir).

Beauvoir’ın öteki’ye ilişkin görüşleri de iki döneme ayrılmaktadır: İkinci Dünya Savaşı’nın çıkmasından önceki döneme ait düşünceler ve savaş sonrasında değişen

¹⁶² Beauvoir, *Denemeler*, s. 19.

¹⁶³ Gleichauf, s. 131.

¹⁶⁴ Romero, s. 57.

¹⁶⁵ Tidd, s. 16.

görüşler. Beauvoir, ötekiye ilişkin görüşlerini ortaya koyarken Sartre'ın varlık tiplerinden başkası için varlık'tan yararlanmış ve Beauvoir'ın savaş öncesi düşünceleriyle Sartre'ın öteki'ye bakışı arasında benzerlikler vardır. Sartre'da başkası için varlık, kendisi için varlık'ın ötekinin bakışıyla nesne konumuna düşmesini anlatır. Öteki'nin bakışı altında kendimizi nesne durumunda hissederiz ve çözüürüz. Ötekinin bakışıyla kendisi için varlık, bir kendinde varlığa dönüşür. Onun bakışıyla donuklaşır, anlamsızlaşır. Kendi değer yargılarıyla beni bir nesne gibi yeniden oluşturur.¹⁶⁶ Çünkü başkasının bakışına maruz kalan kişi, bir nesne durumuna indirgenmiştir. Kişi artık özgür değildir, başkasının bakışı ile kendi özgürlüğünü kaybetmiştir. Bana bakan öteki, beni benim olmayan bir özgürlük uğruna kendini savunmasız bir varlık haline getirmiştir.¹⁶⁷

Ben, kendim için bir nesne olamam ve bir özne olarak öteki de benim için bir nesne olamaz. Bütünüyle bilgi olarak bilincim tarafından algılanamaz -prensipte. Onu bir nesne olarak gördüğüm ve görünüşümden onun da beni bir özne olarak gördüğü zaman onu bir nesne olarak yaşarım. O zaman onun yörüngesine girerim. Onun dünyasının bir unsuruna dönüşürüm: hiçbir zaman erişemeyeceğim bir dünya ve unsur. Bir başkasının bakışı altında kaldığımda şiddetli bir kanama başlar, dünyam erimeye başlar: artık görünüşümle tamamen öteki'ye veriliyimdir. Öteki, bana bakan kişidir, bir öznedir. Ben, yalnızca olmuş olduğum (olgusallığım) ve olmak zorunda olduğum (olasılığım) kişi değil, aynı zamanda bir başkası için olduğum varlığımdır. Özgürlüğümün onunla sınırlı olduğunu keşfederim.¹⁶⁸ Ki öteki'nin benden çekip aldığı şey gerçekte, benim özgürlüğüm, yani varlığımın en içteki yanısıdır.¹⁶⁹ Oysa, öteki karşısında tüm varlığım savunmasız kalmış durumdadır ve benden çıkar gider. Beni bir kez yakaladı mı, artık kurtuluş umudum yoktur. Artık kendini yapan ve tasarlayan bir özgürlük değilimdir.¹⁷⁰ Özgürlüğümün çarpabileceği tek sınır, ötekiyle ilişkiden kaynaklanır.¹⁷¹ Öteki'nin bakışı altında, özgürlüğüm tehlikededir. Bu yüzden öteki ile

¹⁶⁶ Sinan Kılıç, *Jean Paul Sartre'ın Varoluş Felsefesinde Öteki Kavramı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2006, s. 57.

¹⁶⁷ Ahmet Bozkurt, s. 56.

¹⁶⁸ H. J. Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, (Çev.: Ekin Uşşaklı), Dost Kitabevi, Ankara 2005, s. 120.

¹⁶⁹ Mounier, s. 125.

¹⁷⁰ Mounier, s. 126.

¹⁷¹ Colette, s. 83.

sürekli çatışma içerisindeyimdir. Örneğin yüz kızarması, benim kendimle yaşadığım bir ilişki değil; öteki ile yaşanan bir çatışmanın ifadesidir.

Özgürlük, bireyin kendi değerlerini kendisinin oluşturmasıdır. Bireyin, ötekilerin değerlerine ve isteklerine göre değil, kendi isteklerine göre davranma gücüdür.¹⁷² Bu nedenle Beauvoir “özgür olmak, seçimlerimizi ve eylemlerimizin buyruklarını kendimiz yaratmamızdır” ilkesini, ahlak teorisi için bir dayanak noktası olarak kullanır. Ona göre, *insan özgürlüğü ahlaki zorunluluğun kaynağıdır, çünkü özgürüz. Özgürlüğün yüklerinden kaçmaktansa onları tamamıyla kabul ederek özgürlüğümüzün farkına varmalıyız.*¹⁷³ Diğer yandan öteki'nin esiri olan insan, öteki'yi göz önünde tutarak düşünür hale gelmiştir. Kendini yargılaması, herhangi bir ölçüye göre niteliklerini ve hatalarını belirlemesi ve yine fizyolojik özelliklerini ortaya koyması, öteki'nin aracılığıyla olmaktadır.¹⁷⁴ Bu durumda kişi özgürlüğünü, başkalarının sınırlarını göz önünde bulundurarak, başkasının özgürlüğüyle sınırlandırılmış özgürlüğü seçerek ele alır.¹⁷⁵

Sartre'da öteki, benim varlığım için bir tehlike olup aynı zaman da özgürlüğümün önündeki bir tehdittir. Beauvoir da başlangıçta öteki'nin ya da başkalarının varlığını, Sartre'da olduğu gibi, kendi varoluşu için bir tehdit olarak algılamaktaydı. Özgürlüğü bireyci yorumlayan ve ötekilerini, insanın kendi planına göre eylemesinden başka hiçbir şey olmayan özgürlüğün önünde engel olarak gören Beauvoir'ın savaş deneyimlerinin ardından öteki'ye ilişkin görüşleri değişecektir ve İkinci Dünya Savaşı'nın çıkmasıyla, özgürlük kavramının yeniden tanımlanması gerekecektir. Çünkü teklerin özgürlüğü, artık kendisini gerçekleştirememektedir. “Ben”, şimdi dış durumlara bağlıydı. Bunun örneği, Sartre'ın Eylül 1939'da askere alınması, 1940'da Almanlara esir düşmesi ve ancak Mart 1941'de geri dönebilmesi olgusuydu. Beauvoir, savaş deneyimleri sonucu, başkasının ya da ötekinin özgürlüğünü, insan için bir tehdit olarak değil, kişinin kendi özgürlüğünü gerçekleştirmesinin zorunlu bir koşulu olarak değerlendirir.¹⁷⁶ Burada her

¹⁷² Kılıç, s. 38.

¹⁷³ Charlotte Moore, “*The Ethics of Ambiguity: Simone de Beauvoir*”, *Philosophy Now*, Volume: 69, (September/October 2008), s. 14.

¹⁷⁴ Kılıç, s. 57.

¹⁷⁵ Talip Karakaya, “*Varoluşçu Felsefede Başkası ve Özgürlüğün Sınırı Problemi*”, İsmail Serin (Ed.), *Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi 14-16 Ekim 2010-Bursa: Bildiriler* (ss.82-91), Asa Yayınevi, Bursa 2010, s. 87.

¹⁷⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 218.

insanın başka insanlar için kaygılanması gibi ahlaki bir ödevi olduğu sonucu çıkabilir. Bu bağlamda varoluşçu ahlaka maddi bir içerik sağlama kaygısı içinde olan Beauvoir, bu duruma anılarında yer verir:

Bireycilikten kaçtığımı sandığım anda ona gömülü kalıyordum. Birey ancak başkasının tanınmasıyla insani bir boyut kazanır düşüncesindeydim; birlikte varoluş, her var olanın aşması gereken bir tür aksaklık gibi görünüyor; bu kişi, yalnız olarak tasarısını kurmakla işe başlayıp sonra topluluktan bunun geçerli kılınmasını istemelidir: gerçekte, doğumumdan itibaren toplum beni sarıyor; onun bağrında ve onunla olan bağlantıyla ben, kendi kendim hakkında karar veriyorum. Öznellik zorunlu olarak soyut düşüncelerimin hemen hemen her türlü sonucunu gideren bir idealizmle birleşiyordu.¹⁷⁷

O, bu noktada özgürlük konusundaki duruşu, ahlaki zorunluluğa bakışıyla Sartre'dan ayrılır. Beauvoir için kişinin kendi özgürlüğünün farkına varması ötekilerle aynı yetenekte değildir, aslında ötekilerin özgürlüğü kendi özgürlüğümüzü korumuş olmak için gereklidir. O, Sartre düşüncesinde bir çelişki hisseder: *İnsan doğuştan özgürdür; özgür olmayı istemek ahlaklı olmaktır, fakat her insan ahlaklı hareket etmeyebilir, bu yüzden tüm insanların özgür olduğunu söylemek çelişkidir*¹⁷⁸ der. Beauvoir bu çelişkiyi iki tür özgürlük arasında ayırım yaparak çözer: ontolojik özgürlük ve ahlaki özgürlük. Yani ontolojik olarak her zaman özgür olmamıza rağmen, ahlaki olarak her zaman özgür değilizdir. Burada ahlaki özgürlük Beauvoir için önemlidir ve belirsizlik etiğinin temel formunu oluşturmaktadır. Ahlaki özgürlük, kişinin ontolojik özgürlüğüne bir cevaptır. Beauvoir, *Belirsizlik Etiği*'nde "*ahlaki olmayı istemek ve özgür olmayı istemek bir ve aynı şeydir*" ifadesiyle, insan özgür olmamayı isteyemez, çünkü özgürlük insan varoluşunun ontolojik bir yapısıdır, ancak kendisini özgür istemeyi seçmeyi başarabilir demektir. Bununla anlaşılan, ahlaki özgürlüğe olgusallığımızın geçiş sürecinde aktif bir şekilde yer alarak, gelecek olanakları içinde kendimizi tasarlayarak ya da seçimlerimizin sonuçlarını kabul ederek ulaşmayı başarabileceğimizdir.¹⁷⁹

Başkası, özgürlüktür; bundan ötürü de ben'den kökten ayırır, bu katkısız içsellikle aramda hiçbir ilişki yaratılamaz. Descartes'a göre Tanrı bile bu içselliği

¹⁷⁷ Beauvoir, *Olgunluk Çağı II*, s. 180.

¹⁷⁸ Moore, s. 15.

¹⁷⁹ Moore, s. 15.

değiştirememiştir. Başkasının durumu, ancak onu ben kurduğum sürece beni ilgilendirir. Ne var ki, başkası özgürdür, diyerek bu durumun sorumluluğunu da üstümden atamam. Çünkü yaptığım, yapabildiğim her şeyden sorumluyum.¹⁸⁰ Bütün zorbalıkları, kaçaklıkları hoş gören bir düşünceyle, karnı tok sırtı pek bir bencil şöyle konuşur: “İşsiz de, tutsak da, hasta da benim kadar özgürdür. Kişi en kötü koşullar altında bile özgür olduğuna göre, niçin savaflara, yoksulluklara karşı çıkmalı? Ne diye kötülemeli, yok etmeli onları?” Ancak düşkün kişiler, düşkünlük içinde bile özgür olduklarını öne sürebilirler. Öte yandan, onlara yardımdan kaçınan ben de bu düşkünlüğün bir yüzü olurum. Düşkünlüğü tanıyan ya da tanımayan bir özgürlük, benim için yok demektir. Özgürlük, ancak bağrında gerçekleştiği kimse için vardır.¹⁸¹ Kimde gerçekleşmişse, onun için vardır. Bundan dolayıdır ki, onun adına değil, kendi özgürlüğüm adına onu isteyebilirim. Başkaları ve ben, özgürlüklerimiz hiçbir büklümün desteklemediği bir kemerin taşları gibi birbirine dayanır.¹⁸²

Beauvoir neden kendi özgürlüğünü istemenin başkalarının özgürlüğünü de istemek olduğunu iddia eder? Burada *açığa çıkarmak* ifadesi anlam kazanmaktadır, değerler (değer olarak görülen şeyler), ancak insan varlığıyla açığa çıkar. Ona göre insan, ancak öteki insanlar aracılığıyla dünyayı bir temel üzerinde açığa çıkarabilir. Dahası Beauvoir, dünyanın açığa çıkarılmasını istemek ve kendinin özgür olduğunu iddia etmek aynı şeydir dediğinde özneler arası dünyayı açığa çıkarma ve insan özgürlüğü arasında ilişki kurar.¹⁸³ Özgürlüğü isteyince, onun tümüyle başkalarının özgürlüğüne, başkalarının özgürlüğünün ise bizimkine bağlı olduğunu anlarız. Burada insanın tanımı olarak özgürlük başkasına bağlı değildir, ama ortada bir bağlanma olunca durum değişir: o zaman kendi özgürlüğümle birlikte başkalarının özgürlüğünü de istemek zorunda kalırım. Başkalarının özgürlüğünü gözetmezsem, kendi özgürlüğümü de gözetemem.¹⁸⁴ Öteki ile ötekinin özgürlüğü benim için önemlidir; çünkü öteki, ancak benimle aynı noktada bulunuyorsa, yanımda yürüyebilir, aşkınlığımla birlikte yol alabilir.¹⁸⁵

¹⁸⁰ Beauvoir, *Denemeler*, s. 100.

¹⁸¹ Beauvoir, *Denemeler*, s. 101.

¹⁸² Beauvoir, *Denemeler*, s. 136.

¹⁸³ Moore, s. 15.

¹⁸⁴ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 90.

¹⁸⁵ Beauvoir, *Denemeler*, s. 129.

Beauvoir öteki'yi artık kendi özgürlüğüme bir tehdit olarak değil, onsuz özgür olamayacağım, özgürlüğümün zorunlu koşulu olarak görür. Çünkü benden başkasına doğru gitmekle yalnızca kendi öz varlığını değil, yöneldiğim, kendimden ayırdığım şeyin de varlığını ortaya çıkarmış olurum: ayrıca var olmasaydı ona gitmezdim.¹⁸⁶ Zira başkası vardır ve oradadır: önümde, kendine kapanık ve sonsuza açık olarak ancak, “acaba edimlerim onda olsaydı, onların da boyutları sonsuza açılır mıydı böyle?”¹⁸⁷ diye soran Beauvoir, cevabı bir örnekle verir:

Bir resmi ya da yazıyı bitiren çocuk, annesinin babasının yanına koşar hemen, yaptıklarını onlara göstermek için can atar. “Oh ne güzel olmuş, aferin” demelerini bekler büyüklerinden, yaratışlarını iyi karşılamlarını ister. Çünkü şekerlemeler, oyuncaklar kadar beğenilmeye de ihtiyacı vardır. Beğenilmek için de beğenen birinin bulunması gerek. Resme bakacak, yazıyı okuyacak birinin bulunması. O eğri büğrü çizgilerin, bu adamın gözüne bir at, bir gemi gibi görünmesi gerek. Ancak o zaman, mucize gerçekleşir, çocuk yazıp çizdiği kağıdı övünerek süzer: artık önünde gerçekten bir at, bir gemi var demektir. Gelgelelim başkaları görmeseydi, beğenmeseydi, yargılamasaydı ne at var olacaktı ne de gemi.¹⁸⁸

Ve onların artık gerçekte, benlik öğretisi diye bir şey olamayacağını, Ben'ini kendi kendine belirleyemeyeceğini bilir. Eylemler, ancak başkalarının varlığıyla anlam kazanır. Çünkü yalnızca insan insana düşman olabilir, yalnızca o, eylemlerini, yaşamını anlamsız kılabilir, yalnızca insan insanı varoluşunda onaylayabilir, onun özgürlüğünü fiilen tanıyabilir. Her birey ötekilere bağlıdır ve ötekiler yüzünden başına gelen şey ancak kişinin kendisi aracılığıyla bir anlam kazanır. Bir savaşa, bir işgale bir depremde olduğu gibi boyun eğilmez: taraf tutmak gerekir; bu suretle diğer insanlar müttefik ya da muhalif haline gelirler. Çünkü özgürlüğün gerçeklik olabilmesi için açık bir geleceğe çıkması gerekir bu durumda kişiye geleceği açanlar, yarımın dünyasını biçimlendirenler olarak geleceğini belirleyenler, toplumu paylaştığı insanlardır.¹⁸⁹

Beauvoir, başkalarının özgürlüğünü cesaretlendirmekten kaçınırken, onların ahlaki taleplerine karşı da davranmış olduğumuzu öne sürer. Eylemlerimiz, ötekiler olmaksızın yararsız ve saçma kalacaktır. Ancak kendileri de özgür olan ötekiler ile

¹⁸⁶ Beauvoir, *Denemeler*, s. 39.

¹⁸⁷ Beauvoir, *Denemeler*, s. 78.

¹⁸⁸ Beauvoir, *Denemeler*, s. 79.

¹⁸⁹ Gleichauf, s. 132.

birlikte eylemlerimiz sonuca ulaşır ve sonlu kendiliklerimiz ile şimdinin sınırlarını aşarak geleceğe taşınır. Eylemlerimiz, eylemimizi kabul ya da reddetmeyi seçme hakkına sahip öteki özgürlükleri de gerekli kılar. Sonlu ve sınırlı oluşumuz ile birlikte eylemlerimize referans oluşturabilecek mutlaklıklar olmadığından, eylemlerimizi belirli bir risk ya da belirsizlik ortamında yürütürüz.¹⁹⁰ Beauvoir tam da bu noktanın olası bir etiğin olabirliliğinin kapılarını açan nokta olduğuna inanır. Özgürlüğü, tüm insani değerlerin temeli, insan davranışlarını haklı çıkaracak tek hedef olarak gösterir. O, bunu esas alarak ahlak için olumlu dayanaklar bulmaya çalışır: bir eylem, kendisinin ve başkalarının özgürlüğünü kurtarmayı hedef alıyorsa iyidir. Yani, Sartre'in da söylediği gibi doğasından özgür ve ne nitelikte olursa olsun şartları aşabilecek olan insana daha geniş seçim ve aşkınlık olanakları vermek, onu düşünsel, ekonomik ve politik olarak özgür bırakmaktır.¹⁹¹ Beauvoir *Denemeler*'de:

Çağrılarımın boşlukta yitmemesi için yanımda beni duyacak, anlayacak kimselerin bulunması gerekir. Ayrıca, onların eşim, yaşıtlım olması da gerektir. Aşağıya inemem, geriye dönemem; çünkü aşkınlığımın yarattığı hareket durmaksızın ileriye götürür beni. Ne var ki, geleceğe doğru da tek başıma yürüyemem; yoksa, boşu boşuna taban teptiğim ıssız bir çölde kaybolup giderim. Kaybolmamak için, insanlara öyle durumlar sağlamalıyım ki, aşkınlığımı geride bırakabilsinler ya da onunla birlikte gelebilsinler. Bunun için bana yardım etmelerine ve aşma sırasında kendimi karmama elverişli bir özgürlükleri olmalıdır. Yoksullukla, hastalıkla, bilgisizlikle savaşarak özgürlüklerini tüketmemeleri için de sağlık, bilgi ve esenlikleri olmalıdır¹⁹²

sözleriyle ortaya koymaya çalıştığı ilkelere kararlılıkla uyacak ve başkalarının tutsaklığı ve zor durumda olmaları karşısında tüm bu ilkeleri eylemin ana amacı yapacaktır. Ona göre eylemin amacı özgürlükse eğer, kendi özgürlüğünün başkalarının özgürlüğünü de gerektirdiğini ancak gerçek ahlak anlayabilir. Tek başına olmak ya da başkalarını umursamaksızın davranmak, özgürlük değildir ve hiçbir eylem, o eylemin başkaları açısından yaratacağı sonuçlar hesaba katılmaksızın değerlendirilemez.¹⁹³ Dolayısıyla, eğer benim eylemim şu ya da bu şekilde köleştirilmiş başkalarının eylemlerine gölge

¹⁹⁰ Yılmaz, s. 219.

¹⁹¹ Romero, s. 76.

¹⁹² Beauvoir, *Denemeler*, s. 129.

¹⁹³ Yılmaz, s. 221.

düşürüyor, zarar getiriyorsa, ben gerçek anlamda özgür değilimdir. Eğer ben özgür olmayanlara yardımda bulunmuyorsam, onlara uygulanan baskının içindeyim demektir.

2.6. KADIN ÖZGÜRLÜĞÜ

Özgürlüğün temel koşulu olan eylem, kişinin kendi planlarına göre ve gelecek için amaçlar saptayarak, bunu şimdide dışsallaştırması ise Beauvoir'a göre bu, geleneksel kadın rolü içerisinde gerçekleşmemektedir. Bu nedenle kadın, özerk değildir. Başka bir deyişle, kadınların kendilerini erkek olmadan düşünemediklerini ve düşünülmediklerini öne süren Beauvoir'da erkeğin özne ve mutlak olduğu yerde, kadın yalnızca erkeğin eksik öteki'sidir. Öteki de kendi bağımsız özüne uygun bir şey olarak görülmez.¹⁹⁴ Bu konuda 1949'da yayınlandığı dönemde çok ses getiren ve kendisini eleştirilerin hedefi kılan çalışması *İkinci Cins*, her zaman erkeğe göre tanımlanması nedeniyle "öteki cinsiyet"i temsil eden kadın hakkındadır. Beauvoir, "İkinci Cins"i yazmak, kendi özgürleşmemin ötesine geçen bir hareketti. Bu kitabı, dişilik durumuna genel bir ilgiden dolayı, yalnızca kadınların durumunu daha iyi anlamak için değil; ama mücadeleye katkıda bulunmak ve başka kadınlara kendilerini anlamalarında yardımcı olmak için yazdım"¹⁹⁵ demektir. *İkinci Cins*, Beauvoir'ın kadınların gördüğü baskıların bilimsel açıklamasını yaptığı ve modern feminizmin temellerini kurduğu bir eseridir. *İkinci Cins*'in temel tezi, kadının erkeğe göre ikincil olma anlamında "öteki" konumunda tutulduğu düşüncesidir. Bu düşünceyi anlayabilmek için de kadının erkeğin "ötekisi" olarak nasıl kurulduğunu ve bu kurulum üzerinden hangi gerekçelerle eksik ve yetersiz bir biçimde temsil edildiğini analiz etmek gerekir.

2.6.1. "Öteki" Olarak Kadın

Beauvoir'ın kadının erkeğin "ötekisi" olarak nasıl kurulduğu analizinde hareket noktası, varoluşçuluğun özcülük karşıtlığıdır. Yani o, önce gelenin öz değil de varoluş olduğunu düşünür. Varoluşun özden önce geldiğini söylemek, insanın önce varolduğunu sonra da ne olacaksa o olduğunu söylemektir. Bu bağlamda insan, iyi düzenlenmiş ve bir plana göre şekillenmiş bir mekanizma değildir ve insanın kişiliği de önceden ve belli

¹⁹⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 218.

¹⁹⁵ *Simone de Beauvoir: Ben Bir Feministim, Alice Schwarzer'le Konuşmalar*, (Çev.: Ayşe, Minu, Sedef), Kadın Çevresi Yayınları, İstanbul 1986, s. 24 .

bir amaçla çizilmiş bir örneğe göre yapılmamıştır. İnsan, önceden ve özü tarafından belirlenmiş bir varlık olmadan sadece vardır. İnsanın bir varoluşa sahip olması, onun ne değilse o olmasını, her ne ise o olmamasını ifade eder.¹⁹⁶ İnsanda –ve sadece insanda- varoluş, özden önce gelir. Önce insan vardır, şu ya da bu olması daha sonra gelir.¹⁹⁷ Buradan hareketle Beauvoir'da verilmiş bir insan özünden söz edilemez. Bu görüş kadınlar baz alındığında ise, kadınların doğasının biyolojik olarak mı belirlendiği yoksa sosyal olarak mı inşa edildiği sorusuna zemin hazırlayacaktır. Bu soruya verilmiş alışıldık karşılık, cinsiyetin sosyal olarak inşa edilmiş akıllıca bir düzenleme, cinsin ise biyolojik olduğunu ileri sürmektedir. Kadınlar sanki doğal ya da biyolojik olarak onlar için hazırlanmış belirli rollere yerleştirilmişlerdir. Aslında bu tür rollerin onlarla doğal hiçbir ilişkisi yoktur. Kadınların psikolojisini dahi erkekler belirlemiştir.¹⁹⁸ Bu nedenle kadın sorunu da biyoloji, psikoloji veya materyalist bir felsefenin varsaydığı şekilde salt psikanalist bakış açısıyla veya biyolojizmle ya da iktisadi determinist bir anlayışla çözülemez. Çünkü bu akım veya anlayışların hepsi, verili bir insan özünden hareket edip kadınları belli bir çerçeveye sıkıştırırlar.¹⁹⁹ Ayrıca bu yaklaşımların sunduğu insan anlayışları, her zaman varoluştan önce gelen bir özün olduğu varsayımına dayanmaktadırlar. Bu da şu veya bu noktada kadınları bir kadere mahkûm etmekte, kurtuluşlarının önüne toplumsal veya iktisadi kurumları, insanın biyolojik ya da psikolojik yapısını aşılama engelleri olarak koymaktadır.²⁰⁰ Örneğin, biyolojik ve tarihsel irdelemelerde kadının hamilelik, emzirme gibi erkeğin yaşamadığı belirli durumlar yaşadığı ve bunun da kadının yapısında bir farklılık yarattığı belirtilir. Ancak varoluş özgürlüğü beden tarafından belirlenemez.²⁰¹ Bu fizyolojik oluşumlar kadının erkeğe göre daha aşağı olmasını gerektirmez, çünkü biyoloji ve tarihin verileri, tarafsız bir gözlemcinin tespit ettiği olgular olmayıp, belirli bir bakış açısından toplanan ve ona göre yorumlanan verilerdir. Bunun yanında psikanaliz ve tarihsel materyalizm kadının, cinsel, ailevi, sosyal yaşamına dair kayda değer bakışlar kazandırsa da, yetersizdir. Öte yandan psikanaliz gerçekliği göz ardı ederken, tarihsel materyalizm de maddi koşullara

¹⁹⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, Nobel Yayınları, Ankara 2011, s. 104.

¹⁹⁷ Foulquie, s. 53.

¹⁹⁸ Andrew Vincent, *Modern Politik İdeolojiler*, (Çev.: Arzu Tüfekçi), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 300.

¹⁹⁹ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 683.

²⁰⁰ Zekiye Demir, *Modern ve Postmodern Feminizm*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 95.

²⁰¹ Romero, s. 131.

indirgediği olguların varoluşsal önemini dikkatten kaçırır.²⁰² Bütün bunlar kadınların nasıl “öteki” olduğunu, sadece erkeklerden farklı ve ayrı değil, onlardan aşağı hale nasıl geldiğini tahlil etmeye yetmez.

Belli bir bakış açısından anlaşılmaya ya da tanımlanmaya çalışılan kadın, belli bir teorinin nesnesi haline gelirken, ötekileştirilir ve ona bir öz atfedilir. Beauvoir, “öteki” olmayı reddeden, ötekiliğin kendilerini ilke ya da model olarak gören erkekler tarafından kadına yüklenen bir durum ya da özellik olduğunu düşünür. Erkek, kadını öteki ve alışılmışın dışında olan, kendi olmayan ve ancak erkek ile ilişkisi bağlamında var olabilen olarak tanımlar.²⁰³ Erkek, dünyanın yüzeyini yeniden kalıplar, erkek icat eder, erkek geleceği şekillendirir; kadınsa, daima ve hiç değişmeden ötekidir. Kadın, erkeğin gözlerinden ve erkek için görülür.²⁰⁴ Bu durumda kadın, benlik olarak, rasyonel düşünen varlık olarak erkek kimliğini onaylayabilen “öteki”nin temsilcisi olur. Benlik kavramı, der Beauvoir, benlik-olmayan kavramıyla karşıtlık içinde üretilebilir: öyle ki, “öteki kategorisi”, bilincin kendisi kadar ilkseldir. Erkek, kendisini özne olarak kurmak için kadını öteki olarak inşa etmektedir. Erkek, öznedir, mutlaktır: kadın, ikincildir, özsel olana karşıt olarak özsel olmayandır.²⁰⁵ Kadın, karşıtlık içinde bulunduğu erkeğin yerine geçebilen bir tür ilavedir. Kadın, tam ve eksiksiz olan ayrıcalıklı karşıtının, yani erkeğin olmayan eksikliğini tamamlayandır.²⁰⁶

Beauvoir’ın kadına dair düşünceleri genel olarak, “*kadın doğulmaz, kadın olunur*” fikri ve “*bilinen tüm toplumlarda kadın, hep öteki, başkası olarak ele alınmıştır*” iddiasıyla şekillenmiştir. Bu bağlamda *İkinci Cins*’te kadını, kadın haline getiren şeyi farklı açılardan inceleyen Beauvoir, “öteki” kavramına ulaşmıştır. O, bu kavrama ulaşırken varoluşçuluğun ontolojik ve etiksel iddialarını nasıl uyarladığını göstermek için, erkeklerin kendilerini “ben”, kadınların da “öteki” gibi algıladıklarını söyler. Beauvoir burada tamamen kendine has bir şekilde Sartre’ın tezlerini *İkinci Cins*’te (yani erkekler, ben; kadınlar öteki olarak) geliştirir. Eğer öteki, “ben”e bir tehdit oluşturursa, o zaman kadınlar da erkeklere bir tehdit oluştururlar; eğer erkekler özgür kalmak

²⁰² Yılmaz, s. 221-222.

²⁰³ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 683.

²⁰⁴ Margaret Walters, *Feminizm*, (Çev.: Hakan Gür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2005, s. 137.

²⁰⁵ Stuart Sim, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, (Çev.: Mukadder Erkan, Ali Utku), Babil Yayıncılık, Ankara 2006, s. 33.

²⁰⁶ Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, s. 224.

istiyorlarsa, kadınları kendilerine boyun eğdirmek durumundadırlar.²⁰⁷ Yani, Beauvoir'ın öteki olarak kadın anlayışı, bakan ile bakılan arasındaki egemenlik mücadelesinden türetilmiş terimler üzerine kuruludur. Onun Sartre dolayısıyla geliştirdiği bu görüş ise, Hegelci birtakım öncüller kullanarak ortaya konulmuştur: Bir öz bilincin kendisi ile olan ilişkisi, onun başkasıyla ilişkisinden dolayımlanır. Bir öz bilincin kendisi için olması, yani bir kimlik kazanması, onun başkası için olması, başka bir bilinçle ilişkide olmasını gerektirir. Hegel, bu ilişkiyi iki özgürlüğün mücadelesine dayandırmış, ortaya çıkan asimetrik iktidar ilişkisinin bir karşılıklılığa dönüşme imkânını diyalektik bir biçimde açıklamıştır.²⁰⁸ Burada “karşılıklılık”, Beauvoir için kendi-öteki ilişkilerinin önemli bir özelliğidir. *Kavram, kendisi içinle ilgili olarak bir biçime; başkaları için hem özne hem de nesne oluşa ve dünyadaki eşitliğe, eşit özgürlüğe gönderme yapmaktadır.*²⁰⁹ Onda tarih boyunca kadın ve erkek cinsiyetleri arasında bir karşılıklılık ilişkisi yoktur, çünkü kadın yalnızca ataerkilliğin tarihinde değil, onu önceleyen anaerkil düzenlerde de “başkası” olarak kurulmuştur. Kadının başkalığında söz konusu olan “benzer başka” veya “görelî başka” değil, “mutlak başka”dır. Bu demektir ki, Beauvoir için kadının farklılığı aynıya dönmeyen, mutlak bir farklılık olarak inşa edilmiştir (bunun Hegel'deki paradigması, elbette köle-efendi diyalektiğidir). Mutlak Başkalık, yüzünü Beauvoir'da anaerkilliğin Ana Tanrıça'sında görür. Beauvoir'ın tarih çözümlemesine göre, anaerkil düzenlerde de toplum her zaman erildi, siyasi erk kadının doğurganlığından, başkalığından duyulan dehşet ve endişe duyguları yüzünden sınırlanmıştı. Kadın, erkeğe bağımlıydı; ama bu durum yüzünden erkek üzerinde bir gücü de vardı, erkek de ona bağımlıydı. İşte bu karşılıklı bağımlılık ilişkisi, kadını köleleştirmekten kurtarmıştı. Köle, hiçbir tabu tarafından korunmazken daha aşağı, ama efendiden farklı bir adamken, kadın doğurganlığa ilişkin tabularla korunmakta idi.²¹⁰

Beauvoir, özellikle de köle-efendi diyalektiğiyle kadın bağlamında özgürlüğe Hegelci bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Bu durumda, Hegel'in köle-efendi diyalektiğine dönmek gerekecektir. Hegel'de bir bilinç, kendi bilincine yalnızca düşünüm yoluyla, şeyin bilgisini kurma rolü üstüne düşünerek varamaz. Şeyin bilgisinin kendisine

²⁰⁷ Rosemarie Putnam Tong, *Feminist Düşünce*, (Çev.: Zafer Cirhinlioğlu), Gündoğan Yayınları, İstanbul 2006, s. 314.

²⁰⁸ Direk, “Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği”, s. 16.

²⁰⁹ Tidd, s. 34.

²¹⁰ Direk, “Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği”, s. 17.

dayandığı öz bilinci açıklamak için başka bir mecrada yaşamak ve arzuya müracaat etmek gerekir. Özbilinç, bir başka özbilinçle ilişkisinde onun kendisini tanınmasını arzular; bu arzunun ölümüne bir mücadeleye sürüklediği iki bağımsız bilinç, ölüme karşı aldıkları tavırda ayrılarak kendilerini köle ve efendi olarak konumlanmış bulurlar. Artık birbirleriyle ilişkilerinde bağımsızlığın bağımlılığı, bağımlılığın da bağımsızlığını ima ettiğini gösteren bir tecrübe yaşayacaklardır.²¹¹ Ancak burada, bu açıklamadan bağımsız olarak düşünüldüğünde; köle, çalıştığı, doğayla mücadele ettiği, onu değiştirdiği, dünyaya kendi damgasını vurduğu, kendisini emeğinde tanıdığı için köle olmaktan çıkamaz; köle ancak özgürleşmek için efendiye meydan okuma cesaretini kazanırsa, efendi de o zaman onu bir özbilinç olarak tanır. Sonuç olarak efendi ile köle arasındaki konumlarına bağlı olarak ortaya çıkan eşitsizlik, her iki tarafın özgürlükleri bakımından bağlayıcı bir nitelikte değildir.

İkinci Cins'te Beauvoir, kadınların sınırlı durumunu kölelik olarak tarif etmemiştir. Kadının bağımlılığı ile kölenin bağımlılığı apayrı şeylerdir. Ancak, şöyle bir soru da akla gelebilir: Acaba kadın da kölenin yolunu izleyerek yani etkin öznelliğini, aşkınlığını dünyada üretmek suretiyle tecrübe ederek bağımsızlığına kavuşabilir mi? Hegel'e göre köle, köleliğin içindeki bir sürecin sonucunda özgürleşir. Özgürlük, kölenin yazgısıdır. Oysa kadın, sınırlı durumu içinde kalarak ve emeğini bu durumun gerektirdiği gibi hayatını sürdürmesiyle Beauvoir'ın talep ettiği anlamda özgürleşmez/özgürleşemez. Bu sınırlı kadınlık durumu, Hegelci bir köle-efendi diyalektiğine açılmaz, kadının özgürleşmeye başlaması için durumun dışına çıkması gerekir. Beauvoir için tanınma mücadelesi, sınırlı durum terk edildikten sonra başlayacak ve öncelikle dünyada verilecektir. Kamusal alandaki üretim, ev içi emekle tezat teşkil eder. Ev içi emek, kadını içkinliğe mahkûm ettiği halde dışarıda, kamusal alanda, dünyada çalışma aşkınlıktır ve kadını özgürleştirir. Kadın ürettiğine, kendi öznelliğinin damgasını bastığında ve kendini ürettiği şeyde, yaptığı etkinlikte tanıdığına da erkek de onu tanımaya zorlanabilir.²¹²

Efendi-köle hikâyesinin Sartrecı yorumuna gelindiğinde ise, Sartre karşılıklı tanıma teması üzerinde durur. Güç mücadelesi, rakip “bakışlar” arasındaki bir mücadeleye dönüştürülür. Sartre, bilinçler arasındaki Hegelci hesaplaşmanın içerisine

²¹¹ Direk, “Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği”, s. 30.

²¹² Direk, “Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği”, s. 30.

özgürlük ve belirlenmiş durumların aşılmasıyla ilgili varoluşçu düşüncelerini yerleştirdiğinde, ölüm-kalım mücadelesindeki karşıt taraflardan ancak birisi “bakan” olabilir; diğeri ise “bakılan” olmak zorundadır. Sartre tarafından “kendisi için varlık” ve “kendinde varlık” arasında betimlenen bu mücadelede, kadınlar “kendinde varlık” rolünü üstlenirken, erkekler “kendisi için varlık”ın bağımsız, aşkın konumunu yüklenirler.²¹³ Bakan, eğer bir “özne” ise, bakılan bir “nesne”ye dönüşür. Dolayısıyla benim bakılan olduğumun farkına varışım, bana hiçbir zaman kadına ilişkin bir “özne” olma duygusu sağlayamaz. Bu deneyim sayesinde farkına vardığım şey, kendimin öznel bir varlık olduğu değil, nesneleştirilmiş bir benlik “ötekiler için bir benlik” olduğudur.²¹⁴ Ancak Beauvoir bunu kullanırken Sartreci tema üzerinde iki değişiklik yapar. Birincisi, cinsiyetler arası ilişkiyle ilgili olarak, cinsiyetlerden birisi her zaman ayrıcalıklı bir rol olan “bakan” rolündeyken, “öteki” hep “bakılan” rolünde kalmıştır. İkincisi, düşman bilinçler arasındaki bu mücadelenin Beauvoirci yansımada, taraflardan birisi kendi yenilgisine göz yummaktadır. Kadınlar bu mücadelede yer alırlar, ama ciddi rakip değildirler. Ancak burada ulaşılan sonuç, kadınlara bir “boyun eğdiriş” değildir. Öteki olmaya her zaman kadınların kendileri razı olmuştur.²¹⁵ Bu bağlamda o, kadına onun gündelikliği içindeki varlığından yola çıkarak, kendi olmanın, yaratıcı olma anlamında özgür olmanın, nihai olarak bir dönüşümün yolunu açmaya çalışırken karşılaştığı bu güçlükte kadının kendi içinde bulunduğu konumdan sorumlu olduğunu düşünür. Çünkü Beauvoir, insanın temelsiz değer ve inançlar adına kendi sorumluluklarından kaçabildiği pek çok olası samimiyetsizlik durumu olduğuna inanır. Nitekim ataerkil kültür içinde yaşayan birçok kadın, sorumluluktan kaçmanın kendisine kazandıracağını sandığı kimi kazanımlar adına söz konusu eyleminden dolayı suçlu olduğundan, bazı noktalarda kendi esaretinden sorumludur ve kendi esaretinin de suç ortağıdır. Beauvoir bu noktada, kadının kendi özgürlüğünden kaçındığı üç tutumdan söz eder: “Narsist kadın”, “âşık kadın” ve “mistik kadın”. Her üçünde de kadın, kendi özgürlüğüne olan inancını nesneleştirilmeye kurban ederek yadsımıştır; ilkinde nesne kendisidir, ikincisinde sevilen kadındır, üçüncüsünde ise mutlak ya da Tanrı’dır.²¹⁶

²¹³ Josephine Donovan, *Feminist Teori*, (Çev.: Aksu Bora, Meltem Ağduk, Fevziye Sayılan), İletişim Yayınları, İstanbul 2007, s. 233.

²¹⁴ Genevieve Llyoyd, *Erkek Akıl- Batı Felsefesinde “Erkek” ve “Kadın”*, (Çev.: Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1996, s. 121.

²¹⁵ Lloyd, s. 124.

²¹⁶ Yılmaz, s. 222.

Aslında öteki varlık olmayı reddetmek, kadınlar için üst tabakayla varılacak bir antlaşmanın sağlayacağı bütün üstünlüklerden vazgeçme anlamına gelir. Erkek, kadını maddi açıdan koruyacak, onun varlığını doğrulama işini üstüne alacaktır: böylece kadın, iktisadi tehlikeyle birlikte, kendi ereklerini kimseden yardım almaksızın yaratmak zorunda bulunan özgürlüğün fizikötesi tehdidinden de kaçmaktadır. Ancak özgürlüğünden kaçma, kendini nesne haline getirme eğilimini doğurur. Dolayısıyla edilgin, yabancılaşmış, yitik bir birey durumuna düşen kadın, yabancı istemlerin kurbanı olur, aşkınlığından kopar, her türlü değerden yoksun kalır. Bir nesne olma ve ötekiliği kabul edip bu durumu içselleştiren kadın ümitsizlik ve şizofreniye yenik düşecektir. Kadın, kendisine dayatılan bu rolü reddeder ve erkeğe biçilen rol olan kendini gerçekleştiren projeleri hayat geçirirse de kadınsılığını reddetmiş sayılacaktır. İşte bu çelişki özgürleşmiş kadının durumuna damgasını vurur.²¹⁷ Ancak diğer yandan da tam anlamıyla yüklenilen yaşamın yaratacağı bunalım ve gerilimden kurtulmuş olur. İşte bu nedenlerle kadın, elinde somut olanaklar bulunmadığı ve çoğu kez öteki varlık olmak hoşuna gittiği için özne olmak hakkına sahip çıkmamaktadır.²¹⁸ Bu durumda “aşkınlığı” erkeğin tekelinde bırakan kadına “içkinlik” kalır. Dolayısıyla kadının erkeğe “asimile” olması gerekir.²¹⁹ Bu nedenle kadın içkinliğe mahkûm edildiği için erkek gibi çalışmamış, insanlığın başarı ve eserler tarihindeki yerini alamamış; erkek gibi düşünememiş ve erkeklerin kendi aralarında kurdukları Heideggerci anlamda birlikte varolmaya, yani *mitsein*’a katılamamışlardır. Bunun nedeni, kadınların kendilerini ortaya koyamamaları, bir “biz” oluşturamamaları, birbirlerine destek olmamaları, ortak bir anlayış ve dayanışmaya çoğu zaman rahatlarını bozmamak için yanaşmamaları olmuştur.²²⁰

Kadın bir kabullenmişlik içindedir: dünyanın bütünüyle erkek dünyası olduğunu kabul eder; erkekler kurmuştur bu dünyayı, onlar yönetmektedir ve bugün dünyanın efendisi onlardır. Kendisine gelince, o bu dünyadan sorumlu değildir; onun bağımlı, ikinci derecede bir varlık olduğu kabul edilmiştir zaten. Şiddet dersleri

²¹⁷ Varoluşçuluk ve Feminizm, 18/12/2012, 19:45, <http://feministatolye.org/index.php/morbolge/sozluk/82-varoluşçulukvefeminizm>

²¹⁸ Beauvoir, *Kadın “Genç Kızlık Çağı”*, s. 23-24.

²¹⁹ Gisela Bock, *Avrupa Tarihinde Kadınlar*, (Çev.: Zehra Aksu Yılmaz), Literatür Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 278.

²²⁰ Hülya Şimşek Durudoğan, “Simone de Beauvoir, Özgürlük ve Kadınların İnsan Hakları”, *Özne*, sayı: 18, (Nisan 2013), s. 235.

almamış, topluluğun öbür öğelerinin karşısına hiçbir zaman bir özne olarak çıkmamıştır.²²¹ Bu nedenle kadınlar, hiçbir vakit özerk ve kapalı bir toplum kuramamışlardır, erkeklerin yönettiği bir topluluğa karışmışlardır ve burada ikinci derecede bir yerleri vardır.

Öte yandan Sartre'ın ontolojik ayırımına uygun olarak, insanın kendisini oluşturma sürecinde nesnelere kurduğu ilişki ile diğer insanlarla kurduğu ilişkinin farklı olduğu aşikârdır. Çünkü bir insan bilincinin ürettiği dünya modeli, daima diğer insanlarınkiyle uyum içinde olmayabilir. Bu durumda bir çatışma ortaya çıkar. Yani insan bilinçleri arasındaki rekabet, insanın diğer varlıklarla olan ilişkilerindeki rekabetle nitelik olarak benzer değildir. Bir insanın diğerine bakması, onun çevresindeki tüm varlıkları bilinci ve bakış açısı doğrultusunda yeniden örgütlemesi demektir. Bu yüzden bilinçler arasında daima bir gizli çekişme söz konusudur. İşte Beauvoir bu noktaya, kadın ve erkek arasındaki ilişkilerde süregelen eşitsizliklerin açıklanması açısından dikkat çeker. Ona göre, her insanın kendi özünü kurarken başkaları üzerine yaptığı vurgu, yani “kendi” ve “öteki” ayrımı, kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi de açıklamaktadır. “Kendi” daima ötekinin tehdidi altındadır. İnsanlık tarihi boyunca farklı mekanizmalarla, erkekler “kendi”, kadınlar da öteki olduğu için, erkekler kendilerini daima kadınların tehdidi altında hissetmişlerdir. Bu yüzden özgür olmak isteyen erkek, kadını kendisine tabi kılma yolunu tercih etmiştir.²²²

Beauvoir bu bağlamda, kendiliğin, kendini bir özne olarak tanımlayabilmesi için ötekiliğe gereksinim duyduğunu; dolayısıyla, ötekilik kategorisinin, kendiliğin bir kendi olarak kurulması için zorunlu olduğunu ileri sürer. Oysa kendilik anlayışı, kendiliğin ötekiliği nesneleştirmesine benzer bir şekilde, öteki tarafından nesneleştirildiğini varsayar. Onun kadının durumuna ilişkin ortaya koyduğu tez, kadının, kendilik rolünün sahibi olan erkek tarafından hep “öteki” olarak tanımlandığı yönündedir.²²³ Nitekim *İkinci Cins*'in daha giriş sayfasında belirttiği üzere kadın, “ kendine göre değil, erkeğe göre belirlenip ayrılmaktadır; özsel (temel) varlığın karşısındaki özsel olmayan varlıktır.

²²¹ Simone de Beauvoir, *Kadın “Bağımsızlığa Doğru”*, (Çev.: Bertan Onaran), Payel Yayınevi, İstanbul 1972, s. 8.

²²² Demir, s. 97-98.

²²³ Yılmaz, s. 221.

Erkek özne'dir, mutlak varlıktır; kadınsa, öteki cinstir."²²⁴ Kadın, yalnız temel olmayan varlık kipindeki "her şey"dir. Öteki varlığın tümüdür. Ve öteki varlık olduğu için, kendinden ancak beklenen şeyden, başka bir şey değildir; hayal kırıklığıdır, kendine varmayı da var olanların tümüyle uzlaşmayı da başaramayan varlığın umutlarının boşa çıkmasıdır.²²⁵ Bu durumda hem kadınları hem de erkekleri tanımlayan, erkek bakış açısıydı ve bu da kadını, "ikinci cinsiyet" olarak tanımlamaktaydı. Erkeklerin, kendilerine ve "diğeri" ne dair algıları daha üstün gelmekteydi. Bu anlamda kadınlar, ikinci sınıf olarak tanımlanmakta ve kendileriyle erkeklere dair bu görüşü kabul etmeleri onlara öğretilmekteydi. Sonuç olarak kadınlar, hakiki olmayan bir kimliğe sahiptiler.²²⁶ Beauvoir'a göre kişinin kadın "olduğu" açıktır, fakat bu her zaman kültürel bir mecburiyet icabıdır. Yani, bu mecburiyeti dayatan "cinsiyet" değildir.²²⁷ Bu noktada "cinsiyet" ve "toplumsal cinsiyet" arasındaki anlam ilişkisini vermek gerekir: Toplumsal cinsiyet, her bir cinsiyet üyesi için uygun diye görülen davranış hakkındaki toplumsal beklentilerdir. Kavram, erkek ve kadınların birbirlerinden farklı olmasına yol açan fiziksel niteliklere değil, erkeklik ve kadınlık hakkındaki toplum tarafından oluşturulmuş özelliklere göndermede bulunmaktadır.²²⁸ Bu durumda "cinsiyet" biyolojik açıdan erkek-kadın ayrımını anlatırken, "toplumsal cinsiyet" erkeklik ve kadınlık arasındaki toplumsal bakımdan eşitsiz bölünmeyi ifade eder.

Bu doğrultuda Beauvoir'ın "*kadın doğulmaz, kadın olunur*" sözü ile söylemek istediği kadınlar kategorisinin kültürel alan içinde üstlenilen veya girilen bir anlamlar dizisi olduğu, kimsenin toplumsal cinsiyetle doğmadığı, toplumsal cinsiyetin her zaman edinildiğidir. Bununla beraber o, kişinin bir cinsiyetle, bir cinsiyet olarak, cinsiyetli doğduğunu, cinsiyetli olmakla insan olmanın eş uzamlı ve eşzamanlı olduğunu kabul eder. Cinsiyetin insanın analitik bir niteliği olduğunu, cinsiyetli olmayan bir insanın olmadığını, cinsiyetin zorunlu bir nitelik olarak insanı geçerli kıldığını düşünür. Ancak şunu da belirtmek gerekir: Beauvoir'a göre cinsiyet, toplumsal cinsiyete neden olmaz ve toplumsal cinsiyetin cinsiyeti yansıttığı veya ifade ettiği düşünülmemelidir. Aksine,

²²⁴ Simone de Beauvoir, *Kadın "Genç Kızlık Çağı"*, (Çev.: Bertan Onaran), Payel Yayınevi, İstanbul 1980, s. 17.

²²⁵ Beauvoir, *Kadın "Genç Kızlık Çağı"*, s. 251.

²²⁶ Gilje - Skirbekk, s. 564.

²²⁷ Judith Butler, *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, (Çev.: Başak Ertür), Metis Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 54.

²²⁸ Vehbi Bayhan, "Beden Sosyolojisi ve Toplumsal Cinsiyet", *Doğu Batı*, sayı: 63, (Kasım 2012), s.155.

cinsiyet değişmeksizin olgusaldır, toplumsal cinsiyet ise edinilmiştir; cinsiyet değiştirilemez -en azından Beauvoir öyle zannediyordu- fakat toplumsal cinsiyet, cinsiyetin değişken kültürel inşasıdır, cinsiyetli bir bedenin vesile olduğu sayısız ve açık kültürel anlam imkânlarıdır. Toplumsal cinsiyet kişinin olagelmeyip dönüştüğü bir şey olduğuna göre, varılacak sonuç toplumsal cinsiyetin kendisinin bir tür oluş süreci veya etkinlik olduğudur.²²⁹

Bu bağlamda erkeklik tasarımının tarihsel bir düşünce, kadınlığın da toplumsal, kültürel ve tarihsel bir durum olduğu tespitinin ifadesi olan, “*kadın doğulmaz, kadın olunur*” sözü, erkekle olan ilişkilerinde asla özne haline gelemeyen bir nesne rolü biçilen kadının çelişkili durumunun²³⁰ da bir ifadesi olacaktır. Nitekim Beauvoir düşüncesinde *belirsizlik* kavramının taşıdığı anlamlardan biri de buydu: Özne konumunda olan varlığın nesne konumuna geçmesi; bir yandan erkekle ilişkisi üzerinden tanımlanan kadının, bir yandan da ötekiliği temsil etmesi.

Beauvoir, kadının öteki olarak kimliğini ve temel yabancılaşmasını kısmen kendi bedeninden kaynaklanan –özellikle kadının üretim kapasitesi- ve kısmen de kendi taşıdığı ve beslediği çocuk tarafından belirlenen tarih öncesi işbölümü fonksiyonundan çıkardığı üstüne tahminler yürütür. Kadın bedenini kalıtsal olarak yabancılaşmış bulur, kadının hamilelik, doğum gibi kendisini kendi vücuduna ve içkinliğe bağlayan fiziksel durumlar yaşaması o kadar çok enerjisini alır ki, onların yaratıcı bir kendisi için varlık etkinlikleriyle uğraşma potansiyelini çökertir. Erkekler ise böylesi kalıtımsal fiziksel olaylarla bağlanmış değildir.²³¹

Beauvoir, kadının biyolojik analık göreviyle açıkladığı bu durum, kadının annelik göreviyle yükümlenerek içeride, ev alanında tutulup, içsel alanın bekçisi kılınmasına ve özel alanla sınırlandırılmasına yol açmıştır. Bu yüzden kadının yaşamı, erkeğin çok boyutlu yaşamı ile karşılaştırıldığında tek boyutludur.²³² Yani erkek, dışarıya gidip kendisini “*homo faber*”²³³ olarak gerçekleştirmiş ve dünyaya egemen olma çabası içine girmiştir. Kadın içeride sürekli olarak tekrarlanan faaliyetle hayatı yeniden üretirken; erkek, dışarıda her daim yeni şeyler yaratıp dünyayı kendisi için şekillendirmiştir. Bu

²²⁹ Butler, s. 191.

²³⁰ Direk, “Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği”, s. 5.

²³¹ Donovan, s. 233-234.

²³² Necla Arat, *Feminizmin ABC’si*, Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 34.

²³³ Felsefi antropolojide alet yapan insanı tanımlayan terim. (Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 848.)

durumda Beauvoir açısından erkeğin egemenliği veya kadın üzerindeki tahakkümü sahip olduğu fiziki güçten kaynaklanmak yerine, onun eylemde bulunan özne olmasının bir sonucudur.²³⁴ Erkeğin kendisini çocukluğundan itibaren hissettiren avantajı, bir insan uğraşının hiçbir şekilde bir erkek olarak yazgısına ters düşmemesidir. Buna karşılık kadından, kadınlığını gerçekleştirebilmesi için kendisini nesne ve kurban haline getirmesi istenir: bu da egemen özne olma çabalarını bir yana bırakması demektir.²³⁵ Fakat erkek, sadece eylem yapmayan nesne sayesinde ve kadına göre dışsallaşma ve içselleşme ilişkisinden dolayı bu durumda olabilir. Ona göre kadınların verilmiş olan bu durumu kabul etmemeleri gerekir. Zira ona göre kadına, toplumsal örf, adet ve kurumlar tarafından yüklenen bu ikincil rol, biyolojik, ekonomik ve psikolojik yazgının yüklediği bir rol değildir.²³⁶ Yani Beauvoir'ın dünyaya kadın gelinmediğini ama kadın olduğunu söylemesi, bu ifadelerden yola çıkılarak anlamını bulur. Kadın, kendisini öyle hissettiği ölçüde dışıdır.²³⁷ Onda dışılık, doğal bir olgu değildir, kültürel bir olgudur.²³⁸ Kadınlık veya dışılık, özsel veya doğuştan getirilen bir şey olmak yerine, sosyal bir yapım ya da inşadır.²³⁹ Dışılık, değiştirilemez bir özden türemez, tarihsel bir varoluştan ileri gelir; bir kader değil, bir üründür.²⁴⁰ Oysaki sözde bir “dışı yaratılış” adına binlerce yıldır kadınlar yani insanlığın yarısı, ikincil bir konumda tutulmuştur. Sadece erkek, özne konumuna yükseltilmiştir; kadın içkinliktir, karanlıktır, nesnedir, edilgenliktir; erkek, aşkınlıktır, ışıktır, etkenliktir. Ve kadın, erkeğe göre “mutlak öteki”dir.²⁴¹ Ve öteki olarak kalmak, erkeğin olumsuzluğuna dolayısıyla aktif değil de pasif olmaktır; bu ise kadının kültürel olarak içkinliği veya içselligi kabul etmesi anlamına gelir.²⁴² Çünkü hep bir nesne haline getirilip dondurulmak, aşkınlığı kendi dışındaki özsel, buyurgan bir bilinç tarafından sürekli olarak aşılabacağından içkinliğe kapatılmak istenmektedir. Kadının dramı, kendini hep özsel varlık olarak ortaya koyan her öznenin temel hakkıyla onu özsel- olmayan varlık diye kabul eden bir durumun isterleri arasındaki çatışmadır.²⁴³ Beauvoir, apaçık bir gerçek gibi görülen bu geleceğin

²³⁴ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 684.

²³⁵ Nesrin Kale, *Felsefiyat*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2009, s. 446.

²³⁶ Yılmaz, s. 215.

²³⁷ Foulquie, s. 49.

²³⁸ Tidd, s. 9.

²³⁹ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 684.

²⁴⁰ Deguy- Beauvoir, s. 42.

²⁴¹ Deguy- Beauvoir, s. 43.

²⁴² Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 684.

²⁴³ Beauvoir, *Kadın “Genç Kızlık Çağı”*, s. 34.

beraberinde getirdiği baskıyı ifşa eder. Kadın üzerindeki baskı ırk ve sınıf baskısı gibi değildir. Rastlantısal olarak tersine dönüştürülebilen bir olgu hiç değil. Kadın ezilmesi benzersizdir. Kadın her zaman erkeğe bağımlı olan tüm zamanların ötekisidir.²⁴⁴ Bu nedenle kadının özgürlüğü “baskı” ve “dışlama” olgularından bağımsız değildir. Özgürlüğün sosyal olarak koşullu olduğunu düşünen Beauvoir, özgürlüğün baskı altında olunan durumlarda imkânsız olduğunu vurgular. Bu durumda ontolojik özgürlük tek başına yeterli değildir, çünkü özgürlükler birbirine bağlıdır. Özgürlüğün ontolojik boyutunun ötesinde pratik boyutunu vurgulayan Beauvoir, eğer benim özgürlüğüm diğerinin özgürlüğüyle ilişkili ve onların özgürlüğüne bağımlıysa, diğerinin müdahale ve saldırısına da açıktır demektir. Baskının varlığı ise, özgürlüklerin karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi içinde olmalarındandır. Baskı bu yüzden kötüdür. Baskı altında tutulmanın hayatı sadece yaşamı idame ettirmeye indirgenir. Bu durumdaki yaşam sadece “ölmemektir” ve insanın varoluşu bir bitkininkinden ayırt edilemez.²⁴⁵

Bu durumda anaerkillikten ataerkilliğe geçişi sağlayan şey neydi? Anaerkillikten ataerkilliğe geçişin sebebi, erkeğin yeğenlerinden çok oğullarına bağlı olması, erkeğin kendisini kritik bir anda dayı olarak değil, baba olarak olumlamayı seçmesidir. Beauvoir anaerkillikten ataerkilliğe geçişi tarım kültüründe bir kopuşu, bir değişim momentini kurgulayarak anlatır: homo faberin ortaya çıkışı, erkeğin yaratıcı dışı ilke, doğa ve kadın karşısında duyduğu dehşeti ve bulanık bilinci aşması, yabancılaşmadan kendisine geri dönmesi, dolayısıyla dünyayla ilişkisinin değişmesi, akıl ve matematiğin doğuşu ve kendisine benzeyen öteki erkeği köleleştirilmesi eş zamanlıdır. Ataerkillik tarihe hâkim olduğunda kadın ve doğurduğu çocuklar, köleleştirilmeyecek ancak tahakküm altına alınacaklardır. Kölelerin çalıştırılmasının getirisi kadının çalışmasından çok daha fazla olduğu için, köleliğin ortaya çıkmasıyla kadın, kabile içindeki ekonomik gücünü yitirmiştir. Beauvoir, kadının tarihte başına gelenin köleleştirme olduğunu kabul etmez; o, erkeğin hizmetkârı olur.²⁴⁶ Bu hizmetin psikolojik boyutunu O, ebedi dışı mitini anlatırken ele alır.

²⁴⁴ Serpil Çakır, *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern İdeolojiler “Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi”*, (Der: H. Birsen Örs), İstanbul Bilgi Üniv. Yayınları, İstanbul 2009, s. 436.

²⁴⁵ Durudoğan, s. 232-233.

²⁴⁶ Direk, “Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği”, s. 18.

2.6.2. Kadın Miti

Ebedi dişi miti, tıpkı her mit gibi zihinlere musallat olan, ama bir nesne olarak karşımıza koyulamayan, kolayca ele alınamayan bir şeydir. İçinde öyle çelişkiler barındırır ki insan, onun bir birlik ihtiva ettiğini bile görmekte zorlanır. Beauvoir, bu mitin içerdiği çeşitli sıfatları sunarken Kierkegaard'a gönderme yapar: "Kadın olmak öyle tuhaf, öyle karışık, öyle karmaşık bir şeydir ki, hiçbir yüklem kadını ifade etmeye yetmez; kullanılacak çeşitli yüklemeler de birbirleriyle öyle çelişeceklerdir ki, bu çelişkileri yalnızca bir kadın taşıyabilir."²⁴⁷ Elbette bu çelişen yüklemelerin "öznesi" kadın, erkeğe görünüşü, onun koyduğu bir varlık olarak kadındır.

Kadına dair birçok miti içinde barındıran (annelik, anavatan, doğa, vb.) bu paradigmatik mit (ebedi dişi miti), kadının olası tüm bireysel farklılıklarını yadsıyarak, onu olanaksız bir ideal kadın tuzağına düşürmüştür. Aslında ebedi dişilik mitinin idealleştirdiği beklentiler, olanaksız beklentilerdir. Zira mitin iletileri, hem çelişiktir hem de binişiklik (örtüşenlik) göstermektedir. Örneğin tarih, kadını bir yandan ana ve koruyucu melek olarak sunarken, diğer yandan da ölümün habercisi olarak tanıtır. Söz gelimi, erkeğin doğmuş olmasından duyduğu hisler arasındaki çelişki, her iki olayın sorumlusu olan anneye yansıtılır. Böylece de kadın, hem anne olarak sevildiği hem de ondan nefret edildiğinden, tek tek anneler de kaçınılmaz çelişkiye düşerler. Hemen her dişilik mitinde görülen bu binişik (örtüşen) ve çelişik figürden dolayı kadınlar, haksız sorumluluklar yüklenir ve varoluşlarından utanırlar.²⁴⁸ Bu mite göre kadın, aynı zamanda tapınılacak bir idol ve hizmetkar; kutsal ve tiksiniç bir varlık, yani tam manasıyla tabu, hem yaşamın kaynağı hem de karanlık bir güç; hakikatin ilksel sessizliği ve yüzeysellik, yapaylık, dedikodu ve yalan; sağaltıcı ve büyücü; erkeğin avı ve onu mahvına götüren bir felakettir.²⁴⁹ Beauvoir, kadının erkeklerin kendi amaçlarına göre yarattıkları bu miti bu yüzden çelişkili bulur. Mitte bütünlük görülmez. Kadın hem Havva Ana hem Santa Maria'dır. Bir put, bir hizmetçi, bir yaşam kaynağı, kökü karanlıklarda bir güçtür. Doğrunun en ilkel suskunluğu, yapaylığın, gevezeliğin, yalancılığın ta kendisidir; hastalık geçiricidir, erkeğin elinde oyuncaktır. Aynı zamanda yıkımdır, elinde bulunmayıp da sahip olmak istediği her şeydir, varlığının nedeni ve

²⁴⁷ Beauvoir, *Kadın "Genç Kızlık Çağı"*, s. 174.

²⁴⁸ Yılmaz, s. 222.

²⁴⁹ Direk, "Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği", s. 23.

yadsınmasıdır.²⁵⁰ Kadın öteki varlık biçiminde ortaya çıkarken, aynı zamanda erkeğin kendisinde hiçliğini sınıdığı “varoluş karşısındaki eksiksiz oluş” gibi gözükmetedir; var olan bireyin içinde taşıdığı eksiklik, kadında olumlu biçimde canlanmakta ve erkek onun aracılığıyla kendine ulaşmaya çalışarak varlığını gerçekleştirilmeyi ummaktadır.²⁵¹ Erkek onu doğanın küçük bir kopyası haline getirmiş ve doğa karşısındaki korku ve umutlarının aracı olarak ona yansımıştır.²⁵² Kadın, bir anlamda “erkek olmayan”dır.²⁵³ Yani patriarkal sistemde kadın, kadın ve erkek cinsiyetlerinden biri değil, yalnızca ötekidir.

Beauvoir’a göre öteki varlık demek “kötülük” demektir; ama “iyilik”e gerekli olduğundan sonunda ona döner. Ben, “bütün”e onun yardımıyla varırım, ama beni “bütün”den ayıran da yine O’dur. Kötülük (ya da öteki varlık), sonsuzluğa açılan kapıdır, benim sınırlılığımın ölçüsüdür. İşte bu yüzden kadın hiçbir donmuş kavramı canlandıramaz; onun yardımıyla umuttan başarısızlığa, kinden sevgiye, iyilikten kötülüğe, kötülükten iyiliğe kesintisiz geçilir. Ne yönden bakılırsa bakılsın kadının ilk göze çarpan niteliği bu iki yanlılıktır.²⁵⁴ Bu nedenledir ki erkek-kadın diyalektiğinin hastalıklı kültürel maniheist bir yönü vardır: ötekilik, olumsuzlama ile aynı şeydir, bu yüzden de kötüdür. Ötekini konumlamak bir maniheizm* tanımlamaktır.²⁵⁵ Beauvoir bu görüşlerini de *İkinci Cins*’te yer verdiği Pythagore aforizmasıyla destekler: “Evrende düzeni, ışığı ve erkeği yaratan iyi bir öge; karışıklığı, karanlığı ve kadını yaratan kötü bir öge vardır.”²⁵⁶

Kadınlar, çoğunlukla Beauvoir’ın “ebedi kadın miti” dediği bu şeyin içinde yaşar, kendilerini ifade eder ve ölürler. Bu mit, tüm erkeklerin kalbinde yatan kadını betimler. Beauvoir’a göre, bir gün kadınlar kendilerini insan olarak olumladıklarında ve onları varlığa rapteden (tutturan) şahane Mutlak Başkalık özelliğinden kurtulduklarında bu mit de yok olacaktır. Söz konusu mitin “ebedi” olarak anılması, onun “tarihsel” olmadığını ileri sürmek anlamına da gelmez. Kadının önce Tanrıça, sonra da hizmetkâr

²⁵⁰ Beauvoir, *Kadın “Genç Kızlık Çağı”*, s. 174.

²⁵¹ Beauvoir, *Kadın “Genç Kızlık Çağı”*, s. 172.

²⁵² Romero, s. 131.

²⁵³ Elif Gezin, “Simone de Beauvoir’da İkinci Cins ve Aşkınlık Kavramı”, *Sosyoloji Notları*, sayı: 9, (Ocak 2012), s. 44.

²⁵⁴ Beauvoir, *Kadın “Genç Kızlık Çağı”*, s. 175.

* Kurucusu Mani’nin adını alan din öğretisi: Eski İran’daki iyi ve aydınlık bir güçle kötü ve karanlık bir güç arasındaki savaş tasarımına dayanır. (Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 125).

²⁵⁵ Donovan, s. 233.

²⁵⁶ Beauvoir, *Kadın “Genç Kızlık Çağı”*, s. 9.

olmasının zemini olan “mutlak dişi başkalık”, hem anaerkil hem de ataerkil uygarlıkları, bildiğimiz tüm tarihi kat etmektedir. Onun ebediliği, her zamanlığından kaynaklanır. Bütün mitler, ümitlerini ve korkularını aşkın bir gökyüzüne yollayan bir özneyi varsayar ve o öznenin tasarılarını yansıtırlar. Kadınlar, özne olamadıkları için kendi korkularını, ümitlerini, tasarılarını yansıtan bir erkek miti yaratamamışlardır. Onlar, erkeklerin düşleri aracılığıyla düş görürler.²⁵⁷ Ve kadınlar özne olabilmek, bir sınıf olmanın farkına varmak ve sınıf olmak için “kadın” mitini öldürmek zorundadırlar.²⁵⁸ Bunun için de kadınların kendilerini özne olarak oluşturabileceklerini, baskıya rağmen biri olabileceklerini ve kendi kimliklerinin olduğu gerçeğini bilmeleri ve deneyimlemeleri gerekir.

2.6.3. Bağımsızlık Süreci

Özgür varlık, kendini zamanın ötesinde olumlayabilen bir varlık olarak, her türlü yıkımı yenebilir; oysaki kadının elinde bu güce sığınmak yoktur. Özellikle, özgürlüğün gücünü hiçbir zaman sınımadığı için özgürlüğe inanmaz: ona göre, dünya karanlık bir yazgıya uyularak yönetilmektedir ve buna karşı çıkmak, kendini beğenmişlikten başka bir şey değildir.²⁵⁹ Bu durumda kadın, gizemli, kaçınılmaz bir kaderin değil, çok somut ve değişebilir bir durumun kurbanıdır.²⁶⁰ Oysaki kadının istediği ve kendisi için önemli olan şey, kendini kadın olarak onaylamaktan ziyade, “tam”, eksiksiz bir insan olarak kabul edilmektir.²⁶¹ Ancak kadın, bu durumu ne kadar yadsımaya çalışsa da o, erkeğe göre, “başkası” ya da “öteki”dir, ikinci cinsiyettir, erkek bakış açısıyla tanımlanmaktadır. Beauvoir gibi bir varoluşçu için bu, özellikle acı verici bir durumdu; çünkü varoluşçu felsefeye göre insan, doğayı aşabildiği ölçüde insandır. İnsan olmak sadece yaşamak değil, yaşama değer katacak projeler üretmek, yeni araçlar icat etmek, geleceği biçimlendirmektir. Var olan koşullara boyun eğen (kadın), insanlıktan uzak yaşama koşullarını da benimsemiş olmaktadır.²⁶² Varoluşçulara göre insanlar, temel olarak kişisel anlamda kim olacaklarına karar verme özgürlüğüyle tanımlanmaktaydı.

²⁵⁷ Direk, “Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği”, s. 22.

²⁵⁸ Monique Wittig, “Kadın Doğulmaz”, (Çev.: Çiğdem Akanyıldız, Şeyda Öztürk), *Cogito*, sayı: 58, (Bahar 2009), s. 198.

²⁵⁹ Simone de Beauvoir, *Kadın*, (Çev.: Bertan Onaran), Payel Yayınevi, İstanbul 1980, s. 15.

²⁶⁰ Romero, s. 132.

²⁶¹ Romero, s.133.

²⁶² Dilek İmançer, “Feminizm ve Yeni Yönelimler”, *Doğu Batı*, sayı: 19, (Nisan 2002), s. 157.

Oysaki bir grup olarak kendi hayatlarını şekillendirme gayretinde olan kadınlar, insan varlığının temel bir değeri ve unsuru olarak gözlemlenen özgürlüğe çok daha az miktarda sahiptirler.²⁶³ Kadının en büyük eksikliği, bunalım ve gurur içinde, bırakılmışlığının ve aşkınlığının çıraklığını tamamlayamamasıdır.²⁶⁴ Kadın, genel olarak dünyayı olduğu gibi kabul eder. Genellikle, körü körüne inandığından yasa olduğu için yasayı sayar; yasa değişse bile saygınlığı değişmez: kadınların gözünde hak gücününüdür, çünkü erkeklere tanıdıkları haklar güçlerinden gelmektedir. Bu bağlamda başlıca nitelikleri, boyun eğişleridir. Boyun eğme kadının kaderi olmuştur.²⁶⁵ Bu konuda Beauvoir şu örneği verir: Pompei’de küller altında kalan heykelleşmiş insanlar çıkarıldığında, erkeklerin birtakım başkaldırı gösterilerinde buldukları, göğes yumruk salladıkları ya da kaçmakta oldukları, kadınlarinsa iki büklüm olup yere kapandıkları görülmüştür. Kadınlar, her şeye karşı güçsüz zannederler kendilerini: yanardağlara, polislere, işverenlere, erkeklere karşı.²⁶⁶

Beauvoir kadınların kurtuluşunun, varoluşçu bir anlayıştan hareketle, onları birer “kendinde varlık” (nesne) ile “başkası için varlık” arasında bir yerlerde tutmaya çalışan her türlü uygulamaya karşı çıkarak, kadınların da aynen erkekler gibi ve onlar kadar, “kendisi için varlık” olduklarını ortaya koymalarından geçtiğini söyler. Bunun için kadına ilişkin tüm özcü varsayımları terk edip bütün toplumsal rolleri yeniden kurarak işe başlamak gerekir. Kadınların trajedisi, onlara atfedilen rolleri bizzat kendilerinin seçmemeleri, bu rollerin onlara dayatılmalarında yatmaktadır. Dolayısıyla kadınlar, kendilerine dayatılan tüm rolleri reddetmek, revize etmek, yeniden tanımlamak özgürlüğüne sahiptirler.²⁶⁷ Kadınlar doğumda cinsiyetlerini belirleyemediklerine göre, hayatları boyunca bulunacakları konumları belirleyebilmelidirler.²⁶⁸ Bu doğrultuda kadın(lar)ın toplumda erkeğe karşı ikincil konumunu aşmaya ve kültürel ön yargılardan bağımsız olarak toplumsal kimliğini oluşturmaya yönelik girişimlerde bulunması gerekir. İş kadınlara düşmektedir, çünkü Beauvoir erkeklerin kadın sorununa bir çözüm

²⁶³ Gilje-Skirbekk, s. 564.

²⁶⁴ Beauvoir, *Kadın “Bağımsızlığa Doğru”*, s. 176.

²⁶⁵ Adnan Güriz, *Feminizm Postmodernizm ve Hukuk*, Phoenix Yayınevi, Ankara 2011, s. 33.

²⁶⁶ Beauvoir, *Kadın “Bağımsızlığa Doğru”*, s. 13-14.

²⁶⁷ Demir, s. 99.

²⁶⁸ İmançer, s. 152.

getiremeyeceklerini, buna kalkıştıkları takdirde davada hem yargıç hem de taraf olacaklarını²⁶⁹ savunarak, bu imkânsızlığın ilk işaretlerini *İkinci Cins*'te verir.

Kadınların kendi ötekilik statülerini reddetmeleri kurtarıcılığını kanıtlayacaktır. Benliklerinin bir parçası haline getirdikleri herhangi bir ötekilik duygusunu içlerinden kovup reddettiklerinde, aynı zamanda nesne olmayı da reddetmiş olacaklardır. Ve nesne olmayı reddetmek, kadınları nesne olarak görenleri, onların varlığını özne olarak tanımaya zorlayacaktır.²⁷⁰

Her iki cins için de “tam” olan özgürlük, kadında soyut ve boş olduğundan kadın, bu özgürlüğe ancak başkaldırıda gerçekten kavuşabilir: bir şeyler kurma olanağından yoksun kişiler için özgürlüğe giden tek yol budur; içinde buldukları durumun sınırlarını yadsımaları, geleceği hazırlayacak yolları açmaya uğraşmaları gerekir; boyun eğmek bir istifadan, bir kaçıştan başka bir şey değildir.²⁷¹ Kadın için, özgürlüğü uğrunda çalışmaktan başka bir çıkar yol yoktur. Kadınların toplumsal ve entelektüel hayata tam katılımlarının, onların kadınlar olarak dişil ötekilik ya da farklılıklarının feda edilmesini ön gerektirdiği düşünülür. Yani, kadınların özgür olmadıkları için, erkeklere daha çok benzemeleri gerekir.²⁷² Eğer kadınlar ikinci cins olmayı durdurmak istiyorlarsa, erkekler gibi kendi sözleri ve kendi yolları olmalıdır. Bunu uygulayabilecekleri üç strateji vardır. İlki, kadını erkeğe bağımlılıktan kurtaracak olan çalışma yoluyla gelen özgürlüktür: “Kadın, erkekle arasındaki açığı çalışma yoluyla epey kapatmıştır ve yalnız çalışma, somut bir özgürlük kazandırabilir ona.”²⁷³ Ancak Beauvoir, kadının çalışmasının onun erkekle eşit olması sonucunu hemen doğuramayacağını da bilincindedir. Bir kere dünya, “erkeklerin malı”dır. Bütün iş yaşamı özerk, etkin birey olarak onun ihtiyaçlarına göre ayarlanmıştır. Belki de tam bu noktada Beauvoir’ın “kadınlık durumu” dediği şeyin genişlediğini fark etmek gerekir. Artık bu geniş kadınlık durumuna Beauvoir’ın kendisi de dahil olmuştur: kadınları içkinliğe ve edilgenliğe mahkum eden bu dünya, çalışan kadının da içinde yaşadığı bir dünyadır. Buna karşın, bu genişlemiş kadınlık durumu, gelecek olanaklara tamamen açıktır. Kadın üretici ve etkin olduğu ölçüde aşkınlığa erişecek, yani kurduğu tasarımlarda

²⁶⁹ Butler, s. 58.

²⁷⁰ Donovan, s. 242.

²⁷¹ Beauvoir, *Kadın*, s. 51.

²⁷² David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev.: Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 209.

²⁷³ Beauvoir, *Kadın “Bağımsızlığa Doğru”*, s. 131.

kendisini özne olarak görmek ve olumlamak amacıyla, kazandığı parada ve haklarda kendi sorumluluğunu duymak suretiyle bu dünyayı dönüştürecek, erkekle arasındaki eşitsizliği tam olarak giderebilecektir.²⁷⁴ Yani, Onun kadının durumuna yönelik çözüm önerisi bir anlamda, farklılıktaki eşitlik yoludur. Buna göre insanın kendisini var etmeye çalışması ve planlaması gerektiğini öne süren Beauvoir, insanın kendisini planlayabilme yeteneğinin aslında özgür olma yeteneği olduğunu düşünür. Bu doğrultuda bağımsızlaşmış ve özgürleşmiş kadının, erkeğin eşitlik bakımından ötekisi olacağını savunur. Kadın böylelikle özgürlüğün ekonomik, sosyal ve politik malzemesiyle imkânlarına erişmek noktasında erkeklerle eşit olur. Ve erkeklerin eşiti olan kadınlar bedenlerinin farklılığını bundan böyle kendi içlerinde ve kendi terimleriyle yaşarlar.²⁷⁵ Bu durumda kadınlar ile erkekler birbirlerini hem özne hem de özerk ve birbirlerine muhtaç varlıklar olarak görecektir. Ancak, kimilerince bu düşünceler, bir hayaldir; çünkü kadını yeniden yaratabilmek için, daha önceden toplumun onu gerçekten erkeğe eşit kılmasına dair bir kısır döngü vardır. Oysa tarih, hep aynı yörünge üzerinde dönmektedir. Bir toplumsal katı aşağıda tutarsanız, aşağıda kalır elbet; ama özgürlük, bu çemberi kırabilir; zencilere oy hakkı tanıdığınız an, oy vermeye layık olurlar; bir kadına da birtakım sorumluluklar verirseniz, herkes gibi bunları yüklenmeyi bilecektir. Ancak şurası bir gerçektir ki, ezenlerden cömert bir davranış beklenemez; kimi zaman ezilenlerin başkaldırısı, kimi zaman da ayrıcalıklı sınıfın evrimi, yepyeni durumlar yaratmaktadır; nitekim erkekler, sırf kendi çıkarları için, kadınlara belli bir özgürlük tanımak zorunda kalmışlardır. Bu durumda kadınların bütün yapacakları, yükselmeye devam etmektir, kazanacakları başarılar cesaretlerini arttıracaktır; bir süre sonra tam bir iktisadi ve toplumsal eşitliğe kavuşacaklar, bu da köklü bir değişime yol açacaktır.²⁷⁶ Çünkü Beauvoir'da, ekonomik bağımsızlık, kadınlar adına sosyal ve varoluşsal özgürlük için özsel bir ön şart niteliğindedir. İkinci olarak kadınlar, kadınlara yönelik *değişimin* öncüsü olan entelektüeller olabilirler.²⁷⁷ Sonuçta entelektüel aktivite, düşünen, bakan, tanımlayan kimselere aittir; düşünülen, bakılan ve tanımlanan edilgen kimselerin aktivitesi değildir.

²⁷⁴ Direk, "Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği", s. 31.

²⁷⁵ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 685.

²⁷⁶ Beauvoir, *Kadın*, s. 204-205.

²⁷⁷ Tong, s. 326.

Üçüncü ve son olarak, kadınlar, toplumun sosyalist dönüşümü için çalışabilirler. Genel olarak insanlar arasındaki, özel olarak da kadın-erkek arasındaki, özne-nesne, ben-öteki gibi çatışmalara bir son verilebileceğini düşünen Beauvoir, kadının özgürleşme sürecinde kendini yaratabilse bile, kendisini olmak istediği şekilde biçimleyebilme çabasının ona verilmiş varolma türü ile sınırlanmış olacağını düşünür. Tıpkı, heykel tıraşın heykeli elindeki mermer blok ile sınırlı olduğu gibi, bizim özgürlüğümüz de toplumla sınırlıdır.²⁷⁸ Bireyler olarak olabileceğimiz bütün şeyleri olmak istiyorsak, öncelikle bu amaç için toplumsal alanı temizlemek gerekir.

Kadının özgürlüğe ancak kişisel haklarından vazgeçerek ulaşacağı²⁷⁹ söylene de, vazgeçtikleriyle elde edecekleri kıyaslandığında bu, kadın için pek de önemli olmamaktadır. Kadın, deyim yerindeyse, dünyadan vazgeçmekle, aslında yeni bir dünyayı fethetmeyi istemektedir. İçinde bulunduğu dünya, erkeklerin malı olarak kaldığı sürece kadın, şu andaki durumunu ancak kendisini erkeklere benzeterak aşabilir. Hâlihazırda çalışan, üreten, yazan kadının düşünce dünyası, erkeğinkidir ya da erkeğin dünyasından ayrı değildir. Kadın, tam olarak özgürleştiğinde ne olacağı, kadının düşünce dünyasının erkeğinkinden ne kadar ayrılacağı, bu ayrılıkların ne denli önemli olacağı henüz bilinmese de Beauvoir'a göre, bunları şimdiden tahmin etmek için, son derece gözü pek girişimlerde bulunmak gerekir.²⁸⁰ Cinsiyet ayrımcılığının ortadan kalktığı, insanın değerini özgür üretimden aldığı gün, kadın kendi öyküsü, sorunları, kuşkuları ve umutlarıyla insanlığinkini bir sayabilecektir. Ancak o zaman yapıtlarında ve yaptıklarında yalnızca kendisini değil, bütün gerçekliği ortaya çıkarmayı başarabilecektir.²⁸¹ Kadını kurtarmak, özgür kılmak, onu erkekle arasındaki ilintilerin daracık dünyasına kapatmak demektir, yoksa bu ilintileri yadsımak değil; kadın, kendisi için var olmaya başladığı an, erkek için de var olmaya devam edecektir: iki cins de hem birbirlerini özne olarak kabul edecek hem de karşılardaki varlık için “başkası” olarak kalacaktır. İlişkilerindeki karşılıklılık, insanoğullarının birbirinden ayrı iki kategoriye bölünüşünün doğurduğu sonuçları yok etmeyecektir. İnsanlığın yarısının köleliği

²⁷⁸ Tong, s. 327.

²⁷⁹ Simone de Beauvoir, *Kadın “Evlilik Çağı”*, (Çev.: Bertan Onaran), Payel Yay., İstanbul 1976, s. 56.

²⁸⁰ Direk, “Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği”, s. 32.

²⁸¹ Direk, “Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği”, s. 33.

ortadan kalkacak ve ancak o zaman insanlık denen varlık kesiminin gerçek anlamı ortaya çıkacaktır.²⁸²

Nihayetinde Beauvoir, kadının özgürleşmesi ve kendiliğini yeniden ispat etmesi için zorunlu olan kimi somut taleplerde bulunur. Bu taleplerden en önemlisi, içereceği tüm risk, tehlike ve belirsizliklere karşın, onun kendi özgür seçimleri yoluyla kendisini aşmasına izin verilmesi gereğidir. Öyle ki, modern kadın, “erkekleri küçümsemenin yollarını aramak yerine, erkekler gibi düşünmekten, eyleme katılmaktan, çalışmaktan, yaratmaktan ve kendisini onun eşiti olarak tanımlamaktan dolayı, kendisiyle iftihar etmektedir.”²⁸³ Özgürlüğü gerçekleştirmek insana düşmektedir: bunun için erkekler ve kadınlar, birlik içinde ve mutlaka doğal farklılıklarının ve her şeyin ötesine geçerek kardeşliklerini olumlamak zorundadırlar.²⁸⁴ Beauvoir bununla birlikte, kadının eşitliğini güçlendirebilmek amacıyla kadınlardan, erkeklerden ekonomik bağımsızlık ve özgürlüklerini kazanmalarını ister. Bu noktada kadınlara, ekonomik bağımsızlığa ulaşabilmeleri için, belirli ölçülerde de olsa, üretici iş gücünden yararlanmaları gerektiğini söyler. Bu doğrultuda kadınlara da erkeklere davranıldığı gibi davranılması gerekir. Hem yasalar, hem gelenekler, hem de eğitim sistemi bunu teşvik edecek biçimde düzenlenmelidir. Çünkü cinsiyet, sınıf ve yaş ayrımı yapılmaksızın her birey, kendisini tanımlamalıdır ve her birey, özgürlüğün sorumluluğunu yüklenmesi için cesaretlendirilmelidir.

²⁸² Beauvoir, *Kadın “Bağımsızlığa Doğru”*, s. 203-204.

²⁸³ Yılmaz, s. 222.

²⁸⁴ Durudoğan, s. 240.

SONUÇ

Beauvoir, özgürlüğü kavramsal bir yorum olmaktan öte bir yaşama biçimi, gerçek bir deneyim olarak görmüş ve onu eylemin esas olduğu pratik alana vurgu yaparak ele almıştır. Bu bağlamda amaçlı davranışa önem atfedilmiş ve insan eylemlerinde genellikle anın ötesinde bulunan bir hedefin göz önünde bulundurulması esas alınmıştır. İnsanlar yalnızca var olmaktan, çalışmaktan, uyumaktan, tadını çıkarmaktan daha fazlasını isterler, eylemlerinde yaşamlarının fiili gerçekliğinin ötesine geçerler, kendilerine bir “varlık” yaratırlar. Çünkü insan, ancak gerçeklik yolunda önemli bir şey yaptığı zaman gerçek olan bir varlıktır. Bu nedenle var olmak için eylemler ve eylemlerindeki amaç ise, insan değerlerinin temeli olan özgürlüktür. Özgürlük eylem için zaruri koşuldur, onun sayesinde eylem mümkün olur.

Öte yandan özgürlüğe sınır çizildiği görülür, özgürlük kişinin her istediğini yapma hakkı değildir. Tam tersine özgür olmak, eylemlerin seçilmiş olmasından dolayı özgürlüğün bilinçli bir kabul olduğunu gösterir. Dolayısıyla eylemlerin anlamları, kimi dış değer kaynaklarıyla -Tanrı, kilise, devlet, aile gibi- değil, var olanın kendi seçimiyle belirlenir. Bu, insanın kendisi tarafından bilinçli ve aktif olarak seçilmemiş hiçbir dışsal mutlak otoriteyi kabul etmeyeceği anlamına gelir. İnsanlar çeşitli türden nedenselliklere boyun eğmek yerine, bilinçli ve aktif bir biçimde onlara katılmayı seçmelidir. Çünkü bir seçimin gerçekliği, canlı bir öznelliğe dayanmasındadır: Ona bu amacı seçtiren donmuş, katılaşmış seçmek olgusu değil, öznelliktir.

Diğer taraftan Beauvoir özgürlük düşüncesi içinde “durum” fikrini ele almış ve kavramı, bireysel bir bilinç olarak insan varoluşunun dünyada zaman ve mekâna karşı diğer insanlarla birlikteliğinin nasıl olduğunu ifade etmek için kullanmıştır. Durum, benim dışımda ya da etrafımda olan bir şey değildir; o, özgürlüğümün ve olgusallığımın birlikteliğidir. Bu noktada eylemi engelleyici bazı durumlar vardır. Örneğin, kölelerin ya da çeşitli değer, davranış, kural ve tanrıların, kendilerinin özgür seçimi dışında kendilerine dikte edildiği çocuksu dünyada yaşayan pek çok kadın vardır. Bunların konumu, kendi çabalarıyla değil, kendileri dışındaki kurumların ve güç odaklarının zorlaması ile belirlenir. Bu insanların durumu, dış dünyanın doğal düzenini temsil eder.

Beauvoir’ın “belirsizlik” ile ilgili düşünceleri de özgürlük görüşü içerisinde üzerinde durulan bir konudur. İnsan varoluşunun esas bir karakterini oluşturan

belirsizlik, çok yönlü, ayrılmaz anlam ve bakış açılarını içermektedir. Beauvoir'a göre insan varlığı belirsizdir, çünkü insan varoluşu hem özgürdür hem değildir; hem birbirinden ayrıdır hem de birbirine bağlıdır; hem bizler için bir öznedir hem de diğerleri için bir nesnedir; hem bilinçtir hem de beden; canlıdır, ancak ölmek için doğar. Belirsizlik, insan varlığının hem diğer insanlardan ayrı hem de onlara bağlı olmasıdır. Onun özellikle üzerinde durduğu belirsizlik, insan varlığının hem bağımsız ve eşsiz bir özne hem de diğerleri için bir nesne olmasıdır. O, burada Sartre'ın varlık tiplerinden yararlanarak başkasını ya da ötekini gören özne konumundaki “kendisi için varlık”ın aynı zamanda öteki tarafından görülüyor olması sebebiyle “kendinde varlık” oluşunun belirsizliğiyle ilgilenmektedir.

Felsefesinde “ben”ini ön plana çıkaran Beauvoir, ötekiyi kendi varoluşu için bir tehlike olarak görmüş, bir tehdit olarak algılamıştır. Bu bağlamda öteki kavramı üç anlamda kullanılmaktadır. İlk anlamı, kişinin kendisine karşı olan, kendisiyle bütünüyle ayrı bulunan varoluşken; diğer anlamı, kadının erkeğe göre tanımlanmasını ifade eden ötekilik; son anlamı ise, *Yaşlılık* adlı kitabında dışarıdan gözlemlendiğinde “öteki” olarak adlandırılan (yaşlı) insanların durumu için kullanılmıştır. Kavram özgürlükle ilişkilendirildiğinde Beauvoir'ın kişinin kendi özgürlüğüne bir tehdit olarak gördüğü, ilk anlamdaki ötekiliktir. Bu noktada ötekiye ilişkin görüşleri de iki döneme ayrılmıştır: II. Dünya Savaşı'nın çıkmasından önceki ilk dönem düşünceleri ve savaş sonrasında değişen görüşleri. İlk dönem düşünceleri, Sartre'ın “başkası için varlık”a ilişkin görüşleriyle benzerlik göstermektedir. Öteki, bana bakan kişidir. Öteki'nin bakışı altında kendimizi nesne durumunda hissederiz ve çözülmüyoruz. Öteki, kendi değer yargılarıyla “ben”i bir nesne gibi yeniden oluşturur. Kişi artık özgür değildir ve başkasının bakışı ile kendi özgürlüğünü kaybetmiştir. Bu nedenle öteki benim varlığım için bir tehlike olup, aynı zamanda özgürlüğümün önündeki bir tehdittir. Başlangıçta özgürlüğü bireyci yorumlayan ve ötekileri özgürlüğün önünde engel olarak gören Beauvoir'ın savaş deneyimlerinin ardından özgürlüğü yeniden tanımlaması gerekmiştir. Sartre'ın Eylül 1939'da askere alınması, 1940'da Almanlara esir düşmesi ve ancak Mart 1941'de geri dönebilmesi olgusunun etkisiyle “ben”in dış durumlara bağlı olduğunu kavramış, teklerin özgürlüğünün artık kendisini gerçekleştiremediğini görmüştür. Savaş deneyimleri sonucu, başkasının ya da ötekinin özgürlüğünü insan için bir tehdit olarak değil, kişinin kendi özgürlüğünü gerçekleştirebilmesinin zorunlu bir koşulu olarak

değerlendirmiştir. Ötekilerin özgürlüğü kendi özgürlüğümüzü korumuş olmak için gereklidir, çünkü özgürlüklerimiz hiçbir bükümün desteklemediği bir kemerin taşları gibi birbirine dayanır.

Beauvoir'ın özgürlükle ilgili düşünceleri felsefesinin her aşamasında yer almıştır. Bu doğrultuda kadınların gördüğü baskıların bilimsel açıklamasını yaptığı ve modern feminizmin temellerini kurduğu eseri *İkinci Cins* ile kadınların kendilerini erkek(ler) olmadan düşünemediklerini ve düşünülmediklerini öne sürmüştür. *İkinci Cins*'in temel tezi, kadının erkeğe göre ikincil olma anlamında “öteki” konumunda tutulduğu düşüncesidir. Kadının erkeğin ötekisi olarak nasıl kurulduğunu ve bu kurulum üzerinden hangi gerekçelerle eksik ve yetersiz bir biçimde temsil edildiğini analiz etmiştir. Bu analizde varoluşçuluğun özcülük karşıtlığı anlayışını hareket noktası yapmış ve önce gelenin öz değil de varoluş olduğunu düşünmüştür. Yani, insanın önce varolduğunu sonra da ne olacaksa o olduğunu kabul etmiştir, dolayısıyla verilmiş bir insan özünden söz edilemez. Bu görüşler kadınlar baz alındığında ise, kadın sorununu anlamak için biyolojiye, psikolojiye, marksizme, materyalist bir felsefenin varsaydığı şekilde salt psikanalist bakış açısına veya biyolojizme ya da iktisadi determinist bir bakış açısına ihtiyaç yoktur. Çünkü söz konusu disiplinler ve öğretiler, insanın statik varoluşundan önce gelen bir özü bulunduğu varsayımına dayanır. Ve bu durum da kadını aşılmaz bir kadere mahkûm eder.

Beauvoir'ın kadına dair düşünceleri genel olarak “*kadın doğulmaz, kadın olunur*” fikri ve “*bilinen tüm toplumlarda kadın hep öteki, başkası olarak ele alınmıştır*” iddiasıyla şekillenmiştir. Bu doğrultuda ötekiliğin kendini ilke ya da model olarak gören erkekler tarafından kadına yüklenen bir durum ya da özellik olduğunu düşünmüştür. Erkek, kadını öteki ve alışılmışın dışında olan, kendi olmayan ve ancak erkek ile ilişkisi bağlamında var olabilen olarak tanımlar. Erkek öznedir, mutlaktır; kadın ikincildir, özsel olana karşıt olarak özsel olmayandır. Kadın, karşıtlık içinde bulunduğu erkeğin yerine geçebilen bir tür ilavedir; erkeğin olmayan eksikliğini tamamlayandır. Kadın içkinliktir, karanlıktır, nesnedir, edilgenliktir ve erkeğe göre “mutlak öteki”dir; erkek aşkınlıktır, ışıktır, etkenliktir.

Diğer taraftan “*kadın doğulmaz, kadın olunur*” sözü ile söylemek istediği kadınlar kategorisinin kültürel alan içinde üstlenilen veya girilen bir anlamlar dizisi

olduğu, kimsenin toplumsal cinsiyetle doğmadığı, toplumsal cinsiyetin her zaman edinildiğidir. Toplumsal cinsiyet, cinsiyetin değişken kültürel inşasıdır, cinsiyetli bir beden vesile olduğu sayısız ve açık kültürel anlam imkânlarıdır. Yani, kişinin kadın olduğu açıktır, fakat bu her zaman kültürel bir mecburiyet icabıdır ve bu mecburiyeti dayatan “cinsiyet” değildir.

O, kendi egzistansiyalist perspektifine göre, varoluşçuluğun ontolojik iddialarını nasıl uyarladığını göstermek için, erkeklerin kendilerini “ben”, kadınların da “öteki” gibi algılandıklarını söyler. Burada Sartre’ın tezlerini *İkinci Cins*’te geliştirir -*İkinci Cins*’in felsefi kaynağına bakıldığında ideolojik önermelerinin genel olarak varoluşçuluk, özel olarak da Sartre varoluşçuluğundan türetildiği görülmektedir-. Eğer öteki, ben’e bir tehdit oluşturursa, o zaman kadınlar da erkeklere bir tehdit oluştururlar; eğer erkekler özgür kalmak istiyorlarsa, kadınları kendilerine boyun eğdirmek durumundadırlar. Yani Beauvoir’ın öteki olarak kadın anlayışı, bakan ile bakılan arasındaki egemenlik mücadelesinden türetilmiş terimler üzerine kurulmuştur. Sartre dolayısıyla geliştirilen bu görüş ise, Hegelci birtakım öncüller kullanarak ortaya konulmuştur. Beauvoir, köle-efendi diyalektiğiyle kadın bağlamında özgürlüğe Hegelci bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Köle-efendi diyalektiğinde özbilinç, bir başka özbilinçle ilişkisinde onun kendisini tanımasını arzular; bir arzunun ölümüne mücadeleye sürüklediği iki özbilinç, ölüme karşı aldıkları tavırda ayrılarak kendilerini köle ve efendi olarak konumlanmış bulurlar. Köle, ancak özgürleşmek için efendiye meydan okuma cesaretini kazanırsa, efendi de o zaman onu bir özbilinç olarak tanır. Ancak Beauvoir, *İkinci Cins*’te kadınların sınırlı durumunu kölelik olarak tarif etmemiştir. Kadınların bağımlılığı ile kölenin bağımlılığı apayrı şeylerdir. Köle, köleliğin içindeki bir sürecin sonunda özgürleşir. Özgürlük, kölenin yazgısıdır. Oysa kadın, sınırlı durumu içinde kalarak ve emeğini bu durumun gerektirdiği gibi hayatını sürdürmesiyle Beauvoir’ın talep ettiği anlamda özgürleşemez. Kadının özgürleşmeye başlaması için sınırlı durumunun dışına çıkması gerekir.

Diğer taraftan Beauvoir’ın etkilendiği efendi-köle hikâyesinin Sartreci yorumunda ise Sartre, karşılıklı tanıma teması üzerinde durmuştur. Taraflardan birisi “bakan” olabilir, diğeri ise “bakılan” olmak zorundadır. Sartre tarafından “kendinde varlık” ve “kendisi için varlık” arasında betimlenen mücadelede kadınlar, kendinde varlık rolünü üstlenirken; erkekler, kendisi için varlığın bağımsız, aşkın konumunu yüklenirler. Bu

mücadelenin Beauvoirci yansımada taraflardan birisi kendi yenilgisine göz yummaktadır. Bu taraf ise, kadınlar olmaktadır: “öteki” olmaya her zaman kadınların kendileri razı olmuştur. Nitekim ataerkil kültür içinde yaşayan birçok kadın, sorumluluktan kaçmanın kendisine kazandıracığını sandığı kimi kazanımlar adına söz konusu eyleminden dolayı suçlu olduğundan bazı noktalarda kendi esaretinden sorumludur ve kendi esaretinin suç ortağıdır da.

Kadının kendi özgürlüğünden kaçındığı üç tutum vardır: Narsist kadın, aşık kadın ve mistik kadın. Her üçünde de kadın kendi özgürlüğünü nesneleştirmeye kurban ederek yadsımıştır. İlkinde nesne kendisidir, ikincisinde sevilen kadın, üçüncüsünde ise mutlak ya da Tanrı’dır. Öteki varlık olmayı reddetmek, kadınlar için üst tabakaya varılacak bir antlaşmanın sağlayacağı bütün üstünlüklerden vazgeçme anlamına gelir. Erkek, kadını maddi açıdan koruyacak, onun varlığını doğrulama işini üstlenecektir, böylece kadın iktisadi tehlikeyle birlikte, kendi ereklerini kimseden yardım almaksızın yaratmak zorunda bulunan özgürlüğün fizikötesi tehdidinden de kaçmaktadır. Ancak özgürlüğünden kaçma, kendini nesne haline getirme eğilimini doğurur. Dolayısıyla edilgin, yabancılaşmış, yitik bir birey durumuna düşen kadın, yabancı istemlerin kurbanı olur, aşkınlığından kopar, her türlü değerden yoksun kalır. Bir nesne olma ve ötekiliği kabul edip bu durumu içselleştiren kadın, ümitsizlik ve şizofreniye yenik düşecektir. Kadın, kendisine dayatılan bu rolü reddeder ve erkeğe biçilen rol olan kendini gerçekleştiren projeleri hayata geçirirse de kadınsılığını reddetmiş sayılacaktır. İşte bu çelişki, özgürleşmiş kadının durumuna damgasını vurur.

Beauvoir, kadının tarihte başına gelenin köleleştirme olduğunu kabul etmez. O, erkeğin hizmetkarı olur. Bu hizmetin psikolojik boyutunu “ebedi dişi miti”ni anlatırken ele alır. Bu mite göre kadın, aynı zamanda tapınılacak bir idol ve hizmetkar, kutsal ve tiksiniç bir varlık, yani tam manasıyla tabu, hem yaşamın kaynağı hem de karanlık bir güç; hakikatin ilksel sessizliği ve yüzeysellik, yapaylık, dedikodu ve yalan; sağaltıcı ve büyücü; erkeğin avı ve onu mahvına götüren bir felakettir. Beauvoir, erkeğin kendi amaçlarına göre yarattığı bu miti bu yüzden çelişkili bulur. Mitte bütünlük görülmez. Kadın hem Havva Ana hem Santa Maria’dır, bir put, bir hizmetçi, bir yaşam kaynağı, kökü karanlıklarda bir güçtür. Doğrunun en ilkel suskunluğu, yapaylığın, gevezeliğin, yalancılığın ta kendisidir, hastalık geçiricidir, erkeğin elinde oyuncaktır. Aynı zamanda yıkımıdır, elinde bulunmayıp da sahip olmak istediği her şeydir, varlığının nedeni ve

yadsınmasıdır. Bu mit, tüm erkeklerin kalbinde yatan kadını betimler. Bir gün kadınlar kendilerini insan olarak olumladıklarında ve onları varlığa tutturan Mutlak Başkalık özelliğinden kurtulduklarında bu mit de yok olacaktır.

O, kadınların kurtuluşunun varoluşçu bir anlayışla, onları birer “kendinde varlık” ile “başkası için varlık” arasında bir yerlerde tutmaya çalışan her türlü uygulamaya karşı çıkarak kadınların da erkekler gibi kendisi için varlık olduklarını ortaya koymaktan geçtiğini söylemiştir. Bu amaçla kadınların öncelikle kendi ötekilik statülerini reddetmeleri gerekmektedir. Ötekilik duygusunu reddettiklerinde, hem nesne olmayı reddetmiş olacaklar hem de kadınları nesne olarak görenleri onların varlığını özne olarak tanımaya zorlayacaklardır.

Kadınlar ikinci cins olmayı durdurmak istiyorlarsa, erkekler gibi kendi sözleri ve yolları olmalıdır. Bunun için üç strateji vardır: ilki, kadını erkeğe bağımlılıktan kurtaracak olan çalışma yoluyla gelen özgürlüktür. Kadın üretici ve etkin olduğu ölçüde aşkınlığa erişecek, yani kurduğu tasarımlarda kendisini özne olarak görmek ve olumlamak amacıyla, kazandığı parada ve haklarda kendi sorumluluğunu duymak suretiyle bu dünyayı dönüştürecek, erkekle arasındaki eşitsizliği tam olarak giderebilecektir. İkinci olarak kadınlar, kadınlara yönelik değişimin öncüsü olan entelektüeller olabilirler. Sonuçta entelektüel aktivite, düşünen, bakan, tanımlayan etkin kimselere ait olup; düşünülen, bakılan ve tanımlanan, edilgin kimselerin aktivitesi değildir. Üçüncü olarak, kadınlar toplumun sosyalist dönüşümü için çalışabilirler. Sonuç olarak cinsiyet ayrımcılığının ortadan kalktığı, insan değerini özgür üretimden aldığı gün, kadın kendi öyküsü, sorunları, kuşkuları ve umutlarıyla insanlığinkini bir sayabilecektir. Ancak o zaman yaptıklarında ve yapıtlarında yalnızca kendisini değil, bütün gerçekliği ortaya çıkarmayı başarabilecektir. Bu noktada, hem yasalar hem gelenekler hem de eğitim sistemi kadınlara, erkeklerden ekonomik bağımsızlık ve özgürlüklerini kazanmalarını teşvik edecek biçimde düzenlenirse, kadınların kendi özgür seçimleri yoluyla kendilerini aşmalarına izin verilebilir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1998.
- , *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1998.
- Andrew, Barbara S., “*Beauvoir’s Place in Philosophical Thought*”, The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir, Cambridge University Press, 2006.
- Arat, Necla, *Feminizmin ABC’si*, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- Bayhan, Vehbi, “Beden Sosyolojisi ve Toplumsal Cinsiyet”, *Doğu Batı*, sayı: 63, (Kasım 2012), 147-165.
- Beauvoir, Simone de, *Başkalarının Kanı*, (Çev.: İpek Babacan), Payel Yayınevi, İstanbul 1990.
- , *Bir Genç Kızın Anıları*, (Çev.: Seçkin Selvi), Payel Yay., İstanbul 1994.
- , *Denemeler*, (Çev.: Asım Bezirci), Payel Yayınları, İstanbul 1982.
- , *Kadın “Bağımsızlığa Doğru”*, (Çev.: Bertan Onaran), Payel Yayınevi, İstanbul 1972.
- , *Kadın “Evlilik Çağı”*, (Çev.: Bertan Onaran), Payel Yay., İstanbul 1976.
- , *Kadın “Genç Kızlık Çağı”*, (Çev.: Bertan Onaran), Payel Yayınevi, İstanbul 1980.
- , *Kadın*, (Çev.: Bertan Onaran), Payel Yayınevi, İstanbul 1980.
- , *Kadınlığının Hikayesi*, (Çev.: Erdoğan Tokatlı), Payel Yayınları, İstanbul 1977.
- , *Konuk Kız*, (Çev.: Bertan Onaran), Payel Yayınevi, İstanbul 1971.
- , *Koşulların Gücü I*, (Çev.: Betül Onursal), Payel Yay., İstanbul 1995.
- , *Koşulların Gücü II*, (Çev.: Betül Onursal), Payel Yay., İstanbul 1996.
- , *Mandarinler*, (Çev.: İlkay Kurdak), İmge Kitabevi Yay., Ankara 2009.
- , *Olgunluk Çağı I*, (Çev.: Betül Onursal), Payel Yayınevi, İstanbul 1991.
- , *Olgunluk Çağı II*, (Çev.: Betül Onursal), Payel Yayınevi, İstanbul 1991.

- , *Sade'ı Yakmalı mı?, Günümüzde Sağcı Fikirler*, (Çev.: Cemal Süreya), Broy Yayınları, Ankara 1991.
- , *Sessiz Bir Ölüm*, (Çev.: Bilge Karasu), İmge Kitabevi, Ankara 2009.
- , *The Ethics of Ambiguity*, by. Bernard Frechtman, Citadel Press, New York 1948.
- , *Tüm İnsanlar Ölümlüdür*, (Çev.: Işık Ergüden), Turkuvaz Kitap, İstanbul 2010.
- , *Veda Töreni Jean Paul Sartre'la Söyleşiler*, (Çev.: Beyhan Kayıhan), Varlık Yayınları, İstanbul 1983.
- , *Yaşlılık*, (Çev.: M. Ali Kayabal), Milliyet Yayınları, İstanbul 1970.
- Blackham, H. J., *Altı Varoluşçu Düşünür*, (Çev.: Ekin Uşşaklı), Dost Kit., Ankara 2005.
- Bochenski, I. M., *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, (Çev.: Serdar Rifat Kırkoğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1997.
- Bock, Gisela, *Avrupa Tarihinde Kadınlar*, (Çev.: Zehra Aksu Yılmaz), Literatür Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Bozkurt, Ahmet, *Varlık Tutulması, Jean Paul Sartre Tiyatrosunda Varlık ve Hiçlik*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- Bozkurt, Nejat, *Çağdaş Felsefeden Kesitler*, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1990.
- Butler, Judith, *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, (Çev.: Başak Ertür), Metis Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2005.
- , *Felsefe*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2007.
- , *Felsefeye Giriş*, Nobel Yayınları, Ankara 2011.
- , *Felsefenin Kısa Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2012.
- , *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2006.
- Colette, Jacques, *Varoluşçuluk*, (Çev.: Işık Ergüden), Dost Kitabevi Yay., Ankara 2006.

- Çakır, Serpil, “*Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi*”, (Der: H. Birsen Örs), 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern İdeolojiler, İstanbul Bilgi Üniv. Yay., İstanbul 2009.
- Deguy, Jacques; Beauvoir, Sylvie Le Bon de, *Simone de Beauvoir Özgürlüğü Yazmak*, (Çev.: Elif Gökteke), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009.
- Demir, Zekiye, *Modern ve Postmodern Feminizm*, İz yayıncılık, İstanbul 1997.
- Dietz, Mary G., *Debating Simone de Beauvoir*, The Univeristy of Chicago Press, source: signs, vol.18, no. 1.
- Direk, Zeynep, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.
- , “*Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği*”, Cogito, sayı: 58 (Bahar 2009), 10-39.
- Donovan, Josephine, *Feminist Teori*, (Çev.: Aksu Bora, Meltem Ağduk, Fevziye Sayılan), İletişim Yayınları, İstanbul 2007.
- Durudoğan, Hülya Şimga, “Simone de Beauvoir, Özgürlük ve Kadınların İnsan Hakları”, *Özne*, sayı: 18, (Nisan 2013), 231-245.
- Foulquie, Paul, *Varoluşçuluk*, (Çev.: Yakup Şahan), İletişim Yayınları, İstanbul 1995.
- Gezgin, Elif, “Simone de Beauvoir’da İkinci Cins ve Aşkılık Kavramı”, *Sosyoloji Notları*, sayı: 9, (Ocak 2012), 39-47.
- Gleichauf, Ingeborg, *Kadın Filozoflar Tarihi*, (Çev.: Leyla Uslu), Odtü Yayınları, Ankara 2007.
- Gothlin, Eva, “*Beauvoir and Sartre on Appeal Desire and Ambiguity*”, (Ed. Margaret A. Simons), *The Philosophy of Simone de Beauvoir Critical Essays*, Indiana University Press, USA 2006.
- Güriz, Adnan, *Feminizm Postmodernizm ve Hukuk*, Phoenix Yayınevi, Ankara 2011.
- İmançer, Dilek, “Feminizm ve Yeni Yönelimler”, *Doğu Batı*, sayı: 19, (Nisan 2002), 151-175.
- Kale, Nesrin, *Felsefiyat*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2009.

Talip Karakaya, *Jean Paul Sartre ve Varoluşçuluk*, Elis Yayınları, Ankara 2004.

-----, “ *Varoluşçu Felsefede Başkası ve Özgürlüğün Sınırı Problemi*”, İsmail Serin(Ed.), *Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi: 14-16 Ekim 2010- Bursa: Bildiriler (ss.82-91)*, Asa Yayınevi, Bursa 2010.

Kaufmann, Walter, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, (Çev.: Akşit Göktürk), YKY, İstanbul 2002.

Kılıç, Sinan, *Jean Paul Sartre'in Varoluş Felsefesinde Öteki Kavramı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2006.

Llyoyd, Genevieve, *Erkek Akıl- Batı Felsefesinde “Erkek” ve “Kadın”*, (Çev.: Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1996.

Moore, Charlotte, “*The Ethics of Ambiguity: Simone de Beauvoir*”, *Philosophy Now*, Volume: 69, (September/October 2008), 14-16.

Monteil, Claudine, *Özgürlük Aşıkları*, (Çev.: Elif Gökteke), Can Yay., İstanbul 2005.

Mounier, Emmanuel, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, (Çev.: Serdar Rıfat Kırkoğlu), Say Yayınları, İstanbul 2007.

Romero, Christiane Zehl, *Simone de Beauvoir*, (Çev.: Canan Şöhret Dövenler), Alan Yayınları, İstanbul 1990.

Rulmann, Marit, *Kadın Filozoflar*, (Çev.: Tomris Mengüşoğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998.

Sartre, Jean Paul, *Varlık ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, (Çev.: Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen), İthaki Yayınları, İstanbul 2009.

-----, *Varoluşçuluk*, (Çev.: Asım Bezirci), Yazko, İstanbul 1982.

Sim, Stuart, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, (Çev.: Mukadder Erkan, Ali Utku), Babil Yayıncılık, Ankara 2006.

Simone de Beauvoir: Ben Bir Feministim, Alice Schwarzer'le Konuşmalar, (Çev.: Ayşe, Minu, Sedef), Kadın Çevresi Yayınları, İstanbul 1986.

- Simons, Margaret A., *Beauvoir and Sartre: The Philosophical Relationship*, Yale University Press, 1986.
- Skirbekk, Gunnar; Gilje, Nils, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (Çev.: Emrah Akbaş- Şule Mutlu), Kesit Yayınları, İstanbul 2006.
- Tidd, Ursula, *Simone de Beauvoir*, Routledge (R. Critical Thinkers), New York 2004.
- Tong, Rosemarie Putnam, *Feminist Düşünce*, (Çev.: Zafer Cirhinlioğlu), Gündoğan Yayınları, İstanbul 2006.
- Topdemir, Hüseyin Gazi, *Felsefe*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2008.
- Ulaş, Sarp Erk, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002.
- Vincent, Andrew, *Modern Politik İdeolojiler*, (Çev.: Arzu Tüfekçi), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Walters, Margaret, *Feminizm*, (Çev.: Hakan Gür), Dost Kitabevi Yay., Ankara 2005.
- Wahl, Jean, *Varoluşçuluğun Tarihiçesi*, (Çev.: Bertan Onaran), Payel Yay., İstanbul 1999.
- West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev.: Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.
- Wittig, Monique, "Kadın Doğulmaz", (Çev.: Çiğdem Akanyıldız, Şeyda Öztürk), *Cogito*, sayı: 58, (Bahar 2009), s.193-201.
- Yılmaz, Muhsin, "Simone de Beauvoir", (Ed. Ahmet Cevizci), *Felsefe Ansiklopedisi*, cilt: 2, Etik Yayınları, İstanbul 2004, s. 214-223.
- Varoluşçuluk ve Feminizm, 18.12.2012, 19.45,
<http://feministatolye.org/index.php/morbolge/sozluk//82varoluşçulukvefeminizm>

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Ceylan ÇOŞKUNER
Doğum Yeri ve Tarihi	ADANA- 01.01.1986
Eğitim Durumu	Lisans
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Öğretmenliği
Y. Lisans Öğrenimi	Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalında yüksek lisans eğitimini sürdürmektedir.
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Necmettin Erbakan Üniversitesi
İletişim	05065295761
E-Posta Adresi	ccoskuner@konya.edu.tr
Tarih	2013