

T.C.
Mersin Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Bölümü

137117

ÇAĞDAŞ VAROLUŞÇU FELSEFELERDE BİREY OLMAK VE BİREY OLARAK
KADIN

137117

Tez Danışmanı : Doç.Dr. Sara ÇELİK

Baran KAYA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mersin,2003

T.C. YÜKSEK ÖĞRETİM KURULU
MÜHÜRÜ
MERSİN

Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan

Doç.Dr. Sara ÇELİK

(Danışman)

Üye

Yrd.Doç.Dr. Kamuran GÖDELEK

Üye

Yrd.Doç.Dr. Yaşar ERJEM

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

9./..../2003

Prof.Dr. Serra DURUGÖNÜL

Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

“Hiç kimse özgür olmaksızın kendini özgür sayan kimselerden daha çok köle değildir.”

Goethe

Varoluşçuluk; tüm insanları hiçliğe indirgeyen bir nihilizm felsefesi değildir; insan, hiçlikle yüzleşerek doğanın ve evrimin saçmalığı fikrine gider. Ama bu insanın kendi özünü kendinin oluşturması içindir. Dinci varoluşçuların bireyi mekanik bir yapı olarak, buyruklar karşısında yitirilmiş bir özgürlükle ele alış tarzı bağımsız kişiliğe getirilmiş bir kısıtlama olarak onun özüne ters düşmektedir. Buna karşın tanrı tanımaz varoluşçuların bireye ve onun özgürlüğüne ilişkin yorumlamaları halen karanlık gözükmektedir. Bunun en somut örneğini ise birey olma mücadelesi veren kadınların kendilerini birey olarak toplumda serimliyememesidir. Bu araştırma ile de varoluşçuluğun birey kavramından hareketle kadınların etik açıdan yaşadığı problemlere “kendi için” varlık olduklarını hatırlatarak çözüm bulmak amaçlanmıştır. Cinsel ayrımcılığın yol açtığı toplumsal ayrımlar bireyin özgürlüğüne ve kavramsal içeriğine yöneltilmiş en büyük tehlikedir.

İnsanları tavır almaya çağıran, onları karar verme aşamasına getirmeye çalışan varoluşçuluğun beklentisinin en kısa sürede gerçekleşerek bütün insanların özgürlüğüne ulaşmasını dilerim.

Bu tezde konunun ortaya çıkışından bütün aşamalarına kadar her türlü desteği bana veren ve felsefi bir bakış açısıyla yaşamı bir kez daha anlamlandırmamı sağlayan saygıdeğer hocam Doç.Dr.Sara Çelik’e ve bu çalışma boyunca her türlü paylaşımı birlikte yaşama zevkini bana veren sevgili eşim Gülderen Kaya’ya sonsuz teşekkürler.

Baran KAYA

ÖZET

“Varoluşçuluk”, bireysel varoluşun felsefe açısından büyük önem taşıdığını ileri süren görüşlerin genel adıdır. Topluluk içinde kaybolmuş insanın, tek insanın, kendisini bulması varoluşçu felsefenin temel sorularındandır.

Dinci varoluşçuluğun en önemli temsilcisi Kierkegaard, felsefesinde özellikle Hegelci felsefeye karşı çıkmıştır. Kierkegaard’a göre, Hegelci felsefe, varoluşun “öz”ünü mantıksal form ve ilkelerle göz ardı etmiştir. Kierkegaard’a için varoluş, şimdi ve burada olan insanın empirik ve bireysel gerçekliğidir. Kierkegaard’a göre insanın bireysel gerçekliğinin, varoluşunun üç aşaması vardır:

a) Estetik Varoluş b) Etik Varoluş c) Dinsel Varoluş.

Tanrıtanımaz varoluşçuluğun en önemli temsilcisi Sartre’dir. İnsanın değeri ve özgürlük anlayışı Sartre felsefesinde ön plana çıkar.

Sartre varlığı, ‘Kendisinde-varlık’ ve ‘Kendisi-için-varlık’ olmak üzere iki kategoriye ayırır. Sartre için özgürlük eksiklik ile eş anlamlıdır. Sartre’a göre özgürlük, tek değer kaynağıdır ve başka erek taşımaz. Varoluşçuluğun ele aldığı konu, özünü arayan bireydir. Bu anlamsız varoluş içinde insanın yapması gereken şey, anlamsız dünyaya başkaldırmak ve kendi değerlerini oluşturmak olmalıdır.

Bütün bu varoluşçu düşüncelere rağmen kadın birey olarak tam anlamıyla kendini gerçekleştirememiştir. Feminist bakış açısına göre erkek üstünlüğü olan toplumlarda, erkek geleneksel olarak kadınlar üzerinde yoğun bir biçimde baskı kurmaktadır. Simone de Beauvoir’ın çözümlemesine göre, her iki cins bir birlerini özne ve başkası olarak görmelidir.

Anahtar Kelimeler: Varoluşçuluk, birey, birey olarak kadın, boğuntu, özgürlük, kendisi için varlık, kendinde varlık

SUMMARY

“Existentialism” is the common name of the point of the view that puts forward the idea of individual existence has great importance for philosophy. The humans lost in the community, solitary humans finding out himself are the main questions of Existentialism.

Kierkegaard, the most important representative of religious Existentialism, was especially against Hegel’s philosophy. According to Kierkegaard, Hegel’s philosophy didn’t take the “essence” of existence in to because of the logical forms and the principles. For Kierkegaard, existence is the experimental and individual reality of the humans being present here at the moment. According to Kierkegaard, there are three stages of the humans individual reality and existence :

a) Aesthetics Existentialism b) Ethics Existentialism c) Religious Existentialism

The most important representative of Atheism is Sartre. The value of the human and the comprehension of freedom are outstanding in Sartre’s philosophy. Sartre divides the being in two categories as “Being in itself” and “Being in forself”. For Sartre freedom and deficiency are synonymous. According to Sartre freedom is the unique value source and it doesn’t have any other purpose. The subject that Existentialism is concerned with is the individual losing his essence. In this meaningless existence the thing that the human has to do is to rebel against this meaningless world and to make his own values.

Despite all these existential thoughts woman couldn’t realize herself perfectly. According to the feminist point of the view in societies in which man is superior than woman, man traditionally puts pressure on woman. According to Simone de Beauvoir’s analysis, both of the sexes must accept themselves as a subject and as a separated individual.

Key words: existentialism, individual, woman as an individual, suffocation, freedom, being in forself, being in itself



İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
I.BÖLÜM : VAROLUŞSAL BUNALIM	5
II. BÖLÜM :DİNSEL BİR VAROLUŞÇU: SØREN ABBYE KIERKEGAARD	8
III.BÖLÜM: TANRITANIMAZ BİR VAROLUŞÇU: JEAN-PAUL SARTRE	19
III.1. Varoluşçuluğun İlkeleri	19
III.2. Sartre'da Başkası Sorunu ve Yabancılaşma Problemi	22
III.3.Sartre'da Bilinç Kavramı	29
III.4.Sartre'da Tekbencilikten Toplumsallığa Doğru Bir Geçiş	34
III.5. Sartre ve “ Özgürlük Ahlakı”	36
IV.BÖLÜM: BİREY OLARAK KADIN	42
IV.1. Felsefe Tarihinde Kadının Toplumdaki Yerine İlişkin Bazı Örnekler	42
IV.2. Simone de Beauvoir ve Feminist Söylemin Başlangıcı : İkinci Cins	
Kadın	46
IV.2.1. Genç Kızlık Çağı	52
IV.2.2. Evlilik Çağı	59
IV.2.3. Bağımsızlığa Doğru Kadın	68
IV.3. Liberalist Ve Marksist – Sosyalist Feminizm	71
SONUÇ	78
KAYNAKÇA	84

GİRİŞ

“Varoluşçuluk”, bireysel varoluşun felsefe açısından büyük önem taşıdığı ileri süren görüşlerin genel adıdır. Bu görüşler, bireysel varlığı, indirgenemeyen özellikleri içinde ve bu özellikler açısından ele alarak inceler. Varoluşçuluk, soyut öznelere incelenmesine karşıt olarak, somutun ve yaşamın irdelenmesidir.

Varoluşçuluk felsefesinde, insanın varoluşu anlaması söz konusudur. İnsanın kendini gerçekleştirme, insanın varoluşunun rastlantılar içinde oluşu söz konusudur. Varoluşçuluk felsefesi içinde topluluk içinde kaybolmuş insanın, tek insanın kendisini bulması varoluşçu felsefenin temel sorularındandır.

Varoluşçuluğu tam anlamıyla açıklamaya çalışacak olursak onu, “var olan, gerçek varlık; öz (essentia) ‘ün karşıtı; bir şeyin ne olduğu, nasıl olduğu değil, nitelikçe belirlenmemiş salt var olma olgusu” (Çelik, 1997 :23) olarak tanımlamamız mümkündür.

Peki ama bütün bu tanımlamalara karşın varoluşçuluk neden ortaya çıktı sorusunun yanıtı nasıl verilebilir?

Varoluşçuluğun ortaya çıkış koşulları temel anlamda insanın kendini boşluk içinde hissettiği dönemlere dayanır denilebilir. Varoluşçuluğun gelişim sürecinin dünyayı sarsan 1. ve 2. dünya savaşlarına dayanması bunun en güzel göstergesidir. İnsanın kendi dışında gelişen olaylara karşılık dönüp kendi ile yüzleştiği anda kaldığı yalnızlık onun varoluşa yönelmesinde en büyük rolü oynar.

Modern insan, doğumundan itibaren toplumun içinde eriyip gitmektedir. Bireyin tek başına güçsüz bir varlık olarak algılanması ve güç isteği onu bir topluluk içinde bulunmaya iten temel bir nedendir. 1.ve 2. dünya savaşında da bir güç isteğinden dolayı savaşan gruplar arasında yer alan ve kendi dışındaki nedenlerden dolayı, başkalarının

isteğine boyun eğerek savaşa katılan binlerce insanın ölmesi, bir yaşam felsefesi niteliğindeki varoluşçuluğun, bir kurtulmuş insan portresi çizmesine yol açmıştır. Varoluşçuluk klasik felsefenin öz araştırmasına karşılık, insanın öznel bütünlüğüne yönelir ve doğrudan doğruya varoluşla ilgilenir.

Varoluşçuluğu daha iyi kavrayabilmek için onun öncelleriyle birlikte, ona paralel ilerleyen diğer felsefi düşünceleri de irdelemek gerekir.

Varoluş felsefesi en büyük başarılarına Almanya'da ve Fransa'da ulaştı ve gelişimini iki farklı çizgide sürdürdü. Bu iki farklı çizgiden biri Tanrıtanımaz varoluşçuluk diğeri ise Dinci varoluşçuluktur. Tanrıtanımaz varoluşçuluğun en önemli temsilcileri Heidegger ve Sartre'dır; dinci varoluşçuluğun ise Kirkegaard, Jasper ve Marcel'dir.

Bunların dışında her iki tutumdan da farklı olarak ılımlı solcu bir dünya görüşünde içinde varoluşçuluğa katkıda bulunan Ponty'de varoluşçuluğun önemli filozoflarından biridir.

Bu çalışmada Kierkegaard ve Sartre'in bireysel varoluşa ilişkin söylemlerinden hareketle unutulmuş bireyin evrendeki yerini iki farklı düşünce açısından gözler önüne sermeye çalışacağım. Bu bağlamda dünyadaki kadın sorunlarıyla ilgilenen, özellikle de kadının cinsel-toplumsal sorunlarıyla ilgilenen Simone de Beauvoir'ın düşüncelerinden hareketle kadının bireysel özünü oluşturmaya ilişkin varoluşsal sorunları ele alınarak, birey olarak kadının evrendeki yeri açıklanmaya çalışılmıştır.

Kierkegaard ve Sartre'ı incelemeyi önce varoluşçuluğa katkıda bulunan bazı filozofların düşüncelerine bir göz atalım.

Nietzsche, kendinden önceki dönemin sistemciliğinin ve onların varlığın özüne ilişkin araştırmaların dışına çıkarak, insanın varoluşsal sorunlarıyla, bu dünyada yaşayan insanın sorunlarıyla ilgilenmiştir. O, çağdaş toplumun tüm değerlerini ve Hristiyanlık

öğretisini yadsımıştır. Ona göre her insan kendi değerini yaratmalıdır. Onun “tanrı öldü”, yargısı insanın kendine yönelme çağrısının başlangıcıdır diyebiliriz ne var ki varoluşçuluğun bir öncüsü olarak ele alamayız; o, söylemleriyle varoluşçu filozoflardan bazılarına yön vermiştir.

Nietzsche'nin yanı sıra Bergson'da varoluşçuluğu doğrudan doğruya etkilemese de, varoluşçuluk için önemli olan düşünceleriyle ona katkıda bulunmuştur. Bergson'un öznelciliği felsefenin çıkış noktası haline getirmiş olması, varoluşçuluğu etkileyen en büyük yanıdır. Bergson'a göre felsefe “arı oluşumla” ilgilenir. Bergson “zaman” kavramıyla “ben” kavramını özdeşleştirir. Bu bağlamda insan, kendini şimdiki zamanda sezmektedir.

Varoluş felsefesi en belirgin etkiyi Alman filozofu Edmund Husserl'in fenomenolojisinden alır. Husserl'in fenomenolojisi varoluşçu felsefenin genel bakış açısını ve yöntemini etkilemiştir. Husserl de, Descartes gibi her şeyi öncelikle kuşkunun içinde yorumlar. Husserl'in sağlam bilgiye ulaşmada kullandığı yöntem “parantez içine alma”(epokhe)'dir. Parantez içine almak her hangi bir önermeyi kesin yada yanlış diye betimlemeden eleştiriye tabi tutmaktır.

Husserl de, varoluşçu filozoflarda yaşanan dünyayı felsefi araştırmalarına çıkış noktası olarak ele alırlar. Husserl felsefesinde olguların önyargılardan bağımsız gözlemler aracılığıyla ele alınması gerekir. Husserl için olguları tek bir yönden değil her açıdan görmek gerekir ve dış algı olmadan iç algı gerçekleşmez.

Bütün bu fikirler doğrultusunda gelişimini sürdüren varoluşçuluk her ne kadar iki farklı çizgide değerlendirilse de o, Marxcılıkla birlikte bütün çağdaş düşünce oluşumlarının içinde yer alan ve insanı içine düşmüş olduğu kayboluş yolundan çevirme eğiliminde olan çağımızın en önemli felsefesidir.

Varoluşçuluk, bireyin koca bir yığından kurtuluşunun tek yoludur. Bu kurtuluş içinde o, kendini kendi özgürlüğünde gerçekleştirecektir.



I.BÖLÜM : VAROLUŞSAL BUNALIM

“Varoluşsal kavramlara gelince, bunların tanımlanmasından kaçınmak istemek, işin inceliğini anlamış olmaktır”(Foulquie;1998:37) cümlesinden de anlaşılacağı gibi varoluşçuluğu tanımlamak karşımızda duran en büyük zorluktur. Varoluşsal gerçeklik başkasına anlatılamaz. Bütün varoluşçu filozoflarda dikkat çekici en büyük nokta kavramları açıklama kaygısı olmaksızın romansal veya dramsal bir havada fikirlerini eserlerinde uygulayarak serimlemeleridir.

Varoluşçuluğu tanımlamak gibi bir çabaya burada girişmeyeceğimize göre, yaşamı varoluşsal açıdan ele almamızın nedenleri üzerinde durabiliriz.

Fiziğin amacı nedir? Ya da sosyolojinin, psikolojinin, genetiğin...vb? Yaşamı anlamlandırmak mı? Ya da sadece bir öğrenme dürtüsünün sonucu mu? Amacı ister salt öğrenme dürtüsü, ister yaşamı anlamlandırma çabası olsun, insanın yaşamına farklı bir boyut kazandırdığı bir gerçektir. İnsan sürekli değişen dünya içerisinde kendine dair anlamı sürekli yenilemek zorundadır. Bu yenilenme içerisinde yaşam tarzındaki değişiklik onu dar alana sıkışmış, bir koşuşturmaca içerisinde tüketen bir yapıdadır. Bütün bu gelişmeler onun kendine yönelmesine ve varolmanın getirileriyle karşı karşıya gelmesine yol açar. Varolmanın getirileriyle karşı karşıya gelmenin yolu çevremizdeki her şeyden kopup, varolan her şeyi parantez içine alarak kendimize yönelmemiz ve varlığımızı düşünmemizle mümkündür.

Kendi varlığını düşünmeye başlayan insanın bazı kaygılara kapılması kaçınılmazdır. Bunların en başında gelen kaygı, en kolay şekilde korkuya neden olan ölüm duygusudur. Hepimizin en çok çaba gösterdiği şey yaşamı devam ettirme isteğidir. Acıkan bir insanın yemek yeme isteğini içgüdüsel bir davranış olarak açıklamamız ve buna bağlı olarak metabolizmanın varlığını devam ettirebilmek için enerjiye ihtiyaç duyması,

yediğimiz besinleri sindirerek enerjiye çevirmemiz, işleyen bu doğal süreç bunun en önemli kanıtıdır. Ne var ki bütün bu çabalara karşın kesin olan, şu anda var- olduğumuz ama bir gün olmayacağımızdır. Ölüm, ne zaman, nerede, nasıl bulur bizi bilinmez ama kesin olan nefes alıp vermemizin bir gün son bulacağıdır. Nasıl korkutmaz ki böyle bir duygu insanı ve nasıl sordurmaz şu soruyu: “ Neden varım?” İşte bu noktada başlar varoluşçu çatışma; ölümün kaçınılmazlığın farkında olmayla, yaşamı devam ettirme isteği arasındaki gerilimdir en temel kaynağı. Varoluşçuluğun bir akım olarak II.Dünya Savaşı sonrasında yaygınlaşması da bu gerilimin sonucunun fark edilmesinden kaynaklanır. Belki bu fark edilişin en temel kaynağı bir savaş sonrasında binlerce insanın kaybedilmesidir ne var ki insan bu çatışmayı her an kendine yöneldiğinde ve geleceğini düşündüğünde yaşayabilir. Varoluşsal bunalımın ya da bulantının – korku ve titremenin – en göze çarpan temel kaygılarından biri ölümün kaçınılmazlığıdır.

Peki ya özgür olduğumuzu bilmek korkutmaz mı bizi? Derinlemesine düşünmezsek evet korkutmaz olacaktır ilk cevabımız. Peki ama korkutmalı mı? Evet. Neden? Çünkü özgürlük büyük bir sorumluluktur. Çünkü insan kendi dünyasından, hayat tarzından, seçimlerinden ve hareketlerinden tamamen kendisi sorumludur. Özgürlüğün varoluşsal ürkütücü anlamı da burada yatmaktadır.

Gerçekleştirmiş olduğum bütün eylemler, içinde bulunduğum dünyanın temel taşlarından birini oluşturdu diyerek başlamalıyız özgür seçimlerimizi yorumlamaya. İster sonuç olarak olumlu bir dünya olsun, ister olumsuz hepsinin tek yaratıcısı var, o da benim. Ve dürüst olmak gerekirse sorumluluk alanlarımızı kendimiz dışına da taşıdıkça olumsuzlukları yakalamak daha da kolaylaşacaktır. Metal yığınları, karbondioksit gazları, silahlar, basitten karmaşığa daha bir çok teknolojik aygıt beni ya da sizleri rahatlatır görünüp bir yerde çıkmadı mı karşımıza? Bütün bunların sorumlusu kim peki? Ben, ben

olan siz. İŖte bu sorularla birlikte baŖka bir bulantı – korku ve titreme-, varoluŖsal kaygı sarar insanı ki o da anlamsızlıktır. YaŖamın anlamı nedir? Nasıl yaŖayacađız? Gündelik bir yaŖamı kabullenip hiçbir Ŗey için endiŖelenmeden her Ŗeyi oluruna bırakarak mı ya da olanaklar ve sınırlılıklarımızın farkındalığıyla dolu endiŖelerle mi? Nasıl? Önceden belirlenmiŖ bir yaŖama inanmıyorsanız eğer, yapmanız gereken tek Ŗey hayattaki kendi anlamınızı bulmaktır. Bu anlamı arayacağınız yer de yine kendinizsinizdir.



II. BÖLÜM: DİNSEL BİR VAROLUŞÇU: SØREN ABBYE

KIERKEGAARD

Kierkegaard felsefesi her şeyden önce bir varoluş felsefesidir. Kierkegaard felsefesinde özellikle Hegelci felsefeye bir karşı çıkışı görmek mümkündür. Hegelci felsefenin ve bu bağlamda rationalist felsefelerin varlığa yönelmelerinde ki akıl – ratio, mantıksal form ve ilkelerle varlığın “öz” ünü kavrama çabaları, varlığın, varoluşunun göz ardı edilmesine neden olmuştur.

Hegelciliğin soyut düşünme tarzından dolayı varoluşu öldürdüğünü düşünen Kierkegaard Hegelin “Bizde oluşan şeyi anlamak için önce kendimiz denen bütün’e, sonra insan türü adındaki bütün’e, en sonunda da bir çok nesnenin oluşturduğu mutlak Düşün’e bakmak gerekir”. (Wahl, 1999:11) düşüncesine karşı çıkarak “gerçeğin öznellikte yattığı” (Wahl, 1999 :11) düşüncesini savunmuştur. Rasyonalist, soyut ve objektif düşünce biçimlerine karşı Kierkegaard varoluşun gerçeklik, gerçekliğin ise subjektif olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Kierkegaard’ın söylemleri unutulmuş insana – insanın bireysel varoluşuna – yeniden değer kazandırmıştır.

Kierkegaard’ın “[...] ‘doğru öznel’ ‘Öznellik doğrudur’... ‘Bilinç, kendinden işe koyularak doğru olanı yaratır’; ‘Doğru, özgürlük edimidir’” (Foulquie, 1998:102) sözleri Kierkegaard’ın bireyselliğe yüklediği önemin bir göstergesidir. Bu söylemlerle Kierkegaard mantıksal, rationalist, spekülasyon sistemlerinin soyut ve unutulmuş insanından, somut olan “şu” insana, onun bireysel ve empirik gerçekliğine gözlerini çevirmiştir.

Kierkegaard’a göre Hegel’in felsefesi tüm varlığı, totaliteyi, mutlak olanı, sonsuzluğu kavramak istemiştir; objektif, tümel ve genel-geçer mutlak bir bilgiye ulaşacağımıza inanmıştır. Oysa Kierkegaard’a göre gerçeklik subjektiftir.

Gerçek bilgi varlıkla – “essentia” ile - değil , tek bir bireyin somut varoluşu ile ilgili, onun “existentia”sı ile ilgili olan bilgidir.

Hegel felsefesi varlığı mantık ilkeleri içinde dondurarak, empirik ve bireysel realiteyi, varoluşu unutmuştur. Kierkegaard’a göre “ [...] soyut düşünme, mantıksal teknikler aracılığı ile olanaklılık bölgesini keşfeder ve yalnızca varsayımsal bilgilerle ilerler, varoluşçu düşünme ise gerçek, somut birey üzerine doğruluk konusunda ilerler” (Thilly, 1995:185).

Kierkegaard’ın doğruluk düşüncesini Thilly (1995:185) şu sözlerle dile getirir: “Doğruluk bireyden kopuk bir şekilde değerlendirilemez, onunla birlikte ele alınması gerekmektedir”.

Bütün bu söylemler bizi Kierkegaard için asıl gerçekliğin varoluş olduğu bilgisine götürür. Varolmak, oluş halinde olmaktır. Bu yargılardan ve Kierkegaard’ın Hegelci sistemi eleştirisindeki, bireyselliğin mantık formlarının yok edildiği düşüncesinden hareketle, varoluşun kavramsal bir yapı taşımadığını ve bunun yanı sıra varolmanın birey olmakla eşdeğer tutulduğunu söyleyebiliriz.

Kierkegaard’da varoluşun ne’liğine ilişkin doğrudan bir yanıt bulmak mümkün değildir. Bunun nedeni ise onun varoluşu mantıksal bir problem olarak ele almamasıdır. Kierkegaard’a göre, eğer varoluşu mantıksal bir boyuta sokarak, kavramsal tanımlamasına gidilseydi, onu anlaşılmasız bir hale sokmaktan başka bir şey yapmamış olurduk. Çünkü Kierkegaard için varoluş, şimdi ve burada olan insanın empirik ve bireysel gerçekliğidir.

Şimdi ve burada olan insanın empirik ve bireysel gerçekliği Kierkegaard için “şimdiyi”, “anı” yaşayan insanın duygularıdır. Varoluş bir tutkunun ve onun çeşitli moduslarının yaşanmasıdır. Kierkegaard felsefesinde varoluşa ilişkin sınıflandırmanın temel nedeni de bu modusların “şimdi”de yaşanmasıdır.

Kierkegaard için önemli olan bu tutku, anlık yaşanan, anlık olmasına karşın yoğun yaşanan bir duygu niteliğindedir.

Kierkegaard (2002:86) tutkunun önemini, *Korku ve Titreme* adlı eserinde şu saptamayla gösterir.

Bu tutku gerektirir. Her bir sonsuzluk hamlesi tutkuyla gerçekleşir ve hiçbir düşünce bir hareket oluşturamaz. Aracılık, Hegel'in aracılığıyla her şeyi açıkladığı sanılan ancak asla açıklamaya çalışmadığı bir ejderha iken, tutku bu yaşamda ki hamleyi açıklayan ebedi bir adımdır. Kişinin yaptıkları ile anlamadıkları arasında bildik bir Sokratçı ayırım yapmak için bile tutkuya gereksinim vardır; doğal olarak gerçek bir Sokratça hareket eylem, yani bilgisizliği gerçekleştirmek için bile buna daha fazla gereksinim vardır. Bugün bizim yoksun olduğumuz şey düşünmek değil tutkudur. Bu nedenle bizim çağımızda, bir anlamda yaşam, ölmeyecek kadar inatçıdır. Zira ölüm en önemli adımlardan birisidir. Ve küçük bir şiir beni daima etkilemiştir. Çünkü şair önceki beş altı dizesinde yaşamdaki bütün iyi ve basit şeyleri kendisi için diledikten sonra şöyle belirtir: "*ein seliger Sprung in die Ewigkeit*" (sonsuzluğa kutsal bir adım).

Kierkegaard için bu denli önemli olan tutkuyu objektif olarak incelemek mümkün değildir. Tutku sadece yaşanılabilecek anlık ve subjektif bir duygudur. Bu nedenle varoluş ancak kendini tutkuda gerçekleştirebilir; yani yaşanan bir duygudur o. Yaşanan bir duygu olmasından dolayıdır ki varoluş bir hareket, bir oluşur.

Kierkegaard'ın anlık yaşanan duygulara bu kadar önem vermesinin nedeni, bireyin kendi kendini merkez yaparak, kendine dönmesini ve bireyin empirik varoluşunun farkına varmasını istemesidir. Bu anlamda varoluşun, kendi içine yönelme, kendini tanıma olduğu söylenebilir. Buradan hareketle gerçeğin insanın kendisinde olduğu fikrine ulaşılır. Kierkegaard için varoluş yaşanan bir gerçekliktir, tutkudur. Tutku sonsuzun dile gelişidir.

Kierkegaard için insanın bireysel gerçekliğinin, varoluşunun üç aşaması vardır. Bu dinamik yapı içerisinde ortaya koyulan varoluş aşamaları şunlardır:

- a) Estetik Varoluş,
- b) Etik Varoluş,

c) Dinsel Varoluş.

Etik varoluş ve dinsel varoluş birbiri içinde, estetik varoluşun karşısında, ondan daha özel bir konumda ele alınmaktadır.

Estetik varoluş Kierkegaard felsefesinde önemli bir yer tutar. Estetik yaşam, kendi mutluluğundan başka hiçbir kritere sahip olmayan insanın yaşamıdır. Ve bunun yanı sıra insanın düşmanları acı ve daha özel olarak can sıkıntısıdır. Kierkegaard felsefesinde estetik varoluşa ait en temel kavram, haz duygusudur. Haz duygusunun estetik varoluşun en temel ögesi olması bu varoluş biçimini etik varoluştan ayıran önemli bir özelliktir. Bunun nedeni ise estetik varoluşta hazdan, arzulamadan dolayı seçimin bulunmamasıdır.

Estetik yaşam Kierkegaard'ın ifadesiyle, şimdiye adanmış bir yaşamdır. Ve bunun yanı sıra "Bir şeyi estetik olarak değerlendirmek, onu oluşturduğu ilk etki bağlamında, burada ve şimdi sizi nasıl etkilediğine göre yada sizi çekme yada itme eğilimine göre kavramaktır" (Kierkegaard, 2002:11).

Estetik yaşam içerisinde dikkat etmemiz gereken hususlar vardır ki bunların en başında bu hayat içerisinde umutla seyahat etmekten alınan hazların varış noktasına fiilen ulaşıldığı anda yıkılıp gitmesi gelir. Bu yüzden estetik yaşam, fiilen gerçekleştiklerinde hedeflerini yitiren imkanlarla ilişkilidir. Kierkegaard estetik zihin durumunu "yoğunlaşmış tutkuyla, umutsuzluk içerisinde her şeyi hiçliğe dönüştürmeye yetecek kadar dialektik güçle imkânlar doğuran hayal gücüne dayalı içsellik" (MacIntyre, 2001:15) olarak yorumlamaktadır.

Kierkegaard'ın estetik varoluş çerçevesinde ele aldığı, bu varoluş biçimini belirleyen temel ilke olarak karşımıza çıkan "haz" çok geniş kapsamlı bir duygunun ifadesidir. Burada ele alınan haz duygusu cinselliğin çeşitli varyasyonlarını içinde barındırır. Sensualite sözcüğünün içeriğinde barındırılan bu varyasyonlardan bazıları arzu,

erotizm, tutku, cinsel yeti gibi kavramlardır. Sensualite, estetik varoluşun temel ilkesi olarak karşımızda durmaktadır şimdi. Çünkü, an, her şeydir.

Kierkegaard felsefesinde yer verilen diğer bir varoluş biçimi etik varoluştur. Etik hayat, “bir kimsenin kendi lehine hiçbir istisnayı kabul etmeyen ödevin, moral standartların hayatıdır” (MacIntyre, 2001:14). Etik olan, “ölçülü etik görevi kucaklamakta’ olan ‘dingin, dürüst ama sonsuz bir kararlılık tutkusu’ ” (MacIntyre, 2001:15) olarak ele alınmıştır.

Etik varoluşu estetik varoluştan ayıran en temel özellik, bir seçime, ödev ve sorumluluğa dayanmasıdır. Bu onun genel ve soyut olmasına neden olur. Bu nedenle etik varoluş, Kierkegaard felsefesinde daima yasakları içeren bir alan olarak karşımıza çıkar. Etik olanın hedefi “gelecekte değil şimdi içerisinde, mümkün olanda değil, fiili olan içerisinde bulunur” (MacIntyre, 2001:15).

Kierkegaard kendinden önceki dönemde güzel ve iyi olan arasında kurulan ilgiyi yadsır. “Biri, ‘dıştı’, bağımlı, tutarsız, ve kendini israf edendir; diğeri, ‘içti’, gerekli, tutarlı ve kendini yaratandır” (Strathern,1999:40). Estetik ve etik arasında ontolojik bir bağ kurulmasının mümkün olamayacağını düşünür. Kierkegaard’a göre etik ve estetik birbirinden farklı alanlardır ve her alanın kendine özgü kategorileri vardır. Bu nedenle güzel ve çirkini etik kategorilerle iyi ve kötüyü de estetik kategorilerle tasarlayamayız. Bu iki alanın kendine özgü yasaları, kendine özgü kategorileri vardır ve her iki alan mutlaka kendi kategorileri ile tasarlanmalıdır. Estetik ve etik olanın özce ayrılığı “ya...yada...” düşüncesinde yatmaktadır. Bu düşüncenin temelinde yatan şey seçim yapmak, seçmektir. Bu iyi yada kötü arasında yapılan bir seçim değildir. İyi yada kötünün kendisiyle seçildiği seçime işaret etmektedir. İyi’yi yada kötü’yü seçmek aslında temelde

'istediğini' seçmek olarak değer kazanır. Kierkegaard'da seçim bütün etik alanı belirleyen temel bir ilke olarak karşımıza çıkar.

Estetik alanda seçim söz konusu mudur?

Kierkegaard'a göre estetik alanda seçim söz konusu değildir. Çünkü estetik alanda egemen tek belirleyici ilke haz duygusudur. Bunun yanı sıra haz duygusu anlıktır ve dolaysızdır. Estetik seçim olarak karşımıza çıkabilecek durumlar, aslında bir seçim değildir. Estetik olarak yaşayan kişi seçmemektedir, o, "an"da, anlık olarak doğrudan doğruya, dolaysız olarak hazza yönelik olarak yaşayan kişidir.

Etikte, bir doğrudan doğruluk yoktur. Etikte bir çaba, bir savaşım söz konusudur. Etik alanda temel ilke olarak beliren seçim, mutlak olanı seçmektir; mutlak olan şey ise, insanın sonsuz gerçekliğinin içinde kendi kendisini seçmesidir. İnsanın kendi kendisini, kendinin seçmesi; bu, özgürlüktür. Bu bağlamda etik ancak özgürlükle varolan bir olgudur.

Kierkegaard felsefesinde yer alan, insanın kendi kendisini kendinin seçmesi, ruhun gerçek dinginliğine kavuşmasıdır. Bu ruh dinginliği, arınma, tanrısalığa ulaşmadır, kurtuluştur. Bu seçim ile insan yeniden doğar. Bu özgür edim bir atılımdır. Ne var ki bu atılım, akla dayanan bir atılım değildir; bir bilinmeze yönelmedir. "Özgürlüğün özü, kesin olarak sonsuzluk tutkusu ile nesnel kesinsizliği seçen bir ataklık işidir" (Foulquie,1998:103).

Estetik varoluş, özü gereği haz duygusuna, etik varoluş savaşım ve zafere dayanır; dini varoluş ise acı anlamına gelir.

Kierkegaard felsefesinin en önemli yanı onun dinsel varoluş söylemlerinde yatar. Her şeyden önce bir filozof olarak ele aldığımız Kierkegaard, filozof kişiliğinin

yanında aynı zamanda bir teolog, bir ozandır. Kierkegaard'ın söylemlerinden iç yaşantısındaki çelişkiler, hayal gücü, melankolik ruh hali ve sürekli acılar çektiğine dair çıkarsamalar yapmak mümkündür. Katı bir din eğitimi almasına karşın, sürdüğü farklı yaşamdan kurtulma isteği, “kayboluş yolunu”(Foulquie, 1998:101) bırakma çabaları olarak karşımıza çıkar. Kierkegaard felsefesini saran bu acı ve ruh hali, onun felsefesinin temellerini oluşturan en büyük öğedir.

Kierkegaard'ın yaşamına ilişkin çelişkilerini, şu söylemleri bize en güzel şekilde yansıtmaktadır. “Biraz önce akşam toplantısından döndüm; toplantının ruhu bendim: Ağzımdan nükteler savruluyordu, herkes gülüyordu, bana hayranlık duyuyordu, ama gene de kalkıp kaçtım; ve buraya çektiğim çizginin, yeryüzü küresinin yarıçapı kadar uzun olması gerek...Kafama bir kurşun sıkıvermek istiyorum” ”(Foulquie, 1998:101). Bu bize Kierkegaard'ın içinde bulunduğu durumun, çelişkinin, yaşamıyla giriştiği hesaplaşmanın ne denli büyük olduğunu gösteren bir söylemdir. Kierkegaard “kalbimin bütün çiçekleri kırağı çiçeklerine dönüşüyor” (Foulquie, 1998:102) derken yaşamının canlılıktan uzak donukluğunu dile getirip, mutsuzluğunu ortaya koyar.

Kierkegaard bu ruh hali içerisinde, çektiği acı ve umutsuzlukla kendi kendini yaratma çabasına girişir; varoluş için gösterdiği yolu kullanarak kendi içine yönelen Kierkegaard, kendi kendini, kendisi yaratma çabasına girişir. Bu çaba içerisinde felsefesinde şekillenen en önemli tema olarak dinsel varoluş karşımıza çıkar.

Dinsel varoluş Kierkegaard felsefesinin ağırlık noktasını oluşturur. Estetik ve etik varoluş Kierkegaard için sanki ara duraklardır; asıl ulaşılması gereken gerçeklik dinsel varoluştur. Kierkegaard “ ‘Ben tüm yaşadıklarımı çelişme içinde yaşarım; çünkü, yaşam çelişkiden başka bir şey değildir.’ Sığınılacak bir tek şey vardır, o da ‘inan’dır (foi)”

(Foulquie, 1998:103) derken gerçeğin aklın isteklerine uygun olamayacağını ve dinsel varoluşun önemini belirtir.

Kierkegaard için “Tanrı kanıtlanan bir fikir değildir; kendisiyle ilişki kurularak yaşanan bir varlıktır” (Foulquie, 1998:103). Tanrı ile bireyin birlikteliğine rağmen bireysel varoluşun ortaya konulması Kierkegaard felsefesini en önemli temalarından biridir. Tanrı ile kurulan bu birliktelik bireyin bireyselliğini yok etmez. Birey, Tanrı ile uyum içinde olduğunda bile kendi bireyselliğini korur ve Tanrı, bir “Mutlak Başkası” olarak kalır.

Kierkegaard’ın “mutlak öteki varlık adını verdiği şey, bireysel varlığın benzemek isteyip örnek aldığı, bir sevi kaynağı olarak bireye kucak açan, bireysel varlığımızla ona benzediğimiz için başkılığı algılanan, elbette koruyucu Tanrı ile ilişkilidir” (Wahl,1999:14).

Kierkegaard dinsel varoluş anlatımında karşımıza önem arz eden iki kavram koyar; bunlar iman ve itaat kavramlarıdır. Kierkegaard bu kavramları dinsel varoluşa ilişkin en önemli eserlerinden biri olan *Korku ve Titreme* adlı eserinde genişçe yer verir. Bu eserde Kierkegaard Tevrat’tan alınan bir örneği işleyerek kendi düşüncelerini ortaya koyar. İman ve itaatin bir göstergesi olarak işlenen, İbrahim’in oğlu İshak’ı kurban etme olayı, Kierkegaard’a dinsel varoluşunu ortaya koymasında, bize ise Kierkegaard’ı anlamamızda yardımcı olacağından, bu olayı Kitabı Mukaddes’ten doğrudan alıntılıyarak işlemek en doğrusu olacaktır.

Ve bu şeylerden sonra, vaki oldu ki, Allah İbrahim’i deneyip ona dedi: Ey İbrahim; ve o; işte ben, dedi. Ve dedi: Şimdi oğlunu, sevdiğin biricik oğlunu, İshakı, al ve Moriya diyarına git, ve orada sana söyleyeceğim dağların biri üzerinde onu yakılan kurban olarak takdim et. Ve İbrahim sabahlayın erkenden kalktı, ve eşeğine palan vurdu, ve kendisiyle beraber uşaklarından ikisini ve oğlu İshakı aldı; ve yakılan kurban odunlarını yardı, ve kalkıp Allahın kendisine söylemiş olduğu yere gitti. İbrahim üçüncü günde gözlerini kaldırıp o yeri gördü. Ve İbrahim

uşaklarına dedi: Siz burada eşekle beraber kalın, ve ben çocukla beraber oraya gideceğim; ve secde edip yanınıza döneriz. Ve İbrahim yakılan kurban odunlarını alıp oğlu İshaka yükletti; ve ateşi ve bıçağı kendi elinde taşıdı, ve onların ikisi birlikte gittiler. Ve İshak babası İbrahime söyleyip dedi: Ey baba; ve dedi: İşte ben; oğlum. Ve dedi: İşte ateş ve odun; fakat yakılan kurban için kuzu nerede? Ve İbrahim dedi: Oğlum yakılan kurban için kuzuyu Allah kendisi tedarik eder. Ve onların ikisi birlikte gittiler.

Ve Allahın kendisine demiş olduğu yere vardılar; ve İbrahim orada bir mezbah yaptı; ve odunları dizdi, ve oğlu İshakı bağlihyip onu mezbah üzerine, odunların üstüne koydu. Ve İbrahim elini uzattı, ve oğlunu boğazlamak için bıçağı aldı. Ve RABBİN meleği göklerden ona çağırıp dedi: İbrahim, İbrahim; ve : İşte ben, dedi. Ve dedi : Elini çocuğa uzatma , ve ona bir şey yapma; çünkü şimdi bildim ki, sen Allaktan korkuyorsun, ve kendi biricik oğlunu benden esirgemedin. [...] Ve RABBİN meleği ikinci defa göklerden İbrahim'e çağırıp, ve dedi: Zatım hakkı için yemin ettim RAB buyurur, madem ki bu şeyi yaptın, ve biricik oğlunu esirgemedin, seni ziyadesiyle mübarek kılacağım[...] (Kitabı Mukaddes / Tekvin / Bab22, 1995: 19).

Bu olayda yer alan temel vurgulardan biri İbrahim'in sınanmasıdır; imanın ve itaatın sınanmasıdır. İbrahim artık çocuk sahibi olamayacağı bir yaşta, ihtiyarlığında kendisine Tanrı tarafından verilen – “ Ve RAB demiş olduğu gibi Sarayı ziyaret etti ve Saraya söylemiş olduğu gibi etti. Ve Sara gebe kaldı, ve İbrahim ihtiyarlığında, Allahın ona söylemiş olduğu muayyen vakitte, bir oğul doğurdu” (Kitabı Mukaddes/ Bap21, 1995:18).- bir çocuğa sahip olmuştur. İbrahim'in bu çocuğu kurban etmesi, onun için gerçekten büyük bir acıdır.

Toplumun ona bakış açısı, normal koşullarda cani şeklinde olacaktır, bu davranış her sebepten dolayı olursa olsun onaylanacak bir davranış olarak görülmeyecektir. Her şeyden önemlisi artık çocuk sahibi olamayacak ve Allah'tan en çok istediği şeyi geri ona vermekle biricik oğlundan olacaktır. Vicdan hesaplaşması belki onun için her şeyden acı olacaktır. Ne var ki İbrahim üç günlük bir yolculuk içerisinde çektiği bütün acılara rağmen hiç tereddüt etmemiştir. Kim dayanabilirdi ki buna? Maddi dünya ve ruhsal dünya arasında büyük bir çelişkinin içinde bu sonsuz teslimiyeti açıklamak nasıl mümkün olur ki?

Kierkegaard *Korku ve Titreme* adlı kitabının *Kalpten Gelen Açılış Konuşması* bölümünde ruhsal dünyanın dışsal dünyadan adil olduğu, huzurun burada olduğu, ıstıraplı bilenin huzuru burada bulacağını vurgular. Sığınılacak tek yer olarak gösterilen *foi* (inan)' ye ulaşmanın yolu sonsuz teslimiyeti kabul etmek olarak çıkar karşımıza. “Çünkü ancak sonsuz teslimiyette benim ebedi gerçekliğim bana görünür hale gelir ve ben ancak o zaman imanın gücüyle varoluşu kavramaktan söz edebilirim” (Kierkegaard, 2002:90).

Sonsuz teslimiyet kişinin kendi kendine yapacağı bir hamledir, bu hamleyi bize yaptıran iman değildir. İman sonsuz teslimiyetten sonra gelen bir aşamadır. Sonsuz teslimiyet kişinin her şeyden vazgeçmesi anlamına gelir. İmanda ratio'yu aramak hata olur. Kierkegaard için o, düşünmenin bittiği yerde başlayan bir olgudur. Sorgulanmaz bir davranıştır. Onun hakkında yargıda bulunamazsınız, onu yaşarsınız.

Kierkegaard, “ inanıyorum, çünkü anlamsızdır” (Foulquie,1998:103) sözüyle de bunu göstermektedir. Kierkegaard dinsel varoluşu acı çekmek olarak gösterirken kastettiği şey insanın her şeyden vazgeçmesinde yatmaktadır.

Ne estetik varoluş ne de etik varoluş, dinsel varoluş kadar önemli değildir. İbrahim'in öyküsü de bize bunu gösterir. İbrahim'in olayında etik olanın teolojik açıdan nasıl askıya alındığını görmek mümkündür. “ O eyleminde etiği tamamen aşmış ve onun dışında daha yüce bir telos'a sahip olmuş ve bu telos'la ilişkili olarak etiği askıya almıştır (Kierkegaard, 2002:99).

İbrahim'in bu davranışıyla birlikte iman bir tutku olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada çekilen acı ve bu acı içindeki itaat gerçek sonsuzluktur. Gerçek sonsuzluk içinde, gerçek varoluştur. Evrensel olan karşısında bireyselliğin seçilmesidir bu. Mutlak varlıkla mutlak ilişkidir; evrensel karşısında bireyselleşmedir. Bireyin kendi biricikliğini ortaya koymasıdır.

İman bir yokluk getirisi değil, bir güçtür Kierkegaard için; “ iman yoluyla hiçbir şeyi terk etmem, aksine, imanı hardal çekirdeği kadar olan kişinin dağları hareket ettirmesi gibi, imanda her şeyi bulurum” (Kierkegaard, 2002:93).

Kierkegaard açısından düşünüldüğünde davranışlarımızda Tanrıya bağlanma ve bilinmeyene doğru atılım insanın kendini bulacağı özgür bir edimdir. Ve “ özgürlüğün özü, kesin olarak, sonsuzluk tutkusu ile nesnel kesinsizliği seçen bir ataklık işidir” (Foulquie, 1998:103). Bunu yanı sıra Kierkegaard için kişi kendini her şeyden soyutlayabilir ama “kendini kendinden” asla soyutlayamaz.

Madalyonun iki yüzünden biri olan dinsel varoluş böyle sonsuz bir bağlanmayı, koşulsuz itaati varoluşsal gerçekliğin en önemli yanı olarak karşımıza koymaktadır. Kierkegaard’ın varoluşçu açıklamaları her ne kadar dinsel varoluşçuluk olarak adlandırılmış olsa da onun ortaya koymuş olduğu Tanrı anlayışı Hıristiyanlığın ortaya koyduğu anlayıştan oldukça farklıdır. Kierkegaard kendine ait bir din anlayışı oluşturarak varoluşçuluğa farklı bir boyut getirmiş, insan ile tanrı kavramını bir arada işleyerek insanın özünü kendisinin oluşturması gerektiği fikrini ulaştırmıştır.

Bu aşamadan sonra bizim yapmamız gereken, varoluşçuluğu en iyi şekilde kavramak için teist varoluşçuluk karşısında ateist varoluşçuluğun söylemleri üzerinde durmak olacaktır. Bu nedenle de Kierkegaard karşısında Sartre, bizim için diğer bir inceleme konusudur. Sartre varoluşçuluğu tam anlamıyla açıklamış ve kitlelere erişmede doruğa ulaşmıştır. Özgürlüğe verdiği değerle Sartre varoluşçuluğun yaygın biçimde düşün alanında tüm dünyada kendine yer bulmasına öncülük etmiştir.

III.BÖLÜM: TANRITANIMAZ BİR VAROLUŞÇU: JEAN-PAUL

SARTRE

Dinsel varoluşçuluğun savlarına karşıt olarak Tanrıtanimaz varoluşçuluğun savlarına baktığımızda, insana verdiği değer ve ona yüklediği özgürlük anlayışıyla Sartre bu varoluşçuluk türünün en önemli temsilcisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sartre, varoluş özden önce gelir fikrini, varoluş olgusundan başka olgu yoktur fikriyle destekleyerek varlığı, bu varoluş olgusu çerçevesinde oluşturur.

Sartre “ eğer Tanrı yoksa, hiç olmazsa “varoluşu özden önce gelen” bir varlık vardır. Bu varlık, bir kavrama göre tanımlanmazdan, belirlenmezden önce de vardır. Bu varlık insandır” (Sartre, 1997:63) diyerek Tanrıtanimaz varoluşçuluğun hareket noktasını açıklamaya çalışır. Sartre, böylece varoluşsal varlığın Tanrı tarafından yaratılmadığını, onun kendisi-için varlık olduğunu ve kendi dışında hiçbir şey olmadığını vurgular. Böylece Nietzsche'nin öldürdüğü Tanrıyı o da kendi felsefesini oluştururken ortadan kaldırır.

III.1. Varoluşçuluğun İlkeleri

a) Varoluş Özden Önce Gelir :

Her nesnenin bir varoluşu bir de özü vardır. Öz, bir nesnenin değişmez bir bütünüdür. Öz diğer bir anlamda onun neliğidir, ne olduğunu niteleyendir. Varoluş ise , evrenin içinde somut olarak bulunur. Dinsel düşünüş biçimlerinin ağırlığından dolayı, özün varoluştan önce geldiği kanısı uzun yıllar kabul görmüştür. Bu düşünce gündelik yaşamda birçok konuda kendini doğrular niteliktedir. Zanaatkarlar ortaya koyduğu ürünleri, amacına yönelik olarak planlayarak yapar. Ortaya konulan ürünün – nesnenin – özü, zanaatkarın tasarımıdır. Örneğin bir makasın özü, onu üreten zanaatkarın zihnindeki tasarımıdır. Bu nesne zorunlu olarak, düşünüldüğü gibi olur. Bu nesnenin formu, kullanılış

amacı, bir planlamanın ürünüdür. Bu anlamda düşünüldüğünde, bu nesnenin özü, varoluşundan önce gelir.

Bu örnek insana uyarlandığında, benzer bir yapı, insanın özünün varoluşundan önce geldiğini kanıtlamak içinde kullanılır. Bu kanıtı ileri süren kişilerin düşünüş biçimlerinin temelinde insanı Tanrı'nın yarattığı fikri yatmaktadır. İnsanı biçimlendiren Tanrıdır. Tanrı insanı, hakkında daha önce sahip olduğu fikirler doğrultusunda biçimlendirir; yani onun da özü diğer nesnelere gibi varoluşundan önce gelir. Tanrıya inanmayanlar için aynı durum söz konusu değildir. Tanrı tanımaz varoluşçuluk için sadece ve sadece insanda varoluş özden önce gelir.

Sartre için, insanı önceden şekillendiren bir Tanrı'nın olmaması, önce insanın varolmasını, ardından şu yada bu olmasının gelmesini zorunlu kılar. İnsan olarak dünyaya gelmemiz ortak bir yapının göstergesi olmasına karşın, bireysel özümüzün ayırımını doğurur. İnsan, hangi insan olacağına kendi karar verir. Bu oluş hali süreklilik gösterir. Bu oluş içinde insan mutlak bir özgürlüğe sahiptir. Bu özgürlük ve oluş içinde bilinen en önemli kavram seçim kavramıdır. Başlangıçta eşdeğer olan insanlar seçimleri sonucunda farklılıklara adım atarlar.

Bu seçim insanın keyfi bir seçimi değildir, insanın bu seçimi sırasında sorumlulukları vardır. İnsan, kendi bilincine sahip olur olmaz, kendi varoluşunu kendisi gerçekleştirir. Bu kendini gerçekleştirme türe ait özelliklerin belirlenmesi, seçilmesi değildir; tamamen bireye özgül bireysel özün seçimidir. İnsan kendi varlığını seçemez, ancak kendi varoluş biçimini seçebilir. Doğduğum aile, sınıf ve diğer hiçbir varlıksal özelliğim bana bağlı değildir. Ne var ki bu özellikler karşısında takınacağım tavır benim özgür seçimim olarak varoluşumun temelidir.

Sakat bir insanın, sakat olması kendi seçimi değildir. Ne var ki sakatlığı karşısında takınacağı tavır kendi özgür seçimidir. Sakatlığını utanılacak bir şey olarak görmek, insanların kendisine acıyacağını düşünmek, sakatlığını gizlemek için herkesten kaçmak yada sakatlığı karşısında ondan kaçamayacağını bilincinde olarak diğer özelliklerini ön plana çıkararak yaşamda başarı elde etmek tamamen onun sakatlığı karşısında ortaya koyacağı özgür tavrının bir sonucudur. Bu kişi seçiminde tamamen özgürdür. Bu anlamda onun özü önceden belirlenmiş değildir; o özünü kendi seçer ve bu seçiminde tamamen özgürdür.

b) Sınırsız Özgürlük:

Özgürlük, bizim varoluşumuzun özüdür. Sartre'ın insanı, yaratılmış değil varolmuş bir insandır; belirlenmiş değil oluşum içinde olan bir insandır. Bu dünyaya fırlatılıp atılmıştır insan ve bu nedenle de “özgürlüğe mahkumdur”. Onu belirleyen bir Tanrı yoktur ve o, dünyasını kendi özgür edimleriyle kendisi oluşturur. Onun için önceden yasaklanmış, günah sayılmış hiçbir şey, davranışlarını kontrol altında tutmasına neden olacak bir üst ilke yoktur; kendi kısıtlamaları, kendi yasakları, kendi ilkeleri dışında.

İnsanın bütün seçimleri belirlenmiş bir ereğe ulaşmak içindir. “Her gün, yaşantımız içinde yapmakta olduğumuz seçimler, en küçüğünden tutun en büyüğüne kadar, saptadığımız ereklere, seçmesini kendimiz yapmış olduğumuz bir değre aşama zincirine bağlıdır” (Foulquie, 1998:62).

Seçimlerimizde özgürüz, ne var ki bu özgürlük amacımıza uygun seçimlerimizce belirlenir. Ereklerimizi seçerken göstermiş olduğumuz özgürlük, daha sonraki davranışlarımızda özel kararlarımızın tümünün özgürlüğünü beraberinde getirir. İnsanın kendi için belirlemiş olduğu amaçlar, varoluşunu sürdürdüğü ölçüde devam eden bir süreçtir.

c) Sorumluluk:

İnsanın geleceğini belirleyen bir güç, bir Tanrı yoktur. İnsanın sonsuz özgürlüğünün nedeni ona yol gösteren, onu belirleyen kendini aşan ilke ve değerlerin olmamasındandır. İnsan bu otantik özgürlüğüyle, seçimleriyle kendi özünü oluşturur. İnsanın bu seçimleri bir sorumluluk içerir. Sartre için sorumluluk kavramı, somut bir ahlak anlayışı oluşturmak için gereklidir.

Sartre için insanın sorumluluğu, sadece kişisel iç etkinlikleriyle sınırlı değildir; insan kendi dışında gerçekleşen bütün her şeyden de sorumludur. Örneğin Sartre'a göre bir savaşı ilan eden kendisi olmasa bile o bu savaştan sorumludur. İnsan bu sorumluluk duygusuyla, savaşa karşı kendi özgün tavrını sergilemek zorundadır. Sartre her ne kadar savaşı başlatan kendi olmasa bile yine de kendini bu savaştan sorumlu tutar. Çünkü Sartre için, kendi varoluşu başkalarına, başkalarının varoluşu ise kendisine bağlıdır.

d) İç Sıkıntısı:

Sartre'da iç sıkıntısı, dinci varoluşçularda yer verilen iç sıkıntısından farklıdır. Örneğin, Kierkegaard'da ki korku işlenen günahlar karşısında içine düşülen bir korkudur; ama Sartre için, iç sıkıntısı, seçimlerimizin kapsamından dolaydır. İnsan yalnızca kendini değil, kendi dışındaki her şeyi de seçer. O, bir yasa koyucu olarak bütün insanları seçmesinden dolayı sorumluluk duygusunun getirdiği bir iç sıkıntısı yaşar.

III.2. Sartre'da Başkası Sorunu ve Yabancılaşma Problemi

Sartre, felsefesinde “bilinç” konusundaki söylemlerini netleştirebilmek için iki ayrı türden varlık arasında bir ayrım yapma gereksinimi duyar ve varlığı kendisinde-varlık (Being-in-Itself) ve kendisi-için-varlık (Being-for-Itself) olmak üzere iki kategoriye ayırır.

Kendisi-için-varlık'ı anlamamız için, varlığımızın bütün yapılarını fark edebilmemiz için Sartre, “Başkası”na ihtiyaç duyduğumuzu belirtir ve “başkası” hem

varoluşum, hem de kendimi bilişim için gereklidir. Kendimi kavramamın yolu , Being-in-itself'i anlamamın yolu “başkası”nın varoluşunu ve benim varlığımın onunla ilişkisini ortaya koymamla mümkün olur.

Sartre, “başkası” sorununu ele alırken, öncelikle kendinden önceki dönemin başkasını nasıl irdelediğini inceler. Sartre’ın bu yaklaşımından hareketle, onun söylemlerini daha iyi anlayabilmemiz için “başkası”nın nasıl ele alındığını biz de kısaca inceleyerek en azından önsel bir fikir edinebiliriz.

“Başkası” sorunu ve özdeşleyim kuramı: Özdeşleyim kuramının ne olduğunu açıklamak, onun başkasını nasıl ele aldığını net bir şekilde ortaya koyacaktır. Özdeşleyim, “kendi duygularını nesnelere aktarma; kendini bir başkasının tasarımlar dünyası içine yerleştirme, kendini bir varlığın [...] içinde duyma” (Akarsu,1994b:145) olarak açıklanmaktadır. Bunun yanı sıra özdeşleyim kuramına göre “algılanan nitelikler, algılanan nesnelere ilişkin değildir, inceleyicinin o nesnelere aktardığı kendi duygularıdır” (Akarsu, 1994b:145).

Özdeşleyim kuramının bu söylemleri metafizik, etik ve estetik alanları içerisinde kendine yer bulur. Örneğin etik açıdan düşündüğümüzde özdeşleyimin karşımıza çıkışı, başkalarının ahlaki yargılarının kendimizi onların yerine koymamızla anlamlandırılması, içten anlaması, şeklindedir.

“Başkası” sorunu ve sympathy kuramı: Sympathy (duygudaşlık), “bir şeyi birlikte yaşama, birlikte duyma; başkalarının duygularını paylaşma” (Akarsu, 1994b:61) olarak açıklanmaktadır. Başkalarının duygularını paylaşma özdeşleyim kuramında olduğu gibi “ben”in kendini “başkasının” yerine koymasıyla mümkündür. Kişi karşısındakinin, “başkası”nın davranışları karşısında, kendini onun yerine koymak suretiyle yaşadığı duygulanım sonucunda “başkası”nın göstermiş olduğu davranışlara benzer tepkiler verir.

“Kendim” ve “başkası” modern felsefeden önce iki ayrı töz olarak ele alınmıştır. Modern felsefe bu tözlerin birleştirilemeyeceğinin farkında olarak, “başkası”yla temel bağlantının, bilgi aracılığıyla gerçekleşebileceği düşüncesinden hareketle sistemlerini kurmuştur.

Leibniz’e göre, evren sayıca bir sonsuz çokluk olan monadlardan oluşmaktadır. Monadlar, kendi içlerine kapalı birliklerdir; ancak her monad evrenin tümünü tasarımıladığından bir bağlantı içinde birleşmiş olurlar. Monadların içe kapanık olmasından dolayı evrende bir düzensizlik olması beklentisi bir yanılgıdır. Aslında evrende bir düzen vardır. Bu düzeni yaratan ise Tanrı’dır. “Monadların bu çeşit bir uyum içinde bulunmalarını, Tanrı önceden belirlemiş ve kurmuştur” (Hilâv, 1975:95). Bu ‘önceden kurulmuş uyum’ Tanrının bir düzeni olarak, evreni de düzenler. Beden ile ruh ilişkisi de bu uyum içinde gerçekleşir. Leibniz’in sisteminde olduğu gibi, Tanrı’ya başvurma, aslında içsellüğün olumsuzlanmasına yapılan bir başvurudur.

Bunu Hegel felsefesi açısından değerlendirecek olursak karşımıza şu sonuçlar çıkar. “Başkası” Hegel’de, öz-bilinç (self consciousness) olarak, bilincin gerçek varoluşu için, görünmesi zorunlu bir yapı olarak ele alınır. Hegel “başkası da bir öz-bilinçtir. Bir birey, bir bireye karşı ortaya çıkmaktadır” (Hegel, 1986:126) diyerek “başkası”nın benim dışımda başka bir ben olduğunu ileri sürer ve “ben”in başkası ile karşı karşıya kaldığında birey olma hakkını kazandığını ileri sürer.

Hegel için “ben”in kendini kavrayışı “başkası”nda nesne olarak mümkün olmaktadır. “Ben”in “başkası”nda nesneleşmesi “başkası”nı özneleştiren bir yapıya neden olur ki, bu da öz-bilinç ve başkasının bilinci arasında ortak bir ölçüyü zorunlu kılar. Hegel bu bilinçler arası bağlantıya kurmuş olduğu felsefi sistem içerisinde pek açıklama getirmez.

Sartre “başkası”nın varoluşu üzerine yapılan çeşitli araştırmaları inceledikten sonra, “başkası”nın varoluşunun, olumsal bir temele indirgenemeyen bir yapıya sahip olduğunu görür.

Ben, “başkasının” kurucusu olan bir varlık değildir. Bu nedenle “ben”in “başkasının” varoluşunu ontolojik olarak türetmesi diye bir şey söz konusu değildir. Ve “başkası”nın varoluşunun temeli “cogito” tarafından kurgulanır. Sartre, cogito’da insan yalnızca kendini değil, başkalarını da bulur sözüyle de bu fikrini açıklamaya çalışır.

“Ben” önce tek başına varolmuş, sonra “başkası”yla ilişkiye geçmiş değildir. Ben her zaman başkası ile birliktedir. Benin başkasını algılayışı bir nesne olarak mümkündür. Başkası bir nesnedir, çünkü benin diğer nesnelere olduğu gibi onunla da arasında bir uzaklık vardır. Ne var ki başkası diğer nesnelere ayırdır ve bunun yanı sıra başkası için de, ben bir nesnedir.

Benin, başkasını nesne olarak algılamak birden bire başkası tarafından nesneleştirilmesi, onun “kendi- için-varlık” iken “kendinde-varlık” olmasına neden olur. Sartre’in önem vermiş olduğu, yabancılaşma kavramı böylece kendini ortaya koymuş olur.

Şimdiye kadar “ben”, kendini ve diğer nesnelere ben’in bakış açısıyla oluşturmuştur. “Ben”in kurguladığı “ben”, “başkası”nın “ben”i karşısında, onun tarafından değerlendirildiğinde kendi kurgusuyla aynı olmayan bir kurguyla karşılaşacaktır.

“Başkası”nın, “ben”e bakışını kavramak bizim için bazı sonuçlar doğurmaktadır. Örneğin artık yargıda bulunan sadece “ben” değildir. Başkası da beni yargılayabilir. Ben, bu durumda artık sadece bir algı nesnesi olmaktan çıkıp bir değerlendirme nesnesi de olur.

Her yanda gözler ve bu gözlerin arkasında da, bilinçler var. Bütün bu bilinçler görür, sessizce kavrar ve yutar onu; yani sınıflandırılmış, paketlenmiş ve bilmediği bir etiket yapıştırılmış olarak yatar gönüllerin derinliğinde...İşte gerçek düşünüş budur: herkesin malısınız ... Bakışlar arasında savunmasız bir çıplaktır o... Herkes deneyebilir bunu; bakan kimse kendisine de bakılabileceğini unutmaktadır...gözlendiğini düşünmeden gözleyerek, bu kıpırdayan alacalı bulacalı nesne karşısında, salt gözleyici bir özne olmaktadır...birden bu geçenlerden biri kaldırırverir başını ve işte gözlemcide gözlenmekte, avcı da avlanmaktadır şimdi. (Sartre, 1982:117-118)

Paul Foulquie ise *Varoluşçuluk* adlı eserinde Sartre'ın bu görüşünü şu şekilde dile getirir:

Diğer kişinin algısı, benim dünyamın merkezinde, benimkinden farklı bir "bakış açısı ve hareket noktası"ni tanımanın sonucu olan, bir yokluk veya "delik" yaratır. Öteki'nin algısı, "benim mekanım olmayan bir mekanı açılar". Öteki bana baktığı zaman, kendimi nesne ve öteki'ni de özne olarak görmeye başlarım. Öteki, ilkin beni yargılar ve hakkımda bir fikir edinir. Elbette, bunu benim düşündüklerime göre değil; bedenime, o andaki durumuma ya da daha çok geçmişime göre yapar. Başkası için ben, ne ise, yada o zamana kadar ne oldu ise, ancak o olan bir "kendinde"ye indirgerim; çünkü, onun benim hakkımda edindiği fikirde, benim olmak istediğim şey – ki bu benim varlığımı oluşturur – kesinlikle göz önünde tutulmaz. Üstelik, eğer ben kendimi savunmaya geçmezsem, o ne olmamı isterse o olurum. Başkası beni sarar sarmalar ve özne olan ben'den, bir nesne, bir araç yaratır (1991:66).

"Başkası"nın, "ben" hakkında yargıda bulunmasının en temel aracı beden olarak karşımıza çıkmaktadır. Dünyaya bedenimiz aracılığıyla verilmiş oluruz ve buradan hareketle "kendisi-için"nin bireyselleşmesi ancak beden aracılığıyla mümkün olur. Beden, "kendisi-için"nin kendisidir ve "Ben" dünyayı bedeni aracılığıyla kavrar ve nitelendirir.

Bedeniyle varolmanın ardından, beden aynı zamanda "başkası" tarafından bilinip yararlanılan bir başka boyut taşır. Burada yeni bir varlık katmanı kendini ortaya koyar: "başkaları- için-beden". "Başkası"nın bedenini kavrayışım ve "başkası"nın "ben"nin bedenini kavrayışı bir bütünlük içindedir. Bedene ait organların durumu tek başına kavranılamaz ancak bir bütünlük içinde kavranabilir. Tek başına, sıkılmış bir yumruk bizim için hiçbir anlam ifade etmezken, yumruklarını sıkın insanı bütün olarak

ele aldığımızda , o sıkılmış yumruktan, öfkeli insanın kavrayışına varırız. Buradaki edimin öfke olduğunun bilincine sahibizdir.

“Başkası” olgusunun kesinliği aslında bizi tedirgin eden bir unsurdur. Bunun nedeni ise “başkası” tarafından bedenimin de değerlendirilmesidir. Bu değerlendirme utangaçlık gibi duygusal yapılar yaşarken, bedenime yabancılaşma sonucunu da doğurabilir. “Başkası” ve “Ben” arasındaki bu sürekli ilişki, insanlar arası ilişkilerin temelini oluşturan iki tutumu öne çıkarır. Yani “sadizm ve mazoşizm patolojiler olmaktan ziyade, insan ilişkilerinin en belli başlı tarzları” (West, 1998:204) olarak karşımıza çıkmaktadır. Sadizm, “başkası”nın özgürlüğünü ve üstünlüğünü reddedip, onu nesne haline getirmenin; mazoşizm ise “başkası”nın özgürlüğünü özümseyip, onu kendi özgürlüğünün kurucusu olarak kabul etmenin sonucu, yönelebileceğim tutumlar olarak karşımıza çıkar.

Başkası ve benim, bilinçler arasında ki ilişkilerin kendisi-için ve kendindenin bağımlılığından kaynaklanan çatışma, Sartre için kaçınılmaz bir durum olarak belirir. Bu durum sevgi için de kaçınılmaz bir durumdur. “Her sevgide düşmanlık saklıdır. Birbiriyle çatışmamak için insan birbirine sarılır” (Akarsu, 1994a:232) sözleriyle Sartre somut ilişkilerimizin temelinde, çatışma olduğunu gösterir.

Sevgili de başkasıdır aslında. Ne var ki, kişi sevgilisine diğer nesnelere sahip olduğu gibi sahip olmak istemez. Sevgi, sahip olma duygusunun, fiziksel tatmine yönelmiş bir biçimi değildir. Seven sevilmeyi ister. Eğer bu istenç, fiziksel bir sahip olma duygusunu imgeleseydi, bunun tatmini hiç zor değildir. Ne var ki her şeye rağmen seven birlikte olduğu kişiye sahip olduğu halde – fiziksel anlamda sahip olma - yine de ona sahip olmayı ister. Seven, sevdiği kişinin bilincini ele geçirmeyi ister.

Benin varlığının temeli, başkasının özgürlüğünün bir sonucudur. Benin burada sevgilisinin özgürlüğüne sahip olmayı arzulamasına, özgürlüğe özgürlük olarak sahip olmayı istemesi neden olmaktadır. Sevgiliye fiziksel anlamda – nesnel anlamda – sahip olmak onu değersizleştirecektir. Sevenin sevilme isteği, nesneleştirilmiş bir sevilene yönelmez. Fiziksel sahip olma içinde köleleştirilen sevgi, sevgi olmaktan çıkacaktır; sevgili, mekanik bir yapıya bürünecek ve özgür olmayan bir yarlık olarak karşımıza çıkarak, sevenin yalnızlık duygusunun içinde kendisini bulmasına yol açacaktır.

Sevgide bu çatışma kaçınılmazdır. “Birlikte yaşayarak bir olmanın tersine, olgun sevgi, kişinin bütünlüğünü, bireyselliğini yitirmeden birleşmesidir[...] kişiyi öteki insanlardan ayıran [...] öteki insanlarla birleştiren bir güç” (Fromm, 1979:28), sözleriyle olgun bir sevgiyi tanımlayan Fromm burada bireyselliğin önemini vurgularken “ Sevgide, iki varlığın bir olması, gene de iki ayrı varlık olmaları paradoksu gerçekleşir” (Fromm, 1979:28) sözleriyle de Sartre’ın sevgiye ilişkin çatışma analizini doğrular. Seven ve sevilen olarak ben ve başkası, hep diğerkinin kendisini sevmesini ister; bu sevgi ilişkilerini tüketen bir tekrarlama dır. Kendisi-için-varlığın bu dış yönelimleri hep başarısızlıkla sonuçlanmış atılımlar olarak çıkar karşımıza.

Ben, başkası ile ilişkilerinin temeline hep üstün olma eğilimini koyar. Bütün çatışmalar içinde dış yönelimlerinde başarısızlığa uğrayan kendisi-için artık kendi kendinin temeli olan varlık, yani Tanrı olmayı ister. Sartre’a göre başkasının benliği karşısında, benin nesnelleştirilmesi bir düşmanlık kaynağı oluşturmakta ve ben başkasının yaratıcısı olan Tanrı olmayı arzulamakla, içine düştüğü olumsuz durumu tersine çevirmeyi hedeflemektedir. Oysa Tanrı olanaksızdır ve bir çelişkidir. Kendi kendinin nedeni olmak bir çelişikliği barındırır içinde ve “kendi varoluşunu kurmak için, varolduktan önce varolmak gerekecektir ki, bu da apaçık bir çelişkidir” (Foulquie, 1991:75).

Başkası, benim karşısında duran bir düşmandır aslında; sürekli bir çatışmadır. Her benim ereği, bir başkasını nesneleştirmek ve yabancılaştırmaktır ve bu, sadizimle mazoşizme yol açan temel tutumdur. Döngüsel olarak bizi saran bu tutum, Sartre'ın hükmetme – boyun eğme karşıtlığına dayalı çatışmayı “cehennem başkalarıdır” diyerek betimlemesine neden olmuştur.

III.3.Sartre'da Bilinç Kavramı:

Sartre, insansal bilgidен çok, insan davranışı ile ilgilenmiştir. Sartre, fenomenolojinin işinin bir amaca yönelik olarak, fenomenlerin anlamını belirlemek olduğunu savunmuştur. Bu Sartre'ın fenomenolojisinde bilincin, bilen bir bilinç olmaktan önce, yaşayan, aktif bir bilinç olarak belirmesine neden olur. Sartre felsefesinde bilinç “kendisi için”le eşanlamlıdır.

Sartre her bilincin bir şeye ilişkin bilinç olduğunu kabul eder. Kendi dışında bir nesnenin pozisyonu olmayan bilinç, bilinç değildir. Bilincin, içeriği yoktur. Örneğin bir masa, bir tasarım mahiyetinde de olsa bilincin içinde değildir. Bunun yanı sıra “ varolmak, dünyanın içinde patlamaktır, dünya ile bilincin bir hiçliğinden yola çıkıp ansızın dünyada-bilinç-halinde-patlamaktır” (Sartre,1984:63).

Sartre bilinç ve varlık bölgelerini aynı anda hem ayıran, hem de mutlak farklılığın doğasına ilişkin kavrayışı Husserl felsefesine borçludur. Husserl'le göre her türlü bilinç, bir şeyin bilincidir. Bu etkileşim içinde Sartre, bu bir şeye ilişkin bilinçli olmanın önemini vurgulayarak, aşkınlığın bilincin teşkil edici yapısı olduğunu, yani bilincin, kendisi olmayan bir varlığa yönelmiş olarak doğduğunu söyler. Bilinç tözsel değil saf entansiyoneldir. Yani bilinç katışıksız bir görünüştür; görüldüğü ölçüde varolur.

Kuşkusuz, çalan saatin vuruşları bilinçle işitilir; şu iri bulutların yağmur getireceği onunla sezinlenir. Ne var ki işiten ve sezen ben bir şey değilimdir: Bilmek (*connaître*) adı verilen bu tip varlıkta, rastlanılabilecek tek varlık (*être*), sürekli olarak orada olan şeydir, yani “bilinen”dir (*connu*). Bilen yoktur, o kavranılamaz; bilinen bir “oradaki-varlığının” (un-être-

lá), bulunuşunun (présence) olanağını sağlayan bir şeyden başka anlam taşımaz. – Çünkü bilinen kendi başına, ne vardır ne de yoktur. Ama, bilinenin bulunuşu (présence) da, hiçlik içinde bulunuştur (présence á rien); dahası da var. “Kendi için (pour Soi)...kendisiyle nesnelere varoldukları hiçliktir”; ama, kendisi bir şey değildir. (Foulquie;1998:77)

Sartre’a göre bilincin varlığı, hiçliğin varlığıdır ve bu hiçlik dünyaya insanla girmiştir. İnsan gerçekliğinin varlığı, Sartre’da varlık bilimsel bir fazlalık olarak değil, bir varlık eksikliği, varlığın tamlığındaki bir çatlak olarak belirtildiğinden dolayıdır ki insan varlığı beraberinde dünyaya eksikliği getirir. “Bilinç,varlığında varlığı söz konusu edilen bir varlıktır [...] ‘Bilinç, varlığında kendi varlığı söz konusu edilen bir varlıktır; çünkü, bu varlık, kendinde ayrı bir varlığı içerir.’ Kendi’nin bilgisi olan ‘kendinde bulunma’, öyleyse, bilinenle bilinen arasında bir aralığı [...] gerektirir” (Foulquie, 1998:79). Kendinde bulunma kendi’nin, kendindeki bir çeşit çatlaklığı ya da boşluğu gerektirmesi, Sartre’ın hiçliğe ulaşmasında kullandığı bir betimlemedir.

Bilincin, böyle bir oluşu, acayip bir güç taşır: “Hiçlemek” (*néantir*) ya da “hiçe indirgemek” (*néantiser*) gücü. Bunu kesinlikle “yok etmek” (*anéantir*) biçiminde anlamayız; benim için varolmayan duruma sokmak, bir “hiçlik kılıfına” sokmak biçiminde anlayız. İmgelemimde bir şeyi tasarladığım zaman, algıladığımı “hiçe indirgerim”; tersini algılamak için de, imgesel tasarımlarımı “hiçlemek” (*néantir*) gerekliliğini duyarım; yoksa imge ile algıyı bir birine karıştırırım. (Foulquie, 1998:79)

Bilincin yaratmış olduğu bu durum sonucunda, ben “kendinde” değildir, çünkü onu gözleyebilmek için onu “hiçledim”; bunun yanı sıra ben “kendinde”nin dışına da çıkamam, çünkü “kendinde”nin dışında hiçbir şey yoktur; ve bu yüzden ben hiçbir şey değildir. Strathern (1998:53) Sartre’ın “Varlık ve Hiçlik” düşüncelerini şu şekilde dile getirir:

“Varlık ve Hiçlik”, insan bilinci (veya hiçlik) ve varlık (veya nesne) arasındaki farkı resmeder. Sartre’ın açıklaması şöyledir: “Bilinç tamamen boşluktur (çünkü tüm dünya bunun dışında kalır)”. Böylelikle bilinç, nesne gerçekliğinin dışında kalır (diğer bir deyişle bu, “nesne değil” olandır); ve bu sebepten dolayı bilinç, mekanik gerekçilik (determinizm) alanının

ötesinde kalır, özgürdür. [...] Sartre için varlık, dünyayı kavrama gücüne sahip bireyin bilinçli varlığıdır.

Bu hiçlikten kurtulmak için “kendisi için” kendisine bir töz verme eğilimindedir. “ ‘Hiç edilen’ ‘kendinde’ ile öngörülen ‘kendinde’ arasında, ‘kendi için’ hiçliktir. [...]şimdi, bilinçte ortaya çıkış özgür olduğuna göre , insan her şeyi kendinden alır; o Tanrı olacaktır ve bunu hak etmek ister; kendinin nedeni olmak; varım çünkü ben böyle istiyorum, diyebilmek” ister (Foulquie, 1998:80). Bilinç, kendisini bir şey yapmak isteyen ve en büyük tutkusu Tanrı olmak olan, varlıktaki çatlak, delik, eksikliktir; bu nedenle bilinç bir şey değildir. Bilinç, varlığın bir hiçliğidir. Bilinç olduğunun ötesinde bir şeydir, özgür olmaya mahkumdur. Ben, hiçbir zaman tavırlarından, eylemlerinden biri değildir. Bilinç, “hiçbir zaman erişemeyeceğimiz bir ereğe yönelik kasılmış bir gerilimden başka şey değildir” (Foulquie, 1998:81).

Sartre için önemli olan en temel konu, varlığın doğası değil varlığın “kendinde” ve kendisi için olan iki görünüşüdür. Sartre’ın, bu iki görünüşü ayırmasına ilişkin saptamayı Strathern (1998:54-55) şu şekilde yapar:

“Kendinde”, bilinçli olmayan her şeydir. “Kendisi için” hiçliktir, varlık veya nesnelerin dünyası yoluyla kararsız ve özgür kalmış bilinçtir.[...] fakat Sartre “bilincinin”, bilgiye neden olan düşünce [...] olduğu görüşünü ciddi olarak ele almıyordu. “Kendisi için”, gerçekten hiçbir şey bilmiyordu. “Arı bilgi görüşü tutarsızdı, sadece bağlanmış bilgi görüşü vardı. “Kendisi için” seçen ve edimde bulunan amaca yönelik algımızdı.

Sartre bu durumu şöyle savunur: “Bilinç kendisini isteyerek seçer”. Başka bir deyişle; bilinç kendini seçimler yaparak yaratır.

Sartre’ın tüm felsefesi, bireyin seçme özgürlüğüne dayanır. Böyle yaparak Sartre kendini sever ve bu özgürlük, birey kendini tutsaklık altına alan bir süreçte bulsa bile kalır. Buradaki felsefe, bireysel özgürlüğe ve bireyin özgürlüğüyle ilgili şehvetli inançlara sahip olan insanı yaratır.

“Kendisi için”in seçmesi eksikliğinden dolayıdır; özgürlük eksiklik ile eş anlamlıdır. Sartre’da özgürlük seçme özgürlüğü olarak belirir, seçmeme bir özgürlük

değildir. “Seçmemek, gerçekte, seçmeyi seçmektir, (...) Özgürlüğün anlamsızlığı işte buradan gelir” (Foulquie, 1998:81). Bu anlamsız varoluş içinde insanın yapması gereken şey , anlamsız dünyaya başkaldırmak olmalıdır.

Sartre felsefesinde, bilincin içinde hiçbir şeyin olmaması, onun iç hayatı da reddetmesine neden olmuştur. Sartre, en içsel duygusal hallerin etkilerinin bile bilinçliliğini reddetmektedir. Sartre’a göre duygular içten gelir gibi görünürler; bunlar bizim dünyayla ve başkalarıyla ilişkilerimizi belirlerler. Refleksif olarak bu duygulanımları dile getirir getirmez, transendental bir redüksüyon gerçekleştirmiş oluruz, bununla birlikte artık duygularımızın içinde olma halinin bilincine ulaşmış oluruz.

Sartre’ın bilinci ne ise o değil, ne değilse o’dur; şeklinde ele alışını açıklamak, ve onun hiçliğe nasıl ulaştığını görmek için onun bilgiyle neyi kast ettiğini doğru bir biçimde anlamak gerekir.

Sartre’ın felsefesinde bilinmekte olan, kendi başına hiçbir şey ifade etmez; onun bilen varlık tarafından varlığın ortaya koyulması gerekir. Bilinmekte olanın bu varoluşu, hiçbir şey önünde varoluştur. Kendisinin dışındaki varlığı varlık haline getiren bilinç, kendini yokluğa yöneltmektedir; bunun yanı sıra bir şeyi kavramak, o şey olmadığımızın farkına varmaktır. Örneğin bir kalemi algıladığımız zaman bilinç, kendisini o kalem olmayan şey olarak nitelendirmektedir. Kendisi için, ne kendi kendini tarif edebilmekte, ne kendinin dışında kalabilmektedir; bu nedenle bu varlık türü tek bir şekilde nitelendirilebilir, o da ‘yokluk’tur.

Kendi kendisini kavramak isteyen bilinç, kendini kavrayabilmek için kendisinden uzaklaşma eğilimine girer. Sartre tarafından eksiklik olarak ele alınan bu durum yokluğun temel nedenidir. Bilincin kendi kendisine görünüşü, onu kendi içinde hem

‘bilen’ hem ‘bilinen’ haline getirmektedir ve bu onu kendisi olmama durumuna sevk etmektedir.

Bütün bu söylenenlerden de anlaşılacağı gibi bilincin ‘kendisinde varlık’ tarzında bir varlığa sahip olmadığı açıktır. Bilincin varlığı, kendisinden başka bir varlığı zorunlu kıldığı için şüpheli olan bir varlıktır. Bilinç, yokumsayıcı davranışlar (hayal kurma, soru sorma, şüphe etme v.b.) yoluyla kendisini varlıktan ayıran ve böyle yaparken de dünyayı bilincin dünyası yapan olumsuzlamalarla varolur.

Bunun yanı sıra Sartre, hayal etmeye ilişkin yorumlarında, hayal etme ile algılama arasında hiçbir fark olmadığını; algılanan nesne ile hayal edilen nesnenin özdeş olduğunu vurgular. Sartre ikisi arasındaki farkın ‘hiçbir şey’ (nothing) olduğunu söyler. Hiçbir şey, özgürlük kavramına denk bir kavram olduğu içindir ki algı ile hayal gücü arasında ki fark, hayal gücünün özgürlüğüyle algının özgürlükten yoksun olması arasındaki farktır. Hayal etme bilincin nesnesini yok etmeyi, onun ötesine geçmeyi içerir.

Sartre’da nesne açısından algının ve hayalimin nesnesi özdeştir, ne var ki bilincin aktarı açısından bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Hayal gücü, gerçek dünyaya veriler elde edebileceği bir materyal olarak gerek duyar. Sartre için hayal, belli bir hiçlik içerir. Bunun yanı sıra Sartre, Husserl’in “her bilinç bir şeyin bilincidir” şeklindeki ifadesine karşılık “her hayal bir şeyin hayalidir” şeklindeki savını ileri sürer.

Bir şeyin özel olarak bilincinde olmam için, geri kalan her şeyi yokumsamam gerekir. Sartre, hiçliğin temeli olarak olumsuz yargıyı almak yerine refleksif olan bilincin, her hangi bir yargısından önce gelen, bir hiçlik tecrübesi bulunduğunu göstermeye çalışmıştır. Sartre’da bilinç, bütünüyle entansiyonel olan, biricik özelliği varlığın bilincinde olmak olan varlıktır. Sartre’ın felsefesinde yokumsayan bilincin, ontolojik gerçekliği

kaçınılmaz olarak özgürlüktür. Sartre için özgürlük, kişinin kendisini, varlığı meydana getiren ve tek varlığı yaratabilen nedensel dizilerden ayırma imkanındır.

Sartre'in felsefesinde "kendisi için varlık"ın, "kendisinde varlık" olma çabası sonsuz başarısız girişimden başka bir şey değildir. Bir eksiklik olan kendisi için, bir doluluk olarak ifade edilen kendisinde varlıkla birleşmek ve böylece varlığında ki eksikliği kapatarak tamlığa kavuşmak istese de bu onun için imkansız olan boş bir çabadır.

III.4.Sartre'da Tekbencilikten Toplumsallığa Doğru Bir Geçiş

Sartre felsefesini tam olarak irdelediğimizde, onun düşüncelerini yaşamına paralel iki ayrı dönem olarak oluşturduğunu görürüz. Birinci dönem felsefesinde Sartre bireye ilişkin bütün seçimlerde bireyin kendisine yönelik, tek benciliğin bireyselliğinden başlayan bir eylem tavrı sergilerken, ikinci dönem felsefesinde dünyayla, toplumla ve politik siyasal gelişmelerle ilintili sosyal bir tavır sergilemiştir.

İlk dönem felsefesinde Sartre, insanların her türlü davranışlarından kendilerinin sorumlu olduğunu belirtir. Ona göre insanlar arzularından bile sorumludur. Strathern (1998:42-43) Sartre'ın bu düşüncelerini şu şekilde dile getirir:

Sartre [...] "kendi hayatımızın sorumluluğunu tamamen elimize almalıyız" diyordu. "Başımıza geleceklerden yakınmaya hakkımız yok. Her birey kendi alın yazısını diler: Kendi karakterini ve bu karakterlerin eylemleri sonucu ortaya çıkan koşulları ister." Mantıksal açıdan bir yargıya varmak gerekirse bu durumun garip etkileri vardır. Fakat Sartre asla bu zorunluluklardan kaçınan biri değildi. Bu, Sartre birey olarak her şeyden sorumluydu demektir. Hatta o, 2. Dünya Savaşından dolayı da sorumluydu ve bu sorumluluğu istemeliydi; buna göre davranmalıydı. Daha sonraları dediği gibi; "bu benim savaşım, bu benim imgelemim ve ben bunu arzuluyorum,...bu savaşın tüm sorumluluğunu alırsam, her şey olur... bundan dolayıdır ki, ben bu savaşım."

Sartre'ın bu düşüncesi, insanın yaşamını değiştirmede özgür olduğu gibi, bu yaşamdan sorumlu olmasını da zorunlu kılar. Sartre'ın ilk dönem felsefesinde tek benciliğin en belirgin şekilde ortaya çıktığı, onun "diğer insanların varlığı olanaklarımın

gizli ölümüdür” (Strathern,1998:58) sözünden anlaşılır. Sartre’a göre düşman diğer insanları kabullenmektir. Bu kabullenmeyi şimdilik bir tarafa bırakarak bireyin seçimlerine ilişkin Sartre’ın söylemlerine bakacak olursak karşımıza şu sonuçlar çıkar (Strathern,1998:60):

Yaptığımız şeyleri seçerken ne yaptığımızın farkında olmalı ve bunu bütün sorumluluğunu almamız. Amacım bilinçliliğimi arttırmak: Kendimin daha çok farkına varmak ve umutsuz durumda olduğumu daha fazla idrak etmek, aynı zamanda zor bir durumda olduğumun, eylemlerimin ve bu eylemlerin yarattığı benliğin sorumluluğunu almak.

Mutlak iyi ve mutlak kötü yoksa, insan faaliyeti özünden dolayı, her şeyden daha iyidir. Hepsinin eşit olduğunu kesinlikle kabul etmeliyiz. Her zaman, iyi (iyi sandığımız) edimi seçeriz ve bu edimi kendi seçimimizle yaparız.[...] Yaptığım her seçimle sadece kendimi yapmakla kalmaz, ayrıca sevdiğim ve sevmediğim tüm bir ahlakı anlatabilirim.

Sartre’ın ilk dönem felsefesi, Paris’in Nazi işgali altındaki yansımaları ve ruh haliyle doludur. Sartre’ın bu işgal altında yayımlanan eseri *Varlık ve Hiçlik* insan gerçekliğinin, faydasız bir tutkudan ibaret olduğunu ortaya koyarken insanı sığınacağı bir Tanrıdan kopararak kendi kendisinin Tanrısı olmaya yöneltiyordu. Bunun nedenleri araştırıldığında hem kendinden önceki felsefelerin getirileri, hem de Nazi işgalinden sonra Avrupa’da adalet gibi bir şeyin olmaması, milyonlarca insanın ölmüş olması, sağ kalanlarınsa kendi bireyselliklerinden başka tüm bu olanlara inanmaması tek benciliğin yaratıcı temel fikridir denilebilir.

Fransa’da işgal sonrasında ortaya çıkan gelişmeler ışığında Sartre’ın edebiyat alanında şöhretinin bütün dünyaya yayılması onun felsefesindeki değişimin temelini oluşturmuştur. O artık sadece Fransa’ya değil, tüm dünyaya varoluşçuluğu açıklayacaktı. Sartre’da ki tek bencilikten sosyalliğe geçişi, bu değişimi Strathern şu şekilde açıklamaktadır:

Fakat Sartre’ın gereksiz özgürlüğümüz konusundaki ısrarı, varoluşa ait özgürlüğün gerçek manasının ne olduğunu ilk anladığındaki ısrarından biraz daha fazlaydı. Bu, bir şekilde, felsefi bir idrakti.[...]

Sartre yakın bir zamanda anladı ki; bu tutum makul bir felsefe tutumu olsa da, hiçe mantık içeren sosyal bir tutum değildi. Sosyal olmayan (asosyal) dan çok, bu tamamen toplum karşıtı (anti-sosyal) bir varlıktır. “ Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır” da Sartre’ın bireysel özgürlük anlayışı, sosyal yönde bir sorumluluk alır. Daha önceleri, yaptığımız her seçimle sadece kendimizi yaratmakla kalmayıp, aynı zamanda tüm bir ahlak anlayışı ortaya koyduğumuzu savunmuştu. Burada Sartre, sosyal yükümlülüğe doğru küçük bir adım atmıştı. Fakat aslında bu büyük bir adımdı. Bu büyük adım, sadece biri değil diğerlerinin varlığını kabul eder ve diğer herkesin, umutsuzluğa düşmemde belirgin rolleri olduğunu belirtir (1998:68-69).

Sartre varoluşçuluğu bir hümanizma olarak tanımlarken bu hümanizmayı da insanın, kendi aşkınlığının merkezi ve kalbi olması olarak tanımlar. Sartre’a göre insanın öznelliğinin evreninden başka bir evrende yoktur.

III.5. Sartre ve “ Özgürlük Ahlakı”

Sartre için ben ve başkası çatışması içerisinde dış yönelimlerinde başarısızlığa uğrayan varlık, boş bir tutkunun peşinde koşmaktan kendini alıkoyamamaktadır. İnsanı bu ümitsiz döngüsel çatışmadan kurtaracak olan şey onun özgürlüğüdür. Seçim bireyindir, ya özgürlüğüyle yüz yüze gelecektir ya da Tanrı olmak gibi boş bir çelişkinin peşinde, kendine yabancılaşacaktır.

Kendindenin tamlığına, olduğu gibi olmasına karşılık, kendi-içinin geleceğe açık olması, eksik, tamamlanmamış olması, geleceğe dair boşluğun doldurulmasında kendi-içinin seçimleri önem kazanır. Sartre için özgürlük, “ ‘ tek değer kaynağıdır’ ve ‘ kendisini istemekten başka erek taşımaz’ ” (Foulquie,1998:84). Kendi-içinin özgürlüğü kendinde varlığın belirlenmişliğinden kurtulmakla mümkün olur ancak. Özgürlük, kişinin kendisinin, varlığı meydana getiren nedensel dizilerden ayırma imkanı olarak çıkar karşımıza. Ve bu özgürlük anlayışı Sartre’a göre insana sonradan verilmiş değildir.

Sartre (1997:93) için önemli olan bizim ne yaptığımız değil, onu yaparken ne derece özgür olduğumuzdur.

Ayrıca bir ahlak yargısı da verebilirim. Her somut koşulda özgürlüğü istemekten başka bir amacımız olamaz . bırakılmışlık içinde insan ortaya değerler koyduğunu bir kez anladımı, artık bir tek şey dileyebilir: Bu da, bütün değerlere temellik eden özgürlüktür. Gelgelelim, “İnsan özgürlüğü soyut olarak ister.” demek değildir bu, “İyi niyetli, dürtüst kişilerin edimlerinde özgür olmaları” demektir...her özel durumda biz de “özgürlük için özgürlük” isteriz.

Sartre felsefesine yöneltilen eleştirilerden biri, somut bir ahlakın onun düşüncelerinden türetilmediğidir. Sartre kendisine yöneltilen bu eleştiriyi, *Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır* adlı çalışmasıyla olumsuzlamaya çalışmıştır. Bu çalışmada, benim kaçınılmaz olan özgürlüğünün yanısıra başkalarının özgürlüğünü de gerçekleştirmeye yükümlü olduğu fikrini açılar ve bu yaklaşımıyla birlikte başkasının benim için anlamı daha da değer kazanır. Ve bu onun varoluşçuluğu hümanist bir yönden ele almamız gerektiği fikrini gözler önüne sermesine neden olur. Sartre (1997:93) şu sözleriyle bunu açıklar:

Ama özgürlüğü isteyince, onun tümüyle başkasının özgürlüğüne, başkasının özgürlüğünün ise bizimkine bağlı olduğunu anlarız. Gerçi insanın tanımı olarak özgürlük başkasına bağlı değildir; ama, ortada bağlanma olunca iş değişir: O zaman kendi özgürlüğümle birlikte başkalarının da özgürlüğünü istemek zorunda kalırım. Başkalarının özgürlüğünü gözetmezsem, kendi özgürlüğümü de gözetmem.

Görüldüğü gibi, insan seçimlerinde kendiyle baş başa bırakılmıştır. Ne var ki bu özgür edimi gerçekleştirirken, o başkasını varlığını göz ardı edemez; ancak başkasını özgürlüğü çerçevesinde kendi özgür istemlerini gerçekleştirebilir. Kendi özgürlüğü başkasının özgürlüğüne zarar verecek bir nitelik taşımamalıdır. Ben'in başkasının özgürlüğüne yönelik saldırıları, başkasının da bana karşı girişebileceği bir eylemdir. Bu nedenle, kendi özgürlüğüme sahip çıkmamın yolu başkalarının özgürlüğüne saygı

duymaktan geçer. Bu sayede özgürlüğümü tehlikeden uzak istenilen bir özgürlük olarak yaşarım.

Sartre bu söylemlerinin ardından varoluşçulaştırılmış bir Marksizm yaratma çabasına girişmiştir.

“*Diyalektik Aklın Eleştirisi*” adlı yapıtıyla Sartre “insan varlığının fiziksel evrene, bağlı bulunduğu toplulukla, sınıfla, Tarih’le kurduğu ilişkileri çözümlenmeye” (Sartre, 1981:9) girişmiştir. Bu bağlamda Sartre’cı yabancılaşma, bir anlamda sömürü ve baskının sonucu olan tarihsel bir fenomen olarak ele alınır.

Sartre, “[...] varoluşçuluğun ele aldığı konu, iş bölümüyle sömürünün yol açtığı, saptırılmış araçlarıyla yabancılaşmaya karşı savaşım veren...aldatılmış bireydir” (Sartre, 1981:127) sözleriyle Marx’ın yabancılaştırılmış insanına paralel bir yabancılaşmış insan portresi çizer. Buna karşın Sartre, Marx’ın ekonomik ve siyasal kurumların dönüşümüne paralel olarak yabancılaşmanın ortadan kalkacağı düşüncesine karşı çıkmıştır. Marx için işçi sınıfının gerçekleştireceği devrim sonucunda üretim araçlarının ve sosyal sınıfların dönüşümü sınıflar arası farklılığı ortadan kaldırarak eşitliği getirecek ve sağladığı bu düzenle yabancılaşma ortadan kalkacaktır. Fakat Sartre için yabancılaşma, salt anlamda sosyal ve ekonomik farklılığın bir getirisi değildir. Sartre bu düşüncesini şu şekilde dile getirir. “Marx’çı bilgi, yabancılaşmış insana yönelmektedir. Ancak bu bilgi kavrayışı ... sömürgecilik dizgesini betimlemekle yetinmemelidir. Aynı zamanda, sorgulayanın, sorgulananın yabancılaşmasını nasıl yarattığını, onu nasıl aştığını ve bu aşışta nasıl yabancılaştığını anlaması gerekir” (Sartre, 1981:168). Buradan da anlaşılacağı gibi, Sartre’ın eleştirisi yabancılaşmanın Marksizm tarafından dar anlamda anlaşıldığıdır. Yabancılaşma sadece sömürünün getirdiği, eşitsizliğin sonucu olan bir yabancılaşma değildir; Sartre bireyin, kendisi-için-varlığın dış yönelimleri sonucu ulaştığı noktanın,

kendisi-içinin kendinden kaynaklı yabancılaşmasının da ele alınması gerektiğine inanır. Gerçek yabancılaşmanın kavranması gerektiğini vurgular.

Sartre iki dönem halinde ele alındığında karşımıza şu sonuçlar çıkmaktadır. İlk dönem felsefesinde Sartre'ın başkası ile ikinci dönem felsefesinde yer alan başkası arasında ontolojik çokluğa bakış tarzında farklılıklar görülür. Başkası, çatışmakta olduğum pek çok özne olarak ilk dönem felsefesinde benden bağımsız ve benim için bir tehdit unsuru olarak varolurken, ikinci dönem felsefesinde başkası olan bu özneler, grup içerisinde, benim özgürlüğünün olumlu bir artışını gerçekleştirir.

Ortak bir amaç çerçevesinde bir araya gelen bu gruplar kaçınılmaz bir yazgıya da – ki bu yazgı diziye dönüşme yazgıdır- beraberinde getirir. Ortak amaç gerçekleştiğinde grup dağılır. Grup, bir arada olan benlerin birbirlerinden haberdar olmaları, birbirlerini önemsemelerini ve etkileşimi zorunlu kılar. Dizide ise birbirinden bağımsız bir birliktelik vardır. Benler birliktedir, ama her biri diğerini görmez, başkası yine ben için sıradan bir nesnedir artık, otobüs durağındaki insanlar gibi. Böylece yabancılaşma tekrar çıkar karşımıza.

Sartre bu söylediklerine son noktayı, başkası ile birlikte varolan benin, onlara zarar vermeden, özgür seçimleriyle kendini yaratığını ve yaratımından kendinin sorumlu olduğunu göstererek koyar. Sartre'ın bu varolma mücadelesini irdelerken, onun “*Baudelaire*” adlı eserinden yapılan farklı alıntılarla, bir yaşam öyküsü içinde varoluşu nasıl işlediğini görmek Sartre'ı anlamak açısından bize daha çok yardımcı olacaktır. Şimdi Sartre'a kulak verelim:

Hiçbir yere sığınmadan dünyadan, iyilikten ve kötülükten sorumlu olduğunu bilen gammazın bunalımından kaçmak istedi...kuşkusuz kendi eliyle yaratmak istedi kendisini; ama başkalarını gördüğü gibi...ülküsü kendi kendisinin nedeni olmak – gururunu okşuyordu bu - ve aynı zamanda tanrısal bir tasarıya göre yapılmış olmalı- bu da...varoluşunu doğrulayacaktı; kısacası özgür olmak istedi. (Sartre,1997a:42) ... Ve başkalık, nesnel olarak varolabilmek için, başkasınca görülmek

olduğuna göre de, umursamaz gezginci salt o bakışıyla yıkılmasına yardım ediyor bu başkalığın. Bir başkası ise, tersine, bir canavar yerine koyuyor onu; ama nedenlerini bilmiyorsak , nasıl karşı duralım bu yargıya, ondan kaçıp kurtulduğumuzu nasıl ileri sürelim? İşte gerçek düşünüş budur: herkesin malısınız. (1997a:94)... Aynı zamanda, başkalarının bilincinde yarattığı imgeye bakıyor ve imge büyülüyor onu. Garip alışkanlıkları olan bu tuhaf gösterişçi, gene de *kendisi*'dir. Yalnızca şu bakışların üzerine dikilmiş olması bile, bütün suçlarının borçlusu yapıyor onu. Başkalarının gözlerinde görüp okuyor kendisini ve bu düşsel görüntünün gerçek olmayışından zevk duyuyor. (1997a:97) ... Çünkü aynalarda aradığı, kendisinin ortaya çıkardığı kendisidir...aynaların yansıttığı bu kişi, *onun* varolma halindeki *varoluş*'u, *varoluş* halinde olan *varlık*'ıdır. (1997a:99) başkalarını gözünde *görüldüğü* gibi *varolmayı* seçti o; özgürlüğünün bir “yaratılış” (doğa) gibi ortaya çıkmasını ve başkalarının kendisinde buldukları “yaratılışın” da, özgürlüğünün uzantısı gibi gözükmesini istedi[...]bu yaşamı,kendisinin özgürlüğünü anlıyoruz şimdi[...]insanın kendi üzerine yaptığı özgür seçim, alın yazısı dediğimiz şeyle yüz yüze örtüşür.(1997a:123-124)

Bütün bu söylenenler bizi bir hiçlik kavramıyla baş başa bırakır aslında. “Her ne değilse o değildir, her ne değilse odur” şeklinde tanımlanan bilinç, bizi kendisi içinin ne kendisi ile tarif edilmekte ne de başkası olabilmekte olmasına götürür ve bu varlık türünü bir tek şekilde ifade edebilmemize olanak tanımaktadır, o da hiçliktir.

Varoluş genelde soyut olarak verilir; kadın – erkek ayrımı yapılmaz. Bu tezi okuyan ister kadın olsun ister erkek varoluşu algılayış biçimi kendisi için olacaktır. Üzerine düşünülen öz, kadın için de erkek için de kendi özü olacaktır. Her iki cins de özünü gerçekleştirmek için kendi adına belli çıkarsamalarda bulunacaktır. Ne var ki tarihsel açıdan bakıldığında kadının varoluşunu gerçekleştirmesinin realitede olanaklarının olmadığını görüyoruz. Kadının, kendi özünü, varoluşunu gerçekleştirmesi için empirik konumunun sorun yapıp koşullarının tartışılması gereklidir. Bu nedenle bu çalışmada varoluşçuluğun yanı sıra kadının tarihsel konumunu ve onunla ilgili düşünceleri ele almak zorundayız. Bu düşünce bizi feminist söyleme götürmektedir. Feminist söylem aslında kadın adına toplu bir mücadele olmasından dolayı varoluşçu tavırla uzlaşmayan bir yaklaşımdır.

Kadın, kendi için bütün olumsuzluklara kendi karşı koymalıdır. Onun adına başka kadınların elde ettiği kazanımlar, yetinilecek bir şey olmaktan ziyade kendi özünü oluşturmada dayanak olacak haklar olarak algılanmalıdır. Varoluşçu tezin bireyselliğe verdiği önemden yola çıkarak kadına ilişkin söyleyebileceğimiz en temel şey kadının bu mücadelelerin getirdiği kazanımlara dayanarak kendi özünü gerçekleştirme çabasına girmesi gerektiğidir. Her kadın kendi bireyselliğini ortaya koyarak kendi varoluşunu, özünü kendi gerçekleştirecektir.



IV.BÖLÜM: BİREY OLARAK KADIN

IV.1. Felsefe Tarihinde Kadının Toplumdaki Yerine İlişkin Bazı Örnekler

Feminist bakış açısına göre erkek üstünlüğü olan toplumlarda , erkek bakış açısı geleneksel olarak kadınlar üzerinde yoğun bir biçimde baskı kurmaktadır. Dünya geneli düşünüldüğünde gelişmiş toplumlar, gelişmekte olan toplumlar ve geri kalmış toplumlarda ortak özellik olarak erkek baskısının görüldüğünü söylemek mümkündür. Geleneksel olarak iktisadi, sosyal, siyasal kurum ve kuruluşlarda erkek bakış açısının egemenliği bir süreklilik gösterir. Cinsiyete dayalı eşitlik düşüncesi, ataerkil mülkiyet kavramı ve benzeri bir çok kavrama Eski Yunan'da rastlanır. Platon ve Aristoteles'in eserlerinde kadın erkek eşitliği tartışmaları kadın ve erkeğin doğasındaki farklılıklarla şekillendirilir. Platon felsefesi faydacılık üzerine kuruludur. Bu fayda bireyler için değil devlet için düşünülmelidir. Bu nedenle sınıf ayrımı Platon felsefesinde ısrarla savunulan bir yan olmuştur. “ [...] ama onun ideali, yukarı sınıfın çalışan sınıfları olabildiğince çok sömürülmesi değildir, devletin istikrarıdır” (Popper, 1994a:111). Bu nedenle kadın ve erkeğin Devlet'te üstlendiği rol birbirine göre oldukça farklıdır. Kadının çocuk doğurabilmesi, erkeğin ise baba olabilmesi biyolojik olgusu oldukça önemlidir. Doğalarının farklılığından dolayı kadın ve erkeğin aynı fonksiyonları yerine getirmesi mümkün değildir. Platon için kadın erkekten daha alt bir konumdadır. Platon'a göre aile kurumu ütopyik devletin önündeki bir engeldir. Aile kurumu, bireylerin devlete karşı olan sorumluluklarını yerine getirmesinde zaafılara yol açar, ki bu da devletin mükemmeliyetçiliğine aykırı bir tutumdur.

Platon'un devletinde kadınlar çocuk doğurmaları açısından önemlidir. Onlar devlet için çocuk taşıyıcıdır. Platon eğitim yoluyla kadınların da erkeklerle aynı işleri yapabileceğini savunur. Koruyucu sınıftaki kadın ve erkekler iş alanında Platon'a göre

eşittir. Daha düşük sınıflı kadınlar ise geleneksel yazgılarında olduğu gibi değersiz görülür. Platon'a göre kadın kocasının hakimiyeti altındadır. Kocaya verilen bu hakimiyetin yanı sıra ataerkil düzenin bağlayıcı yanları da Platon felsefesinde kendini gösterir. Kadının üzerinde kocasının yanı sıra babasının da hakları vardır. Kadının kocası öldüğünde ise, baba kadından tam anlamıyla sorumlu olan tek hakimiyet kaynağıdır. Kadının Eski Yunan'da mülk olarak görülmesinin en güzel örneğidir bu.

Platon felsefesinde kadınlar ve erkeklerin eşit olduğu bir tabaka vardır ki bu da kural koyma gücüne sahip olan üst bir sınıftır. Aslında bu tam bir eşitlik değildir. Sadece görüntüsel olan bu eşitlik erkek hakimiyetinin tam olduğu bir sistemin bir parçasıdır. Platon felsefesinde erkek hakimiyeti kaçınılmazdır ve kadın bu felsefede dışlanmıştır.

Platon'un öğrencisi Aristoteles'te de durum bundan farklı değildir. Her ne kadar hocası gibi dünyayı değiştirmeye çalışmak yerine, açıklamaya çalışmış olsa da onun felsefesinde de erkek, kadınlar ve çocuklardan üstün tutulmuştur. Erkek evin reisi ve kadınlarla çocukların üzerinde yetkisi vardır. Aristoteles'e göre erkeğin yöneten, kadınınsa yönetilen olması doğaldır. Bunun nedeni ise kadınların zeka ve ahlak bakımından erkeklerden daha geride olmaları ve onlara bağımlı olmalarıdır.

Eski Yunan düşüncelerine göre şu yorumu yapmak hiçte yersiz olmaz: erkek Tanrının bir kopyası, kadınsa erkeğin bir kopyasıdır.

St. Augustine benzer yorumlarla kadının ruhsal açıdan erkeğe eşitken, cinsiyet açısından erkeğe karşı eşit olmadığını ve erkeğe bağlı olduğunu yinelemiştir. Benzer bir söylem Thomas Aquinas'ta da kendini gösterir ve kadının erkeğe göre noksan bir biçimde yaratıldığı fikrinden hareketle kadının erkeğe bağlı olması fikri bütün özgürlük söylemlerine rağmen kendini bir kez daha açığa vurur. Bütün bu söylemlerin

birleşebileceği ortak tema ise ilk günah nedeniyle Tanrı karşısında bir suçlu ortaya koyma çabalarıdır denilebilir.

Eski Yunan'dan günümüze kadar kadın ve erkek arasındaki eşitsizlik daha bir çok felsefi sistemde kendine yer bulmuştur. Ne var ki bütün bu tartışmalar içinde kadın cinsiyeti nedeniyle erkeğe karşı eşitsiz ve erkeğe bağlı kalmıştır. Modern anlamda kadınların erkekler karşısında haklarının bir kısmını da olsa almaları liberalizmin getirileri olarak düşünülebilir. Modern pozitivist düşünce ve sosyal sözleşme teorilerinin temel dinamiği olarak karşımıza çıkan liberalizm, bireysel özgürlüğün üstünlüğünü açıklarken aynı zamanda toplumdaki bireylerin ayrı temel özellikleri paylaştığını da varsaymakla, değişen ekonomik şartların bir ürünü olarak kadının da bazı haklar elde etmesine kaynaklık etmiştir. Kişinin özerkliği ve üstünlüğü liberal düşüncenin temel hedefi olmuştur. Yine de bu temel hedef içerisinde kadın olması gereken konuma hemen gelememiştir.

Çağdaş Felsefenin Bacon'la birlikte diğer bir basamağını oluşturan Hobbes'ta da durum kendinden öncekiler gibidir. Hobbes'un felsefi düşünceleri içinde insanın doğası gereği istediğini yapabilmesi gerekir. Ne var ki Hobbes'un insanı "homo homini lupus", yani vahşi bir hayvan olarak tanımlaması topluluk içindeki insanın sürekli savaşım halinde olması fikrini beraberinde getirir. Hobbes'a göre özgürlüğe sahip olan bireyin, bu toplumsal koşullarda kendi rızasıyla haklarını monarşi veya aristokrasiye teslim etmesi gerekir. Bütün erk ve güçlerin bir adama veya bir gruba devredilmesi barış için yapılan bir davranıştır. Toplumun çekirdek yapısı düşünüldüğünde kadının statüsü de benzer şekilde biçimlenir. Kadın elindeki gücü ailenin reisi sayılan babaya devreder. Kadın doğal sözleşmede erkekle eşit konumdayken sosyal sözleşme ile birlikte eşitsizlik kendini gösterir. Baba ailenin yöneticisidir. Kadın erkeğe eşit olmamasından dolayı özel alanda sadece çocuklarına karşı egemenlik gösterebilir. Hobbes'un sosyal sözleşme ile

oluşturduğu ahlak felsefesinde toplumsal adaleti sağlama çabalarına karşın aile içinde oluşan eşitsizlik oldukça düşündürücüdür.

John Locke'un felsefesinde de kadının evlilik içindeki konumu ikincil olması plandadır. Erkek evlilik kurumu içerisinde eşi ve çocuğu üzerinde temel otorite olarak görülür. Locke'da Hobbes gibi doğal yönden kadın ve erkeği birbirine eşit tutarken sosyal yönden erkeği farklı ve önemli kılar. Kadın politik haklardan yoksun bırakılmıştır.

Aydınlanma çağından sonra da siyasal ve toplumsal yapılanmada kadın istediği yeri bulamamıştır. Voltaire ve Montesquieu da kadınların erkeklerin otoritesi altında olması gerektiğini savunmuştur.

Rousseau'ya göre ise kadınlar ve erkekler arasındaki eşitsizlik doğal bir getiri değildir. Kadın bünye ve karakter olarak erkekten farklı olmasına karşın onlar arasındaki eşitsizliğin temel nedeni yetiştirilmelerinden kaynaklanmaktadır. Erkek hırs ve isteklerle doluyken kadına daha küçük yaşta uysal olmak öğretilir ve kadın erkeği taşımakla yükümlüdür. Rousseau kadının doğası gereği aile yaşantısıyla sınırlı bir yaşam alanında kalmasından yanadır; kadına temel görev olarak itaat yüklenmiştir.

John Stuart Mill ise kadınlarla ilgili düşüncelerde cinsiyet aristokrasinin ortadan kalkması gerektiğini savunmuştur. Erkeklerin kullandığı hakların, sadece çocuk doğurup onlara bakmakla yükümlü oldukları için kadınların kullanamaması gibi bir sonucun yanlışlığını dile getirir. Mill'in savunularında tüm yurttaşlık konularında eşit hak tanınması, kocasının otoritesinin sınırlandırılması gerektiğine parmak basılır.

Mill, bir cinsin diğerine yasal bağımlılığının yanlış olup, insanlığın ilerlemesinin önündeki en büyük engel olduğunu savunur.

Bazı filozoflar bağlamında kadın hakkındaki düşüncelerin felsefe tarihinde bazı örneklerine kısaca göz attıktan sonra feminist teorilerin cinsiyet açıklamalarını irdeleyelim.

IV.2. Simone de Beauvoir ve Feminist Söylemin Başlangıcı : İkinci Cins

Kadın

Varoluşçuluğun bireyi tanımlamasına karşın, kadının yerinin belirsizliği asıl araştırılması gereken konudur. Kadın ve erkeğin toplumdaki yerleri, aralarındaki farkı gözler önüne sermektedir. Erkek olmak gurur verici, gücün simgesi gibi algılanırken kadın sözcüğü erkeğin ağzında bir küfür gibi yankılanır. Hiçbir erkek kadına benzetilmeyi istemez. Erkek gibi kadın yakıştırılması kadına övgü niteliği taşıırken erkekler için benzer bir benzetme aşağılamak amacıyla kullanılır. Hiçbir bedensel düşmanlık yokken, kadın ve erkek arasında sürekli bir çekişmenin yaşanması ve bu çekişme sonucunda yıllarca arka planda kadının kalması çözüm bekleyen bir kaos olarak karşımızda durmaktadır. Bu tezde kadın ve kadının bireyselliği araştırılmayı bekleyen en temel ve güncel sorundur; bunun sebebi varoluşçuluğun bireyin varoluşunun özünden önce geldiğini ve özünü sonradan kendisinin yaptığını öngörmesine karşın, kadında kendi için kendinin belirlediği tarzda olamamaktadır. Bu nedenle varoluşçuluğun en önemli temsilcilerinden Sartre'ın yaşam arkadaşı olan Simone de Beauvoir'ın düşüncelerini kendimize temel alarak, kadına ilişkin çözümlerimizi yapmak izlenecek en doğru yol olarak görünmektedir.

Kadını erkekten ayıran özellikler onun hormonlarının kökeniyle ilişkili değildir sadece, aslında onu erkekten ayıran hormonlarının işlevsel evrimidir; kadın ve erkeğin hormonları “sterol dediğimiz kimyasal aileye girmekte, ikisinin kökeni de kolestrine dayanmaktadır, soma'nın (vücudun cinsel hücreleri dışında kalan hücrelerin tümünün) daha sonraki başkalaşmalarına yön veren bu hormonlardır” (Beauvoir, 1993a:37). Buna dayanarak kadına ilişkin söyleyebileceğimiz en temel yön, dişinin dişiliğini belirleyen “ ne onların kimyasal formülleri, ne de anatomik benzersizlikleridir” (Beauvoir, 1993a:37).

Kadının biyolojik yapısına bakıldığında karşımıza şu sonuçlar çıkar: kadın erkekten daha kısa ve hafiftir, iskelet yapısı erkeğinki kadar gelişmiş değildir, kemikleri daha incedir, kalçası geniştir, gebelik ve doğurmaya elverişlidir, soluk borusu, gırtlığı ve ciğerleri erkeğinkine oranla daha küçüktür. Bunun yanı sıra kas yapısı, erkeğin kas yapısı göz önünde bulundurulduğunda daha güçsüzdür. Vücudu yağ toplamaya elverişlidir, dış görünüşü erkeğinkinden oldukça farklıdır.

Bu farklılıklar kadının toplumdaki yerini ve erkeğin karşısındaki yenilgisini açıklamak için kullanılabilecek geçerli kanıtlar değildir. Bu fiziksel farklılık iki cins arasında bedensel bir düşmanlık yaratacak tarzda da değildir. Bu nedenle kadının toplumdaki yerinin erkeğinkinden neden farklı olduğunu anlamak için toplumsal rollerinin tarihsel süreçte nasıl şekillendiğine bakmak gerekir. Beauvoir kadının yenilgisine ilişkin tarihsel maddeci görüşün düşüncelerini Engels'in *Ailenin Kökeni* adlı eserindeki şu sözlerine dayandırarak açıklamaktadır.

Taş döneminde, toprağın oymağın bütün üyelerinin ortak malı olduğu günlerde ilkel çapa ve bellerin basitliği tarımsal olanakları kısıtlamaktaydı: kadının gücü, ancak bahçelerin işlenmesine yetiyordu. Bu ilkel iş bölümünden bile, iki cins, bir bakıma iki ayrı sınıf oluşturuyordu; bu sınıflar arasında eşitlik vardı; erkek balık ya da hayvan avına giderken, kadın evde kalıyordu; ama ev işleri de üretici çalışmaları: kap-kacak yapımı, örgü, sebze yatıştırımı gibi; böylece kadını iktisadi yaşamda büyük bir rolü vardı. Bakırın, kalayın, tuncun, demirin bulunuşu, sabanın ortaya çıkışıyla, tarım gelişti: ormanları tarla haline getirmek tarlaları verimli kılmak için yoğun bir çalışma gerekiyordu. Bunun üzerine, insanoğlu başka insanları köle haline getirip çalıştırmaya başladı. Özel mülkiyet ortaya çıktı: kölelere ve toprağa sahip olan erkek, kadınında sahibi oldu. Bu, 'kadın cinsinin en büyük yenilgisi' dir (1993a:57).

Simone de Beauvoir'a göre Engels'in bu açıklamaları kadının üstlendiği rolü açıklamak için yeterli değildir. Onun konumunu anlamak için tarihsel maddeciliğin dışına çıkmak gerekir.

Erkeğin üstünlüğüne ilişkin Simone de Beauvoir'ın şu yaklaşımı kadının erkeğin gerisinde kalmasına neden olarak gösterilebilecek tarzda durmaktadır. Kadının kas

gücünün erkeğinkinden zayıf olmasına rağmen, kadın ilk çağlarda güç işlerde de çalışıyordu. Buna karşın erkek, içinde yaşadığı topluluğu dışardan gelecek saldırılara karşı korumakla yükümlüydü. Onun üstlendiği bu sorumluluk kadının iş sahalarında kullanılmasını yaratırken, erkeğin de onları koruması sonucunu doğuruyordu. Erkek bulunduğu yerleşim yerini savunurken bir yandan da kadınlar ve çocukları korumakla kadından daha zor bir görevi üstlenmiş oluyordu. Erkek bu uğurda canını vermek ve can almak için şartlandırmıştır kendini. Günümüz gelişmekte olan toplumlarında görülen askerlik uygulaması bunun devamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Askere erkekler alınır, erkek canı pahasına yaşam hakkını kadına devreder. Yaşadığı boyun, kavmin, devletin, onurunu korumak gibi bir ülkü ona güç veren ve onu bu eyleme sürükleyen temel nedendir. bu erkeksi davranıştır ki ona can almasından ötürü bir üstünlük getirir. Kadın can verirken (doğum yapmakla), erkek can alır. İşte kadının en büyük yenilgisi bu noktada başlar.

Erkeğin üstünlüğü o günkü toplum yapısı göz önüne alındığında tartışmasız olarak ortaya çıkar ve bu üstünlük kadını bir çok haktan mahrum bırakmıştır. Romalılar döneminde kadın yeniden hak kazanmaya başlamıştır. “Roma’da XII Yapraklı yasanın çıkışıyla birlikte kadın ne salt babasının ne de kocasının malıdır. Kocasına karşı babasına, babasına karşı kocasına sığınarak, korunabilir. Kadının babanın malı olmaktan çıkıp, genellikle tarım alanında bulunmasından dolayı ülkesi için faydalı olması onu kamusallaştırmıştır” (Beauvoir, 1993a:88). Bu kadının Roma’da toplusallaşmaya başladığının en belirgin göstergesidir.

Bu gelişmelerin biri de şudur: “MÖ.178 yılından sonra ananın da mirasçıları vardır ve bunlar baba yönünden akrabalarından önce gelmektedirler; aile bundan böyle,

conjunctio sanguinis'tir (kan bağına dayalıdır) ve ana babaya eşittir; kızlar da erkek kardeşleri gibi mirasa konarlar" (Beauvoir, 1993a:90).

Bu yıllarda kadınlara verilen iktisadi haklara karşılık siyasi hakların verilmemesi onların bağımsızlığının soyut bir söylemden öteye geçmemesine neden olmuştur. Bu siyasi haklardan mahrum kalan kadına bir de dinin yüklemiş olduğu yargılar kadını iyiden iyiye erkeğin karşısında zayıflatmış ve onu ikinci plana itmiştir. Beauvoir Kierkegaard'ın kadın olmaya ilişkin düşüncelerini şu şekilde aktarır: "öylesine garip, karışık, karmaşık bir şeydir ki, hiçbir yüklem onu tek başına anlatamadığı gibi, kullanılacak çeşitli yüklem bir tek kadının kaldıramayacağı kadar çelişir.'Buysa, kadının olumlu bir biçimde, yani erkeğe gözüktüğü gibi ele alınmasındandır" (1993a:158). Burada en temel olan şey, kadından başka öteki varlıkların bulunması bile kadını erkekler için öteki varlık yapmaktan alıkoyamaz.

Kadına yüklenen dişiliğin çekicilik ve tehlikeleri dinlerde de çeşitlilik gösterir. Gerek ilkel çağlarda gerekse günümüz toplumlarında dinin kadına yükledikleri onu gene erkeğin gerisinde tutmanın bir yolu olarak görülebilir. Örneğin bazı toplumlarda kadının el değmemişliği gençlikle birleşince çekicilik kazanır. Belli bir yaştan sonra bu el değmemişlik, erkekler dünyasında yer bulamamışlık bir ürküntünün doğmasına yol açar. "Kadının kızlığı tanrıya adanmamışsa, iblisle evlendiği kuşkusuna yol açar.[...] kadının yazgısı başka bir varlığa adanmak olduğundan, erkeğin boyunduruğundan kurtulmuşsa, mutlaka şeytanla iş birliğine girmiş demektir" (Beauvoir,1993a:174).

Hıristiyanlığın ilk günah kavramını işleyiş biçimi " bedeni ruhun amansız düşmanı haline sokar; bütün bedensel bağlara kötü gözle bakılır" (Beauvoir,1993a:189). Hıristiyanlık ta ilk günahın kadına yansıması oldukça ilgi çekicidir. " Toprağın, cinselliğin, şeytanın bütün kışkırtmaları kadında simgelenir" (Beauvoir,1993a:189).

Adem'i günaha sokan, öteki ten olan kadındır. Tanrı'nın oğlu onun yüzünden can vermiştir. O, şeytana açılan kapıdır. Cinselliği çoğu zaman dışlanan kadın, erkek için tiksintinin kaynağı olarak gösterilmeye çalışılmıştır. " Hıristiyanlığın kadın vücudu karşısında duyduğu iğrenme öylesine güçlüdür ki Tanrı'sına küçük düşürücü bir ölümü yakıştırır da, bir anadan doğmuş olmayı yakıştırmaz" (Beauvoir,1993a:190).

Bu nedenle Kutsal Bakire imlemesi Hristiyanlar için önem taşır. Meryem ananın kızlığının bozulmamış olması İsa'yı olumlamanın kaçınılmaz gereği olarak belirmektedir. İsa'nın yüceliği bir iğrenmeyle karartılamazdı. "Papa VI. Gregoire'den sonra papazların evlenmemesi zorunluluğu konunca, kadının tehlikeli yanı iyiden iyiye belirginleşir: bütün Kilise Babaları kadının iğrençliğini ilan ederler" (Beauvoir,1993a:94). Hıristiyanlar için en üst tabakayı oluşturan din adamları tarafından kadının bu şekilde ele alınması onun gelişiminin en hızlı olduğu batı dünyasında bile hakkettiği yeri bulamamasına neden olmuştur.

İslam dininde ise öbür dünyanın gerçekliği ve cennetin ihtişamlı şehveti, erkeğin bu dünyada kendinden aşağı konumdaki kadının dişiliğinin keyfini sürmesine neden olmuştur. Bu kadına verilen bir değer değildir aslında. O, Adem'in kaburga kemiğinden, Adem için yaratılan öteki ten olarak erkeğin boyunduruğunda erkek için bir nesnedir. Her ne kadar Adem cennetten bir kadın yüzünden kovulmuş olsa da, o bu dünyada insanı kendinden geçiren bir zevk kaynağı olarak görülür; tabi öteki varlık olan tenin erkeğin isteğine göre şekillenmiş olmasına bağlıdır. Dinin ortaya koymuş olduğu kurallara uyduğu müddetçe kadın kötü değildir. Erkek kadını kendi istediği biçimde boyunduruğu altına alır. O bu dünyada istendiği biçimde yaşadığı takdirde öbür dünyada ödüllendirilecektir. Bu ödüllerden en dikkat çekici olanı erkekleri öbür dünyada bekleyen

tertemiz eşlerdir, diğler bir deyişle onlara ödöl olarak sunulan hurilerdir. Kur'an-ı Kerimde Bakara suresinin 25. Ayetinde Allah peygamberlerine Őu Şekilde seslenir:

(Ey Muhammed) İman edip Salih amellerde bulunanlara müjdele. Gerçekten onlar için altlarında ırmaklar akan cennetler vardır. Kendilerine rızık olarak bu ürünlerden her yedirildiğinde : “ Bu daha öncede rızıklandığımızdır” derler. Bu, onlara, (dünyadakine) benzer olarak sunulmuştur. Orada, kendileri için tertemiz eşler vardır ve onlar orada süresiz kalacaklardır.

Her iki dinde de kadının işleniŐi ne kadar farklılık gösterirse gösterebilir temel olan ortak nokta kadının erkeğın gerisinde ikinci planda kalmasıdır. Erkek kadını kendi malı olarak kanatları altında tutar, bunun yanı sıra kadın dini kitaplara bile geçecek Şekilde cezalandırılır. Bakara Suresi 223 ayette “ kadınlar sizin tarlanızdır; tarlanıza dilediğiniz gibi varın” denilirken Eski Ahit Tekvin Bap3'te Şeytanın yılan kılığına girmesinden dolayı göbeği üzerinde sürünmekle cezalandırılırken kadına Őunlar söylenmiştir: “ Kadına dedi: zahmetini ve gebeliğini ziyadesiyle çoğaltacağım, ağrı ile evlat doğuracaksın; ve arzun kocana olacak, o da sana hakim olacak”.

Görüldüğü gibi her iki dinde de kadın erkeğın hakimiyetine sunulmuştur. Kadının bu Şekilde cezalandırılması, ikinci planda kalması yaradılıŐ efsanesine dayanan bir yaklaşımdır. O sadece erkeğın yalnızlığına son vermek, erkeği bu yalnızlıktan kurtarmakla birlikte ona zevk vermek için, erkeğın kaburga kemiklerinden yaratılmıştır. Erkekten bağımsız varoluşu düşünülemez. Tanrı erkeği nasıl yoktan var etti ise kadını da erkekten bağımsız yaratabilirdi ama o kadını erkek için erkeğın bir parçası olarak yarattı. Erkeğın bir parçası olarak yaratılan kadının kendi başına özgür bir varlık olarak ele alınması YaradılıŐ Efsanesinin getirilerini olumsuzlamak olacağından buna kalkışmak dinsizlik olarak yorumlanacaktır.

Yeni Ahit Vaiz 7-8 Bap7'de kadına ilişkin olarak söylenen Őu cümle ona yüklenen anlamların bir özeti gibidir: “ Döndüm, ve yüreğim hikmeti, ve Őeylerin sebebini bilmeğe araştırmağa ve aramağa, ve kötülüğün akılsızlık olduğunu bilmeğe koyuldu. Ve

kadını ölümden acı buldum, o kadın ki, yüreği tuzak ve ağlar, ve elleri zincirlerdir; Allahın önünde iyi olan adam ondan kaçır kurtulur, fakat suç işleyen ona tutulur”.

Kadın kendine yüklenen kötü anlamlardan ancak ve ancak erkeğin esaretine girerek, onun hizmetçisi olarak kurtulabilir. Kadının, ana olduğunda değer kazanmasını sağlamanın bir yolu olarak Meryem'in kutsanması gündeme gelmiştir. Havva'nın günaha soktuğu insanı Meryem bağışlatmıştır.

Meryem aracılığıyla kadın erkeğin istediği biçimi sokulmuştur. Erkekse her zaman üstündür. Peygamberlerin erkek olması, efsanelerde erkeklerin güçlülüğü, Tanrıların erkek olması kaçınılmazdı. Zeus'un gücünün karşısında bir çok efsanede Tanrıçalara yer verilmiş olsa da İsthar, Astarte ve Kübele gibi onların insanları kendilerine köle etmeleri ve her türlü güçleri, yine bir yenilgiyle yerini erkeğin egemenliğine bırakmıştır. Günümüz kadınlarının, eski kadınlık anlayışını yıkarak bağımsızlığını ortaya koymalarına karşın, insanlıklarını tam anlamıyla yaşamalarının hiç te kolay olmadığı görülmektedir. Simone de Beauvoir kadının geleneksel yazgısını incelerken onu temel üç bölüme ayırır. Bunlar Genç Kızlık Çağı, Evlilik Çağı, Bağımsızlığa Doğru Kadın'dır. Bizde Simone de Beauvoir'in ortaya koyduğu bu aşamaları temel alarak, kadının bir varoluşçu kadın tarafından nasıl ele alındığını görmeye çalışacağız.

IV.2.1. Genç Kızlık Çağı

Kadın'ın şekillenişinin temellerine inerken ilk önce bakılması gereken aşama onun çocukluk dönemidir. İnsan olarak dünyaya gelen bir bireyin, ötekini varlığıyla nasıl yabancılaştığının en güzel örnekleri çocukluk evresinden çıkarılıp alınabilir.

Bir çocuk için vücut, dünyayı anlaşılır kılmaya çalışan bir araçtır. Elleri, kulakları ve benzeri organları bu kavrama sürecinde evrene yönelen araçlarıdır. Çocuk bu araçlarla evreni kavrarırken onun zihninde evrendeki bir cins ayrımı yoktur. Anne şefkatine muhtaç olmaktan açlık dürtüsüne, ağlamalarından emzirmelerine, kıskançlıkları,

sevinçleri ve diğer bir çok özellikleri kız ve erkek çocukları için aynı olan duygulanım ve yaşamsal süreçleridir. Onların bu ortak özelliklerine karşın anne ve babanın kız ve erkek çocuklarına karşı olan yaklaşımları oldukça farklılık gösterir. “Öyle oturma ayıp. Kapat eteğini, utanmıyor musun?” türünden kız çocuğuna getirilen yasaklamalar daha çocuk yaşta onu belli bir şablona koyarak şekillendirip, boyunduruk altına almanın bir tarzı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu boyunduruk altına alma çabasının yanı sıra kız çocuğunun aileden gördüğü özel şefkat onu bağımlı hale getiren temel özellik olarak belirir. Kız çocuğuna gösterilen bu şefkat erkek çocuğuna gösterilmez. Bunun en büyük nedeni daha çocuk yaşta ondan “erkek” olmasının beklenmesidir.

Kız çocuğuna gösterilen şefkat, öpücükler, okşamalar, iltifatlar erkeğin erkek olmasının önündeki en büyük engelmış gibi ondan esirgenir. Memeden kesilmeyle yoksun bırakıldığı ana vücudundan git gide uzaklaşır. Kız çocuğu rengarenk kıyafetler içinde süslenip gezmelere götürülürken erkekten olmasından gerekenden fazla bir olgunluk beklenir. Erkek çocuk “yalnız hoşâ gitmeye çalıştığı zaman hoşâ gidecektir” (Beauvoir.1993a:235).

Erkek çocuk özerk bir kişiliğe doğru koşarken kız çocuğunda aynanın karşısında süslenerek, oyuncak bebeğini uyutarak, onu kendi isteği biçiminde giydirerek kendine hayranlık duyma eğiliminin başladığı görülür. Erkek çocuğu kız çocuğunun tam tersi eylemlerle özgürlüğünü ortaya koyar. Vücudunu, gücünü oynadığı oyunlara katar. Arkadaşlarıyla dövüşerek dayak atmaya öğrenir, canı yandığında dahi ağlamamayı öğrenir, temel yaşantısı sertliğin üzerine kuruludur. Kadınsa daha bu yaşlarda çatışmaların içinde bulur kendini. “Kadınsa, işin başında özerk varoluşuyla ‘başka – varlığı’ arasında bir çatışma vardır; hoşâ gidebilmek için, hoşâ gitmeye çalışmak, kendini nesne haline

getirmek gerektiği öğretilir ona, demek ki özerkliğinden vazgeçecektir” (Beauvoir, 1993a:246).

Eğer aile geleneksel yapının dışında kız çocuğunu da yüreklendirirse ancak o zaman o da gözüpeklik ve girişkenlik gösterir. Ne var ki hemen karşısına yeni bir olumsuzlama çıkacaktır, bu da “erkek gibi kız” olarak tasvir edilmesidir. Onun hareketlerinin erkelikle bağdaştırılarak övülmesi bir bayan için aslında övgüden çok yergi olabilir. Bu onların yetiştirilmelerine bağlıdır aslında; annenin yetiştirdiği bir kız çocuğuyla bir babanın yetiştirdiği arasında en temel fark, babanın yetiştirdiği çocuğun sertliğe eğilimli olmasıdır. “ [...] kadınlar ellerine verilen kız çocuğunu saldırganlıkla hıncı karışımı bir acarılıkla kendilerine benzer bir kadın yapmaya girişirler” (Beauvoir,1993a:247). Kadın kendi ezikliklerin hıncını erkekten intikam alma duygusuyla kız çocuğuna empoze eder. En büyük kozu budur.

Kız çocuğu oyuncak bebeğiyle oynarken, annesini yazgısını üstlendiğini gösterir. Bebeğiyle oynarken gösterdiği davranışlar geleceğe yönelik kendiyile ilgili tasvirlerinin bir yazgısı gibidir. Bazen ona kızar, cezalandırır, ne var ki eninde sonunda onu kucağına alıp, besleyip uyutur. Küçük çocuklara kadınların bakması gerektiği fikri hiç tartışmasız kabullendirilmiştir kendisine.

Günlük yaşantımızda en çok karşılaştığımız olaylardan biri, özgürlüğünü iktisadi bağımsızlığıyla birlikte kazanmış olan iş kadınlarının bile çocuklarıyla ilgili bir durum olduğunda kocasından önce sorumluluğu üstlenmesidir. Hiç iş yerinizde veya çevrenizde “ Eşim çalıştığı için çocuğumun bana bu gün ihtiyacı var; izin verirsiniz eve gidebilir miyim?” diye izin almaya çalışan kaç erkek gördünüz? Eminim ki ender olarak karşılaşılan bir durumdur bu. Ne var ki bu durum karşısında şaşırılmamak gerekir, emin olun ki iş içinden çıkılmaz ve erkeğe de zarar verecek bir hal almıştır, yoksa bu çoğu

zaman erkeğin sorumluluk duygusuyla hareket edeceği bir yaklaşım değildir. Bu hareketi sergileyen erkek ise, “light erkek” kavramını taşımaktan korkmayan ve erkeklik duygularını toplumun genel anlayışının dışına taşımayı başarmış, erkekten çok insan olduğunun bilincinde olan ve sorumluluk duygusuyla hareket eden kişilerdir.

Kız çocuğu kendisini annesiyle özdeşleştirirken onu her alanda taklit etmeye ve onun üzerindeki sorumluluğu kendi üzerine alarak kendini nesnelleştirmeye çalışır. Bir yandan karnının üzerine nesnelere koyarak, gelecekte bir canlı doğuracağını düşünüp bundan haz alırken bir yandan da ev işleri yaparak evde hizmet etmek için kendini hazırlar; bu bilinçsizce kendi yazgısını kabul etme ediminden başka bir şey değildir aslında. Kız çocuğu ev işlerini özellikle babasının karşısında yaparak annesinin gördüğü beğeniyi görmeye çalışır. Ve bu onu övgülerle süslenmiş, güzel görülen, bağımlılık altında boyunduruğa alındığı olumsuz bir dünyaya sürükleyen temel hareketlerdir.

Zamanla, büyüdükçe erkek çocuğun daha çok sevildiği gerçeğinin farkına varır. Bu, daha o doğmadan ayırımı yapılan bir noktadır aslında. Erkek çocuk soyun devamını sağlayan temel varlıktır. Özellikle bu duygu ailelerin çocuk yapmayı düşünürken erkek çocuk istemeleri olarak kendini gösterir. Sürekli kız çocuğu olan ailelerde bir ümitsizlik gözlenir ve iki dudağın ucunda “Bir daha deneyelim.” diye sarf edilen bir cümle, erkeğin kız çocuğuna göre daha çok istendiğini gösterir.

Kız çocuğunun karşısına cins ayrımı, demek ki önce ailesinde çıkar. Annesinin gücünün babasının gücü karşısında zayıf kaldığını görür. Babanın istekleri evde esas alınan kanunlar gibidir, herkes onun istekleri doğrultusunda hareket eder. Evin bütün işlerini annesinin yapmasına karşın, babası eve geldiğinde hakimiyet onundur. Kız çocuğunun zihninde tasarladığı annenin büyüklüğüne ilişkin imgelerin birdenbire ortadan kalkması sonucunda bir yıkım yaşar; çünkü o baba olamayacaktır ve asıl güç elinden alınmıştır. “Bir

baba her zaman bir Tanrıdır” sözüyle Goethe’nin de dile getirdiği gibi baba en üst güce yakışır bir büyüklüğün simgesidir. Kız çocuğu için de baba Tanrı’dır artık, o aşkıdır, güçlülüğün bir simgesidir ve bu simge kadına vurulan başka bir acı darbedir. Bu yenilgiyle birlikte kız çocuğun kendisini olumlamasının tek yolu baba sevgisiyle varlığının olumlandığını hissetmesidir.

12-13 yaşlarında kız çocukları hiç beklemedikleri ve hazır olmadıkları bedensel gelişimleri karşısında, kendilerini ilgiyle izlemeye başlarlar. Bu değişimlerle birlikte oluşan utangaçlık duygusu onu herkesten kaçmaya iter. Bu utangaçlık duygusunun oluşmasında en önemli rolü, yaşamı boyunca kendine eziyet olarak verildiğini düşüneceği adet kanamaları oluşturur.

Bu onun için bilmediği bir kirlenmedir, sancılıdır, gizli kalması gereken korkunç bir şeydir. Kız çocuğu için gerileme ve kırılma dönemi asıl şimdi başlamıştır. Çocukluğunda rahatça yapabildiği bir çok bedensel hareketi yapmaktan kaçınır. Zihinsel ve bedensel yapısında ki kırılmanın artması onu belki de hiç umulmadık zamanda bir bunalımın içine çekecektir. Onları en çok yaralayan ise bu olayın bilincine vardığında çevresindeki bir çok erkeğin de bu olayın bilincinde olmasıdır. Lise çağında ki bir çok genç kızda onları içe kapanık hale getiren en belirgin olay olarak karşımıza çıkar bu. Erkek çocuklarının hareketlerinin giderek atılganlıkla birleştiği bu dönemde kız çocukları daha zarif davranmaya başlarlar. Özellikle hastalığın başladığı dönemde kimsenin bunu anlamaması için herkesten kaçmaya başlarlar. Rahatsızlıklarını dile getirmektense karnım ağrıyor diyerek her şeyi kestirip atar ve kendilerine soru sorulmasının önüne geçerler. Bu dönemde çoğu genç kız bedenini edilgin bir biçimde kabul etmekten başka bir şey yapamaz.

Bu edilgin yapının dışına, zihinsel tamamlamayla çıkmaya çalışmak başlı başına bir kurtuluş değildir. Yapılması gereken şey aslında yaşama ayak uydurmayı başarabilmektir. Spor yapan bir çok bayan kendi klasmanlarında yarıştıkları grubun sınırlarını zorlayarak inanılmaz başarılarla imza atmıştır. Bu başarı onların edilgin bir bedeninin dışına çıkmaları ve kendilerini aşmaları anlamına gelir. Ne var ki bayanların bir çok alanda kendilerini aşmaları toplumun onlara yüklediği anlamdan dolayı erkeklerinkine göre oldukça zordur. Toplumun bakış açısı onları bir çok olayda başarısız kılan temel nedendir.

İkiz öğrencilerimden ikisi bunu doğrular nitelikte davranışlar gösterdiği için isimlerini vermeden onların yaşamlarından alıntılar yapmak bizi oldukça aydınlatacaktır. Okulumuz lise ikinci sınıf olan öğrencilerim hafta içi her gün saat 06:45'te okulda toplanıp saat 07:00'da derse başlamaktadırlar. Bu iki kardeş evden birlikte çıkıp, aynı otobüsle okul yoluna kadar geldikten sonra ayrılıp okula birlikte girmezler. Farklı sınıflarda aynı öğretmenlerle aynı dersi aynı saatte görmelerine rağmen erkek çocuğumuzun daha başarılı olması onlarla sohbet etmeme neden olmuştu. Genç kız ve kardeşi aynı saatte eve gitmekte; ne var ki eve gittikten sonra erkek olan başına buyruk belirli bir vakit geçirirken kız çocuğumuzun rutin ev işlerinde annesine yardım ettiğini öğrendim. Kardeşi bunu oldukça normal karşılıyordu, o kızdı ve yapması gerekeni yapıyordu. Kendi zihnini boşaltmış, günün yorgunluğunu atmış bir şekilde ders çalışmaya başlarken kız kardeşinin durumu onu pek te ilgilendirmiyordu. Her koyun kendi bacağından asılırdı, kardeşi daha çok çalışmalıydı. Okul stresini atmadan ev işlerine dalan genç kız değil daha çok çalışmak, normal bir günlük tekrarı yapacak gücü kendinde bulamıyordu. Bu başarısızlık ona ait değildi aslında, toplumun ona bakış açısından kaynaklıydı ama bunun acısını kendi

yaşıyordu; işin en acımasız yanı da buydu zaten. O belli bir kalıpta başkalarının istediği biçimde şekillendiriliyordu.

Toplumsal yaklaşımlar genç kızın bağımsızlığını ondan alıp koparıyor ve onu belli bir boyunduruğun altına sokuyordu. Bir çok davranış zihinlerinde oluşan denetim mekanizmasıyla kendileri tarafından engellenmektedir; dış dünyada olduklarını unutup çevrelerine kayıtsız kalamazlar. Aile içinde şekillenen kadınlık imajı, hanım hatun olmanın gerekliliğini fısıldar kulaklarına. Denetim mekanizmasını göz ardı edip yapacakları hareketler, çevreye kayıtsızlıkla birleşirse bir hafiflik olarak yorumlanacaktır erkeklerce. Bu kaygısızlığın sonucunda sürekli rahatsız edici davranışlara maruz kalırlar; laf atmalar, rahatsız edici bakışlar hep onu kovalayacaktır. Bu, genç kız için başka bir bunalım perdesinin açılmasıdır.

Oluşan bu ikinci doğa, kendini denetleme, onu can sıkıntısına iter. Bu can sıkıntısı benzer durumda olduğu kız arkadaşlarıyla ortadan kalkacak kadar basit de değildir onun için. O kendi eksikliğini üstün olduğuna inandığı erkekle tamamlama çabasına girişir ve kendine yetememe tüm yaşantısını etkileyecek yeni bir utangaçlığın doğmasına yol açar.

“Ben, başkası için, başkası tarafından oluşturulmuş gibidir: öteki varlık güçlendikçe, Ben de zenginlik ve güç kazanır, efendisini ele geçiren Ben ondaki bütün etkileri kendine toplar” (Beauvoir, 1993a:326) bu yüzden erkek üstün güçlere sahip olmalıdır, güçlü, gururlu, ihtişamlı olmalıdır. Birçok kişinin içinden sıyrılıp, başkalarının gözünde değeri ve zekasıyla öbürlerini bastıran erkek, erkek olduğu için düşünsel değil ama seçkin varlık, seçkin varlık olduğu için de düşünselleşmiş bir sevginin mutlak öznesi olarak belirir. Uzakta olduğu müddetçe peşinden koşulacak biridir o. “Kahraman, dev,

yarı-tanrı uyandırdığı sevgiye karşılık verir de onu gerçek bir yaşantı haline getirirse genç kız ürker, taptığı put tiksiner ve yüz çevirdiği bir erkek haline gelir(Beauvoir, 1993a:328).

Bunun yanı sıra genç kız kendine duyduğu hayranlıkla, cinselliğin getirdiği yaşantılar arasında çatışmalar yaşar. Erkeğin ilgisini çekmek için, genç kız her şeyi yapar. Ama “ergenlikle birlikte utancı öğrenmiştir: gönül avcılığının, kendini beğenmişliğinin içinde de utanç duygusu vardır; erkeklerin bakışları hem gururunu okşar, hem de yaralar; ortaya koyduğu kadarıyla görülme isterdi, gözlerse hep delicidir” (Beauvoir, 1993a:329).

Genç kızlık çağı, çocuklukla büyüme arasında ki çatışmaların sıkıntısında geçer, bir yandan başkası için bir yandan da kendi için varılmayı ister. Genç kızlık çağı başkaldırı ve boyun eğişlerin kendini sarstığı bir bocalama evresidir onun için. Bu evre içerisinde ya yargısına boyun eğerek bir bekleme sürecine girecek ya da kendini özerk bir birey olarak gerçekleştirmek için kendini okumaya, spora, daha bir çok aktiviteye yönelerek kendi yazgısına sahip çıkacaktır. Ne var ki bu basamağın ardında kendini cinsel yaşam beklemektedir.

IV.2.2. Evlilik Çağı

Evlilik, her kadın için kaçınılmaz olan genel bir yargı olarak karşımıza çıkar. Toplumun biçimlendirmesidir bu. Ne var ki bu kalıpsal zorunluluk içinde günümüz kadını ekonomik evrimi ile birlikte bu kurumsallaşmada yeni bir görev üstlenir. Evlilik köle-efendi ilişkisinden ziyade, özerk iki bireyin özgürce karar vermiş olduğu bir birliktelik şeklinde çıkar karşımıza. Ne var ki bu özerk, özgür birliktelikte, kadın kölelikten kurtulmasına karşın, oluşan görev bilincinden kurtulamaz. Bu görev artık bir dayatmaca biçiminde değil, bile bile üstlenilen bir yapıdadır .

Evlilik kurumunun yapısını geçmiş içinde değerlendirdiğimizde, iki cins de ötekine gereksinin duymasına karşın, bu kurumun erkeğin özgürlüğünün bir parçası, kadınsa köleliği olduğu görülür. Erkek bu tür bir evlilik kurumuyla cinsel isteklerini doyurabileceği, soyunu devam ettirebileceği ve işlerini devredebileceği bir hizmetçiyi mal gibi almaktadır. Kadın açısından ise bu kurum “evlilik, biricik geçim yolu, varoluşunu doğrulamaya yarayacak biricik toplumsal kurumdur” (Beauvoir, 1993b:13). Kadını bağımlı hale getiren bu bağ, gerek toplumsal örf ve adetlerle, gerek hukuksal düzenlemelerle erkeğin egemenliğine destek veren bir hal alır. Evlilikte kadının özgür bir istemi söz konusu olamaz. Erkek evlenirken, kadın evlendirilir. Anne ve babanın genç kızı edilgenlik içinde birine verdiği , evlendirdiği görülür.

Simone de Beauvoir bu töreyi Zola'nın Pot Bouille'sinden şöyle alıntılar :

“Kaçtı, fırsat kaçtı, dedi. Bn. Josserand kendisini sandalyelerden birine atarak.

- Yaaa! diye karşılık vermekle yetindi B. Josserand.

- Anlamıyor musunuz canım, diye devam etti Bn. Josserand tiz bir sesle, bu evlilik de suya düştü işte, üstelik bu dördüncüsü!

- Kulak veriyor musun bana, diye bağırdı Bn. Josserand kızının üstüne yürüyerek. Nasıl kaçırдың bu seferkini ha?”

Berthe sıranın kendine geldiğini anlamıştı.

“Bilmem ki anne, diye mırıldandı.

- Hem de büro şefini, diye devam ediyordu annesi: daha otuzuna bile basmamış, geleceği parlak mı parlak. Her ay tirink tirink sayar paracıkları avucunuza ; sağlam kapı, eh, önemli olan bu zaten....Ötekiler gibi, buna da sersemlik ettin kimbilir?

- İnan bir şey yapmadım, anne.

- Dans ederken küçük odaya geçmiştiniz.”

Berthe'in beti benzi attı:

“Evet, anne, geçtik... Yalnız kalınca kötü şeylere kalkıştı, nah böyle avuçlayarak öpmeye kalktı beni. Korktum, mobilyalardan birine doğru ittim onu.”

Annesi, cinleri başında, sözünü kesti kızın:

“Ee, sonra? Kollarına almışmış...İyi ya işte’ gel de evlendir bu sersem tavukları! Peki ama, Biz bunu mu öğretiyoruz size, ha!...ne çıkar kapı ardındaki bir öpücükten! Ayrıca insan gelir de annesine babasına anlatır mı böyle şeyleri? İnsanları itip kalkıyor, pişmiş aşı su katıp evlilikleri bozuyorsunuz be!”

Bir öğretmen tavrı takındı ve devam etti:

“yooo, bu iş burada biter, kızım, benim umudum kalmadı artık, sersem birisiniz siz...Mahnız mülkünüz olmadığına göre, erkekleri başka yönden tavlamanız gerektiğini öğrenin. Sizin gibilerin bakışları yumuşak olmalı, yüzü de sevimli, el zaman zaman şurda burda unutulmalı, çaktırmadan bir takım çocukluklara izin verilmeli; koca dediğin avlanır çünkü [...] Kızsız, istençsiz, pelte gibi et yığını halindeydi, anasının çekiştirmelerine ses çıkarmıyordu, yüreği kabarmış, korku ve utançtan boğazı düğümlenmişti (1993b:14-15).

Bu olay genç kızların evlilik karşısında ki edilgenliğini ortaya koyarken, anne ve babanın genç kızı evlendirmek dediği şeyin birilerine verme olduğunu da gösterir. Evlilik kadın için bir yazgı değil, yaşama biçimidir. Bu yaşama biçiminde kadın, geçmişten getirdiği her şeyi kocasına bağlar. Kocasının soyadını alır ve kocasının evreni içinde bulur kendini. Artık o, kocasının ailesinden sorumludur. Erkek evlilikte aşkınlığı, kadın içkinliği temsil eder.

Erkek değişen dünyanın etkileyici aktörüdür, dış dünyada üstlendiği roller onun zamanın akıcılığında varlığını mutlu kılmasına yol açar, kadınsa dört duvarın arasında geçen yaşamın bir parçasıdır, ev işleri yapar, çocuğuna bakar kocası eve geldiğinde rahat etmesi için hazırlar her şeyi, yaşam onun için rutindir. Onun için bu gün dün, yarın bu gündür, ayakta durabilmesinin kendini olumlamasının tek yolu kocasına adanmış olabilmektir.

Günümüzde de bu geleneksel yapının pek değişmediğini görürüz. Genç kız evlenmeden önce babasının, annesinin, erkek kardeşlerinin emrindedir; onların isteklerini yerine getirir, evin hizmetçisi, kölesi; peki ama evlendiğinde ne değişecek? Değişen, evlikle beraber hizmetçiliğin yanı sıra bir evin hanımı olmaktan başka bir şey değildir. Neden erkek bu krallıktan zevk almasın ki? Eğer bu krallık yıkılırsa, herkes eşit olursa, hiç

çıkartına gelir mi? Herkesin kral olduğu yerde herkes hizmetçidir de, sözünü hatırlamak bile yetmez mi ona?

Evlenmek bir köleleşmeirse, neden kadın bile bile ister bunu? Toplumsal anlamda tamamen kısıtlamalar vardır karşısında: gücünün değeri ekonomik anlamda oldukça zayıftır. Evlilik onu kısıtlamasına karşın, bir bakıma özgürleştirecek tek çıkar yoldur ve aynı zamanda ulaşmak istediği ekonomik düzeye, basamakların bir çocuğunu atlayarak, aniden ulaşacaktır.

Günümüz koşullarında erkeğin evlilikten çıkarı oldukça azdır aslında. Ekonomik bağımsızlığı ve ilerlemesiyle toplumda seçkinleşecektir, evlenmeden kendine daha rahat bakabilir ve evlilik onun için bir yük olarak düşünülebilir. Cinsel doyuma ulaşması hiç te zor değildir. Evlenmemiş olması bu zevki oldukça farklı şekillerde yaşamasına olanak bile sağlayabilir. Bir genç kız için yasak olan her şey, erkeğin ayaklarının altında ipek bir halı gibi değer kazanır. Genç kızın cinsel arzuları, doyum arayışları yasaklıdır, özgürce yaşanamaz, yaşasa bile içselleştirilmesi gerekir, dışa vurumu yapılamaz. Evli olmadan anne olamaz. Toplum dul olup çocuk sahibi olan bir kadına kötü gözle bakmazken, evlenmeden çocuk sahibi olan toplumdaki dışlanır. Zamansal sorun yoktur bu işte, evliliğin ne kadar sürdüğü değil, kadının yasal olarak bir erkeğin olup olmaması önemlidir aslında. Bu yüzden değil midir günümüzde “mantık evliliği” denilen evlenme biçiminin artması. “Demek ki, evlilikler, genel olarak aşktan doğmuyor. ‘Koca,hiçbir zaman sevilen adamın kendisi olmayıp, ancak onun yerine konmuş benzerdir’ der Freud” (Beauvoir, 1993b: 23).

Kadınla erkeğin cinsel ve ekonomik birlikteliği, toplumsal baskıları en aza indirgeyerek, bireysel mutluluktan ziyade yaşamı kamufle etmesidir. Evlilik aslında en çok kadın aleyhinde işleyen bir kurumdur.Onun evlenirken fazla bir seçim şansı yoktur,

evlenmeden önce olduğu gibi, “öyle ki evlilik kadının cinsel yaşamına ahlaki bir saygınlık getireyim derken, aslında bu yaşamı kökünden silme ereğini gütmektir” (Beauvoir, 1993b:25).

Evlilik ve aşk çoğu zaman bağdaştırılarak birlikte ele alınmaya çalışılmıştır. Karı-koca sevgisi gibi kavramlarla kurumsallaşma içinde diri tutulmaya çalışılan aşk, aslında evlilikle birlikte yitirilen en büyük değer taşıdır. “İnsanların pek azı ötekini olduğu haliyle sever, onların asıl sevdiği ona atfettikleridir, onun kendi kafalarındaki hayalidir”(Goethe,1986:69). Sevilen, aşık olunan yüklenen özelliklerdir, oysa “evlenmişsek artık kimse ne erdemlerimizi ne de kusurlarımızı sorar”(Goethe, 1986:258). Evet aşk manevi bir şeydir, evlilikse gerçek. Maneviyi, gerçekle karıştırmanın cezası vardır ki o da mutsuzluktur. Aşık, aşkını elde etmek için her yolu dener, tatlı sözler, iltifatlar, hoyratça tüketilen zaman, ayakları yere basmayan anlar, evlilik öyle mi? Hayır; her şeyin çırıl çıplak karşısında durdurduğu andır evlilik.

Belki evlendikten sonra tüketilen “cicim ayları” gerçeğe giden yolda olgunlaşan iki meyvenin çürümeye başlaması gibidir. Kierkegard’ın, evlilik üzerine yaptığı şu yorum, evliliğin çelişmesine ilişkin bizi aydınlatma çabasının bir sonucudur:

“Düşünme, kendiliğindenliğin baş düşmanıdır...Düşünüp taşınma sonunda yön değiştirip sevgi eğilimine dönüşseydi, evlenme diye bir şey olmazdı.” Ancak, “evlenme kararı da düşünme taşına elde edilmiş, yüzde yüz düşünsel düzeyde yakalanan yeni bir kendiliğindenliktir ve bu kendiliğindenlik sevgi eğiliminin yerini tutmaktadır. Evlenme kararı, ahlaksal veriler üstüne oturtulmuş bir dinsel yaşam görüşüdür, dolayısıyla, sevgi eğilimine giden yolu açması, onu içten ve dıştan gelecek tehlikelere karşı koruması gerekir.” Ve işte bu yüzden “bir koca, gerçek koca tam anlamıyla bir mucizedir!...Varoluş ciddiliğinin bütün gücünü kendisi ve sevdiği kadın üstünde toplarken aşkın zevkini sürdürebilmek gerçekten mucizedir!” (Beauvoir, 1993b:31).

Bunun yanı sıra pek çok kadın cinsel eğitim düzeyi her ne olursa olsun, bu zevki olması gerektiği biçimde tatmadan bir evlilik sürdürürler. Bunun en temel

nedenlerinden biri, eşlerin eğitim düzeyine bağlı olarak, birbirlerini kırmamak için duygularını bastırmasında yatmaktadır. Şehvet erkeğin yanlış anlaşılma korkusuyla bastırmak zorunda olduğu bir duygudan öteye geçemez. Evleninceye kadar bu yasaklar ve hayaller içinde kendine mutluluğun resmini çizen kadın, gerçek karşısında durduğu zaman uçurumun kenarında dururcasına korkuyla bakar o bilinmeze, bu korku ve kendini geri çekiş yıllarca birçok zevkten mahrum kalacak bir ilişkinin temelini atar. Genç kızlık çağında kendi vücuduyla övünen ve kendi vücudunu seven kadın onu paylaşmak için beklediği genci bulduğu zaman, bütün yasakların ve baskıların önüne geçen evlilik kurumuna adımını attıktan sonra, daha ilk geceden onun için bir eziyet konumunu alır her şey. Hemen yorganın altına saklanır ve uzaklaşmak ister çok istediği erkekten. Bu bir çelişkinin yok edilmeye çalışılmasıdır. Günah sayılan bir çok aldatmanın ve arzunun toplumsal bir yapıyla onarılması büyük bir çelişkidir aslında. Bu çelişki içinde oluşan kurumsallaşma başka yasakların doğmasına yol açar. Sınırlamalar, mutsuzluklar yeni bir kılıfta sunulur karşımıza. Buna karşın “bedensel aşk, gücünü ve saygınlığını sevgililerin karşılıklı özgürlüklerinin bilincinde oluşlarının vereceği zevkten alır” (Beauvoir, 1993b:43). Ne var ki, içgüdüsel, anlık bir istencin hak ve görev haline getirilmesinden dolayı, evlilik kurumuyla birlikte bireysel özgürlükler kendi şablonlarını kaybederse, bu kurumsallaşmayla birlikte bireyler bedenlerini aşağılamış olurlar. Erkek için cinsellik bir görev halini alırken, kadın için kendini hak eden biriyle olma söz konusu olur. Evliliğin temel taşı olmasa da, yaşama tat veren, özerk bir olgu olarak algılanması gerekir cinselliğin. Bedensel aşk ne mutlak bir erektir, ne de basit bir araç.

Evlilik kurumuyla birlikte kadının üstlendiği diğer bir rol ise, evini kendi dünyası olarak benimsemesidir. Çoğu kadın bu evrende bir düzen yaratır, erkeğin evi umursamazlığına karşın kadının özenle yarattığı bu dünya onun için bir sığınak, bir uğraş

halini alır. Gençliğinde kendi için sıkıcı gelen, ama çocukluğunda evcilik oynayarak temellerini attığı ev hanımlığı, evlenmeyle birlikte yaşam halini alır. O, bunu bir zevk haline getirmeye çalışır, yaşamında ki pek çok doyumsuzluğu evine yönelerek doyuma ulaştırır.

Ev kadınının yaptığı işe anlam kazandırmak üzere, ona kendi benzersizliğini katmaya, elde ettiği sonuçlara mutlak değerler vermeye çalışmasını anlamak kolaylaşıyor; yaşamak için gerekli olan bir çok şey yaşama anlamı kazandırmaz Bu nedenle erek değil araç olan bu belirsiz tasarıların tek düzeliğinde boğulmamanın tek yolu olarak, onlara anlam kazandırmak gerekir.

Kadın evlilikle birlikte kalıcı olamayan yaratımlarla karşı karşıya kalır. Bir çok evde kapıları kilitli, korumaya alınmış odaların varlığı bundandır; bu eylemin gerekçesi yaratımına sahip çıkma çabasıdır. Yeni temizlenmiş bir evde rahatça dolaşabildiğiniz oldu mu hiç? hep kontrol altında tutulan bir mahkum gibi göz hapsine girersiniz. Bir keresinde misafirlige gittiğim bir evde yaşadım bunun en güzel örneğini.

Akşam saatlerinde hocamın ısrarı üzerine evine gitmek zorunda kalmıştım; kapıyı bize eşi açtı, her yerden deterjan kokuları geliyordu, içeri girdim daha girer girmez pas pastan adımımı atmak üzereyken altı silinerek önüme bırakılan terlikle duraksamak zorunda kalmıştım. Sonra terliği giydim, her zaman alışla geldiği gibi ev sahibinin bizi götüreceği odayı aradı gözlerim, ne var ki mutfağa yönelen el ağırılanacağımız yeri gösteriyordu bize. Bir süre burada sohbet ettikten sonra, televizyondaki bir program nedeniyle salona doğru bir yolculuk başlamıştı hayatımda unutamayacağım. Salonun kapısında yeniden sterilize edilmiş terlik değişimi dikkat çekiciydi, zorlu bir psikolojik savaşın ardından girdiğim salonda oturup oturmamak arasında derin bir kaos yaşarken kanepeye serilen bir örtü oturabileceğimin sinyallerini veriyordu. Biraz tedirgin, biraz

sinirli oturdum, kımıldamadan evin aynı noktalarına temas etme çabası iyice rahatsız edici bir hal almıştı benim için, ne var ki dikkatimi çeken, evin hanımı her yere aynı terliklerle girip çıkıyor, aynı bezle farklı noktaları silip duruyordu. Herkesten uzak, dört duvar arasına sıkıştırmış olduğu dünyaya izinsiz girmiş olmanın utangaçlığıyla vücudumdan dökülen terler hocamın dikkatini çekmiş olacak ki hava almaya çıkalım mı şeklinde sorulan soruya daha cevap vermeden kapının önünde buluvermiştim kendimi. Bir psikiyatrist olmasına karşın bana yaşattığı kabus nedeniyle zihnime kazıdığım bu işkenceden kurtulmanın rahatlığıyla derin bir iç çekip, uzun süre, onu haklı çıkaracak nedenler aramaktan alı koyamadım kendimi.

Hiçbir şey üretmeden bağlanmanın bir simgesi olarak kabullenilen ev işleriyle kadın kendine saygınlık kazandırma çabasıdayken özerkliğini yitirir ve yok olup gider; topluma doğru aşan üretim ve eylemlerle kazanacağı anlam ve saygınlığı görmezden gelir. Varoluşunun anlamını kendinde bulamamasından dolayı ikinci planda kalır.

Günümüzde evlilik kurumunun bir paylaşım olarak görülmesi, evlilikte üstlenilen rollerin paylaşımını da beraber getirmektedir. Her ne kadar istemeden yapıyor olsalar da ev işlerine yardımcı olan erkek sayısı gün geçtikçe artmaktadır. Ne var ki bu tür ilişkiler toplumun geneli düşünüldükçe oldukça istisnaidir.

Evlilik kadın için olduğu kadar erkek için de bunalımlı bir dönemin başlangıcı sayılır. Kadın, güvende olduğu baba evinden ayrılıp kendine verileni biçimlendirme çabasıyla karanlık bir yolda bilinmeze atarken kendini, erkek başına buyruk özgürce ve çoğu zaman sorumsuzca yaşadığı yaşamı bir kenara koyarak, hem kendi hem de “aynı”laşmak zorunda olduğu “öteki”nin sorumluluğunu üzerine alarak olgunlaşmak zorundadır. İş vakit geçirdiği bir olgu olmaktan çıkıp, eğlencesi bir yana görev halini alır. O artık sadece yaşamak zorunda değil yaşatmak zorundadır da. Çoğu zaman eşine,

babasının ona gösterdiği koruyuculuğu göstermek ve onu toplumun her türlü kötülüğünden korumak bilinciyle yaklaşır. Onu kısıtlar ve bir içkinliğe sürükler.

Evlilik kurumuyla birlikte üstlenilen karı-koca ilişkisi kendini, ancak özgürlüklerin yaşanmasıyla, bu bilince erişilmesiyle olumlar. Evlilik kurumunun özüne yerleştirilen görevler, üstüne bir perde çekilerek unutulmalı ve eşlerin birbirine yaklaşımları geçici anlık duygularda olsa da takdir edilecek davranışlar olarak görülmelidir. İlişki haz alma veya haz vermeye yönelik değil hazzı yaşayıcı türden olmalıdır.

Erkek-kadını, kadın-erkeği bir heykeltıraşın alçıyı şekillendirdiği gibi şekillendirmeye çalıştıkça onda kendi bakışlarıyla yüklediği cansız güzellikten başka hiçbir şey göremeyecektir. Toplumsal gelişmişlik düzeyimize rağmen, kuşaktan kuşağa aktarılan yaklaşımlar, evlilik kurumu içerisinde kadını eritmekten başka bir görev üstlenmemektedir. “Çoğu erkek beraber oldukları kadını, ilişkinin başında bile, eleştirme hakları olduğunu düşünür ve bunu ‘yardımcı olma’ maskesi ardında ya da partneriyle deneyimlerini ‘üstün’ bilgilerini paylaşma yoluyla devam ettirirler” (Engel, 2002:183). Kadının evlilik kurumundan kurtuluşu hukuken kolaylaştırılmış olsa da toplumun ona yüklediği evlilik bağları demir zincirler kadar ağırdır. Ender sayıda kadın bu yükü omuzlar ve bu kurumdan kendi istenciyle ayrılır. Bu kurumda ortaya çıkan mutsuz ilişkilerde, çoğu zaman erkeğin üstünlüğünü ortaya koyarcasına erkek tarafından bitirilir. Çoğu erkek terk edilmeyi göze alamaz ve bu yüzden terk eden olmak için çaba harcar. Kadınların çoğuyorsa bu yazığa karşı durmaz ve onu kabullenir.

Bu yazğı içerisinde kurumun temellerini kuvvetlendirmek için kadın, eş olmaktan çıkıp ana olmayı ister. Yazgısını değiştireceği bir çocuk dünyaya getirmekle yeni bir görev üstlenen kadın, erkeğin soyunu devam ettirme arzusunu doyumakla kölelik

zincirlerine bir yenisini eklemektedir. Bu zincirle birlikte, o artık bir eş değil, bir anadır ve saygındır. Bu saygınlığı görmenin en güzel yolu, ona başka erkeklerin bakışlarının artık daha az yönelmesinde saklıdır.

Kadının özgürlüğünün ona tam anlamıyla verilmesi ancak onu evliliği tek uğraş olarak görmekten kurtarır. Gelişmişlik düzeyimize paralel olarak, özgürlüğünü elde ettiğini düşündüğümüz kadının aslında halen tam anlamıyla özgürleşmemesi toplumsal bir utançtır aslında. Bazıları bana bir çok medeni kanunu göstererek gülebilir, ya bunlar onlara bazı haklar tanınmadı mı diye sorabilir. Peki ama dönüp baktığımızda toplumun genelinde bu haklar devlet tarafından tanınsa bile halen ailenin reisi olan erkek tarafından tanıyor mu? Bu kurumsallaşma, özgürlük temelinde olmadığı müddetçe bir hapisane olmaktan öteye gidemez..

IV.2.3. Bağımsızlığa Doğru Kadın

Simone de Beauvoir iktisadi özerkliği, medeni haklar ve özerkliklerin yaşama geçirilmesinin kaçınılmaz gerekliliği olarak kadının elde etmesi gereken temel özellik olarak görür. Kadının erkeğin boyunduruğundan kurtulup özgürlüğünü kazanmasının yolu onun çalışmasına bağlıdır. Üretilen emek değerinin bir göstergesi olarak kendine bir farklılık kazandıracaktır. Edilgenlikten kurtulup, etkin ve üretici konuma geçmesi kadını aşkınlığa kavuşturacaktır.

Ne var ki bu aşkınlığa kavuşma çoğu zaman sömürülen bir sınıfın parçası olmaktan dolayı can sıkıcı bir hal alır. Bunun yanı sıra çalışan kadınların çoğu geleneksel kadın anlayışının dışına çıkamamaktadır. İktisadi özelliğe rağmen toplumda kadınla – erkeğe bakış arasında halen farklılıklar vardır.

Erkeğin elinde tuttuğu ve ta çocukluğundan beri tanıdığı ayrıcalık şudur : İnsan olma eğilimi erkeklik yazgısıyla çatışmamaktadır. Erkeklik organı ile aşkınlık özdeş sayıldığı için, toplumsal yada zihinsel başarılar ona erkekçe bir etki gücü sağlamaktadır. Varlığı birkaç parçaya bölünmemiştir. Oysa

kadından, kadın olabilmek üzere kendini hem bir nesne, hem de av haline getirmesi, yani yüce egemen bir varlık olmak hakkından vazgeçmesi istenmekte. Erkeğin boyunduruğundan kurtulmuş kadının durumundaki başlıca çekişme budur.[...]Erkek cinsi erkek olan bir insani varlıktır; kadın aynı biçimde cinselliğini kabul etmiş insani bir varlık olduğu an erkeğe eşit , eksiksiz bir birey olabilir ancak. (Beauvoir, 1993c : 116).

Kadın iktisadi yaşamda ki yerini kadın olarak aldığı müddetçe özgürleşecektir. Ne erkekler gibi giyinmek, ne onlar gibi yürümek ne de onlar gibi davranmak onu erkekleştirmez. Erkeksi bir kadın olarak kendi varlığına zarar vermektten öteye geçemez. 1950’li yılların iktisadi portresinde yer alan kadınlar belki de bu çizgiyi daha belirgin taşıyorlardı. Kadının eksik gördüğü noktaları tamamlamak için erkeğin dünyasına girmesi gerekmektedir. Kadının, erkek kadar rahat davranamamasının diğer bir nedeni, bedensel gücünün onunki gibi olmamasındandır. Erkek için hem bedeni doyuran hem de kendini ruhen rahatlatan anlık cinsel ilişkiler önemli olmayan ve kendine yeten tarzdadır. Bu onun için hiçbir sakıncası olmayan, kendine dönük bir eylemdir. Kadın içinse aynı zevki anlık olarak yaşamak oldukça riskli bir beklentidir. Anlık ilişkilerinde üstleneceği tehlikeler oldukça fazladır. Yakalanabileceği hastalıkları, gebelik tehlikesi, ilişki sonrasında erkeğin beklentilerinin artması, istek dışında ilişkinin devam etmesi, toplumun bakış açısı, kadını bu eylem karşısında tehdit eden büyük korkulardır.

Bedenin gücü ve rahatlığı sadece anlık ilişkilerde değil uzun süreli ilişkilerde de kendini gösterir. Erkek yatakta saldırgan, anlayışsız, kendi doyumuna yönelik olarak yaklaşır avına, kadının çoğu zaman ilk harekete geçen olması onu korkutur. “Kadınsa, büyük bir düzensizlik, bekleyiş ve vaat içerisin de kendini sevilecek bir et yığını haline getirmeye razı olmuştur; ancak yitirerek kazanabilirdi oysa şimdi tümünden yitiktir” (Beauvoir,1993c:124). Kadını elde eden hep erkektir; kadın arzularının kurbanıdır.

Kadının ve erkeğin bu savaşı ancak bir şekilde engellenebilir, ki o da her şeyden önce öteki olan kadına cinsine göre değil insan olarak yaklaşmakta yatmaktadır. Her şeyden önce kadını kadın olarak, erkeği erkek olarak görmek, erkek ve kadın kavramlarına atfedilen bütün özellikleri göz ardı ederek insana yakışan yaklaşımlarla onun özelliğine saygı duymak gerekir.

Bu bakış açısını, hep sömürülen kadınlar olduğu için öncelikle erkekler yakalamalıdır demek büyük bir yanılğı olur, çünkü kadını kadın yapan özellikleri ona sadece erkek yüklememektedir ve bunun yanı sıra kabul edici tavırlarla erkeğin üstünlüğünü idame ettirici davranışlar gösteren kadınlar kendilerini onun karşısında çaresizleştirmektedir. Erkek kişiliğindeki bir çok özelliği çocukluğundaki özgür yaşayışında şekillendirmiştir, o kendini yaratmıştır, neyse odur. Kadının, bu oluşumun karşısında kendi özgürlüğünü yaşayabilmesinin en temel yolu, iş alanlarına yönelerek kendini sadece bir yuvanın içinde hücredeki mahkum olmaktan çıkarıp, topluma doğru kendini aşan bir birey yapmasıdır.

Gerçi günümüzde teknolojik ilerlemenin getirdiği yeniliklerle birlikte fiziksel gücün çoğu iş sektöründe ikinci plana düşmesi kadının da bir çok iş alanında kendine yer bulmasına yol açmıştır. Birkaç düğme ve kollarla tonlarca ağırlığın kaldırılabilmesi, kadını da iş sahibi yapmıştır, ne var ki sömürülmesi taciz edilmesi bir yana onun emeği erkeğinkinden daha ucuz görülmektedir. Bu teknolojik ilerleme kadına iş sahaları yaratırken, bir yandan da otomasyonun gelişimi bir o kadar da iş alanlarının işçi barındırma açısından daralmasına yol açmıştır. Yine de kadının özgürleşmesinin en temel yolu onun çalışmasında saklıdır. Kadın, bu şansı sadece kendini kurtarmak için karşısına çıkan bir fırsat olarak görüp, kendi için yaşamayı seçmemelidir, toplumsal yapıyı belirleyen kuralları, kendini daha fazla özgürleştirecek biçimde değiştirmek için de çabalamalıdır.

Kadının çocukluğundan beri yetiştiriliş biçimi, iş alanına atıldığında da kendini bir çok olumsuz şekilde gösterecektir. Atılmalı bir “*erk*” *eksilik* kazanmadan, kendini iş ortamında başarılı bir kadın olarak kabul ettirmesi oldukça zor olacaktır; yine de o bunu başarmak zorundadır. Eğitim ve törelerle sınırlanan kadının bu sınırlamaları da aşması gerekir. “Sanat , edebiyat , felsefe dünyayı insani bir özgürlük üzerinde yeniden kurma denemeleridir : temel alınacak özgürlük , yaratıcının özgürlüğüdür ; böyle bir şeye kalkışabilmek için , insanın ilkin kendini iki anlamlılığa yer bırakmayacak biçimde bir özgürlük duyması gerekir” (Beauvoir,1993c:149). Yine de bu eğitim tek başına onun yaratıcılığını artırıcı bir yön değildir. Bu dünyayı, içinde yaşadığı toplumun kültürünü kavraması gerekir. Sorumluluğu yüklenmesi ve erkekler gibi kadınların da dünyaya yeni bir biçim vermede etkin konuma gelmeleri gerekir.

IV.3. Liberalist Ve Marksist – Sosyalist Feminizm

Cinsiyet sorununu açıklama çabaları liberal, marksist, kültürel, radikal ve postmodern etkileri yansıtan bir perspektifte şekillenmiştir. Bu teoriler cinsiyet sorununa farklı şekillerde yaklaşmış ve cinsiyeti farklı yorumlamışlardır. Her ne kadar farklı cinsiyet açıklamaları yapsalar da, feminist teorilerin ortak noktası genel anlamda kadının yerini güçlendirmek ve onun üzerindeki baskılarla, sınırlamalarla mücadele etmektir.

Liberalizm bu noktada kadın erkek ayrımlığı esasını benimser; kadının erkekten farklı olmadığını ileri sürerek kadının içinde bulunduğu konumun toplumun akıl dışılığından kaynaklandığını savunur. Liberalizm içinde vurgulanan en önemli nokta devletin bütün bireylerin özgürlüğüne ve eşitliğine saygı duyması gerektiği fikridir.

Devlet, bireylerin özgürlüğünü tanımalı , onlara eşit bireyler olarak muamele yapmalıdır. Liberal feminizm açısından kadın ve erkek ontolojik olarak benzerlik gösterir. Eski Yunandan günümüze kadar uzanan Kamusal ve Özel alan uyarlaması, kadının özel

alan denilen ev alanında, erkeğin ise kamusal alanda bulunması gerektiği düşünülmüştür. Liberal Feminizm kadının kamu alanından dışlanmasına tepki olarak kadının iş alanlarına girmesi için bütün sosyal ve hukuksal düzenlemelerin yapılması gerektiğini savunmuştur. Fırsat eşitliği, özgürlük, kadının ekonomik bağımsızlığı liberalizmin temel vurguları arasında yer alır. Liberalistler kadının erkek tarafından ezilmesinin kamusal alana girememesinden kaynaklı olduğunu savunmuşlardır. Kadınların kamusal alandan dışlanmaları onların erkeğe bağımlı olmalarına neden olan, ve çağdaşlaşma yolunda insanlık onuru adına toplumun her kesiminde ortadan kaldırılması gereken en büyük yanlışlıktır. Günümüz toplumları her ne kadar kamusal alanda yer alan bayanlarda bu fikri gerçekleştirmiş gibi görünse de sadece görüntüsel bir tavırdan başka bir gelişme görülmemektedir. İş alanlarında sadece bayan oldukları için ezilen insan sayısı eşitliğin anlamca kavranamadığını ve erkeklerin içgüdüsel hayvani duygularla kadınlara yaklaştığını söylemek mümkündür.

Liberal feministler kadının özel alanda karşılaştığı sorunları da irdeleyerek onlara bu alanlarda da haklarının verilmesi için çaba gösterir. Özellikle şiddet ve cinsel şiddet bakımından kadının korunması hakkı ve ayrıca çocuk doğurma, çocuk aldırma, doğum kontrolü gibi konular üzerinde kadına kontrol gücünü elde etme yetkisinin verilmesi Liberalizmin temel talepleri arasındadır.

Liberal feminizme göre kadınlar yaşamlarını ailelerine adayıp adamama konusunda tamamen özgürdürler. Kadınlar erkeklerle aynı koşullar altında kamu alanında çalışmak için zihinsel ve fiziksel kapasiteye sahiplerdir. Bu nedenle cinsel temele dayalı doğrudan yada dolaylı olabilecek her türlü ayrımcılığın önüne geçilmelidir. Liberal Feminizm'e göre kadınların kamusal alanda yer almaları onların geleceklerine ilişkin söz sahibi olabilmelerinin ve özgürce kararlar almalarının temel yoludur.

Liberalizmin en büyük yanılgısı ontolojik temeller de dahil olmak üzere kadın ve erkeği farklı olmayan iki varlık olarak ele almasıdır. Liberal ahlakın yerleşik olduğu toplumlarda bile duyulan tek ve temel ses erkeklerin temel sesidir. Liberalizmin kamusal alan ve özel alan ayrımı temelde erkek ve kadın ayrımı olarak yorumlanabilir. Zira liberal feministler kadını kamusal alana taşıırken özel alanın yapısını irdelememiş ve özel alana ilişkin yorumlar yapmamışlardır. Liberalizmin aynılık esasını kadının kamusal alana taşıırken ona getirilen en büyük eleştiri kadının erkek kalıplarına sokularak kadını kadın olmaktan çıkaracağı fikridir. Kamusal alana girmekle birlikte kadın erkek merkezli değerlerle şekillenecek ve erkeğe özgü bir varoluşun paylaşımı söz konusu olacaktır.

Liberalist feminizme diğer feministler tarafından getirilen diğer bir eleştiri de kadın ve erkeğin aynılığı esasının kadını asimilasyona uğratacağı yönündedir. Farklılık esasını benimseyen bu feministlere göre kadın erkekten tamamen farklıdır. Bu farklılıkları göz ardı ederek kadının erkekle aynı koşullar altında çalıştırılması kadınlar açısından yeni bir haksızlığın doğmasına yol açacaktır. Eşitlik esasını herkesi aynı statüye sokmak suretiyle erkek merkezli dünyada kadınların yadsınması anlamına gelir. Liberalizmin aynılık, eşitlik esasına karşın farklılık yaklaşımını benimseyen teoriler için kadınlara farklı yaklaşılması gerektiği fikri temel alınır.

Liberal feminizm gibi Marksist feminizm de kendi temel ideolojisinden derin şekilde etkilenmiştir. Marksist – sosyalist feminizm cinsiyet sorunu üzerinde odaklaşmak yerine, erkek ve kadının sosyal statüsünün göz önünde tutulduğu sınıf yapısı üzerinde odaklaşmıştır. Sınıf esasına dayalı bir toplumda özel mülkiyet ilkesi ve güçsüzlüğün sömürülmesi sonucu kadının erkek eşitliğini sağlamak imkansızdır.

Sosyalist feministlere göre kadın ve erkek arasındaki eşitsizliğin temel nedeni kamusal ve özel alandaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Kadının erkek karşısında

ezilmesinin temel nedeni kapitalist ekonomik sistemdir. Kapitalizm genel anlamda erkeğin kamusal alanda kadının ise özel alanda bulunması gerektiğini savunur. Sosyalist feministler kadının bu ezilmişliğinin onlara ağırlıklı olarak kamusal alanda yer vermekle aşılacağına inanır. Onlar radikal feminizm söylemlerinden farklı olarak kadının değerini yükseltmekle değil, erkeğin değerini dönüştürmekle ilgilenmişlerdir. Marksizm'in ön gördüğü aile biçiminde iş bölümü vardır. Bu iş bölümü içerisinde kadın ve erkek kendi alanlarında egemendir. Bir birlerinin alanlarına müdahale edemezler. Kadının erkek karşısında ezilmişliğinin temel nedeni ekonomik faktörler olup, özel alan ve kamusal alan arasındaki ayırım da ekonomik faktörlerin devamı niteliğindedir. Marksizm öncelikli olarak kapitalist toplumsal ilişkilerde sömürücü ücret anlaşmasına, ev içi emeğin önemini açıklayan çalışmaların gelişmesiyle karşı çıkmaya çalışmıştır.

Marksist – sosyalist feministler kadınların ezilmesinin nedeninin kapitalizmin işleyişinden kaynaklı olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Bu ezilmeye dur demenin yolu kapitalist sistemin Marksist sistemle yer değiştirmesinde yatmaktadır. Bu yer değiştirme zaten zorunlu olarak gerçekleşecek olan bir doğal değişim olarak gerçekleşecektir. “Marx’a göre, her belli toplum sistemi kendini ortadan kaldırmak zorundadır; çünkü ister istemez gelecek tarih devrini yaratacak güçleri yaratacaktır” (Popper,1994b:125). Bu değişim kadın içinde olumlu gelişmelerin başlangıcı olacaktır. Kadına uygulanan baskı Marksist – Sosyalist ekonomik değişimle birlikte ortadan kalkacaktır. Ekonomik sistemdeki değişim onları bağımlı ve sömürülen olmaktan kurtaracaktır.

Sosyalist feministlere göre kapitalist toplumda eşitlik sınıfsal eşitlik üzerine kurulur ve sınıfsız bir toplumda da farklılık yada eşitsizlikler bireyler arası çeşitli yönlerden eşitsiz güçlü yada zayıf yanlar olamaya devam edecektir. Ortak mülkiyete ve

eşit bölüşüme dayalı gerçekten adil bir toplum bu eşitsizlikleri dikkate alacak ve ihtiyacı olana daha fazla verecek, daha çok verebilenden ise daha fazla talepte bulunabilecektir.

Engels'e göre kadınların kurtuluşu ancak kadınlar üretime geniş ve toplumsal ölçekte katıldıkları ve aynı zamanda ev içindeki görevleri yalnızca iyice önemsiz hale geldiği zaman mümkün olur. Bu da ancak yalnızca kadınların üretime geniş çapta katılmalarına izin vermekle kalmayıp bunun kesinlikle gerektiren ve ayrıca özel ev işlerini de daha kamusal bir sanayiye dönüştürmek suretiyle modern geniş çaplı sanayinin bir sonucu olarak mümkün hale gelmiştir. Özel mülkiyete dayalı şekillenmeler ortadan kalkmadığı müddetçe kadınların özgürlüğe kavuşmaları mümkün gözükmemektedir. Sınıfsız bir toplum ve çalışma alanında kadınların yer alabilmesi onları özgürlüğe kavuşturacaktır. Engels, kadınların özel alan olarak tasvir edilen sınırlar içinde eve hapis olmalarının engellenmesi gerektiğine inanır. “ Kadın-erkek arasında, daha önceki toplumsal durumlardan bize miras kalmış bunun eşitsizlik, asla, kadının ekonomik baskı altında oluşunun sebebi değil, sonucudur” (Engels, 1974:104). Marksist çözümlemelerde de kadının özgürlüğü kamusal alanda yer almasına bağlanmıştır. Kamusal alan içerisinde yer almak ise ataerkil düşünce ve kurumları sorgulayacak biçimde olmalıdır.

Sosyalist feminizme göre kapitalizm realitede aynı olan kadın ve erkek açısından ezici bir sistemdir. Bu sistemde kadının erkekten ayrılan özellikleri göz ardı edilerek özel bir çok hakları ve sosyal ihtiyaçları göz ardı edilmiş ve kolay sömürülebilecek ucuz iş gücü olarak görülmüştür. Marksist çözümlemelerde kadınlar geleneksel burjuvazi ve proleterya ayrımına sokulmamıştır. Sosyalist feministlere göre eğer kadın kamu alanında çalışıyorsa ücretli statüsüne göre, eğer kadın çalışmıyorsa ve geçimi kocaya bağımlıysa kocasının sınıfına göre değerlendirilir.

Marksist – sosyalist feminizmin açıklamalarında yeterli görülemeyecek yanlardan biri, bu teorinin sınıf eşitsizliğini kadınların eşitsizliğine denk tutmasıdır. Kadınların üretime girmesinin erkek egemenliğine son vereceği düşüncesi de hiçte tatminkar değildir.

Marksist teorinin eleştirilecek diğer bir noktası ise ekonomik alana odaklanma nedeniyle kamu alanı ile aile içindeki kadının rollerinin örtüşmesinde yatmaktadır. Bunun yanı sıra emeğin cinsel iş bölümü kapitalizm tarafından yaratılmamıştır. Cinsiyete dayalı iş bölümü kapitalizm tarafından yaratılmamış olup; olsa olsa daha güçlü bir cinsiyete dayalı iş bölümünü beraberinde getirmiş olabilir.

Sosyalist feministlerin üzerinde durduğu önemli konulardan biri de kadınların bilinç seviyelerin geliştirilmesi ve yükseltilmesi yoluyla kadın sorunlarına çözüm üretilebileceği yönündedir. Bu bilinç yükseltme bir alternatif olarak kadın kültürünün yaratılmasına yardımcı olacak önemli bir eylemdir. Bilinç yükseltme bir yöntem olarak toplumdaki kadın erkek eşitsizliğinin bütün noktalarıyla tartışılarak çözümlenme süreci olarak ele alınmalıdır. Bu süreç içinde yapılması gereken şey kadınların karşı karşıya kaldığı eşitsizliklerin tanımlanıp anlaşılmasıdır. Bu belirlenim kadın erkek eşitliğine ulaşmanın temel bir koşuludur. Kadın erkek eşitsizliğini ortadan kaldırmanın bir yöntemi olarak beliren bilinçlenme olaylara kadın perspektifini yakalama ve gereksinimlerini yorumlama yoluyla mümkün olacaktır. Kadının kadın olarak erkeğe eşdeğer bir birey olması Sartre felsefesinde bireyin bireyselliğine ilişkin beliren varlık olmasına bağlıdır. Kadın başkası için varlık olmak yerine kendi için varlık olmak zorundadır. Kadın erkek eşitsizliğinin önüne geçmede kadının kendi için varlık olabilmesi için gerekli olan bilinçlenme öncelikle ataerkil toplum ve buna bağlı oluşan erkek egemenliğinin ortadan kaldırılması gerekir. Eleştirel bilincin oluşumuyla birlikte kadına ilişkin bilinçsiz ve hatalı

algılayış tarzı ortadan kalkacaktır. Kadın ve erkek arasındaki farklılık sadece biyolojik yapımız ilişkindir. Biyolojik yapımızın dışında ortaya koyulan her türlü farklılık erkek bakış açısının kadını boyunduruk altına almak için oluşturduğu aldatmacalardır. Biyolojik farklılığımıza karşın eşitsizliğin kaynağı bu farklılık değil ataerkil yapı ve kurumların oluşturduğu erkek bakış açısıdır. Kadın sorununa ilişkin bilinçlenme cinsel farklılıktan kaynaklanan gerçekliği tam anlamıyla idrak ederek, kadınların ve erkeklerin özgürlüklerini tam anlamıyla kullanmalarına bağlıdır. Herkes kendinin bilincine varmalıdır, kendinin bilinci, bir kişilik olarak kendisinin, kendi davranışlarının, eylemlerinin, düşüncelerinin, duygularının, istek ve çıkarlarının farkında oluşturun. Kadın ve erkek kendinin bilinciyle eşitsizliği tartışarak ve problemin çözüm sürecine ortak katkıda bulunarak bu eşitsizliği ortadan kaldıracak ve her iki cinsin de özgür ve kendi için varlık olmasının yolunu açacaklardır.

Sosyalist feministler toplumda ataerkilliğin kökeni olarak gördükleri aile kurumunu kaldırılması gerektiği savunulurken sosyalist toplulukların hiçbirinde ile yok olma aşamasına gelmemiştir. Bu bağlamda söylenebilecek olan temel şey Marksist – sosyalist feminizmin kadın üstüdeki baskıyı tam anlamıyla göremediği ve kadın sorununa gerçekçi bir çözüm getiremeyeceğidir. Marksist feministlerin kadının ezilme nedenini kapitalizmin yükselişine ve emeğin sömürülmesine bağlamalarına karşın kapitalizm öncesi toplumlarda da kadının sömürülmesi bu savı da bir nebze yersiz kılmaktadır.

SONUÇ:

Varoluşçuluk felsefesinde, insanın varoluşu anlaması söz konusudur. İnsanın kendini gerçekleştirme, insan varoluşunun rastlantılar içinde oluşu, güvensizliği söz konusudur; güçsüzlüğü söz konusudur. Güçsüzlüğü ve hiçliği içinde insan, ölüme mahkum bir varlık olarak insanın varoluşu, hiçlik karşısında insanın varoluşu, özgürlüğü içinde insanın varoluşu, topluluk içinde kaybolmuş insanın, tek insanın kendisini bulması, kendi olması, doğruluk ve ahlaklık karşısında sahici davranışı-tutumu; bütün bu sorunlar söz konusudur varoluşçuluk felsefesinde.

Varoluşçuluğun ele alınışında iki farklı yaklaşım vardır: dinci varoluşçuluk ve ateist varoluşçuluk. Varoluşçuluğu ilk kullanan dinci varoluşçuluğun en önemli temsilcilerinden olan Kierkegaard olmuştur.

Kierkegaard'a göre felsefe Aristoteles'ten bu yana hep özlerle, idealarla, her türden mantıksal kurgularla ilgilenmiştir. Bu yüzden bireyin gerçek yaşamı gözden kaçırmıştır. Kierkegaard felsefesinde özellikle Hegelci felsefeye bir karşı çıkışı görmek mümkündür. Hegelci felsefenin ve bu bağlamda rationalist felsefelerin varlığa yönelmelerinde ki akıl – ratio, mantıksal form ve ilkelerle varlığın “öz” ünü kavrama çabaları, varlığın, varoluşunun göz ardı edilmesine neden olmuştur. Kierkegaard'a göre soyut düşüncelere dalmak ile ya da doğa bilimlerinde yapıldığı gibi ölçüp biçmekle bireyin varoluşu anlaşılabilir. Varoluş, somut, öznel ve uyanık insanın yaşamıdır.

Gerçek bilgi varlıkla – “essentia” ile - değil , tek bir bireyin somut varoluşu ile ilgili, onun “existentia”sı ile ilgili olan bilgidir. Kierkegaard'a göre her insanın içinde bu korku yerleşiktir. Ona göre dünya da yapa yalnız kalabileceği, tanrı tarafından unutulmuş olabileceği, milyonlarca, milyonlarca iş gücü arasında gözden kaçmış olabileceği

korkusu. Ama korku, bu iç daralması korkak ruhlar için değildir. Ancak korkuyu ta yüreğinde bütün uyanıklığı ile tutan ve bundan kaçmayan kimse, bu korkuyla varoluşunun uyanıklığını sürdürebilir.

Böylece varoluş sorusuna Kierkegaard'ın verdiği yanıt: varoluş, somut, özel ve uyanık insanın yaşamıdır. Varoluş, uyanık insanın yaşamını en açık sorumluluğu içinde sürdürdüğü bir bölümdür, bir parçasıdır. Ancak varoluş, üzerinde düşünmeye elverişli değildir, onu düşündüğümüz anda onu ortadan kaldırmış oluruz, kendisini düşündürmeyen bir şey vardı diyebiliriz ancak, o da şu: varolmuş olan. Kavranamayan, olağanüstü bir şey ona ancak sezerek ve inanarak yaklaşabiliriz.

Kierkegaard için insanın bireysel gerçekliğinin, varoluşunun üç aşaması vardır. Bu dinamik yapı içerisinde ortaya koyulan varoluş aşamaları daha öncede belirtildiği gibi estetik varoluş, etik varoluş ve dinsel varoluştur. Etik varoluş ve dinsel varoluş bir biri içinde, estetik varoluşun karşısında, ondan daha özel bir konumda ele alınmaktadır.

Etik varoluşu, estetik varoluştan ayıran en temel özellik bir seçime, ödeve ve sorumluluğa dayanmasıdır. Bu onun genel ve soyut olmasına neden olur. Bu nedenle etik varoluş Kierkegaard felsefesinde daima yasakları içeren bir alan olarak karşımıza çıkar. Dinsel varoluş Kierkegaard felsefesinin ağırlık noktasını oluşturur. Estetik ve etik varoluş Kierkegaard için sanki ara duraklardır; asıl ulaşılması gereken gerçeklik dinsel varoluştur. Tanrı ile bireyin birlikteliğine rağmen bireysel varoluşun ortaya konulması Kierkegaard felsefesini en önemli temalarından biridir. Tanrı ile kurulan bu birliktelik bireyin bireyselliğini yok etmez. Birey, Tanrı ile uyum içinde olduğunda bile kendi bireyselliğini korur ve Tanrı , bir “ Mutlak Başkası” olarak kalır.

Kierkegaard'ın mutlak başkası Sartre felsefesinde bireyin varoluşu açısından tamamen dışta bırakılmıştır. Tanrı var değilse, Sartre'a göre, insanın Tanrı tarafından

önceden belirlenmiş bir özü de olamaz. İnsan, yalnızca vardır, kendinden önceki bir modele, bir taslağa, bir öze göre ve belli bir amaç gözetilerek yaratılmamıştır. İnsan öncelikle varolur ve kendisini daha sonra tanımlar. İnsan yalnızca vardır ve Sartre'a göre, kendisini nasıl yaparsa, öyle olur.

Descartes'ın ünlü Cogito'sunda gösterdiği gibi, varoluş, ancak varolduğunun bilincinde, düşünen bir varlığın varolması koşuluyla düşünülebilir. Sartre bu noktada Cogito'dan başka her şeye şüpheyle yaklaşır. O Tanrıyı yadsıma ereği götürmez; Sartre'a göre tanrı varolsaydı da onun varoluşçuluğu algılayışı açısından bir şey değişmezdi. Çünkü ona göre hiçbir şey kişiyi kendinden, benliğinden kurtaramaz.

İnsan bilinçli öznedir; insan, varolduğunun bilincindedir. İnsanın varlığı bilincinde, kendine dönmekte, kendini bilmektedir. Bundan dolayı, insana önceden verilmiş ve değişmeyen bir öz yüklemek söz konusu olamaz. Bilinçli bir özne, sürekli olarak bir gelecek önünde duran varlıktır. Bilinç, özgürlük ve bir geleceğe doğru yöneliştir.

Sartre'a göre, insan özgürlüğe mahkumdur. İnsan özgür seçimleriyle kendisini tanımlar ve yaratır. Buna göre, insan, kendisini yoktan var etmez, fakat bir dizi seçim ve karar aracılığıyla, varoluşunu belli bir öze dönüştürür, yani kendi özünü oluşturur.

Başka bir deyişle, kendi kendisini sürekli olarak yeniden yaratmak durumunda olan insan, bir varoluş olarak, kendisini ilk anda terkedilmiş biri olarak bulur ve umutsuzluğa düşer. İnsan bu durumda geçmişine dönemez, şimdinin kendisi için boş bir imkan olduğu insan, geleceğe de güvenemez. İşte insan bundan dolayı, kendisini saçma bir dünya içinde hisseder.

Sartre'ın gözünde özgürlük ancak sorumluluk yüklenmekle mümkün hale gelir. Tüm eylemlerinin sorumluluğunu üzerine alabilmiş olan insan özgür olup, sadece böyle biri gerçek varoluşa sahip olabilir. Onun gözünde doğru eylem, sorumluluğu özgürce

yüklenilmiş olan eylemdir. Bununla birlikte, genel geçer ve mutlak bir doğruluğun da olmadığı unutulmamalıdır. Her çağ kendi doğrusunu yaratırken, ahlaklılık da her çağda kendi doğrusunu kuran insanın özgür eyleminde ortaya çıkar.

Varoluşçuluğun en önemli iki temsilcisinin bu söylemlerine karşılık dikkatinizi çekmek istediğim diğer bir noktada erkek aklın egemenliği karşısında öteki cins olan kadının toplumda gerek yasal düzenlemelerden gerekse felsefi temellendirmelerden yeteri kadar faydalanamamasıdır.

Kadın sürekli olarak toplumda ikinci planda kalmıştır. Mantıksal olarak cinsellik insanın alın yazgısını belirleyen bir etken değildir. Cinsler arası kavga, doğrudan doğruya bir bedensel düşmanlığın sonucunda ortaya çıkmamaktadır. Yasalarını erkeklerin koyduğu toplum, kadının erkekten daha aşağıda olduğuna karar vermiştir. Bu tutum karşısında kadınların bir çoğu eylem olarak erkeğin üstünlüğüne son verme çabasına girişir. Erkeğin doğrusunu ve değerlerini yadsır, onu boyunduruğu altına alarak hapsedilmiş olduğu dünyanın içine onu da çekmeye çalışır.

Kadının hapsedilmiş olduğu dünya özel alan olarak belirtilen ekonomik ağırlığı olmayan alan olarak tanımlanabilir. Kamu alanı erkeğe ait olarak görülmüş ve kadının bu alanda yer almasının önüne geçilmiştir. Kadınların erkeklerle eşit olma mücadelesi içinde geliştirilen bir çok kuram cinsten bağımsız epistemolojik bir görüş noktasından hareketle dünyanın anlaşılması fikrinin yanlışlığını vurgulamaktadır. Ne var ki bütün bu teoriler erkek egemenliğinin nasıl sürdüğünü anlatmak için yeni kavramlar getirmelerine rağmen benlik ve insani eylemleri yorumlamada gerçekçi yaklaşımlar sunmakta başarılı olamamıştır. Kadın üzerine geliştirilen bir çok teori, kurumsallaşmış cinsiyetçiliği etkili bir

biçimde değiştirebilmek için gerekli olan bireysel güç duygusunun insanlara nasıl empoze edilebileceği konusunda tam bir açıklama getirememişlerdir.

Bütün bunlara karşın kadın ve erkeğin arasındaki bu çekişmeye ilişkin yapabileceğimiz en haklı yorum her iki cinsinde birbirlerine insan gözüyle bakmadıkça bu çekişmenin daha uzun yıllar süreceğidir. Balzac'ın öğüdünü dinleyip kadınlara kraliçe olduğu sanısını vererek köle gibi davranmak taraftarı olan erkeklere sözüm, özgürlük sadece belli bir cinse ait değildir, dilediğinizde özel alnınızda boyunduruğunuz altında tuttuğunuz kadınlara belirli haklar vermek karşılığında hoşlanılacak armağanlar almak ve yukarıda belirttiğim Balzac'a ait öğüde uymak her iki cins içinde bu sonsuz kısır döngünün içinde boğulup gitmekten, hem karşınızdaki insanı hem de kendinizi yok etmekten başka bir şey değildir. Şu gerçek unutulmamalıdır ki her ne kadar kendimizi haklı çıkarmak için kadının bu yazgıyı istediği sonucunu savunuyor olsak da kadın bu yazgıyı istemiyor. Kadının kendi varlığında bütünlüğüne kavuşmasını isteyen erkek sayısı oldukça azdır. Aslında kadın kendi için var olmaya başladığı an erkek içinde var olmaya başlamış olacaktır. Başkası olarak varlığını tehdit etmek yerine varlığını bütünleyen bir tamlık olacaktır.

Her iki cins de hem birbirlerini özne olarak kabul edecek hem de karşısındaki varlık için başkası olarak kalacaktır. Birbirlerine karşı hissettikleri duygulanımlar her iki cinsin de varlığını bütünlemesi sonucunda ortadan kalkmayacak daha büyük bir anlam kazanacaktır. Kadın ve erkek arasındaki ilinti en doğal, en gerekli ilinti olarak varlığını sürdürecektir. Özgürlüğün bütünlük içinde yaşanması Sartre'in de belirttiği gibi başkasının özgürlüğünü de seçmemizle mümkün olacaktır. O zaman yapmamız gereken şey açık, küçük bir bakış açısı değişikliği; bırakın kadını ve erkeği bir tarafa insan olmanın ahlaki zorunluluğunu salt olarak yine insanda arayıp ortaya çıkaralım. Varoluşçu

söylemlerin herkes için geçerli olduğunu bilmek başkası olarak dışlanan kadını da özgürlüğüne kavuşturacaktır.

Simone de Beauvoir'ın tek tanrılı dinlerde erkeğin Tanrı'dan gelme bir hakla efendi olduğu vurgusu da göz ardı edilmemelidir. Tanrı korkusu ezilen kadının başkaldırma isteğini henüz kıvılcımken söndüren en büyük korkudur. Ekonomik bağımsızlık ve üretime katılmanın yanı sıra, özgür düşünce ve yaratılışın sorgulanması kadını hak ettiği yere getirecek en büyük atılım olacaktır. Kadının somut olarak özgürlüğünü elde etmesinin yolu tabii tutulduğu bütün üst güçlerden sıyrılıp cinsel tarafsızlıkla kendini gerçekleştirmeyle mümkün olacaktır.

Varoluş felsefesinin anlamını tekrarlamak istiyorum, bu felsefe yeni bir dizge kurmak istemiyor, tam tersine insanları karar verme durumuna getirmek istiyor; öğretmek istemiyor, yeni bir tavır alışa çağırıyor; çağı yeni bir biçimde açıklamak istemiyor, onu yargılıyor; sakinleştirmek değil, ürkütmek onun amacı; sentez de istemiyor, "ya o-ya o" karşısında bırakıyor.

Evet ya o – ya o; tamamen özgürsünüz.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia. (1994a). *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Akarsu, Bedia. (1994b). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Beauvair, Simone de (1993a). *Kadın: "İkinci Cins" Genç Kızlık Çağı*. (Çev: B. Onaran). İstanbul: Payel Yayınevi

Beauvair, Simone de (1993b). *Kadın: "İkinci Cins" Evlilik Çağı*. (Çev: B. Onaran). İstanbul: Payel Yayınevi

Beauvair, Simone de (1993c). *Kadın: "İkinci Cins" Bağımsızlığa Doğru*. (Çev: B. Onaran). İstanbul: Payel Yayınevi

Çelik, Sârâ (1997). *Çağdaş Varoluşçuluğun Anlamı*. Menos 3. (23-24).

Engel, Beverly (2002). *Kimliksiz Kadınlar*. (Çev.D. Atlas).Ankara: Phoenix Yayınevi

Engels, Friedrich (1974). *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. (Çev: K. Somer). İstanbul: Sol Yayınları

Foulquie, Paul (1991). *Varoluşçuluk* (Çev.Y. Şahan). Cep Üniversitesi. İstanbul:İletişim

Foulquie, Paul (1998). *Varoluşçunun Varoluşu* (Çev.Y.Şahan). İstanbul:Toplumsal Dönüşüm Yayınları

Fromm,Erich (1979). *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı* (Çev.Y.Salman,N.İçten). İstanbul:Payel Yayınevi

Goethe,Johann Wolfgang von (1986). *Goethe der ki* (Çev.G.Aytaç). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986). *Tinin Görüngübilimi* (Çev.A.Yardımlı). İstanbul:İdea Yayınları

Hilâv, Selâhattin (1975). *Felsefe El Kitabı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi

Kierkegaard, Søren Abbye (2002). *Korku ve Titreme* (Çev.İ.Kapaklıkaya) İstanbul:AnkaYayınları

Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit (1985). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi

Kur'an-ı Kerim ve Anlamı (1998). (Haz.A.Bulaç) İstanbul:Birim Yayıncılık

MacIntyre, Alasdair (2001). *Varoluşçuluk* (Çev.H.Hünler). İstanbul:Paradigma Yayınları

Popper, Karl R.(1994a). *Açık Toplum ve Düşmanları 1* (Çev.M.Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi

Popper, Karl R.(1994b). *Açık Toplum ve Düşmanları 2* (Çev.M.Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi

Sartre,Jean-Paul (1981). *Yöntem Araştırmaları* (Çev.S.R.Kırkoğlu). İstanbul:Yazko Yayınları

Sartre, Jean-Paul (1982). *Baudelaire* (Çev.B.Onaran). İstanbul:Say Yayınları

Sartre,Jean-Paul (1984). *Yazımsal Denemeler* (Çev.B.Onaran). İstanbul:Payel Yayınları

Sartre, Jean-Paul (1997). *Varoluşçuluk* (Çev.A.Bezirci). İstanbul:Say Yayınları

Sartre, Jean-Paul (1997a). *Baudelaire* (Çev.B.Onaran). İstanbul:Payel Yayınları

Strathern,Paul (1998). *Sartre* (Çev.N. Uçansoy). İstanbul:Gendaş Yayınları

Strathern,Paul (1999). *Kierkegaard* (Çev.M.Lu). İstanbul:Gendaş Yayınları

Thilly, Frank (1995). *Felsefe Tarihi* (Çev.İ.Şener). İstanbul:Sistem Yayıncılık

Wahl, Jean (1999). *Varoluşçuluğun Tarihçesi* (Çev.B.Onaran) İstanbul : Payel Yayınları

West, David (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (Çev.A.Cevizci). İstanbul:Paradigma Yayınları

