

**T.C.  
GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
KAMU HUKUKU ANA BİLİM DALI**

**SIMONE DE BEAUVOIR'IN FEMİNİZM PERSPEKTİFİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Korcan YAYLA**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet Ulvi Türkbağ**

**Şubat 2010**

## ÖNSÖZ

Günümüzde kadın haklarının ya da kadının özgürlüğünün geçmiş yüzyıllara oranla altın çağını yaşadığı iddia edilebilir. Bu uğurda, iş dünyasından, spor alanından, medyadan, sanattan yüzlerce hatta binlerce başarılı kadın isimleri verilebilir ve yine bir o kadar başarı hikayeleri anlatılabilir. Cinsel devrimin, doğum kontrol yöntemlerinin yaygınlaşmasının kadının hem kendi hayatını hem de çevresindekilerin hayatını nasıl kökten değiştirdiğinden bahsedilebilir. Bu konuda sayfalarca kitap yazılabilir, zamanında bir mal gibi alınıp satılan kadının, artık günümüzde *bir erkek gibi* kat ettiği yoldan ve kazandığı başarılarından gururla söz edilebilir.

Ancak gerçek görüldüğü kadar parlak mıdır? Sahip olduğu tüm bu başarıya, kat ettiği tüm bu yola rağmen, kadın, neden dünyanın neresinde olursa olsun, görmezden gelinemeyecek şekilde erkeğin gölgesindedir? Dünya, neden öteden beri erkeklerin olagelmıştır? Dünyayı erkek dünyası yapan, kadını da bu dünyada erkek değerleri içinde, kendini bağımsız bir özne olarak var etme çabasına sürükleyen nedir? İşte bir erkek olarak benim ilgimi çeken bu ve benzeri sorular, tabidir ki yüzyıllardır birçok düşünürün, filozofun da ilgisini çekmiştir. Bunlardan biri de düşünce dünyasının en önemli isimlerinden biri olan Simone de Beauvoir'dır. İsmiyle ilk kez Hukuk Felsefesi dersinde karşılaştığım Beauvoir, özellikle kadın cinsi üzerine yaptığı analizler ve bu bağlamda geliştirdiği feminist perspektifle takdir edilmesi ve gerek erkek gerek kadın her birey tarafından mutlaka okunması gereken bir yazar ve filozoftur. Beauvoir'ın feminist kuramını ele aldığım bu tez, benim için, Beauvoir'ı anlama çabasında attığım en büyük ve mutluluk verici adımlardan biridir.

**İÇİNDEKİLER**

<b>ÖNSÖZ.....</b>	<b>ii</b>
<b>İÇİNDEKİLER.....</b>	<b>iii</b>
<b>RESUME.....</b>	<b>v</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>xi</b>
<b>ÖZET.....</b>	<b>xvi</b>
<b>GİRİŞ.....</b>	<b>1</b>
<b>I- SIMONE DE BEAUVOIR'IN VAROLUŞÇULUĞU.....</b>	<b>17</b>
<b>A- Varoluşçu Kökler.....</b>	<b>17</b>
<b>1- Varoluşçuluğun Temelleri.....</b>	<b>20</b>
<b>2- Kötü Niyet.....</b>	<b>24</b>
<b>3- Sistem.....</b>	<b>28</b>
<b>B- Fenomenolojik Kökler.....</b>	<b>32</b>
<b>II – SIMONE DE BEAUVOIR'DA KADIN VE ÖTEKİ.....</b>	<b>38</b>
<b>A- Hegelci Kökler.....</b>	<b>38</b>
<b>B- Öteki.....</b>	<b>43</b>
<b>1- Biyolojik Veriler.....</b>	<b>48</b>
<b>2- Psikoanalitik Görüş.....</b>	<b>52</b>

3- Tarihsel Materyalizm.....	57
4- “ <i>On ne naît pas femme, on le devient</i> ” .....	60
<b>III- SIMONE DE BEAUVOIR’DA KADIN ÖZNELİĞİ.....</b>	<b>64</b>
<b>A- Muğlâklık.....</b>	<b>64</b>
<b>B- Yaşayan Vücut.....</b>	<b>68</b>
<b>C- Yerleşik Özne.....</b>	<b>72</b>
<b>1- Kendine Hayran Kadın.....</b>	<b>79</b>
<b>2- Sevdalı Kadın.....</b>	<b>81</b>
<b>3- Sofu Kadın.....</b>	<b>82</b>
<b>4- Bağımsız Kadın.....</b>	<b>83</b>
<b>D – Mitsein (Birlikte-Varolma).....</b>	<b>84</b>
<b>ELEŞTİRİLER ve SONUÇ.....</b>	<b>88</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>97</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>103</b>

## RESUME

Simone de Beauvoir (1908-1986) est un écrivain et très célèbre philosophe du XX e siècle et qui est reconnue comme un important contributrice au mouvement intellectuel français connu comme l'existentialisme qui cherche à expliquer l'existence humaine et la situation de l'individu dans un univers sans but.

Simone de Beauvoir, dans son étude influente « Le Deuxième Sexe », elle a fait référence à des concepts existentialistes sur la liberté personnelle et la relation de soi à autrui pour examiner le statut des femmes dans l'histoire

Dans les trente dernières années, principalement les universitaires féministes ont redécouvert et réévalué la philosophie de Simone de Beauvoir. Sa pratique philosophique a été décrite comme étant non-systématique.

Cette thèse approfondit la question concernant les motivations de Beauvoir pour se tourner vers la philosophie comme un mode d'exprimer la situation de la femme comme un Autre. On explicite les concepts centraux de la philosophie de Beauvoir de l'existence, qui sont l'existentialisme, l'altérité et de la subjectivité et de leurs origines dans la tradition moderne de la philosophie existentielle et de la phénoménologie.

La thèse est divisée en 3 chapitres, dont la première enquête sur la philosophie de Simone de Beauvoir sur l'existence et ses racines phénoménologiques.

Chapitre 2 interprète la notion de Beauvoir de l'altérité des femmes qui repose sur la dialectique du Maître et de l'Esclave chez Hegel.

Chapitre 3 analyse la notion de subjectivité dans la philosophie de Beauvoir inspirée par les interprétations françaises de la subjectivité transcendantale, en particulier dans les œuvres de Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty, ainsi que la philosophie de Heidegger.

La question de la liberté du sujet est incontournable dans la philosophie moderne. Simone de Beauvoir, théoricienne existentialiste de la liberté, s'est intéressée à divers aspects de cette problématique.

A travers ses œuvres, mais surtout dans Le Deuxième Sexe, elle développe un questionnement et une position sur les conséquences d'être femme pour les femmes-Sujets. Simone de Beauvoir n'est pas la première à poser la question des femmes. De nombreux écrits ont, depuis longtemps, discuté des femmes. La problématique a été examinée à la lumière de différentes approches théoriques: des points de vue religieux, marxiste, féministe etc. Cependant, nous n'examinerons ici ni l'historique de la question ni l'éventail des approches qui ont été utilisées. Nous concentrerons plutôt notre attention sur l'apport de Simone de Beauvoir à cette problématique.

Simone de Beauvoir s'est donnée le large mandat, dans *Le Deuxième Sexe*, de répondre à la question 'Qu'est-ce qu'une femme?'. Pour ce faire, elle utilise les différentes perspectives des disciplines de la biologie, de la psychanalyse, du matérialisme historique, de l'histoire et de la mythologie. *Le Deuxième Sexe* examine la collectivité des femmes dans leur physionomie, leurs conditions socio-économiques, leurs représentations culturelles et leur histoire. De plus, sous-jacente à ces différents domaines d'analyse, se trouve la perspective existentialiste de l'auteure qui transparait dans son articulation de la femme comme Autre.

Cette Autre est l'autre de l'homme mais, plus important encore, cette Autre est l'autre du sujet, c'est-à-dire l'objet. En tout cas l'homme se pose comme le Sujet et considère la femme comme un objet, comme l'Autre. Nous préciserons cette affirmation dans la thèse.

Il importe donc de faire une brève histoire des allégeances philosophiques de Beauvoir pour nous amener à voir où elle se situe philosophiquement lorsqu'elle écrit *Le Deuxième Sexe*, son œuvre importante et très controversée depuis sa publication et « Pour une morale de l'ambiguïté », son essai d'éthique.

*Le Deuxième Sexe* dans son entièreté et le chapitre sur la biologie du corps féminin en particulier ont provoqué des réactions négatives. Au contraire d'une œuvre seulement philosophique qui se veut tout à fait théorique, *Le Deuxième Sexe* porte sur un contenu: celui de la condition des femmes. En ce sens, *Le Deuxième Sexe* est un exposé d'une situation sociopolitique et non purement une prise de position philosophique et morale.

*Le Deuxième Sexe* est de nature descriptive et analytique avec des références philosophiques. Il importe d'aller à la source de ces références et de comprendre, à l'aide des concepts plus explicitement définis dans « Pour une morale de l'ambiguïté » l'œuvre philosophique de Beauvoir où elle explique et défend son existentialisme.

Beauvoir constate que, pour pouvoir comprendre le sens de la liberté, les individus ont besoin des deux concepts: « l'immanence et la transcendance ».

Beauvoir affirme que la liberté est transcendantale, *a priori*. Tous les individus sont porteurs de la liberté. D'ailleurs, cette liberté constitue une partie intégrante et indissoluble de l'individu et donc de la femme. L'existentialisme est fondé sur la liberté qui est considérée comme la seule donnée. Au contraire d'une donnée stagnante, cette liberté se donne en se reconquérant constamment.

Nous allons voir que Beauvoir reprend la notion de responsabilité sous la forme de la justification perpétuelle de ses actes, véritable porteuse de la transcendance soit pour les hommes soit pour les femmes. Beauvoir explique dans *Le Deuxième Sexe* que l'action est la manifestation de liberté et de création qui mène vers la transcendance pour les femmes. Une des manifestations évidentes de l'action est « le travail ». Simone de Beauvoir explique, dans le chapitre sur « la femme indépendante » que le travail peut être la clé par excellence pour l'indépendance et la transcendance des femmes.

Pourtant, pour Beauvoir, le processus de transcendance est assuré par le corps masculin. Donc, la femme apprend que le corps masculin représenté par le pénis est un outil favorable au processus de la transcendance. C'est la raison pour laquelle il y a des interprètes qui jugent Beauvoir « misogynne », ou tout au moins « masculiniste ».

La conception de la transcendance de Simone de Beauvoir s'obtient dans le choix, dans l'action et dans la responsabilisation de cette action. Bien que cette transcendance est accessible aux femmes, le corps féminin, pour Beauvoir, est un rappel constant et concret des besoins biologiques qui distraient le sujet des activités créatives et donc transcendantes. Dans cet ouvrage, Simone de Beauvoir montre l'immanence du corps des femmes. Par exemple, elle affirme que les menstruations et les pouvoirs de procréation sont particulièrement aliénants parce qu'ils ne relèvent pas de l'individualité ou du choix des femmes. Une critique que l'on pourrait lui adresser serait de ne pas avoir apprécié suffisamment le corps féminin. Néanmoins, il y a des interprètes qui expliquent que l'intention de Simone de Beauvoir n'est pas d'encourager les femmes à abandonner leur identité de femme. Elle veut plutôt leur faire reconnaître que la féminité patriarcale est une « situation » et non une essence. Elle a montré la situation d'infériorité des femmes. Mais ceci ne veut pas dire que Beauvoir déteste les femmes. Ce qu'elle méprise, c'est la situation des femmes et non les femmes elles-mêmes. Conséquemment, elle conteste cette situation en montrant les injustices.

Comme expliqué précédemment, Beauvoir vient d'une tradition existentialiste. La morale de Beauvoir s'inscrit dans le courant existentialiste et est en accord avec ses principes de base. L'originalité de Simone de Beauvoir réside dans le fait qu'elle a posé la question de la femme comme un Autre en terme existentialiste. Il est donc important de voir comment elle même définit son existentialisme sur *Le Deuxième Sexe* et son œuvre d'éthique « Pour une morale de l'ambiguïté » pour mieux comprendre sa perspective féministe. C'est un outil de déduction important que celui de voir ce qu'elle a dit sur les courants qu'elle n'a pas choisi d'adopter et sur ceux qui l'ont inspirée.

Pour l'existentialisme, c'est à l'individu de créer le sens en s'inscrivant dans l'histoire. Pour ce faire, il lui faut assumer son existence en se lançant dans des projets et en acceptant les responsabilités qui s'y rattachent. C'est ainsi que l'homme véritablement libre n'acceptera pas les valeurs toutes faites comme étant définitives mais créera plutôt ses propres valeurs par l'expérience de l'existence.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre la formule populaire adoptée par les existentialistes 'l'existence précède l'essence'. Selon ce courant, la vie débute dans la contingence. Il n'appartient qu'à l'homme de justifier sa vie ou, en d'autres mots, d'y donner une essence.

Simone de Beauvoir, comme la plupart des existentialistes, est connue comme une individualiste. L'individu, les choix qu'il fera et la responsabilité qu'il assumera est la base et le centre du système moral existentialiste. Donc, selon Beauvoir, la femme assumera les choix qu'elle fera : elle sera soit un objet, le résultat de son rôle comme un Autre constitué par l'homme, soit un sujet qui assume la responsabilité de ses actions.

En ce qui concerne sa philosophie existentialiste, Beauvoir s'est inspirée de Sartre. Nous constatons l'importance primordiale de l'action pour la philosophie existentialiste chez Beauvoir comme chez Sartre. Nous allons voir que Beauvoir se démarque de Sartre en mettant de l'avant la primauté de l'analyse socio-économique et politique devant la perte de la liberté ontologique, dans *Pour Une Morale De L'ambiguïté* mais surtout dans *Le Deuxième Sexe*.

Au contraire de Sartre, Beauvoir confirme la primauté qu'elle accorde à « la situation » et aux « conditions sociales » du sujet. Il nous faut comprendre que, pour Beauvoir, toute analyse et tout portrait de « la situation des femmes », doivent être compris, dans *Le Deuxième Sexe*, dans le contexte social du patriarcat. Nous pouvons, donc, affirmer que l'œuvre de Beauvoir est une problématique de l'appropriation de sa situation par la femme, expliquée à partir d'une analyse du contexte patriarcal. C'est par cette situation que les femmes ne participent pas à la création des projets dans leurs vies. Elle montre un portrait sociopolitique du patriarcat et la situation des femmes mais ne propose pas assez de stratégies pour l'émancipation des femmes.

Dans l'introduction du *Deuxième Sexe*, Simone de Beauvoir explique la primauté de la transcendance. Pour elle, tout sujet se pose concrètement à travers des projets comme une transcendance; il n'accomplit sa liberté que par son perpétuel dépassement vers d'autres libertés.

Beauvoir constate que tandis que les femmes sont absorbées par les expériences particulières de leur corps et de la sphère privée, les hommes prennent toute la place et les décisions dans la sphère publique. Comme on l'a déjà expliqué, pour Beauvoir, c'est par le travail que la femme a en grande partie franchi la distance qui la séparait du mâle; c'est le travail qui peut seul lui garantir une liberté concrète. Beauvoir, donc, suggère que le travail est libérateur pour les femmes, Et aussi, sur le plan théorique, le travail s'avérerait aussi porte d'affranchissement économique.

C'est ainsi que Beauvoir conclut *Le Deuxième Sexe*: la seule stratégie possible pour nous permettre de penser la justification de l'existence pour la femme est le travail. Cependant, il y a des critiques affirmant que le travail comme un outil pour la transcendance est déjà de caractère masculin qui favorise les valeurs patriarcales.

La revendication pour le contrôle du corps des femmes par les femmes est d'importance fondamentale dans la pensée de Beauvoir. Elle incite d'ailleurs les femmes à revendiquer, plus particulièrement, l'accès légal aux différentes méthodes de contraception comme l'avortement. Selon certain critiques, les valeurs soutenues par Beauvoir sont des valeurs masculines qui, par définition, n'accordent pas de valeur féminine.

Beauvoir, n'étant pas satisfaite des systèmes moraux et métaphysiques déjà élaborés, a construit son propre système pour expliquer l'ambiguïté moderne. Simone de Beauvoir propose sa propre morale existentialiste. Elle fonde sa morale de l'ambiguïté existentialiste sur la liberté, qu'elle considère comme une condition *a priori* et indépassable de la vie.



Nous voyons donc que l'homme est pris entre l'immanence et la transcendance. Le propre de sa condition d'homme, au contraire des animaux, est sa conscience de cette ambivalence qui se joue en lui. La nature ambiguë de l'homme le fait vaciller entre l'objet et le sujet. Selon Beauvoir, l'ambiguïté est ce qui manque d'être (objet) et qui est existence (sujet). L'existentialisme ambigu de Beauvoir pose le problème moderne de la dichotomie intrinsèque sujet/objet vécue par les individus et par les femmes dans le Deuxième Sexe.

Dans *Pour Une Morale De L'ambiguïté*, Beauvoir affirme que l'individu est dépendant de la connexion entre l'homme, non seulement dans le sens social, mais aussi dans le sens ontologique.

Dans *Pour Une Morale De L'ambiguïté* et à travers le *Deuxième Sexe*, Beauvoir fait référence à plusieurs reprises pour devenir conscients de notre engagement avec le monde et d'autres et aussi du corps vécu.

Notre statut est ambigu, car dans le même temps, nous sommes à la fois des individus et membres d'une collectivité. Selon Beauvoir, la reconnaissance d'autrui et le fait que nous partageons un monde humain significatif ensemble, sont d'une importance primordiale.

L'individu va et vient entre l'autonomie et la dépendance, entre le sujet souverain et l'objet. En évoquant ces pôles, Beauvoir rend possible une réflexion sociopolitique sur la liberté existentialiste. L'ambiguïté constituerait la liberté politique, à la charnière entre la dépendance de l'objet et l'autonomie totale du sujet souverain.

Le *Deuxième Sexe* a reçu beaucoup de critiques. L'une des critiques est que Beauvoir n'a pas assez de stratégies pour la libération des femmes. Certains commentateurs, qui ne pouvaient pas comprendre le texte, après un premier regard, ont considéré que le livre est accessible et applicable aux femmes bourgeoises seulement.

Une partie de la difficulté de lecture du *Deuxième Sexe* réside dans la longueur même de l'ouvrage, sans parler de sa complexité. Toutefois, une partie de sa difficulté réside sans doute dans sa propre perspective philosophique de Beauvoir. A moins que le lecteur ait une certaine compréhension du cadre philosophique de Beauvoir telle que l'existentialisme sartrien, plusieurs de ses arguments apparaissent comme si elles étaient simplement dans ses préjugés.

Certains commentateurs ont jugé de la philosophie de Beauvoir dans le *Deuxième Sexe* ethnocentrique et androcentrique en déclarant que Le *Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir est simplement fondée sur des valeurs de la bourgeoisie française et Beauvoir considère le corps masculin et les valeurs masculines comme un idéal.

Il peut aussi faire valoir que Beauvoir considère que finalement les femmes sont opprimées, et non par les hommes ou la société, mais par la biologie: être dominées par les cycles des menstruations et des grossesses. Le corps féminin limite le libre choix et l'épanouissement de la femme.

Il ya aussi des interprétations qui sont charitables à Beauvoir, tout en étant très critique de Sartre. Quelques autres critiques ont également fait valoir que la Deuxième Sexe n'est pas seulement périmé, mais aussi masculiniste et sartrien entièrement.

Enfin, la conclusion de la thèse nous permet d'avoir le dernier mot sur les questions soulevées concernant la perspective féministe de Simone de Beauvoir. En conséquence, il peut faire valoir que l'un des défauts du Deuxième Sexe, c'est que l'analyse des femmes, fondée sur la dichotomie transcendance/immanence, représente une valeur patriarcale qui déjà méprise les valeurs dites féminines.

La théorie féministe de Simone de Beauvoir, qui a examiné la situation de la femme comme Autre à travers l'histoire, est particulièrement précieuse et marquant, car beaucoup de ce qu'elle explore peut être appliquée non seulement aux femmes, mais aussi à tout groupe de personnes dont les droits et les libertés sont souvent réprimées ou niées.

Cependant, il peut aussi faire valoir que, non seulement une femme, mais aussi un homme apprend à «devenir un homme", selon les valeurs patriarcales dans laquelle il vit.

## ABSTRACT

Simone de Beauvoir (1908–1986) is a highly acclaimed twentieth century writer and philosopher, recognized as an important contributor to the French intellectual movement known as existentialism which seeks to explain human existence and the individual's situation in a purposeless universe.

Simone de Beauvoir, in her influential study “The Second Sex”, made references to existentialist concepts concerning personal freedom and the relationship of the self to others to examine the status of women throughout history.

In the last thirty years, primarily feminist scholars have drawn attention to and re-evaluated the philosophy of Simone de Beauvoir. Her philosophical practice has been described as non-systematic.

This thesis deepens the question concerning Beauvoir’s motivations for turning to philosophy as a mode to express the situation of women as “Other.” It explicates the central concepts of Beauvoir’s philosophy of existence, which are existentialism, otherness and subjectivity and their background in the modern traditions of existential philosophy and phenomenology.

The thesis is divided into 3 chapters, of which the first investigates Beauvoir’s philosophy of existence and her phenomenological roots.

Chapter 2 interprets Beauvoir’s notion of women’s otherness which is based on Hegel's master/slave dichotomy.

Chapter 3 investigates the notion of subjectivity in Beauvoir’s philosophy inspired by French interpretations of transcendental subjectivity, especially in the works of Jean-Paul Sartre and Maurice Merleau-Ponty as well as Heidegger’s philosophy.

The issue of freedom of the subject is unavoidable in modern philosophy. Simone de Beauvoir, existentialist theorist of liberty, became interested in various aspects of this issue.

Through her works, but especially in “The Second Sex”, she develops a questioning and a position on the consequences of being a woman for women as subjects. Simone de Beauvoir is not the first to question about women. Many writings have long been discussed women. The issue was discussed in the light of different theoretical approaches: the religious perspectives, Marxist, feminist and so on. However, here we examine neither the history of the question nor the range of approaches that have been used. We rather focus our attention on the contribution of Simone de Beauvoir to this problem.

Simone de Beauvoir was given a broad mandate in *The Second Sex* to answer the question "What is a woman?" To do this, she uses the perspectives of different disciplines of biology, psychoanalysis, historical materialism, history and mythology.

*The Second Sex* examines the community of women in their appearance, their socio-economic, cultural representations and their history. Moreover, underlying these different fields of analysis, we may find the existentialist perspective of the author which shines through in her articulation of women as Other.

This Other is the opposite of man but, more importantly, the Other is the opposite of subject, i.e. the object. In any case the man is situated as the subject and considers the woman as an object, as the Other. We explore this claim in the thesis.

It is therefore important to give a brief history of Beauvoir's philosophical allegiances for us to see where she is philosophically when writing "*The Second Sex*," her controversial work since its publication and "*The Ethics of the ambiguity*", her essay on ethics.

The entire *Second Sex* and the chapter on the biology of the female body in particular have provoked negative reactions. Unlike a work of philosophy that appears quite theoretical, *The Second Sex* focuses on content: the status of women. In this sense, *The Second Sex* is an exposition of a socio-political situation and not purely a philosophical stance and moral.

*The Second Sex* is descriptive and analytical with philosophical references. It is important to go to the source of these references using concepts which are more explicitly defined in "*The Ethics of ambiguity*", the philosophical work of Beauvoir through which she explains and defends her existentialism.

Beauvoir notes that to understand the meaning of freedom, people need two concepts: "immanence and transcendence."

Beauvoir argues that freedom is transcendental, *a priori*. All individuals are bearers of freedom. Moreover, this freedom is an integral and inseparable part of the individual and therefore of the woman. Existentialism is based on freedom, which is regarded as the only given. Instead of a stagnant given, this freedom is gained by recapturing constantly.

We will see that Beauvoir takes the concept of responsibility in the form of perpetual justification for its actions for the true bearer of transcendence either men or women. Beauvoir says in *The Second Sex* that the action is the manifestation of freedom and creativity that leads to transcendence for women. One of the obvious manifestations of the action is "work." Simone de Beauvoir said in the chapter on "Independent Women" that the work may be the ultimate key to independence and transcendence of women.

Yet, for Beauvoir, the process of transcendence is provided by the male body. So, women learn that the male body represented by the penis is a tool supports the process of transcendence. That is why there are critics who consider Beauvoir "misogynist" or at least "masculinist."

The design of the transcendence of Simone de Beauvoir is obtained in the choice, action and accountability for this action. Even though, this transcendence is accessible to women, the female body, for Beauvoir, is a constant reminder of biological needs which distract the subject from creative, therefore transcendent activities.

In the *Second Sex*, Simone de Beauvoir demonstrates the immanence of women's bodies. For example, she says that menstruation and procreation are particularly alienating because they fall outside the individuality or the choice of women.

One criticism would be that she would not have appreciated the female body. However, there are interpreters who explain that the intention of Simone de Beauvoir is not to encourage women to abandon their female identity. She rather wants them to recognize that the patriarchal femininity is a situation and not an essence. She showed the inferior status of women. But that does not mean that Beauvoir hates women. What she despises, is the situation of women and not women themselves.

As explained before, Beauvoir comes from an existentialist tradition. The moral of Beauvoir is existential and consistent with its principles. The originality of Simone de Beauvoir is that she has raised the question of women as Other in existential terms. It is therefore important to see how well it defines its existentialism on "*The Second Sex*" and "*The Ethics of Ambiguity*" to better understand its feminist perspective. It is a tool to see what she says on the perspective she chose not to adopt and those behind it.

For existentialism, it is the person who creates the meaning by enrolling in history. To do this, the person must take his life by engaging in projects and accepting the responsibilities. Thus, the truly free man will not accept ready-made values as definitive but rather creates his own values through the experience of life.

In this sense it is necessary to understand that according to the popular formula adopted by the existentialists "existence precedes essence", life begins in the contingency. Only the person may justify his life or give an essence to it.

Simone de Beauvoir, like most existentialists, is known as individualistic. The individual, the choices he makes and the responsibility he assumes is the basic and central existentialist moral system. So, according to Beauvoir, the woman assumes the choice she makes: she will either be an object, as the result of her role as an Other constituted by man or a free subject that takes responsibility for her actions.

Regarding her philosophy of existentialism, Beauvoir was inspired by Sartre. We recognize the importance of action in existentialist philosophy of Beauvoir and Sartre. We see that Beauvoir differs from Sartre by putting forward the primacy of the socio-economic and policy before the loss of ontological freedom in "*The Ethics of Ambiguity*" but especially in *The Second Sex*.

Unlike Sartre, Beauvoir confirms the primacy she accords to "the situation" and "social conditions" of the subject.

We must understand that, for Beauvoir, all analysis and all portrait of "the situation of women" must be understood, in *The Second Sex*, in the social context of patriarchy. We can therefore say that the work of Beauvoir is about the situation of women explained from an analysis of patriarchal context. It is through this situation that women can not participate in the creation of projects in their lives. She shows a portrait of patriarchy and socio-political situation of women but does not offer enough strategies for the empowerment of women.

In the introduction to *The Second Sex*, Simone de Beauvoir explains the primacy of transcendence. According to her, any person is realized through projects like transcendence, they accomplish the freedom by perpetual overflow to other freedoms.

Beauvoir notes that while women are absorbed by the particular experiences of their bodies and the private sphere, men take center stage and decisions in the public sphere. As already explained, for Beauvoir, it is through work that women have largely taken the distance which separated the male and it is only "work" that can guarantee her a concrete freedom. Beauvoir, therefore, suggests that work is liberating for women, and also, in theory, the work provides financial emancipation for women.

The claim for the body control of women by women is of fundamental importance in the thinking of Beauvoir. It also encourages women to demand, in particular, legal access to various methods of contraception as abortion.

Thus, Beauvoir concludes the *Second Sex*: the only possible strategy for us to consider the justification for the existence of the woman is "working". However, there are critics saying that the work as a tool for transcendence is already promotes masculine patriarchal values which, by definition, do not value women.

Beauvoir was not satisfied with the moral and metaphysical systems already developed and built her own system to explain the modern ambiguity. Simone de Beauvoir offers her own existentialist morality. She based her moral ambiguity on the existential freedom, which we consider an *a priori* and an unsurpassable condition of life.

In *The Ethics of Ambiguity* Beauvoir argues that the individual is dependent on human connection, not only in the social sense, but also in the ontological sense. In *The Ethics of Ambiguity*, and throughout *The Second Sex*, Beauvoir makes repeated reference to becoming made aware of our involvement with the world and others, and also of the lived body.

Our status is *ambiguous* because at the same time, we are both individuals, and members of a collectivity. According to Beauvoir, the recognition of others and the fact that we share a meaningful human world together are of primordial importance.

We see then that man is caught between immanence and transcendence. On its own human condition, unlike animals, man is aware of this ambivalence. The ambiguous nature of man is wavering between object and subject.

According to Beauvoir, the ambiguity is the lack of being (object) and that there is (subject). Existentialism ambiguous of Beauvoir poses the problem of the modern dichotomy of subject / object as experienced by individuals and women in *The Second Sex*.

Individuals come and go between autonomy and dependence between the sovereign subject and object. By discussing these poles, Beauvoir makes a sociopolitical reflection on the existentialist freedom.

*The Second Sex* received much criticism. Some of the criticism is that Beauvoir does not have sufficient strategies for liberation of women.

Some commentators, who could not understand the text after a first glance, considered that the book is accessible and applicable to only bourgeois women. Part of the difficulty of reading *The Second Sex* lies in the sheer length of the book, not to mention its complexity. However, part of its difficulty surely lies in Beauvoir's own philosophical perspective. Unless the reader has some understanding of Beauvoir's philosophical framework and knows some existentialism and the Sartrean tradition, many of her arguments appear as if they were merely her prejudices.

Some of the commentators found Beauvoir's philosophy in the *Second Sex* ethnocentric and androcentric by stating that Beauvoir's second sex is merely based on values of the French middle class and Beauvoir considers the male body and the masculine values as an ideal.

It can also be argued that Beauvoir considers that ultimately women are oppressed, not by men or society, but by *biology*: being dominated by the cycles of menstruation and pregnancies. The female body limits the free choice and self-fulfillment of the woman. There are also interpretations which are charitable to Beauvoir, while being very critical of Sartre. Some other critics also argued that the second is not just out-of-date but also male-identified and just Sartrean entirely.

Finally, the conclusion of the thesis allows us to have the final say on the issues raised related to the perspective feminist of Simone de Beauvoir.

As a consequence, it can be argued that one of the faults of the *Second Sex* is that an analysis of women, based on immanence transcendence dichotomy, represents a patriarchal value.

Beauvoir's feminist theory which examined the status of women as Other throughout history is particularly valuable and salient because much of what she explores can be applied not only to women, but to any group of people whose rights and liberties are frequently suppressed or denied.

However, it can also be argued that not just a woman but also a man learns to "become a man" according to the patriarchal values in which he lives.

## ÖZET

İnsan varoluşunu saçma ve anlamsız bir evrende bulmaya çalışan Fransız varoluşçuluğunun önemli temsilcilerinden Simone de Beauvoir (1908–1986), yirminci yüzyılın en önemli yazarlarından ve filozoflarından biridir.

Simone de Beauvoir, kendinden sonra birçok feminist teorisyeni etkilemiş olan eseri İkinci Cins'te (1949) kişi özgürlüğü, öznenin kendisiyle ve diğerleriyle olan ilişkisi gibi varoluşçu kavramları kadının tarih boyunca süre gelen ötekiliğinin analizi için kullanmıştır. Son otuz yılda, özellikle feminist akademisyenler Simone de Beauvoir'ın sistematik olmayan felsefesini yeniden keşfetmiş ve değerlendirmiştir.

Bu tezde, kadının Öteki olarak içinde bulunduğu durumun analizi için varoluşçu felsefeyi bir araç olarak kullanan Beauvoir'ın felsefi perspektifi incelenecektir. Bu çerçevede, Simone de Beauvoir'ın modern varoluşçu felsefesinin ve fenomenolojisinin arka planında yer alan varoluşçuluk, öteki ve öznellik kavramları ele alınacaktır.

Tez 3 bölümden oluşmaktadır. İlk başlık altında Beauvoir'ın varoluşçu felsefesi ve fenomenolojik kökleri incelenecektir.

2. bölümde Beauvoir'ın Hegel'in Efendi / köle diyalektiğine dayanan kadının ötekiliği kavramı yorumlanacaktır.

3. Bölüm'de ise özellikle Fransız geleneğini sürdüren Jean Paul Sartre ve Maurice Merleau-Ponty'nin yorumlarından ve Heidegger'in felsefesinden etkilenen Beauvoir'ın felsefesindeki kadın öznelliği kavramı incelenecektir.

Özgürlük sorunu, modern felsefenin kaçınılmaz sorunlarından biri olmuştur. Varoluşçu bir özgürlük teorisyeni olan Simone de Beauvoir, bu sorunu çeşitli yönleriyle ele almıştır.

Simone de Beauvoir, özellikle İkinci Cins'te kadın “olmanın” kadınlar için doğurduğu sonuçlar hakkında felsefi bir konum alır ve kadınlığı sorgulamaya başlar. Simone de Beauvoir, kadınları ve kadınların ezilmişliğini sorgulayan ne ilk ne de son isimdir. Kadın, çok uzun süredir birçok eserin ana konusu olmuştur. Konu, farklı teorik yaklaşımlar ışığında tartışılmıştır: dini bakış açıları, Marksist, feminist vb. Ancak, bu tezde, ne kadın sorununun geçmişi ne de kullanılan yaklaşımlar incelenecektir. Bunun yerine, Simone de Beauvoir'ın bu soruna olan katkısı ele alınacaktır.

Simone de Beauvoir, İkinci Cins'te, “Kadın nedir?” sorusunu cevaplamaya çalışır. Bu varoluşçu soruya cevap bulabilmek için biyoloji, psikanaliz, tarihsel materyalizm, tarih ve mitoloji gibi farklı disiplinlerin bakış açılarını kullanır.



İkinci Cins'te kadınları kendi biyolojik, sosyo-ekonomik, kültürel ve tarihsel temsilleri içinde inceler. Ayrıca, bu farklı analizlerin altında, Simone de Beauvoir'ın kadının erkek karşısında Öteki olarak konumlandırıldığı yolundaki varoluşçu tezi görülebilir.

Beauvoir'a göre, kadın sadece erkeğin karşısında yer alan Öteki değil daha da önemlisi, özne olan erkeğin karşısında nesne olarak yer alan Ötekidir. Her durumda, erkek bağımsız bir özne olarak yer almaktayken, kadınlık ise bir nesne olarak inşa edilmiş bir durumdur. Tez boyunca, Beauvoir'ın bu argümanı tartışma konusu yapılacaktır.

Bu nedenle, Beauvoir'ın, gerek yayımlandığında büyük tartışma yaratan eseri İkinci Cins'i gerekse etik eseri olan "*Pour Une Morale De L'ambigüité*" yi, yazarken kullandığı felsefi bakış açılarına kısaca yer vermek faydalı olacaktır

İkinci Cins'in tümü ve özellikle kadın bedeni hakkındaki olumsuz tasvirleri birçok tepkiye yol açmıştır. Sadece teorik bir felsefi kitabının aksine, İkinci Cins, bir içeriğe odaklanmaktadır: "Kadınların durumu". Bu anlamda, İkinci Cins tamamen felsefi ve ahlaki bir duruş yerine sosyo-politik bir bakış açısı da sergiler.

İkinci Cins Beauvoir'ın felsefi referansları sayesinde açıklayıcı ve analitik bir eser haline gelmiştir. Beauvoir'ın varoluşçu duruşunu savunmak adına *Pour Une Morale De L'ambigüité* de kullandığı bu referansları, İkinci Cins'teki perspektifini anlamak bakımından daha yakından incelemek gerekecektir.

Beauvoir özgürlüğün anlamını anlamak için, insanlara iki kavram gerektiğini belirtir: "içkinlik ve aşkınlık"

Beauvoir özgürlüğün, *a priori*, aşkın olduğunu savunur. Her birey doğuştan özgürlük sahibidir. Dahası, bu özgürlük her bireyin dolayısıyla kadının ayrılmaz bir parçasıdır. Varoluşçuluk, tek gerçek olan özgürlüğe inanır. Yalnız bu özgürlük edilgenlikle değil sürekli bir kendini aşma ile kazanılır.

Beauvoir'a göre gerek kadınlar gerekse erkekler gerçekleştirdikleri eylemlerinin sorumluluğunu üzerlerine alabilmelidirler. Ancak bu sayede aşkınlığa ulaşabilirler. Beauvoir, İkinci Cins'te, kadınları özgürlüğe götürenin eylemde bulunmak ve tasarılar yaratmak ve bu çerçevede sorumluluk üstlenmek olduğunu, kadınların ancak bu şekilde aşkın özneler olabileceğini iddia eder. Kadının bu yolda aşkınlığa ulaşmak için yapması gereken bir iş bulup "çalışmaktır". Beauvoir, "Bağımsız Kadın" başlığında kadınlara bir işte çalışıp iktisadi bağımsızlığını elde etmelerini önerir. Ancak bu sayede kadınlar özgürlüklerini kazanacaktır.

Ancak, Beauvoir için, aşkınlık süreci erkek vücudu tarafından sağlanmaktadır. Bunun için, kadınlar daha ufak yaştan itibaren penis ile temsil edilen erkek vücudunun aşkınlık sürecinde önemli bir araç olduğunu öğrenir. Bu nedenle Beauvoir'ı "kadın düşmanlığı" yapmakla ya da erkek merkezci bir bakış açısı taşımakla eleştiren birçok feminist olmuştur.

Simone de Beauvoir'a göre aşma süreci, kişinin yaptığı seçimler, gerçekleştirdiği eylemler ve bunlarla ilgili aldığı sorumluluk sayesinde vücut bulur.

Her ne kadar, bu aşkınlık süreci kadınlar için de erişilebilir olsa, Beauvoir için, kadının vücudu ve biyolojik gereksinimleri kadını yaratıcı dolayısıyla aşkın faaliyetlerden alıkoyar. İkinci Cins'te Beauvoir, kadın vücudunun içkinliğinden bahseder. Menstrüasyon ya da üreme kadının kontrol edemediği, kişisel seçimlerinin dışında kalan, kadını yabancılaştıran süreçlerdir.

Bu kapsamda, Beauvoir'ın kadın vücudunu yeterince takdir etmediği söylenebilir. Ancak, bu tür eleştirilere karşı Beauvoir'ın niyetinin kadınları dışı kimliklerini terk etmeye teşvik etmek olmadığını belirten yorumlar vardır. Aslında, Beauvoir'ın belirtmek istediği, ataerkil kültürde kadınlığın bir öz değil, bir durum olduğudur. Bunun anlaşılması için de, eserinde, kadınların içinde bulunduğu ataerkil kültürün inşası olan aşağı durumu göstermiştir. Ama bu Beauvoir'ın kadınlardan nefret ettiği anlamına gelmemektedir. Ancak, Beauvoir'ın hoşunaya gitmeyen kadınların içinde bulunduğu bu durumdur, kadınların kendisi değildir.

Daha önce de açıklandığı gibi, Beauvoir, varoluşçu bir gelenekten gelmektedir. Beauvoir'ın ahlak anlayışı, bu varoluşçu çerçevede ve varoluşçu prensiplerle şekillenmiştir. Beauvoir'ı farklı kılan en büyük özelliği kadının ötekileştirilmesini varoluşçu anlamda ele alışıdır. Bu nedenle, Beauvoir'ın feminist perspektifini daha iyi anlayabilmek için özellikle İkinci Cins'te ve "*Pour Une Morale De L'ambigüité*"de kendi varoluşçuluğunu nasıl tanımladığına yakından bakmak gerekmektedir. Bu sayede, Beauvoir'ın benimsediği perspektifi ve arka plandaki felsefi referansları daha rahat anlaşılabilir.

Varoluşçuluk'a göre, hayatına anlam veren kişinin kendisidir. Bunu yapmak için, kişi tasarımlarla uğraşır ve bu tasarımlarının sorumluluklarını kabul ederek hayatını yaşar. Böylece, gerçekten özgür bir insan gerçekleri sorgulamadan kabul etmez, yerine dünyayla iletişim içine girerek kazandığı deneyimlerle kendi değerlerini yaratır. Bu anlamda, varoluşçuluğun "varlık özden önce gelir" argümanını daha iyi kavramak gerekir. Buna göre, varoluşçu felsefeye göre, insan dünyaya gelir, varolur, ondan sonra tanımlanır, belirlenir, özünü ortaya koyar.

Simone de Beauvoir, tüm varoluşçular gibi, bireycidir. Buna göre, birey, yaptığı seçimler, üstlendiği sorumluluk, varoluşçu ahlak sisteminin temel kavramlarından. Yani, Beauvoir'a göre, kadın, yaptığı seçimlerin sorumluluğunu üstlenecektir: kadın ya erkeğin kendine biçtiği Öteki rolü nedeniyle nesne haline gelecek, ya da bu rolü kabul etmeyerek eylemleri için sorumluluk alan özgür bir özne olacaktır.

Varoluşçuluk felsefesi çerçevesinde, Beauvoir Sartre'dan etkilenmiştir. Gerek Sartre'ın gerekse Beauvoir'ın varoluşçu felsefesinde eylem büyük önem taşımaktadır. Ancak Beauvoir, bu anlamda, gerek *Pour Une Morale De L'ambigüité*'de gerekse İkinci Cins'te sosyo-ekonomik ve politik şartlara ontolojik anlamdaki özgürlüğün kaybından daha büyük önem vermiştir.

Sartre'ın aksine, Beauvoir, öznenin içinde bulunduğu "duruma" ve "sosyal şartlara" büyük bir önem vermektedir. Beauvoir'a göre, kadınların durumuna ilişkin tüm analiz ve tanımların ataerkil toplum anlayışı içinde değerlendirilmesi gerekir. Bu nedenle, İkinci Cins'in, kadınların durumunu ataerkil toplumun dayattığı sosyolojik koşullar bağlamında incelediğini söylemek doğru olacaktır.

Kadınlar kendilerine dayatılan bu durum yani şartlar yüzünden hayatlarında kendilerini aşmalarını sağlayan tasarılarla uğraşmaktan alıkoyulurlar. Beauvoir, bu sayede, kadınların ataerkil toplumda içinde buldukları durumun toplumsal bir analizini yapar ancak sonuç olarak, kadınların bu durumdan kurtulmaları için fazla bir strateji sunmaz.

İkinci Cins'in Giriş bölümünde, Simone de Beauvoir, aşkınliğin kişi için önemini açıklar. Beauvoir'a göre, herkes tasarıları sayesinde kendini özne olarak doğrulayabilir. Bu süreçte, kadınlar vücutlarının ihtiyaçları nedeniyle kendilerini özel alanda, içkinlikleri içinde hapsolmuş olarak bulurken, erkekler karar alan bağımsız özneler olarak kamu alanının merkezinde yer alır. Yukarıda da açıklandığı üzere, Beauvoir'a göre, kadın erkekle arasındaki farkı ancak çalışarak kapatabilir. Ancak bağımsız bir kadın olarak çalışarak gerçek özgürlüğe ve maddi haklara kavuşabilir.

Kadınların kendi vücutlarının kontrolünü ellerinde tutabilmeleri Beauvoir tarafından önemsenmektedir. Bu bağlamda, kadınların vücutlarının kontrolü yönündeki talepleri özellikle, kürtaj gibi çeşitli doğum kontrolü yöntemlerine yasal erişim kadının hakkıdır.

Sonuç olarak, Beauvoir, kadınların özgürlüğü için tek strateji olarak çalışmayı öngörür. Erkeğin yarattığı dünyada bir özne, özgür bir insan olarak var olabilmek için, kadınlar da kendi durumlarını erkeklerinkine benzeterek, erkeklerinkinden farklı olmayan bir düşünce dünyasıyla bir işte çalışıp iktisadi bağımsızlığını elde etmelidir. Ancak, Simone de Beauvoir'ın, bağımsız kadına çıkış yolu olarak sunduğu çalışma yoluyla evrensel özgürlük fikri ataerkil bir kavram olarak eleştirilmektedir.

Kendinden önce geliştirilmiş ahlaki ve metafizik sistemlerle yetinmeyen Beauvoir, kendi muğlaklık felsefesini yaratmıştır. Beauvoir muğlak felsefesini kişinin doğuştan getirdiği özgürlüğüne dayandırır. Beauvoir'a göre, bu tür sistemler üreten felsefi düşünceler, insan doğasının karmaşıklığını ve temel muğlaklığını kabul edip üstlenmek yerine kaçmayı tercih etmişlerdir.

*Pour Une Morale De L'ambigüité*'de Beauvoir, insanların gerek sosyolojik, gerekse ontolojik anlamda birbirlerine bağımlı olduğunu belirtir. İnsan vücudu aracılığıyla içinde yaşadığı dünyayla ve diğer öznelerle iletişime geçer ve ancak bu sayede kişinin hayatı bir anlam kazanır.

Bu çerçevede, içkinliğimizi ve aşkınliğimizi belirleyen, bizi hem dünyaya bağımlı hem de özgür kılan muğlaklığımızdır. Buna göre, insan hem egemen ve eşsiz bir özne, hem de "aynı zamanda" diğerleri için bir nesnedir. İnsanın muğlak doğasının özelliklerinden birinin, insanların eş zamanlı olarak birbirinden bağımsız olması ve birbirlerine bağımlı olması olduğunu belirtir. Özellikle, *Pour Une Morale De L'ambigüité*'de her insanın diğerine olan bağımlılığının altını çizdiği Simone de Beauvoir için, Öteki, kişinin özgürlüğüne engel olmadığı gibi, kişinin özgürlüğünün gerçekleşmesi için gereken bir koşuldur.

Bu bağlamda, kişi, kendini içkinlik ve aşkınlık arasında yakalanmış bulur. Hayvanların aksine, insanlar içinde buldukları bu ikilemin farkındadırlar. Muğlaklık ile karakterize edilen insan doğası kişinin içkinliğini ve aşkınliğini belirler, kişiyi hem dünyaya bağımlı hem de özgür kılan muğlaklığıdır.

Muğlaklık kişiyi ya eksiklikle (nesne) ya da varlıkla (özne) tanımlar. Beauvoir, insanların nesne/özne arasında bocaladığı bu muğlaklık durumunu İkinci Cins'te kadınlara uygular.

Özgür bir özne olan hem de diğerleri için bir nesne haline gelen kişilik, bu iki durum arasında gidip gelir. Bu iki kutup tartışılırken, Beauvoir varoluşçu özgürlüğün sosyo-politik bir yansımaları yapar.

Beauvoir'ın kadının Özgürleşmesi adına yeterli strateji geliştirmediğini düşünen bazı feministler İkinci Cins'i bu anlamda eleştirmişlerdir.

Özellikle İkinci Cins'i ilk okuyuşlarında anlayamayan bazı yorumcular Beauvoir'ın bu eserinin hitap ettiği kitlenin sadece burjuva kadınlar olduğunu iddia etmiştir. Aslında, İkinci Cins'in oldukça uzun olması ve içeriğinin karışık olması eserin okunmasını zorlaştırmıştır. Ancak, İkinci Cins'i zor anlaşılır kılan nedenlerden biri de Beauvoir'ın kendine has felsefi perspektifidir. Okuyucunun genel olarak varoluşçuluk ve özel olarak Sartre varoluşçuluğu hakkında bir bilgisi olmadığı sürece, Beauvoir'ın İkinci Cins'teki birçok argümanı Beauvoir'ın kendi önyargılarından kaynaklanıyormuş izlenimi verecektir.

Bazı eleştiriler, Beauvoir'ın felsefesini sadece Batı Avrupalı Fransız kadınlarının yaşam deneyimlerine dayandırdığı için budun merkezci (*ethnocentric*) olduğunu iddia etmektedir. Yine bazı eleştirmenlere göre, Beauvoir'ın, kadınlara aşkınlık dolayısıyla özgürlük yolunda erkek değerlerini bir ideal olarak sunması, onun erkek merkezli (*androcentric*) bir felsefe yaptığını göstermektedir.

Beauvoir, İkinci Cins'te kadın biyolojisi hakkında takındığı tutum nedeniyle ayrıca biyolojist olmakla da eleştirilmektedir. Bunun nedeni, Beauvoir'a göre, menstrüasyon ve hamilelik gibi tamamıyla kadın biyolojisine has özellikler kadının vücudu üzerindeki kontrolünü elinden almakta ve kadının aşkın tasarılar gerçekleştirmesini önlemektedir. O halde, kadının baskı altında tutulmasının sebebi toplum ya da erkekler değil kendi biyolojisidir.

Beauvoir ayrıca kadın düşmanı bir felsefe kurmakla suçlanan Sartre'ın felsefesini olduğu gibi kadınlara uyarlamakla da eleştirilmiştir.

Tezin sonuç kısmında, tez boyunca Simone de Beauvoir'ın feminist perspektifiyle ilgili olarak ele alınan hususlarla ilgili son söz ve değerlendirme yapılacaktır.

Beauvoir'ın aşkınlık ve içkinlik üzerinden kadının ötekiliğini açıklamaya çalışması bu kavramlar eril kavramlar olduğu için sorgulanabilir. Ancak yine de Beauvoir'ın Öteki olarak kadını analizi için uyguladığı yöntem aslında özgürlükleri baskı altında tutulan ya da yok sayılan diğer birçok grubun analizi için de kullanılabilir.

Sonuç olarak, Beauvoir'ın İkinci Cins'teki "kadın doğulmaz kadın olunur" argümanı karşısında sadece kadının değil, erkeğin de ataerki toplumun değerleri sayesinde belirli bir süreç sonunda erkek "olmayı" öğrenmek zorunda kaldığı ileri sürülebilir.

## GİRİŞ

Bu çalışmada, Öteki ve feminizm yaklaşımını buluşturan; son yıllarda birçok akademisyenin deyim yerindeyse yeniden keşfettiği ve filozof olarak kabul ettiği Simone de Beauvoir'ın feminizm perspektifi incelenmeye çalışılacaktır.

Feminist yazının en büyük eserlerinden biri olan İkinci Cins'i (*Le Deuxième Sexe*) 1949 yılında yazdıktan sonra bile feminist olma iddiasında bulunmayan Beauvoir'ın, kadının Ötekileştirilmesine dayanan feminist kuramı, feminist literatürdeki en önemli kuramlarından biridir.

Günlük yaşamda, ne anlama geldikleri çoğu zaman bilinmeden sıkça kullanılan "Feminizm" ve "Öteki" kavramları, Simone de Beauvoir'da bir araya gelerek, kadının Ötekileştirmesine dayanan bir feminist kuramın kurulmasını sağlamışlardır.

Kadının ezilmişliği ve ötekileştirilmişliği tarihsel olarak çok derinlere inmesine karşın feminizm modern bir terimdir. Özellikle, 1920'li yıllardaki küresel ekonomik çöküşü ve savaşı takiben feminizm enerji kaybetmiş gibidir. Feminizmi canlı tutma görevini feminizme sıkı sıkıya bağlı kadınların oluşturduğu küçük şebeke ağları yürütmektedir. 1949 yılında, İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesinden henüz dört yıl sonra feminizmin o dönemdeki pasifliğine rağmen, kadınların ezilmişliği hakkındaki en önemli eserlerden biri olan Simone de Beauvoir'ın İkinci Cins'i Fransa'da basılır. Schneir'a göre, kadınlığın ilginç ya da ciddi bir konu olarak görülmediği bir dönemde, Simone de Beauvoir'ın kadınlar hakkında bu denli yüklü bir eser yazması kariyerindeki en önemli adımlardan biri olmuştur.

Ancak zamanında her ne kadar tartışılmış ve okunmuş olsa da İkinci Cins'in feminizmin en önemli eserlerinden biri haline gelmesi 1953 yılında İngilizceye çevrilmesiyle olur.<sup>1</sup>

Kadınların baskı altında yaşamasına yönelik getirilen biyolojik, psikolojik ya da ekonomik açıklamaları yeterli bulmayan Beauvoir, kadınlar ile erkekler arasındaki farka yönelik olarak, kadının "Öteki" olmasının ne anlama geldiğinin analizini yapar.<sup>2</sup>

İkinci Cins'te, Simone de Beauvoir, kadınlara yüklenen "Öteki" rolünün, biyolojik, ekonomik ya da psikolojik bir rol olmadığını ve bu ötekileştirmenin çoğu zaman kadınların kendilerinin de içkinleştirdikleri ve onları edilgen olmaya zorlayan, aldıkları eğitim ve bir dizi toplumsal önyargı, gelenek ve kuraldan kaynaklandığını belirtir. Tek yönlü bu çıkar ilişkisi kadınları edilgen gören düşüncenin vücut bulduğu farklı bir görünüm olarak modern dünyada yer almıştır. Bu nedenle, tarih boyunca, kadından tam bir kimlik, insana özgü bir yaratma, icat etme, yalnızca yaşamın ötesine geçip sürekli genişleyen boyutlardaki projelerde yaşam için bir anlam bulma hakkı esirgenmiştir.<sup>3</sup> Kısaca Simone de Beauvoir, İkinci Cins'te erkeğin efendileştirilmesini, kadının ise ikinci cins olarak ötekileştirilmesini tartışır. Beauvoir'ın vurguladığı nokta, ataerkil kültürde erkek ya da eril olanın olumlu veya norm olarak kurulurken, kadın ya da dişiliğin olumsuz, esas olmayan, normal olmayan; kısaca "Öteki" olarak kurulduğudur.<sup>4</sup>

Beauvoir, İkinci Cins'te kadının durumunu tarihsel bir açıdan düşünür ama bu düşünme sürecinin antropolojik dayanakları olduğu gibi, varlığa ve varoluşa ilişkin felsefi, ontolojik dayanakları da vardır.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Miriam Schneir, **Feminism in Our Time: The Essential Writings, World War II to the Present**, New York: A Vintage Original, 1994, s.3

<sup>2</sup> Melissa Tyler, "Women In Change Management: Simone De Beauvoir And The Co-Optation Of Women's Otherness," **Journal of Organizational Change Management**, 2005, s.565

<sup>3</sup> Margaret Walters, **Feminism**, New York: Oxford University Pres Inc., 2005, s.119

<sup>4</sup> Simone de Beauvoir, **İkinci Cins 1**, Çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yayınları, Ocak 1993, s.21 (Bu esere yeniden referans yapıldığında, eser "Beauvoir, **İkinci Cins 1 ...**" olarak kısaltılacaktır.)

<sup>5</sup> Zeynep Direk, "Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği", **Feminizm**, Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi, Sayı: 58, 2009, s. 11

1949 yılında, Fransa’da kadınların özgürlük mücadelesini savunan birleşik bir hareketin olmadığı bir dönemde yazılan İkinci Cins’in yayımlanması, çok büyük bir başarı getirse de kitap hem siyasal sağdan hem de soldan saldırıya uğramıştır.<sup>6</sup> Hatta kadın sorununun aslında gerçek bir sorun olmadığını ve hatta var olmadığını ve devrim geldiğinde kadınların otomatik olarak yerlerini bulacaklarını düşünen Troçkistler tarafından kötü tepkiler almıştır.<sup>7</sup>

İkinci Cins’in sonunda feminist olmadığını söyleyen Beauvoir’a göre bunun sebebi kadınların sorunlarının sosyalist gelişim bağlamında çözümleneceğine olan inancından kaynaklanmaktadır. Ancak, sosyalist ülkelerde bile kadınlarla erkek arasında eşitliğin sağlanamadığını gördükten sonra, Beauvoir, “burada ve şimdi” kadınların somut durumu için mücadele edilmesi gerektiğini fark eder ve kendisini feminist olarak tanımlamaya başlar.<sup>8</sup>

Beauvoir’ın feminist teorisini “kadın ötekiliğine” dayandırması için insanlık tarihine ve içinde yaşadığımız dünya gerçeklerine bakması yeterli olmuştur. Gerçekten istatistiksel olarak insanlığın en azından yarısını oluşturanlar kadın olduğu halde, insanlık tarihi boyunca, tüm uygarlıkları kuranlar, bilimi ve sanatı ortaya koyup geliştirenler, kısacası bir taş yığını olan dünyayı evimiz olan yaşadığımız dünya haline getirenler hep erkekler olagelmıştır. Bunun farkında olan Beauvoir’ın kuramı kadınların, insanlığın bu gelişim sürecinde, neden sadece dışarıdan bir seyirci gibi erkeğin karşısında “Öteki” olarak yer aldığı üzerine yoğunlaşır. Özellikle iletişimin inanılmaz boyutlara ulaştığı, kişi bireyselliğinin her zamankinden fazla yaşandığı iki binli yıllarda, Beauvoir’ın bu teorisi her zamankinden fazla önem taşımaktadır.

3 bölümden oluşan tezin ilk bölümünde Beauvoir’ın varoluşçu felsefesi ve fenomenolojik kökleri incelenecektir.

<sup>6</sup> Claire Duchon, “Simone de Beauvoir 1908 – 1986”, **Theory, Culture Society**, Vol. 3 No.3, s. 165

<sup>7</sup> Beauvoir, **a.g.e.**, s.22

<sup>8</sup> Simone de Beauvoir, **Ben Bir Feministim**, Çev. Ayşe, Minu, Sedef, İstanbul: Kadın Çevresi Yayınları, Mayıs 1986, s. 12 (Bu esere yeniden referans yapıldığında, eser “Beauvoir, **Ben Bir Feministim...**” olarak kısaltılacaktır.)

İkinci Cins'te kadınları kendi biyolojik, sosyo-ekonomik, kültürel ve tarihsel temsilleri içinde inceleyen Simone de Beauvoir'ın bu farklı analizlerinin altında, kadının erkek karşısında "Öteki" olarak konumlandırıldığı yolundaki varoluşçu tezi ve fenomenolojik kökleri incelenecektir.

2. bölümde Beauvoir'ın Hegel'in Efendi / Köle diyalektiğine dayanan kadının ötekiliği kavramı yorumlanacaktır. Hegel'in efendi-köle diyalektiğinin ilk feminist yorumlarından birini yapan da Simone de Beauvoir'dır. Beauvoir'ın, bu diyalektik çerçevesinde erkeğin "esas olan", kadının ise "esas olmayan Öteki" rolüne büründüğü yolundaki iddiası irdelenecektir.

3. Bölüm'de ise özellikle Fransız geleneğini sürdüren Jean Paul Sartre ve Maurice Merleau-Ponty'nin yorumlarından ve Heidegger'in felsefesinden etkilenen Beauvoir'ın felsefesindeki kadın öznelliği kavramı incelenecek bu kapsamda kadının öznelliğinin aslında yerleşik bir öznellik olduğu sonucuna varılacaktır.

Ancak öncelikle, Simone de Beauvoir'ın, kadının "Ötekileştirilmesi" bağlamında kurduğu teori bütünüyle feminist bir teori olduğu için feminizm genel hatlarıyla ele alınacaktır:

Margaret Walters'ın altığını çizdiği gibi yazar Rebecca West, 1913 yılında alaylı bir şekilde, "*Ben kendim tam olarak feminizmin ne olduğunu bulamadım*" demiş ve devam etmiştir : "*Sadece şunu biliyorum ki ne zaman beni bir kapı paspasından ya da bir fahişeden ayırt eden duygularımı açıklasam, insanlar bana feminist diyorlar.*" Bunun nedeni West'in yazarlık yaptığı dönemde feminizm sözcüğünün oldukça yeni olmasıdır.<sup>9</sup>

Kadın, insanlık tarihinde sömürü, iktidar ve ötekileştirmenin karşısında tarihsel süreçte değişik biçimlerde varlığını ve mücadelesini erkek egemenliğine karşı sürdürmüştür.

---

<sup>9</sup> Walters, a.g.e., s.1



Feminizm ise, işte bu mücadelenin özellikle yakın dönemde aldığı biçim ve yaklaşıma işaret eder. Kadını görünmez kılan ve ötekileştiren erkek egemenliğini sorunlaştırarak, tarihselleştirerek ve sorgulayarak çözümler üretme çabasındadır. Bu noktadan bakıldığında da feminizmin önceliği kadınlar olmakla birlikte tüm insanlık için son derece önemlidir. Erkek egemen değerler bütünü, içinde yaşanan dünyayı taşıdığı nokta ortadadır ve bu dünyanın kadınının mücadelesi kapsamında, başka değerlere sahip olması zaruridir. Bu nedenle bell hooks'un da dile getirdiği gibi "*feminist kuram herkes içindir.*"<sup>10</sup>

Hooks'a göre, feminizm, kadın dayanışmasının yeniden keşfedilmesi ve egemen kültüre hakim olan "güçlü olanın hükmetme hakkı" düşüncesinin temelden sarsılmasıdır. Erkek egemen değerler sisteminin ürettiği iktidar ilişkileri ancak kadın dayanışmasının güçlenmesi ile bozulur. Kadınlar arasındaki dayanışma her zaman cinsiyetçiliği zayıflatır ve ataerkil düzenin yok olması için uygun ortamları kurar.<sup>11</sup> Bu bağlamda, feminizm cinsiyetçiliği, cinsiyetçi sömürü ve baskıyı sona erdirmeyi amaçlayan bir harekettir.<sup>12</sup> Ayşegül Yaraman'a göre de, kadınlık bilincine varıldıkça, yüzyılların ataerkil koşullandırılmaları kırılabilir, rekabet yerini dayanışmaya bırakabilmektedir. Bu dayanışmanın doğuracağı kadın hareketi son aşamada gerçek eşitliğin kapısını açabilecektir.<sup>13</sup>

Feminist hareket, eşit haklar için verilen mücadele ile başlamıştır. Hakan Altun'a göre, feminizmden bir yaklaşım olarak söz edebilmek için, kadın hareketinin sözlüğüne "özgürleşme" kavramının girmesi gerekecektir. Bu bağlamda, feminist hareketin tarihinde eşit haklar mücadelesinin kadının özgürleşmesinden önce yer aldığı görülür. Aslında, "kadın hakları" ve "kadının kurtuluşu" hareketleri bir biri ile ilişki içinde feminizmin renkleri olarak feminist tartışmaların odağında duran öğelerden ikisidir.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> bell hooks, **Feminism Is for Everybody**, London: Pluto Press, 2000, s.24 (Asıl ismi "Gloria Jean Watkins" olan bell hooks isim ve soyismini kendisi küçük harflerle yazmaktadır.)

<sup>11</sup> **A.g.e.**, s.15.

<sup>12</sup> **A.g.e.**, s.1

<sup>13</sup> Ayşegül Yaraman, **Resmi Tarihten KadınTarihine Elinin Hamuruyla Özgürlük**, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2001, s. 43.

<sup>14</sup> Hakan Altun, **Feminist Kuram Doğrultusunda Bir Okuma/Sahneleme Ve Bir Örnek Çalışma: Denizden Gelen Kadın**, Doktora Tezi, s.37

Ortak bir tanımı olmamasına rağmen, Herta Nagl-Docekal'ın işaret ettiği gibi feminizmi, “kadınların cinsiyetleri nedeniyle ayrımcılığa uğramasını engelleme ve cinsiyet eşitliğini sağlama yolundaki çabalar”<sup>15</sup> şeklinde tanımlamak, genel çerçevenin çizilebilmesi açısından yardımcı olacaktır. Görüldüğü üzere, feminizm erkek egemen dünyanın kavramlarını sorgulamayı amaçlarken aynı zamanda, kadınların hayatta karşılaştıkları birtakım zorlukları önlemek amacını da taşımaktadır.

Mitchell, feminizmi kadının kurtuluşuna rehberlik yapabilecek bir ideoloji olarak değerlendirir. “Kadınların, sadece kadın olmaktan doğan sorunlarını inceleyen, sorgulayan ve sonuçta da cinsler arasındaki hiyerarşinin ortadan kalkmasını, kısacası, kadınların kurtuluşunu hedefleyen bir ideolojidir.”<sup>16</sup> Mitchell'a göre, feminizm bütün kadınları bütünsel bir ezilmişlikle birleştirir. Yani feminizm her kadını kapsar. Mitchell, bu çerçevede, feminizm siyasetinin bütünsel bir saldırı olduğunun da altını çizer.<sup>17</sup> Mitchell, Oakley ile birlikte yaptığı bir çalışmada feminizmin çözümleme yöntemi olmasını da vurgular. Buna göre, feminizm yeni yanıtlar getirdiği gibi, yeni sorular da sorar. İlgi odağı da, kadınlık erkek arasındaki toplumsal farklılık; bu farklılık olgusunun anlamı, nedenleri ve sonuçlarıdır.<sup>18</sup> bell hooks, feminizmin sisteme yönelik politik mücadele oluşuna dikkat çeker. “Feminizm cinsiyetçi ezilmeyi sona erdirmek için verilen bir savaştır. Bu nedenle de, Batı kültürüne değişik düzeylerde nüfuz eden hükmedici ideolojilerin kökünü kazımak için verilen bir savaş olmalıdır.”<sup>19</sup>

A. Catharine MacKinnon'a göre feminizm, “bedenlerin toplumsal anlamı sebebiyle kadınların erkekler karşısında haksızca eşitsizliğe uğratıldıkları üzerinde yükselen bir kuramdır.”<sup>20</sup> Bu bağlamda, feminist düşüncenin temel sorunsalı kadın ile erkek arasındaki toplumsal farklılık, bunun sebepleri ve sonuçları üzerine kurulmuştur. Bu farklılık olgusunun düşünce tarihinin ilk zamanlarına kadar giden bir temeli vardır.

<sup>15</sup> Herta Nagl-Docekal, “Feminist Philosophy in German: A Historical Perspective,” *Hypatia*, Cilt 20, Sayı 2, 2005, s. 6.

<sup>16</sup> Juliet Mitchell, **Kadınlar: En Uzun Devrim**, Çev. Gülseli İnan, Gülnur Savran, Şirin Tekeli, Feraye Tınç, Şule Torun, Yaprak Zihnioğlu, İstanbul: Agora Kitaplığı, Eylül 2006, s.20-21.

<sup>17</sup> A.g.e.

<sup>18</sup> Juliet Mitchell & Ann Oakley, **Kadın ve Eşitlik**, Çev: Fatmagül Berktaş, İstanbul: Pencere Yayınları, 1998. s. 21.

<sup>19</sup> bell hooks, **Feminist Theory from Margins to Center**, Boston: South End Press, 1984, s. 24.

<sup>20</sup> A. Catharine MacKinnon, **Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru**, Çev: Türkan Yöney ve Sabir Yücesoy, İstanbul: Metis Yayınları, s.57.

Dünya'nın kadınla erkek arasında, kadın aleyhine paylaştırılması açısından, hem eski toplumlar, hem yeni toplumlar, özde birbirlerinden pek farklı olmayan sistemler sunarlar.<sup>21</sup> Yani kadın üzerindeki erkek tahakkümünün düşünce tarihinin ilk zamanlarına kadar giden bir temeli vardır.

Genevieve Lloyd'a göre, kadının aşağılanması ve dişiliğin dışlanması zemin hazırlayan egemen felsefi söylemin tamamen rastlantısal olarak ortaya çıktığını düşünmek gerçekçi bir yaklaşım olmayacaktır. Felsefe ve bilim tarihi, yüzyıllar boyunca erkekler tarafından oluşturulmuştur. Aynı zamanda, felsefe ve bilim, cinsiyet ayrımcılığın toplumsal örgütlenişinden etkilenişi kadar onu etkilemiştir. Bu sebeplerle, erkek egemen bir felsefi söylemin ve toplumsal yapıya etkilerinin ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Bununla beraber, kadının ötekileştirilmesinin, tamamen erkek egemen felsefenin bir sonucu ya da komplosu olarak kabul etmek, rastlantısal olduğunu düşünmek kadar yanıltıcı olacaktır. Bu nedenle, feminizm, tarihi sorunlaştırarak köklerini yeniden keşfetmek durumunda kalmıştır.<sup>22</sup>

Şirin Tekeli de, tarihin çeşitli dönemlerinde, kadınların, erkeklerin gözünde 'kadın evreni'ne (iyi ana, iyi eş vb.) hapsedme yönünde her adım atıldığında, feminist bir tepki de doğduğunu belirtir. Bu karşı kültürel hareket erkek egemen değerler sisteminin ürettiği kültüre karşı işler ve yalnızca kadının değil bütün ötekileştirme biçimlerinin ürettiği ötekiliğini aşma gücünü kendine barındırır.<sup>23</sup>

Feminist olmanın sınıf mücadelesinden bağımsız, özgül olarak kadınlara ilişkin konularda mücadele etmek olduğunun altını çizen Simone de Beauvoir'a göre ise, "*feministler, kadınların içinde bulunduğu şartları sınıf mücadelesiyle bağlantılı olarak ama aynı zamanda da ondan bağımsız olarak, toplumun bir bütün olarak değişmesine bağımlı kılmadan, değiştirmek için mücadele eden kadınlar ve hatta erkeklerdir.*"<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Cemal Bali Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, Ankara: Dost Kitapevi, 1998, s.250

<sup>22</sup> Genevieve Lloyd, **Erkek Akıl**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996, s.132-139.

<sup>23</sup> Şirin Tekeli, **Kadınlar için Yazılar**, İstanbul, Alan, 1988, s.215 aktaran Altun, **a.g.e.**, s.35

<sup>24</sup> Beauvoir, **Ben Bir Feministim...**,s. 12.

Yıllar içinde ve birçok farklı ülkede kadınlar kendi cinsleri için seslerini yükseltmişler, çok çeşitli yollardan şikayetlerini, gereksinimlerini ve umutlarını dile getirmişlerdir.<sup>25</sup> Her ne kadar kadınların erkek egemen otoritenin tüm biçimlerine ve devlete karşı çıkmaları özellikle 19. yüzyıl ilk feministleri arasında güçlü bir sese yol açmışsa da, 1960'larda başlayan feminist hareket daha farklı pratikler ve yaklaşımlar üzerinde şekillenmiştir. Bu sebeple pek çok düşünür, feminizm hareketini birinci ve ikinci dalga olarak sınıflandırmaktadır.<sup>26</sup>

Yükselen ilk dalga, liberal feminizmle çakışır. Birinci dalga kadını “ortak kimlik” olarak değerlendirir. Kadın evrensel bir kategoridir, bir bütünlük oluşturur ve “kızkardeş” olarak sınıflanarak farklılıkları yok sayılır. Liberal anlayış içinde sorunlu da olsa, kızkardeşlik olgusu liberal feminizmin feminist kültüre/mücadeleye kazandırdığı önemli bir öğedir. Liberal feminist kuram bir orta sınıf hareketi olarak başlamakla birlikte, tarihsel bir perspektiften bakıldığında, verili düzene karşı aldığı tavır dolayısıyla devrimci bir konumlanış sergiler. Erkek egemenliği karşısında tüm dünya kadınlarının ortak çıkarları olduğu varsayılarak kadınlar arasında “evrensel kız kardeşlik” kavramıyla tanımlanan bir birlik öngörülür.<sup>27</sup>

Josephine Donovan’ın da altını çizdiği gibi, 17. ve 18. yüzyıllar boyunca, kadının eş ve anne olarak evine ait olduğu varsayımı neredeyse evrensel bir biçimde etkisini sürdürmektedir. 18. yüzyılın son çeyreğinden ve özellikle 19. yüzyılın başından itibaren sanayi devrimi ve kapitalizm ile birlikte ev ekonomisi çökmüş; kadın özel alanda tecrit edilmiştir. Makineleşmiş fabrikalar ve ev ekonomisinin çöküşü ile birlikte işin kamusal dünyası evin özel dünyasından daha önce hiç olmadığı kadar birbirinden ayrılmıştır. Evli kadının mülkiyet hakkı olmadığı gibi, miras ve çocukları üzerinde hiçbir kontrolü bulunmamaktadır. Bu gibi eğilimler, akılcılığı kamusal alanla, akıl-dışılığı ve ahlakı özel alanla ve kadınla özdeşleştiren aydınlanma düşüncesini de desteklemiştir.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Walters, **a.g.e.**, s.97

<sup>26</sup> **A.g.e.**, s.99

<sup>27</sup> Altun, **a.g.e.**, s.46

<sup>28</sup> Josephine Donovan, **Feminist Teori**, Çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997, s.19

Donovan, kadının, kocasının koruyuculuğu altında aileye ait olduğu fikrinin tüm liberal kuramcılarının da ortak düşüncesi olduğunu belirtir. Hobbes “*Leviathan*” adlı eserinde egemenin tanımı yaparken eril bir söylem kullanmıştır. Bu çerçevede, sözleşmeyle kazanılan egemenliği “soyla kazanılan egemenlik” olarak tanımlarken Hobbes’un güç ve devlet kavramları eril bir anlam taşımaktadır. Devletlerin, analar tarafından değil; babalar tarafından kurulduğunu iddia eder. Soyun sürmesi için Tanrı tarafından kadının erkeğe yardımcı olarak yaratıldığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla, Hobbes’da kadının konumuna ilişkin ikincil olması düşüncesi devam etmektedir.<sup>29</sup>

Kuramsal olarak doğal hakların tüm insanlar için olduğu görüşünü savunan Locke, “Hükümet Üzerine İkinci İnceleme” adlı çalışmasında aile ilişkilerini ve kadının konumuna ilişkin anlayışını ortaya koymuştur. Locke, kadının aile yaşantısında ebeveyn olarak otoriteye sahip olması gerektiğini vurgularken kadının kocasına ya da erkeğe tabii olması gerektiğini ileri sürer. Evlilik kurumunda ortaya çıkacak herhangi bir anlaşmazlıkta daha yetkin ve güçlü olduğu gerekçesiyle iktidar erkektedir.<sup>30</sup> Clark’ın da üzerinde durduğu gibi, böylece, Locke için anne olarak değil, ama eş olarak kadının evlilik kurumu içerisindeki konumu ikincildir. Erkek egemen olandır; bu bakımdan eşi üzerinde otorite kurma yetkisine sahiptir. Ayrıca, Locke otorite kurmanın aracının veraset hakkı olduğunu ileri sürer. Bu nedenle de monogami ve kadının üzerinde hakimiyet kurma önemli hale gelmekte, veraset yoluyla mülk aile dışına çıkmamakta böylece, erkeğin otoritesi sürekli kılınmaktadır.<sup>31</sup> Böylece, liberal kuramın öncüsü olan Locke tarafından ortaya atılan varsayıma göre, doğal haklara sahip olan kişiler, ailelerin efendileri olan mal sahibi erkeklerdir.<sup>32</sup>

Aydınlanma çağıının bireyi ve aklı öne çıkaran ideolojisi, yalnızca erkeklerle belli ideallerin aşılmasına çalışırken, evli kadının mülkiyet hakkının olmadığı, miras ve çocukları üzerinde hiçbir kontrolünün bulunmadığı, medeni hiçbir hakkının olmaması

<sup>29</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995, s. 139-147

<sup>30</sup> John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, Çev: Fahri Bakırcı, Ankara: Babil Yayıncılık, 2004, s.143-148

<sup>31</sup> Donovan a.g.e., s.22

<sup>32</sup> A.g.e.

gibi kadınlara getirilen kısıtlamalar bakımından çelişkili bir tutum sergilemesi birinci dalga denilen 19. yüzyıl kadın hakları hareketinde ortak payda olmuştur.<sup>33</sup>

Fatmagül Berktaş'ın da belirttiği gibi, 19. yüzyıl liberal düşüncesi kamusal ve özel alanlar arasındaki vazgeçilmez ayırım temelinde, özgürlük alanının bireyin özel yaşantısında, aile içinde olduğunu varsayar. Kamusal alan hem zorunluluğun hem de erkeklerin alanıdır. Kamusal alanda erkeklerin özgürlükleri başka erkeklerin özgürlükleriyle çatıştığı zaman devlet müdahalesi gerekir. Ancak özel alanda, erkek aile yaşantısında kadınlar ve çocuklar üzerinde iktidarını devletin müdahalesi olmadan dilediği gibi kullanabilmektedir. Bu bağlamda, devlet, kamusal alanda bireyin (erkeğin) haklarını, yaşamını ve mülkiyetini güvence altına almak üzere yasalar yaparak onun özgürlüğünü sınırlarken, özel alan erkeğin özgürlüğünü yaşadığı yer haline gelmektedir. Bu da karşılığında erkek olan “birey”in, yurttaş ve aile üyesi olarak bölünmesine yol açar.<sup>34</sup> Kamusal alanın ve özel alanın birbirine karşıt olarak kurgulanması ve kamusal yaşamın aile yaşamından koparılmasıyla birlikte kadınların aile ve özel yaşam içinde konumlandırılması, bireysel erkeğin özgürlüğüne anlam kazandırır.<sup>35</sup> Kadınların kamusal alandan dolayısıyla da “yurttaşlığın” tanımından dışlanmış olması yani sivil ve politik haklardan yoksun bırakılmış olmasının da ataerkil bir nitelik taşıdığı oldukça açıktır.

Kapitalizmin de keskinleştirdiği özel alan kamusal alan ayrımıyla kadın bir yandan eve hapsedilirken, diğer yandan yedek işgücü olarak çalışma yaşamına davet edilir. Ataerkil düzen ile kapitalizm arasında oluşan bu çatlaktan feminizm filizlenirken, ikinci sınıf olduklarını en derinden hisseden ve özel alan içine sıkışıp kalan orta sınıf beyaz kadın dışlandığı kamusal alana dahil olabilmek için tüm kadınların sözcüsü olarak özgürlük talebiyle mücadeleye başlar.

Kadın eşit haklar (hukuksal, toplumsal ve eğitimsel) elde etmek için mücadelesini sürdürür. Kadın ya da erkek doğasının birini diğerine üstün tutmadığını savunarak,

---

<sup>33</sup> A.g.e.

<sup>34</sup> Fatmagül Berktaş, “Kadınların İnsan Hakları,” **İnsan Hakları**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Aralık 2000, s.351

<sup>35</sup> A.g.e.

herkesin doğuştan eşit olduğu ve herkese eşit fırsat tanınması gerektiğini savunan liberal feminist kuram “kadın hakları” hareketi olarak varlık kazanır. Bu döneme yoğun biçimde oy hakkı için verilen mücadele de eşlik eder.<sup>36</sup>

Tarihsel süreç içerisinde kadınlar, mülk devleti anlayışında ve polis devleti anlayışında “genel oy” hakkı elde edememişlerdir. Ancak, hukuk devleti anlayışının modern ulus devletlerde oluşması ile, “genel oy”un elde edilmesi sağlanabilmiştir. Temsil hakkının kazanılması için verilen çabalar oldukça uzun bir süreci oluşturmaktadır. Bu süreç mücadelelerle doludur. Birçok ülkede siyasal hakların alınabilmesi için toplumsal gayretler ortaya konulmuş, kadınlar ancak bu haklardan genellikle 19. ve 20. yüzyılda yararlanabilmişlerdir.<sup>37</sup>

Berktaş’ın da altını çizdiği üzere, insan hakları kavramının ve teorisinin tarihsel süreçte, klasik liberal teori çerçevesinde, Batılı mülk sahibi erkekler tarafından atılmıştır. Bu çerçevede evrensellik iddiasını üstlenen “insan kavramı” ise aslında erkek kavramıyla özdeş ataerkil bir anlayışın ürünüdür ve kadınlar daha en başından “insan ve yurttaş hakları” kavramının kendilerini kapsamadığını anlamışlardır.<sup>38</sup>

Olympe de Gouges, Eylül 1791 tarihinde, Kadın ve Yurttaş Hakları Bildirgesi’ni (*Déclaration des droits de la Femme et de la Citoyenne*) yazar. Bu Bildirge, o yıl meclis tarafından yayımlanmış olan İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi’ne (*La Déclaration des droits de l’Homme et du citoyen*) bir cevap niteliği taşır.<sup>39</sup>

De Gouges, Bildirge’de, kadınların eğitsel, medeni ve siyasi haklarını savunur. De Gouges’a göre, artık kadın en azından kuramsal açıdan özgürlük, mülk edinme ve güvenlik haklarına ve baskıya direnme hakkına sahip olduğuna göre, gerektiğinde darağacına çıkmak zorunda olduğu gibi, kürsüye çıkıp konuşmakta da özgürdür. Erkek gibi kadın da yasalara tabidir ve yasalara göre suçlanıp yargılanabilirler. Ama bu da kadınlara kamu yaşamında, yasa ve vergilendirme kararlarında eşit sorumluluk

---

<sup>36</sup> Altun, a.g.e., s.46

<sup>37</sup> A.g.e.

<sup>38</sup> Berktaş s. 352

<sup>39</sup> Walters, a.g.e., s. 34

verilmesi gerektiği anlamına gelir.<sup>40</sup> Ancak, De Gouges, “kadın cinsine yakışmayacak biçimde politika yapmaya kalkıştığı için”, savunduğu görüşleri yüzünden giyotinle idam edilir.<sup>41</sup> 19 Kasım tarihli *Moniteur Universal* gazetesinde, de Gouges’ün öldürülme gerekçesi, dava ve idam protokolünden yararlanılarak şöyle açıklanmıştır: “*Olympe de Gouges, taşkın fantazisinin hezeyanlarını, doğanın esini sanmış; bir devlet adamı olmak ve Fransa’yı ikiye bölmek istemiştir. Bu sebeplerden cezalandırılmıştır. Çünkü cinsine özgü erdemleri unutmuştur.*”<sup>42</sup>

Feminizmin ilk temel ürünü olan *Kadın Haklarının Savunusu (A Vindication Of Rights Of Women)* 3 Ocak 1792’de Mary Wollstonecraft tarafından yazılır. Wollstonecraft doğal kapasiteleri hiç de farklı olmadığı halde kadınlar ve erkeklerin toplum içinde eşitsiz konumlandırılışının temelini sorgular. Bunu da kadınların erkeklerle eşit eğitim olanaklarından yararlanamamalarına ve kadına hayattaki yegane amacını erkeğe hizmet etmek olarak öğreten toplumsallaşma sürecine bağlar.<sup>43</sup>

Bu çerçevede Mary Wollstonecraft, kadın-erkek ilişkisinin biyolojik farklar ile açıklanmasına ve resmi ya da geleneksel kurumlarda kadınların doğal yönetilenler olarak tanımlanmasına karşı çıkmaktadır. Liberalizmin dayanaklarından biri olan özgür bireyin kadını da kapsayacak şekilde genişletilmesini istemektedir. Ancak böylece despotizm ortadan kalkacaktır. Ona göre kadının üzerinde hakkı olan koca, bir diğer boyutta despotizmin yeniden üretilmesi anlamını taşımaktadır. Kadınlar için toplumda eşit muamele görme isteğini dillendirmekte, erkeğini hoşnut etmek üzerinden tanımlanan pasifleştirilmiş kadınlık anlayışını reddetmektedir.<sup>44</sup> Wollstonecraft, feminist gündemdeki en önemli maddenin gerçek anlamda bir eğitim ve eleştirel düşüncenin geliştirilmesi olduğuna inanmaktadır. Çünkü Wollstonecraft’a göre, akıl her insanda aynıdır. Kadının farklı ya da yanlış akıl yürütmesi eğitimindeki eksiklikle alakalıdır. Eğitim eksikliği, kadınların olguların ardındaki genel ilkeleri algılamadan alıkoyar; bu

---

<sup>40</sup> Walters, **a.g.e.**, s. 34

<sup>41</sup> Donovan, **a.g.e.**, s. 15

<sup>42</sup> Gisela Bock, **Avrupa Tarihinde Kadınlar**, Çev: Zehra Aksu Yılmaz, İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2004, s. 63-64

<sup>43</sup> Rosemarie Putnam Tong, **Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction**, Colorado: Westview Pres, 1998, s.12-14

<sup>44</sup> Altun, **a.g.e.**, s. 46



da kendi durumlarını eleştirel bir şekilde analiz edememelerine neden olur. Sonuç olarak, kadınlar, özel alana hapsedilmemeli ve kamusal hayatın içine girmelilerdir.<sup>45</sup>

Wollstonecraft'tan yaklaşık yüzyıl sonra yazan ve liberal feminist kuramı etkileyen düşünürlerden John Stuart Mill'e göre de kadın ve erkek arasında doğadan gelen biyolojik bir ayrılık yoktur. Mill, her bireye kendini en üst düzeyde ortaya koyabilmesi için eşit fırsat tanınması gerektiği üzerinde durur. Mill, kadın ve erkeğin yasal olarak eşit oldukları zaman zaten doğal olarak eşit olan bu iki cinsin toplumsal olarak da eşit olacaklarını savunur.<sup>46</sup>

19. ve 20. yüzyıldaki mücadeleleriyle kadınlar için eşit haklar isteyen feministlerin amacı liberalizmin kadınların kamusal alana girmesini önleyen ve onları eve hapseden yasaları ve uygulamalarını ortadan kaldırmaktır. Kadınlar için gerçek eşitlik ve yaşamlarına ilişkin karar ve seçim hakkı talep etmekle liberal feministler, fırsat eşitliğinin biçimsel olmaktan çok eşitliğin özüne ilişkin bir şey olduğunu ortaya koydular.<sup>47</sup>

19. yüzyılın sonlarında kadın oy hakkı örgütleri kadın hareketi içerisinde hakim konumdadır. Feminist kuramın hazırlık aşaması olarak kabul edilen bu dönem ile birlikte kadınlar, ciddi anlamda seslerini duyurmaya başlamışlardır.<sup>48</sup> 19. yüzyıl süresince oy kullanma hakkı aşamalı olarak feminist taleplerin merkezine yerleşir. Oy kullanma hakkı kadınların tam vatandaşlık haklarına sahip olmaları bakımından önemli görülmektedir.<sup>49</sup>

Liberal feministlerin, oy kullanma hakkı için verdikleri mücadeleler sonucunda, özellikle 1. Dünya Savaşı'ndan sonra, kadınlar, genel oy hakkı elde etmeye başladılar. Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri'nde ulusal seçimde oy kullanabilmek için kadınlar

---

<sup>45</sup> Donovan, **a.g.e.**, s. 31-32.

<sup>46</sup> John Stuart Mill, **The Subjection of Women**, New York, D. Appleton and Company, 1869, s.122 aktaran Tong **a.g.e.**, s 15

<sup>47</sup> Berktaç **a.g.e.**, 354-355

<sup>48</sup> Tong **a.g.e.** 20

<sup>49</sup> Walters **a.g.e.** s.78

kadar 1919'a kadar beklediler. Liberalizmin ana vatanı İngiltere'de ise genel oy hakkı kadınlara 1928'te tanındı.<sup>50</sup>

Hakan Altun'un da belirttiği gibi, 19. yüzyılın tartışmaları yukarıda değinildiği gibi daha çok oy verme hakkı ekseninde dönmüştür. Feminist kuramın düşünsel kökleri kuşkusuz bu dönemlerde doğmuştur. Orta-sınıf ve beyaz kadın hareketi olma özelliği taşıyan liberal feminist dalga tarihsel bir perspektiften bakıldığında ilerici bir adımdır, ancak 20. yüzyılda kadınların eşit haklar kazanmasıyla birlikte misyonunu tamamlar. Kadınlara yaşam alanı açmada başarılıdır ve ürettiği düşünceler ve pratik kazanımlarıyla kendinden sonra gelen feminizmlere üzerinde serpilebilecekleri bir zemin yaratır. En önemli kazanım da yeni yaklaşımlara olanak sağlayabilecek bir bilinç yaratmış olmasıdır.<sup>51</sup>

İkinci dalga feminizmin etkisi birinciye oranla daha geniş ve derin olacak, feminizm özellikle günümüzde son 30 yılda kadınların hayatlarını ve düşünme şekillerini geri dönülmez biçimde değiştirecektir. Birinci dalga feminizm tek bir amaca odaklanarak güçten düştüğü halde, ikinci dalga geniş ve çok sayıda amaca yönelerek her alanda mücadele verecektir.<sup>52</sup>

Imelda Whelehan'a göre, birinci dalga feminist kuramların oluşturduğu zeminde feminist etkinlikler sürerken, yeni zemin diğer yandan ikinci dalga feminizmin altyapısını hazırlamaya başlar. Eşit haklar elde etme çabası en azından yasa önünde elde edilen kazanımlarla meyvelerini vermeye başlar ve feministler kazanımlarını arttırmak için mücadele ederler. Elde edilenler doğrultusunda da kamusal alana daha fazla müdahil olan yeni bir feminist bilincin doğmasına neden olur. İkinci dalga feminizm İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nde oy hakkı için mücadele eden liberal feminizmin bir devamı niteliğindedir.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> A.g.e. s.85

<sup>51</sup> Altun, a.g.e., s. 48

<sup>52</sup> Walters a.g.e. s.86

<sup>53</sup> Imelda Whelehan, **Modern Feminist Thought: From The Second Wave To Post-Feminism**, New York: New York University Press, 1995, s. 1-4.

Estelle Freedman ise, birinci dalga feminizminin oy kullanma hakkı gibi siyasi haklara odaklandığı halde, ikinci dalga feminizmin daha çok hareket içerisindeki örneğin ırk ve cinsel tercih gibi eşitlik sorunlarına karşı bir tavır geliştirdiğini altını çiziyor.<sup>54</sup> İkinci dalga kadın hareketi, asıl olarak, kurumsallaşmış otoritelere karşı geniş toplumsal tabanlı bir başkaldırı olarak ortaya çıkan 1968 hareketinin ardından belirginleşir. Estelle Freedman, birinci dalga feminizmin oy hakkı çerçevesinde hak kavramına vurgu yaptığı ancak ikinci dalga feminizmin özgürlük kavramını temel aldığı yönünde bir karşılaştırma yapar.<sup>55</sup> Birinci dalga feminizmden farklı olarak, ikinci dalga feminizm, bakış açısı ve bileşimi bakımından kısa süre içerisinde genişlemiştir. 1970'ler ve 80'lerde lezbiyenlerin feminizmi, hareket içerisinde önemli bir akım olarak ortaya çıkmıştır. Siyah kadınlar kendi feminizm versiyonlarını ifade etmeye başlamışlar; daha önceleri öğrenci ve serbest mesleklerden kadınlardan farklı olarak hareketin bir parçası olamayan işçi sınıfı kadınları ise, çocuk bakımı ve doğurganlık hakları başta olmak üzere, işyeri ve sendikalarda eşit muamele esaslı talepler etrafında örgütlenmeye koyulmuşlardır.<sup>56</sup>

Yazar ve feminist Carol Hanisch'e göre ise "Kişisel Olan Siyasidir" yani kadınların, özel hayatlarında yaşadığı kişisel sorunlar, politik sorunlar olarak ikinci dalga feminizmin konusu haline gelir.<sup>57</sup>

Birinci dalga feminizm, ağırlıklı olarak, orta ve üst sınıftan beyaz kadınlarla sınırlı kalmıştır. Aynı zamanda, birinci dalga feminizm, gelişme seyri içinde kendini diğer ilerici hareketlerden yalıtın dar bir bakış açısına hapsolmüştür. Birinci dalga feminizm ilk yıllarında siyah hareketi ve diğer sol akımlar ile kurduğu ittifaktan zaman içinde geri çekilmesine karşılık, ikinci dalga feminizm gittikçe artın oranda tüm hareketlerle ama özellikle siyah, gay ve lezbiyen hareketleriyle ittifaka gitmiştir. İkinci dalga feministleri aynı zamanda hareket içerisinde ırk ve cinsel tercih farklılıklarına karşı daha duyarlı bir tavır geliştirme becerisi edinmişlerdir.<sup>58</sup>

<sup>54</sup> Estelle B. Freedman, **No Turning Back: The History of Feminism and the Future of Women**, New York: Ballantine Books, 2002, s. 177.

<sup>55</sup> **A.g.e.**

<sup>56</sup> **A.g.e.**

<sup>57</sup> Deborah Siegel, **Sisterhood, Interrupted**, New York: Palgrave MacMillan, s.123.

<sup>58</sup> <http://www.iscimucadelesi.net/arsiv/dergi/iki/kadin2.htm>

Böylelikle, görüldüğü gibi, ikinci dalga feminizm hareketi kendi içinde yeni birçok kuramı ve yaklaşımları doğurmuş; farklı feminist çizgiler ortaya çıkmıştır ve kadın hareketinde ayrışmalar ve kendi içindeki canlı tartışmalar yoğunlaşarak devam etmektedir. Bu kuram ya da yaklaşımlar liberal, marksist, sosyalist, kültürel, radikal, varoluşçu, postmodern gibi farklı başlıklar altında nitelendirilseler de her biri kadınların baskı altına alınışını, bunun sebepleri ile sonuçlarını tanımlama; kadınların özgürleşmesi için stratejiler kurma ve çözümler bulma girişimidir.

## I- SIMONE DE BEAUVOIR'IN VAROLUŞÇULUĞU

### A- Varoluşçu Kökler

Temelde ataerkil toplumsal düzeni eleştiren feminist görüşü bir bütün olarak çözümlenmeye yönelik bir genel teori geliştirilmediğinden, feminist düşünürler, liberalizm, Marksizm, psikanaliz, varoluşçuluk gibi düşünce akımlarının etkisinde kalarak oluşturdukları teoriler ile kadın haklarına alternatif çözüm arayışlarını sürdürmüşlerdir. Bu feminist kuramlar, kadınların ataerkil toplumsal düzen yapısı içinde değersizleştirilmelerinin nedenlerini sorgulamışlardır.<sup>59</sup>

Feminist kuramlar içinde kadının kişi olarak kendi “benliğini” oluşturması gerektiği görüşü ise varoluşçuluk felsefesinden türetilmektedir.<sup>60</sup> Çağdaş feminist teorinin en önemli çalışmalarından biri olan Simone de Beauvoir’ın “Kadın, İkinci Cins” adlı eseri de ideolojik önermelerini varoluşçuluktan türetir.<sup>61</sup> Roe Sybylla’ya göre de, insan özgürlüğü için duyulan müthiş endişe ve kaderciliğe olan coşkulu karşı çıkışı nedeniyle varoluşçu felsefe kadının özgürlüğü için geliştirilecek bir strateji için muhteşem bir temel oluşturmaktadır.<sup>62</sup>

Varoluşçu gelenekten gelen ve insanlar için önceden takdir edilen bir kader olmadığı için insanların, dünyayla ve diğerleriyle olan tasar ve bağlantıları aracılığıyla kendilerini yaratabileceğini savunan Simone de Beauvoir, İkinci Cins’ten daha önce “Pyrrhus ile Cinéas” (*Pyrrhus et Cinéas*) isimli eserinde, fenomenolojisinin varoluşçu niteliğini açığa çıkarmaktadır. Beauvoir, *Pyrrhus ile Cinéas*’ta “Öznel olmak hareketsiz olmak demek değildir. Kendi içine kapanmak, düşünceye dalmak; herkesten ve her

<sup>59</sup> Dilek İmançer, “Feminizm ve Yeni Yönelimler”, **Doğu Batı Dergisi**, sayı:19,2002, s.156.

<sup>60</sup> **A.g.e.**

<sup>61</sup> Donovan, **a.g.e.**, s.223.

<sup>62</sup> Roe Sybylla, **Making Our Freedom, Feminism and Ethics from Beauvoir to Foucault**, Australian National University, Ağustos 1996, s.36

şeyden ayrı olmak değildir.”<sup>63</sup> diye yazar. Beauvoir’ın bakış açısıyla, öznel olmak tersine dışa doğru, başkalarına doğru bir çeşit yöneliştir.<sup>64</sup> Bu öznel yönelişler sayesinde kişi, ötekiyle arasındaki ayrımı silebilir, ötekine ‘benimdir’ diyebilir. İnsanı ötekiyle birleştiren bağı yalnız kendisi yaratabilir. Bu nedenle bir bağ yaratabilen insan, eylemsiz bir nesne değildir. Tam tersine, kendisinden başka olana doğru giden, kendisini aşan bir tasarı, bir aşkınlık, bir yücelmedir.<sup>65</sup>

Simone de Beauvoir’a göre, insanın neye karşı yöneldiği ise, kendisine, tasarılarına bağlıdır. Bir tasarı ise gerçekten de olmaya karar verdiği şeydir. Kendine verdiği anlama sahiptir ve insanoğlu kurdukça da vardır. Dünyada tutacağı yeri kendi kararlaştırır insan, kendi seçer: ama bir yer tutmadan da edemez. Ne yaparsa yapsın, bir yer kaplamak zorundadır evrende.<sup>66</sup>

Varoluşçuluğu kötümser olmakla suçlayanların aksine, Simone de Beauvoir, Hıristiyanlığın, Marksizm’in ve diğer “popüler bilgelik”lerin esasen kötümser olduğunu, Varoluşçuluk’un ise, var olan tek iyimser felsefe olduğunu belirtir. Beauvoir, insanı özgür olarak tanımlamanın, her zaman iyimser felsefelerin ayırıcı özelliği olduğunu, bu nedenle, varoluşçuluğu bir tür ümitsizlik doktrini olarak kabul etmenin yanlış olduğunu belirtir.<sup>67</sup>

Simone de Beauvoir’a göre, varoluşçuluk insanı çaresiz bir ızdıraba mahkum etmez. İnsan, doğuştan iyi olmadığı gibi, doğuştan kötü de değildir. İnsanı kötü ya da iyi yapan özgürlüğüne sahip çıkması ya da ondan vazgeçmesidir. Bu nedenle, gerçeklik ne üzüntü ne de mutluluk vericidir. Gerçekler gerçektir daha fazlası değil. Önemli olan insanın kendi durumunu aşma şeklidir. İnsan dünya aracılığıyla kendisini diğer insanlara bağlar. Varoluşçular sevgiyi, arkadaşlığı, kardeşliği inkar etmezler. Ancak bu duygular doğuştan gelmez onları kazanmak gerekir. İnsan kendi istediği sürece kaderinin tek ve

<sup>63</sup> Simone de Beauvoir, **Pyrrhus ve Cinéas**, Çev. Asım Bezirci, İstanbul: Payel Yayınevi, Nisan 1982, s.19 (Bu esere yeniden referans yapıldığında, eser Beauvoir, **Pyrrhus ve Cinéas...** olarak kısaltılacaktır.)

<sup>64</sup> **A.g.e.**

<sup>65</sup> Simone de Beauvoir, “Pyrrhus and Cinéas”, **Simone de Beauvoir: Philosophical Writings**, ed.Margaret A. Simons, Chicago: University of Illinois Press, 2004, s.93 (Bu esere yeniden referans yapıldığında, eser Beauvoir “Pyrrhus and Cinéas”, **Simone de Beauvoir: Philosophical Writings ...** olarak kısaltılacaktır.)

<sup>66</sup> Beauvoir, “Pyrrhus and Cinéas”, **Simone de Beauvoir: Philosophical Writings**,..., s.100

<sup>67</sup> Simone De Beauvoir, “Existentialism and Popular Wisdom”, **Simone de Beauvoir: Philosophical Writings**, ed.Margaret A. Simons, Chicago: University of Illinois Press, 2004, s.212

mutlak sahibidir. Yani varoluşçuluk, bir bütün olarak, olumsuz ya da kötümser bir felsefe değildir.<sup>68</sup>

Bilindiği gibi, varoluşçu felsefeye göre, önce insan vardır; dünyaya gelir, varolur, ondan sonra tanımlanır, belirlenir, özünü ortaya koyar.<sup>69</sup> “İnsan varlıktır ve sadece insan varlığında, varoluş, özden önce gelir” tanımlamasını açıklayan Sartre, bu tanımlamanın şuna indirgendiğini ekler: “İnsan öncedir ve ancak sonradan şu ya da bu olur.”<sup>70</sup> Kruks’a göre, bu çerçevede, İkinci Cins’in, dolayısıyla Beauvoir’ın feminist teorisinin ana teması olan ve doğuştan kadınlık düşüncesini etkileyen “Kadın doğulmaz kadın olunur” inancı esasında Sartre’ın, varoluşçuluğun “varoluşun özden önce geldiği” argümanı ile örtüşmektedir.<sup>71</sup> Ayrıca, İkinci Cins’i varoluşçu gösteren bir diğer unsur da Simone de Beauvoir’ın kitabın ikinci cildi için seçtiği başlık olan “L’expérience vécue” yani, metodu nesnelere objektif bir biçimde betimlenmesi yerine, dünyanın doğrudan tecrübe edilmesine, incelenmesine dayanan “yaşanmış tecrübe”dir.<sup>72</sup>

Kaldı ki, eserlerinin Sartre’ın felsefi türevleri olduğu konusunda ısrar eden, en başta Beauvoir’ın kendisi olmuştur. Simone de Beauvoir, Sicard ile yaptığı bir röportaj esnasında, felsefi anlamda kesinlikle Sartre’ın eserlerine bağlı kaldığını yani felsefi alanda Sartre’ın rakibi değil sadece takipçisi olduğunu açıklamıştır.<sup>73</sup> Beauvoir, Alice Schwarzer ile yaptığı konuşmalar sırasında da benzer bir açıklamada bulunmuştur: “Sartre öncelikle bir filozoftur, ben de onun felsefi düşüncelerini benimsedim”<sup>74</sup>

Kruks, Simone de Beauvoir’ın bu ve benzeri açıklamalarından yola çıkan bazı akademisyenlerin, Beauvoir’ın, Sartre’ın felsefesini, üzerine kendi malzemelerini

<sup>68</sup> A.g.e., s.213

<sup>69</sup> Niyazi Öktem, Ahmet Ulvi Türkbağ, **Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet**, İstanbul: Der Yayınları, 2001, s. 184

<sup>70</sup> Henri Mouglin, “Varoluşçu Kutsal Aile,” **Bilim ve Düşünce**, Kasım 2004, s.121.

<sup>71</sup> Sonia Kruks, “Identity Politics and Dialectical Reason: Beyond an Epistemology of Provenance”, **Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy**, 1995, s. 10.

<sup>72</sup> Kristin Anne Rodier, **Biologism And Simone De Beauvoir: A Phenomenological Re-Reading Of “The Givens Of Biology”**, College of Graduate Studies and Research, University of Saskatchewan, Eylül 2007, s.7

<sup>73</sup> Michel Sicard, “Interférences: Interview with Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre”, **Obliques 18 – 19**, s.325 aktaran Sonia Kruks, “Gender and Subjectivity: Simone de Beauvoir and Contemporary Feminism”, **Signs**, The University Chicago Press, Vol. 18, No.1, 1992, s.96

<sup>74</sup> Beauvoir, **Ben Bir Feministim...**, s.40

asabileceği bir elbise askısı gibi kullandığı yönünde eleştirdiklerini belirtir. Ancak Kruks'a göre, bu tür bir düşünce yanıltıcıdır. Çünkü Simone de Beauvoir şüphesiz eserlerini Sartre'in varoluşçu felsefesi çerçevesinde yazmışsa da, bu çerçeveye tamamen bağlı kalmamıştır.<sup>75</sup>

Dahası, Simone de Beauvoir'ın varoluşçu köklerini, Beauvoir'a yapılan eleştirilerde de görebiliriz. Kristin Anne Rodier, İkinci Cins'i eleştiren birçok felsefecinin, İkinci Cins'i modası geçmiş, erkek-tanımlı ve Sartre'in varoluşçu felsefesine sıkı sıkıya bağımlı olmakla eleştirdiklerini belirtmektedir.<sup>76</sup> Bu tür eleştiriler, aslında Beauvoir hakkında çalışmalar yapan akademisyenlerin en ciddi sorunlardan olduğu gibi, onun varoluşçu temelini eleştirenler tarafından da kabul edildiğini göstermektedir.<sup>77</sup>

Görüldüğü üzere, Simone de Beauvoir'ın feminizm teorisinin Sartre'in varoluşçuluğuna uzak veya yakın olduğu gibi bir değerlendirme yapabilmek için varoluşçuluğun temel ilke ve kavramlarını özetlemekte yarar vardır.

### 1- Varoluşçuluğun Temelleri

İlk temsilcisinin Kierkegaard olduğu kabul edilen varoluşçuluğun kökleri aralarında Hegel, Husserl ve Heidegger'i sayabileceğimiz Alman düşünürlerin eserlerine uzanır, söz konusu fikirler en erken tanımlarını, Hegel'in *Phänomenologie des Geistes* 'inde (1807), en bilinen ifadesini de Simone de Beauvoir'ın tüm hayatını birlikte geçirdiği Fransız düşünür Jean Paul Sartre'in çalışmalarında bulmuştur.<sup>78</sup>

Simone de Beauvoir'ın İkinci Cinsi'nde ayrıntılarıyla açıkladığı kavramlar ise özellikle Sartre'in ve kısmen de Heidegger'in izlerini taşır. Yani Josephine Donovan'ın cümlesiyle "*Simone de Beauvoir, Sartre ile popülerleşen varoluş felsefesini kendi feminist teorisine uygulamıştır.*" denilebilir.<sup>79</sup>

<sup>75</sup> Sonia Kruks, "Gender and Subjectivity: Simone de Beauvoir and Contemporary Feminism", *Signs*, The University Chicago Press, Vol. 18, No.1, 1992, s.96

<sup>76</sup> Rodier, *a.g.e.*, s.1

<sup>77</sup> *A.g.e.*

<sup>78</sup> Donovan, *a.g.e.*, s.223.

<sup>79</sup> Donovan, *a.g.e.*, s.225.



Varoluşçular arasında insan ruhunun (*psyche*) tanımını “*kendine yabancılaşmış ruh*” şeklinde yapan Hegel’e göre “bilinçlilik” durumu bölünmüş bir sahada bulunmaktadır. Bir yanda “aşkın” ya da “gözlemci ego”; diğer yanda “sabit ben” ya da “gözlemlenen ego” yer alır.<sup>80</sup>

Sartre, “gözlemci” ile “gözlemlenen” arasındaki ayrılığı, varlığı ikiye bölerek yapmıştır: “*pour-soi*” ve “*en-soi*”. Sartre’a göre, *en-soi*, insanların, hayvanlarla, bitkilerle ve madenlerle paylaştığı, tekrar eden “maddi varlığa” karşılık gelmektedir. Buna göre, *en-soi* içsel ve bütünüyle yapay olan ve maddeleşmiş olumsal nesne olan varlıktır.<sup>81</sup>

*En-soi* varlık bütün durumunda değişmez, kendi kendine tam ve yetkin varlık olarak oluştan da yoksundur. Diğer bir anlatımla bu varlık, aşağı yukarı nesnelere cansız dünyasına eşittir ve hiçbir iç ve dış yüzeye sahip değildir. Yani o, ne kendisiyle ne de kendi dışında herhangi bir şeyle bağlantı gösterir. Varlığının nedeni yoktur.<sup>82</sup> Kendi kendisiyle dolu olan *en-soi* varlık, ne ise odur. Yani kendi başına, ne değilse o olmaması bile imkânsızdır; hiçbir olumsuzlama içermez. Dolayısıyla ötekilik nedir bilmez: kendini, bir başka varlıktan başka olarak asla ortaya koyamaz; ötekiyle hiçbir bağ taşıyamaz. Varlık, sınırlandırılmamış bir biçimde kendisidir ve kendisi olmakla kendini tüketir.<sup>83</sup>

*Pour-soi* ise, insanların sadece diğer insanlarla paylaştığı, hareket halinde olan, bilinç varlığa karşılık gelen yani aşkın, yaratıcı, geleceği düşünen varlıktır.<sup>84</sup> Sartre, Varlık ve Hiçlik’te *pour-soi*’nin gündelik içsellikten geri çekilme, projeler üretme kapasitesi olan yansıtıcı bilinç olduğunu ayrıntılarıyla açıklar. Bu kapasite ile o, içsellikte değişme ve gelişme imkânı olmadan saplanıp kalan sabit beni aşar. Sartre *en-*

---

<sup>80</sup> Tong, a.g.e., s.174.

<sup>81</sup> A.g.e.

<sup>82</sup> A.g.e.

<sup>83</sup> Jean Paul Sartre, **Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology**, Çev. Hazel E. Barnes, London: Routledge Classics, 2003, s.22.

<sup>84</sup> Tong, a.g.e., s.174.

*soi*'yi, *pour-soi*'nin yansıtıcı gözü altında ya da öteki bilinçlilikler tarafından oluşturulmuş bir nesne olarak görür.<sup>85</sup>

Tong'a göre, *pour-soi* ile *en-soi* arasındaki ayrım, insanın insan olarak analizi bakımından yararlıdır. Bunun için *en soi*'yi özellikle daimi ve nesnel bir varlık olan insan vücudu olarak kabul etmemiz gerekmektedir. Şöyle ki, gözle görülebilen, dokunulabilen, duyulabilen, koklanabilen insan vücudu algılanabilir. Halbuki gözüyle gören, dokunan, duyan ve koklayan ve böylece algılama işlemi yapan varlığın kendisi ise algılanabilen bir nesne değildir fakat, Sartre'a göre, yine de belli bir mevcudiyeti vardır: *pour-soi*.<sup>86</sup>

*Pour-soi* ile *en-soi*, ebedi bir diyalektik içindedir; *pour-soi*, *en-soi*'nin sabit ve somutlaşmış konumunun ötesine geçmeye çalışırken, aynı zamanda da, kendini ölçüp karşılaştırabileceği ya da tanımlayabileceği bir nesne olarak *en-soi*'ya gereksinim duyar.<sup>87</sup>

Henri Mouglin'e göre, Sartre'da *en-soi* ile *pour-soi*'nin karşıtlığı, aslında *en-soi* ile bilincin karşıtlığı anlamına gelmektedir.<sup>88</sup>

Sartre için *pour-soi* varlık, bilinçle ya da bir başka deyişle, bilinç sahibi bir varlık olarak insan gerçekliğiyle özdeşdir. İnsan bilinçli öznedir ve varolduğunun bilincindedir. İnsanın varlığı bilincinde, kendine dönmekte, kendini bilmektedir. Bundan dolayı, insana önceden verilmiş ve değişmeyen bir öz yüklemek söz konusu olamaz. Bilinçli bir varlık olan insan, ne değilse odur, ne ise o değildir. Yani, bilinçli bir varlık olan insanda, sonsuzca değişme kapasitesi vardır. Onu şimdi olduğu şeyle tanımlayamazsınız, çünkü tanımladığınız anda, o başka bir şey, başka bir birey olma yoluna girmiştir. Bilinci insanı her zaman başka bir şeye, bir öteye götürür. Bilinçli bir özne, sürekli olarak bir gelecek önünde duran varlıktır. Ve bilinç, özgürlük ve bir geleceğe yöneliştir.<sup>89</sup>

<sup>85</sup> Sartre, **a.g.e.**, s.142.

<sup>86</sup> Tong, **a.g.e.**, s.174.

<sup>87</sup> Donovan, **a.g.e.**, s.224

<sup>88</sup> Mouglin, **a.g.e.**, s.123

<sup>89</sup> Arife Tansel, **Jean Paul Sartre'in Felsefesinde "Özgürlük, Sorumluluk Ve Yabancılaşma" Kavramları**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ankara, 2006, s.58

Açıkça, Sartre'ın yolundan giden Simone de Beauvoir'a göre, *Pour-soi'nin*, *en-soi'nin* sabit konumunu aşmaya çalışması gibi, insan da bir aşkınlık ve bir yücelmedir. İnsan sadece bir vücut olmadığı ve varlığını aşmak için zamansal olarak daima geleceğe doğru yöneldiğinden, varoluşu da statik değildir, sürekli ve aktif olarak çevresindekileri oluşturmakla meşguldür. Bu nedenle insan, bir tasarıyla meşgul olduğunda, bu meşgulliyetine bir anlam aşılar.<sup>90</sup> Bunun nedeni, insanlığın basit bir memeli hayvan türü olmayışdır: “onun tek ereği tür olarak kendini sürdürmek değildir. Tasarısı durgunluk değildir: o, hep kendini aşmak ister.”<sup>91</sup> Bir tasarı, bir niyet olan insan amacına ulaşınca da, yeni bir yol açılır önünde, yeni bir yolculuk başlar. Amaç bir çabanın anlamı ve sonucudur. Bu çabadan ayrı bir gerçek, amaç olamaz.<sup>92</sup>

Julien S. Murphy, Margery L. Collins ve Christine Pierce'in “*Holes and Slime: Sexism in Sartre's Psychoanalysis*,” isimli eserine de atıfta bulunarak, Sartre'ın kuramında, *pour-soi'nin* eril, *en-soi'nin* ise önemli bir miktarda dişil tavırları temsil ettiğine işaret ederek, birçok feministin Sarte kuramını bu anlamda cinsiyetçi ve kadın düşmanı bulduğunu ifade eder.<sup>93</sup>

Sartre'ın varoluşçu felsefesini kendine çıkış noktası olarak alan Simone de Beauvoir da Margery L. Collins ve Christine Pierce'in eleştirdiği şekilde, İkinci Cins'te, *en-soi* özelliklerini kadımla, *pour-soi* özelliklerini de erkekle özdeşleştiren bir tutum sergiler. Beauvoir'a göre, daha ilk göçebe kavimlerde kadınlara verilen görevler, yani ev işleri ya da analığın verdiği yüklerle bağdaşan etkinlikler kadını *en-soi* zihniyetine, içkinliğe yinelemeye hapseder; bu işler yüzyıllardır hemen hemen hiç değişmeden her gün yinelenirler, hiçbir yenilik getirmezler. Erkeğin durumuysa başkadır; “o içinde yaşadığı topluluğu işçi arılar gibi basit bir yaşam süreciyle değil, hayvanlığını aşan edimlerle beslemektedir”.<sup>94</sup> Böylece kadın *en-soi'nin* içkin rolüne mahkum edilirken, erkek, *pour-soi'nin* aşkın ayrıcalıklarının tadını çıkarmakta, tasarıları aracılığıyla doğaya

<sup>90</sup> Beauvoir, “Pyrrhus and Cineas”, **Simone de Beauvoir: Philosophical Writings...**, s.95

<sup>91</sup> Beauvoir, **İkinci Cins...**, s.69

<sup>92</sup> Beauvoir, “Pyrrhus and Cineas”, **Simone de Beauvoir: Philosophical Writings...**, s.98-99

<sup>93</sup> Collins and Pierce, “Holes and Slime: Sexism in Sartre's Psychoanalysis”, **Philosophical Forum 5**, 1973, s. 112-27 aktaran Julien S. Murphy, “Introduction”, **Feminist interpretations of Jean-Paul Sartre**, Ed. Julien S. Murphy, Pennsylvania State University Press, 1999, s.7.

<sup>94</sup> Beauvoir, **İkinci Cins...**, s.69-70

ve kadına egemen olmaktadır.<sup>95</sup> Erkek bu aşmayla bir takım yeni değerler yaratmakta, bunlar da katkısız yinelenmenin değerini sıfıra indirmektedir. *Pour-soi* rolündeki erkek kendi türüne hizmet ederken dünyanın yüzünü değiştirmekte, yeni araç ve gereçler yaratmakta, yeni şeyler üretmekte geleceği oluşturmaktadır.<sup>96</sup>

Judith Butler'a göre de, kültürel olarak zihnin erillik yani *pour-soi* ile bedenine ise dişilik yani *en-soi* ile bağdaştırılması felsefe ve feminizm alanında ayrıntılı olarak belgelenmiştir.<sup>97</sup> Dolayısıyla zihin-beden ayrımının eleştirilmeden yeniden üretildiği her durum, bu ayrımın üretilmediği, sürdürdüğü ve rasyonalize ettiği örtük toplumsal cinsiyet hiyerarşisi açısından yeniden değerlendirilmelidir.<sup>98</sup>

Beauvoir, Sartre'la felsefi açıdan olduğu kadar kişisel bakımdan da yakın ilişki içindeydi.<sup>99</sup> Ancak feminist eleştirilerin Sartre'ı cinsiyetçi bir düalizm, kadın düşmanlığı ve kötümserlikle suçladığını göz önüne alırsak, Beauvoir'ın çalışmalarının vazgeçilmez bir biçimde Sartre'ın ontolojisine bağımlı olduğunu ve İkinci Cins boyunca bu ontolojiye bağlı kaldığını kabul etmek bu bağlamda, Beauvoir'a getirilen feminist eleştirilerin elini güçlendirmektedir. Dahası, Simone de Beauvoir'ın Sartre'a sıkı sıkıya bağımlı olduğu varsayımı Simone de Beauvoir'ın felsefeye olan esas katkılarının göz ardı edilmesine sebep olmaktadır.<sup>100</sup>

## 2- Kötü Niyet

Sartre'ın varoluşçu felsefesinin bilinen temalarından biri de kendini aldatma ya da diğer bir ismiyle "kötü niyet" (*mauvaise foi*)' tir. Sartre'a göre, kötü niyet, kişinin tatsız bir gerçeği kendinden saklaması ya da bu tatsız gerçeği, gerçek olmayan ama hoş bir gerçekmiş gibi göstermeye çalışmasıdır.<sup>101</sup> Bu nedenle, kötü niyet ve yalan aslında yapısal olarak birbirlerine benzerler. Yalan ile kötü niyet arasındaki fark ise kötü niyette kişinin gerçeği kendinden saklamasıdır. Bu yüzden aldatılanla aldatan ikiliği kötü niyette yer almaz. Tam tersine kötü niyette, kendini kötü niyete sokan *tek bir* bilinç vardır.

<sup>95</sup> A.g.e.

<sup>96</sup> A.g.e.

<sup>97</sup> Judith Butler, **Cinsiyet Belası**, Çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları, 1999, s.60

<sup>98</sup> A.g.e.

<sup>99</sup> Carol Ascher, "Simone de Beauvoir – Mother of Us All", **Social Tex**, 1987, sayı.17 s.107

<sup>100</sup> Rodier, a.g.e., s.4

<sup>101</sup> Sartre, a.g.e., s.72

Kendine yalan söylenen ve yalan söyleyen tek ve aynı kişidir; bu nedenle aldatılan sıfatıyla kendisinden saklanan gerçeği, kişi aynı zamanda aldatan sıfatıyla kendisi bilir.<sup>102</sup>

Kişiler, özgürlükleriyle yüzleşmeyi reddettiklerinde ya da özgürlüklerini kendilerinden saklamaya çalıştıklarında ve özellikle de kişinin kendisi için değerler seçmek zorunda olduğunu görmeyi reddettiklerinde, *kötü niyetle* hareket eder. Kötü niyet, kişinin, açık karşı delil karşısında bile, kendisi ya da dünya hakkında bir şeye inanması olarak tanımlanabilir. Kişi diğerlerinin özgürlüklerini tanımayı reddettiğinde de kötü niyetle hareket ediyor olabilir.<sup>103</sup>

Sartre, kendi özgür seçimleri ile oluşan özüne ait olanın dışında, insan varoluşuna anlam yüklemenin her türlüşünün kendini kandırma olduğunu ileri sürer. Buna göre, kötü niyet, kişi, varoluş sürecinde, kendini gerçekleştirme projesini özgünleştirmekle uğraşmak yerine bir nesne olmaya razı geldiğinde, *en-soi* olarak kalmayı kabul ettiğinde ortaya çıkar. Kişi bu seçimi *pour-soi*'nin yaratıcılık özgürlüğünde var olan hiçlik ve belirsizlik korkusu aracılığıyla yapar. Kişi kendini *en-soi*'da kaybederek özgürlük kaygısından kurtulmaya çalışır.<sup>104</sup> Böylece insan, kendini bir Öteki ya da “nesne” olmaksızın kavramaya çalışarak acıdan kurtulur.<sup>105</sup> Kötü niyette, kişi, Öteki tarafından seri olarak üretilen bir kimliğe girerir. Kişi, “kendine karşı Öteki'nin bakış açısını” takınır.<sup>106</sup>

Bu çerçevede, eylemlerinin sorumluluğunu üzerlerine almak istemedikleri için manevi değerleri, dini ya da bilimi hayata anlam vermek için kullanıp sorumluluğu dış etkenlerin üzerine yıkan ve kendilerine rehberlik edecek statik değerler arayanlar kötü niyetlidir.<sup>107</sup>

Sartre'ın incelediği, birçok kötü niyet çeşitlerinden en klasik olanı, kişinin kendini seçimde bulunmak zorunda kalmayacağı bir “rol” ardında saklamasıdır. Sartre'ın, bu rol

<sup>102</sup> A.g.e.

<sup>103</sup> Barbara S. Andrew, “Beauvoir's Place in Philosophical Thought,” **The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir: Critical Essays**, ed. Claudia Card, Cambridge University Press, 2003, s. 27-28

<sup>104</sup> Donovan, a.g.e., s.233.

<sup>105</sup> Sartre, a.g.e., s.43

<sup>106</sup> Sartre, a.g.e., s.504

<sup>107</sup> Tong a.g.e., s.175

ardında saklanma oyununa verdiği en önemli örnek “Garson” örneğidir.<sup>108</sup> Buna göre, bir Fransız restoranında çalışan bir garson, şarap listesini zorunlu bir gösterişle sunacak, çorbanın ılık gelmemesi için olağanüstü dikkati gösterecektir. Garson’un özellikle böyle davranmasının sebebi, sadece işinin bunu gerektirmesi değil aynı zamanda oynadığı bu rolün insan varlığının temel belirsizliklerinden ve muğlâklıklarından kaçınmasına olanak sağlamasıdır. Garson, oynadığı rolü çeşitlendirmekten kaçınır ve olabileceği “tek bir tür garson” varmış gibi davranır<sup>109</sup>

Sartre’a göre, bütün bilinçli varlıklar, (*pour-soi* varlıklar) özden ya da tanımdan yoksundur. Bu nedenle kendilerini tanımlamak için, karşılıklı karar alma ve harekete geçme süreçlerinden geçmek zorundadırlar. Buna karşılık, bilinç sahibi olmayan diğer tüm varlıklar ise (*en-soi* varlıklar) ise “kitle” halindedir. Diğer bir deyişle ne iseler o’durlar. Bilinçli varlıklar, bilinçsiz varlıkların güvenli ve karmaşık olmayan konumlarını arzular. Bilinçli varlıklara kaygı veren sorular ve akıllarından çıkmayan olasılıklar, Sartre’a göre, bilinçli varlıkların acı veren “özgürlükleri”dir. Seçme gücü, ne olmak istedikleri hakkında karar vermeye çağıran bir güç olarak bilinçli varlıkları rahatsız eder. Bu nedenle, kötü niyetin amacı bilinçli varlığı bu acı veren durumdan kurtarmaktır.<sup>110</sup>

Kötü niyet’te yaşamaya çalışma, iki yönlü bir sorunu ortaya çıkarır. İlki, bilinçli özne her ne kadar kötü niyette yaşamaya çalışsa da son çözümlemede, tastamam bir kötü niyet ontolojik olarak imkansızdır. Bilinçli özne olan *pour-soi*, bilinçsiz özne *en-soi* olamaz. Sadece ölüm, tüm olasılıkların sükûtu, bilinçli öznenin özgürlükten kaçmasına ilk ve kesin olarak izin verir. İkinci olarak ise, bilinçli özne her ne kadar bahane bulmaya ya da olumlamaya çalışsa da kötü niyet, ahlaksal olarak ürkütücüdür. Eğer özgürlüğün herhangi bir anlamı varsa, bu, şartlar ne kadar kısıtlı da olsa, kişinin kendi eylemleri için sorumluluk almasında, her zaman bir tür seçim yapmak durumunda kalmasında yatar.<sup>111</sup>

---

<sup>108</sup> A.g.e.

<sup>109</sup> Sartre, a.g.e.

<sup>109</sup> Sartre, a.g.e., s.59-60

<sup>110</sup> Tong, a.g.e., s.176.

<sup>111</sup> Tong, a.g.e.

Halbuki, Sartre için “seçim” en temel kavramlardan biridir; buna göre, ne yaptığımızı dolayısıyla kim olacağımızı yaptığımız seçimler belirler. Dünyadaki fiziksel varlığımızdan önce gelen ve onu kontrolünde bulunduran aklımız ya da farklı bir “öz” değildir. Kendimizi seçim yaparak oluştururuz ki bu durumda da “kendimiz”, “oluşturma eyleminden” önce yokuzdur. Dahası bu “oluşturma” eylemi fiziki bir eylem olarak diğer insanlarla öznel arası bir iletişim kurulmasını gerekli kılmaktadır.<sup>112</sup> Donovan, varoluşçu bir teolog olan Paul Tillich’e atıfta bulunarak, otantik bir hayat yaşama kararının, çocuklarının kaçınmayı tercih edeceği zor bir karar olduğunu ileri sürer.<sup>113</sup>

Simone de Beauvoir’a göre, kadınlar da kötü niyete düşebilir; bu onların özgürce yaratan öznel olarak kendi potansiyellerini yalanlamalarından ve Öteki ya da nesne olarak kendi rollerini benimsemelerinden kaynaklanır. Bu, “özgürlükten kaçış” olgusudur. Her bireyin kendi öznel varoluşunu olumlamasının ahlaksal zorunluluğunun yanında, özgürlükten vazgeçmek, kendini nesne haline getirme eğilimi vardır. Bu ahlaken zararlı bir seçimdir, çünkü o zaman edilgin, yabancılaşmış, yitik bir birey durumuna düşen birey, yabancı istemlerin kurbanı olur, aşkınlığından kopar, her türlü değerden yoksun kalır. Ama genellikle, kötü niyet, kadınlar için en az direnmenin de yoludur. Keza, bu yolda yürüyen kişi özgün bir varoluşu üstlenmenin gerektirdiği zahmetten kaçınır. Böylece tam anlamıyla yüklenilen bir yaşamın yaratacağı bunalım ve gerilimden kurtulmuş olunur.<sup>114</sup>

Beauvoir’a göre, kötü niyetin baştan çıkarıcılığı her zaman reddedilmelidir. Kadının kötü niyete karşı mücadelesi kadının özgürlüğü için sorumluluk alması bakımından gereklidir.<sup>115</sup>

Barbara S. Andrew’un da gözlemlediği gibi, İkinci Cins’te kadınların kendi özgürlükleri için sorumluluk almaktaki başarısızlıkları hem kadınların kötü niyeti hem de ataerkil toplumun tuzağı olarak görülmektedir. Ataerkil toplumda, kadınlar, özgürlükleri için sorumluluk almaktansa, özgürlüklerini reddetmenin kendileri için daha

<sup>112</sup> Alfred Drake, **De Beauvoir’s Second Sex, Chapters 10-11**, Chapman University,2002, s.1

<sup>113</sup> Donovan ,**a.g.e.**, s. 232

<sup>114</sup> Beauvoir, **İkinci Cins...**, s.23

<sup>115</sup> Barbara S. Andrew, **a.g.e.**, s. 28

iyi olduğuna inandırılır. Aslında, ataerkil kadınlık sorumluluğu reddetmek ya da Öteki olmayı, temel olmayı seçmekle tanımlanır.<sup>116</sup> Bunun sonucunda, kadın elinde somut olanaklar bulunmadığı, kendisini erkeğe bağlayan bağı karşılıklılığını düşünmeden hissettiği ve çoğu kez Öteki varlık olmak hoşuna gittiği için özne olmak hakkına sahip çıkmamaktadır.<sup>117</sup> Keza, Simone de Beauvoir'a göre, Öteki varlık olmayı, erkekle suç ortaklığı etmeyi reddetmek, kadınlar için üst tabakayla varılacak bir antlaşmanın sağlayacağı bütün üstünlüklerden vazgeçme anlamına gelmektedir.<sup>118</sup>

Donovan'a göre, kadınların kötü niyeti seçmesi kolay görünse de bu görüntü aldatıcıdır çünkü genellikle ötekiliğin kabulü Marilyn Monroe, Zelda Fitzgerald, Sylvia Plath gibi kadınlarda görülen ciddi bir şizofreniye ve ümitsizliğe yol açmaktadır.<sup>119</sup>

Peki ama kadını kötü niyetle hareket etmeye zorlayan “Öteki rolü” nasıl başlamıştır? Nasıl olmuş da dünya hep erkeklerin elinde olmuştur? Neden Platon tanrılara önce kendisini köle değil de özgür bir insan, sonra da kadın değil de erkek yarattığı için şükretmiştir? Erkekler kendi yarattıkları dinler aracılığıyla egemenliklerini pekiştirip, Havva ve Pandorayla ilgili efsanelerden kendi görüşlerini destekleyen silahlar çıkarırlarken, nasıl bu ayrıcalıklarını sonsuza dek sürecek, mutlak bir hak olarak gömüşlerdir?<sup>120</sup> Bunlara tezin ilerleyen bölümlerinde değinilecektir.

### 3- Sistem

Heinämaa'ya göre Simone de Beauvoir, felsefeci olmadığını söylerken aslında “mutlak soyut sistemler” üreten felsefeyi reddetmektedir. Bu çerçevede, Beauvoir felsefenin en önemli yönünün yalnız başına sistem kurmak olmadığını belirtmekte, filozof olmadığını söylerken bir sistem kurucu ya da teorisyen olmadığını ifade etmektedir.<sup>121</sup>

---

<sup>116</sup> A.g.e.

<sup>117</sup> Beauvoir, *İkinci Cins...*, s.23

<sup>118</sup> Beauvoir, *İkinci Cins...*, s.22

<sup>119</sup> Donovan, a.g.e., s.236

<sup>120</sup> Beauvoir, *İkinci Cins...*, s.24

<sup>121</sup> Sara Heinämaa, “Simone De Beauvoir's Phenomenology of Sexual Difference,” *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Critical Essays*, ed. Margaret A.Simons, Indiana University Press, 2006, s. 28



Simone de Beauvoir'ın sistem kuran felsefeye karşı duruşunun nedenlerine geçmeden önce felsefede "sistemden" kısaca bahsetmekte fayda vardır.

Vefa Taşdelen, "Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş" isimli eserinde detaylarıyla açıkladığı üzere, pek çok filozof, sistem kuruculuğun örneğini vermiştir. Felsefe yapmanın sistem kuruculukla özdeş hale geldiği dönemler de olmuştur. Alman İdealizminin düşünürlerinden Hegel sistemci felsefeyi en ileri noktasına taşımıştır. Taşdelen'e göre, Hegel'in felsefesi bir sistem olarak olgunluk ve büyüklüğü yönünden bütün felsefe tarihinin en son büyük sistemidir. Hegel düşüncesinde, sistem bütünü ve bütünü oluşturan her şeyi açıklama denemesidir. Bütünlük fikri yok olduğunda sistem açısından parçanın da bir anlamı kalmaz, sistemin bir parçası, kendi başına anlamsızdır. O bir ilkeye dayalı olarak tüm varlığın anlaşılabilir ve açıklanabilir olduğunu iddia etmiştir.<sup>122</sup>

Ancak, Hegel'in sistemci yaklaşımı özellikle Kierkegaard tarafından eleştiri konusu yapılmıştır. Kierkegaard'ın Hegel'i eleştirisi, varoluşun bir sistem haline getirilemeyeceği tezinden hareket eder. Hegel'in varlığı kendi sistemi içinde anlama çabası karşısında, Kierkegaard'ın öne çıkardığı temel kavramlar "birey", "varoluş", "öznellik", "içsellik"tir. Bu kavramlarının her biri bir tepkiyi ifade eder: birey topluma ve evrensel, varoluş öze, öznellik nesnellığe, içsellik de dışsallığa karşı tepkidir. Onun Hegel'le olan ilişkisi, bu tepki temelinde ortaya çıkar. Bu eleştirinin nedeni, Hegel'in sistemci yaklaşımıdır. Hegel, içinde tüm varlığın açıklanabildiği bir sistem kurmuş fakat bunu yaparken yaşayan ve varolan bireyi unutmuştur. Bu sistem içinde birey yoktur, varoluşun özgürlüğe, olasılığa, olanaklılığa, kişisel tercih ve beğenilere dayalı hareketli ve değişken yapısı yoktur. Birey bir düşünce ve diğerlerinden farksız bir kavram olarak ortaya çıkar.<sup>123</sup>

Ulrika Björk'ün belirttiği üzere, "Bir Sonuca Varan Bilimsel Olmayan Notlar" (*Afsluttende uvitenskabelig efterskrift*), isimli eserinde Kierkegaard neden varoluş üzerine felsefi bir sistem bulunmayacağından bahsetmektedir. Kierkegaard'a göre,

<sup>122</sup> Vefa Taşdelen, **Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş**, Ankara: Hece Yayınları, 2004, s.131-132

<sup>123</sup> Taşdelen, **a.g.e.**, s.26

“sistem” ve “sonuçlanmışlık” birbirine denk düşmektedir. Halbuki varoluşun sonuçlanmışlığın tersi bir durum olduğunu düşünen Kierkegaard’a göre gerçek, nesnel olandan ziyade öznelde aranmalı, felsefe genel olanı değil özel olanı ele almalıdır.<sup>124</sup>

Taşdelen’e göre, varoluşun bir sisteminin olmayacağı görüşü, Kierkegaard’ın Hegel felsefesine karşı gösterdiği tepkinin temelini oluşturur. Kierkegaard’a göre varoluş, bizzat Tanrı için bir sistemdir; fakat varolan herhangi bir ruh için sistem olamaz. Sistem ve sonuçlanmışlık, birbirlerine karşılık gelirler; fakat varoluş bunun karşısındadır. Soyut bir şekilde bakıldığında, sistem ve varoluş bir arada düşünülemez; çünkü varoluşu düşünmek için, sistematik düşünce onu ortadan kalkmış ve sonuçta artık varolmayan bir şey olarak düşünmek zorundadır.<sup>125</sup> Kierkegaard’ın ortaya koyduğu bu düşünce Hegel’in tam karşısında bulunur. Böylece, Platon’la birlikte başlayan özcü anlayışın en ileri aşaması olan Hegel felsefesi karşısında varoluşu temele alan yeni bir tutum ortaya çıkmış olur. Kierkegaard’ın bu güçlü tepkisi sonraki dönemlerde ve özellikle varoluşçu filozoflar üzerinde etkili olmuştur. Özgürlükten sorumluluğa, kişinin kendini seçmesi ve gerçekleştirmesinden kaygıya, birey ve toplum ilişkisinden ben ve öteki ayrımına, inanmadan bağlanmaya varıncaya değin, varoluşçuluğun en önemli kavramları ve en önemli temaları varoluş alanlarında bir bir ortaya çıkar.<sup>126</sup>

Simone de Beauvoir, “*Pour Une Morale de L’ambigüité*” isimli eserinde Kierkegaard’ın Hegel eleştirilerinden yararlanmışır. Bu sayede, gerek sistemli bir felsefeye gerekse öznelliğin ya da tekil varlığın mutlak değerini tanımayan herhangi bir felsefi düşünceye karşı olan duruşunun hedefi olarak Hegel felsefesini hedef haline getirmiştir.<sup>127</sup>

Simone de Beauvoir’a göre, Hegel sistemindeki problem, Hegel’in her şeyden önce bireyi mutlak ruh (*Geist*) tarihindeki soyut bir an’a indirgemesi ve varoluşu bütünselliğe varışta bir aşama olarak görmesidir. Hegelci ahlakın temel anı iki farklı

<sup>124</sup> Ulrika Björk, *Poetics of Subjectivity: Existence and Expressivity in Simone de Beauvoir’s Philosophy*, Helsinki: Helsinki University Print, 2008, s.33

<sup>125</sup> Taşdelen, *a.g.e.*, s.26-27.

<sup>126</sup> Taşdelen, *a.g.e.*, s.30.

<sup>127</sup> Ulrika Björk, *a.g.e.*, s.33

bilincin birbirini tanıdığı andır. Ancak Hegelci çerçevede, diğer bilincin bende tanıdığı, benliğin evrensel gerçekliği yani hepimizde özdeş olandır ve tekillik bu durumda ancak tesadüfi olarak gözlemlenebilir.<sup>128</sup>

Heinämaa'ya göre, Hegelci sistem anlayışını reddeden Beauvoir, aslında felsefi düşüncenin kendisini reddetmemekte, belli bir tür felsefi anlayışa meydana okumaktadır. Beauvoir, Hegel'in ve Sartre'ın felsefi doktrinlerini kendi yaşayan deneyim görüşü doğrultusunda sorgulamaktadır. Felsefi sistemleri sorgulayarak aslında Beauvoir, felsefi düşüncenin doğası hakkında felsefi bir beyanda bulunmaktadır.<sup>129</sup>

Simone de Beauvoir'ın kariyeri süresince felsefenin geleneksel olarak, sistematik ve kapsamlı bir teori üretmekte olduğuna dikkat çeken Barbara S. Andrew, Heinämaa gibi, Beauvoir'ın, dünyayı ve insan bilincini açıklamak için sistem kurmayı reddettiğini, yerine varoluşçuluğu ve fenomenolojiyi insan durumunun analizi için kullandığını ileri sürer.<sup>130</sup>

Margaret Simons'a göre, Simone de Beauvoir'ın sistematik felsefeyi, felsefi mutlakları reddedişi, Beauvoir'ın Claude Bernard hakkında 1924 yılında daha öğrenciyken yazdığı denemede bile belirgindir. Bernard'a göre, bilimsel buluşlar felsefi mutlakların reddini ve bireyin özgürlüğünü gerekli kılar. Kısa bir öğrenci denemesi olsa da, bu deneme Simone de Beauvoir'ın nesnel ve kesin gerçekliği amaç edinen bilimsel iddialara ilişkin öznel kavramları taraf aldığını göstermektedir.<sup>131</sup> Simone de Beauvoir, denemesinde, Bernard'ın çalışmasının, bilimsel gözlem yapılırken, önyargılardan ve tahminlerden uzak durulması gerektiği hakkında olduğunu belirtir. Bernard'a göre, insanın fenomenler hakkında bilgi kazanmasının iki yolu vardır: Gözlem ile deney. Gözlem aracılığıyla fenomenlerin varlıkları ortaya çıkarken, deney sayesinde söz konusu

<sup>128</sup> Simone de Beauvoir, **Ethics of Ambiguity**, Çev. Bernard Frechtman, New York: Citadel Press Books, 1976, s.104. (Bu esere yeniden referans yapıldığında, eser "Beauvoir, **Ethics of Ambiguity ...**" olarak kısaltılacaktır.)

<sup>129</sup> Sara Heinämaa, **a.g.e.**, s. 27.

<sup>130</sup> Barbara S. Andrew, **a.g.e.**, s. 28.

<sup>131</sup> Margaret A. Simons, "Introduction," **Simone de Beauvoir: Philosophical Writings**, ed. Margaret A. Simons, Urbana ve Chicago: University of Illinois Press, 2004, s.7

fenomenlerin anlamları açığa çıkar. Beauvoir, bir deneycinin düşeceği en büyük hatanın göreceli olan gerçekleri mutlak olarak kabul etmesi olduğunu belirtir.<sup>132</sup>

### **B- Fenomenolojik Kökler**

Koşulların Gücü'nde hiçbir felsefi ihtirası olmadığını belirten Simone de Beauvoir bir filozof olarak adlandırılmayı reddetmiştir<sup>133</sup> Ancak, Barbara S. Andrew'a göre, kelimenin günümüzdeki kullanımıyla, Simone de Beauvoir bir felsefecidir. Çünkü her şeyden önce eserleri felsefi analizle ilgilidir. Teorileri ise günümüz felsefecilerinin kendi metodolojileriyle aynı doğrultudadır.<sup>134</sup>

Barbara S. Andrew'la aynı doğrultuda, Sara Heinämaa, Beauvoir'ın sadece bir romancı ya da denemeci olarak ele alınmasının ve eserlerinin akademik değil de popüler eserler olarak görülmesinin hatalı olacağını belirtmektedir. Heinämaa'ya göre, Simone de Beauvoir, bir filozoftur ancak felsefe anlayışı daha spesifikdir. Hegel, Husserl ve Heidegger'in etkisi altında kalan Beauvoir'ı daha geniş bir fenomenoloji içinde değerlendirmek gerektirir.<sup>135</sup> Sara Heinämaa gibi, Kristana Arp da, Simone de Beauvoir'ın fenomenolojik gelenekten gelen bir filozof olduğunu belirtmektedir.<sup>136</sup>

Simone de Beauvoir'ın fenomenolojiyle olan ilişkisini irdelemek, Simone de Beauvoir'ın felsefi yaklaşımı hakkında bilgi verecektir. Bu nedenle, öncelikle kısaca fenomenolojiden genel hatlarıyla bahsetmek doğru olacaktır.

Adnan Güriz'in belirttiği üzere, fenomenoloji dış dünya ile ilgili bilginin bize duydu deneyi ile ulaşan verilerden ibaret olduğunu savunur ve görüşlerin ötesinde gerçekliğin bilinemeyeceğini ileri sürer. Bu yaklaşımın önemli temsilcisi Husserl'a göre, somuta yönelik aslında şeylerin ve fikirlerin temeline yöneliştir. Amacı olguların özlerini

<sup>132</sup> Simone De Beauvoir, "Analysis of Claude Bernard's Introduction to the Study of Experimental Medicine," **Simone de Beauvoir: Philosophical Writings**, ed. Margaret A. Simons, Urbana ve Chicago: University of Illinois Press, 2004, s.27

<sup>133</sup> Rodier, **a.g.e.**, s.20

<sup>134</sup> Andrew, **a.g.e.**, s. 32

<sup>135</sup> Heinämaa, **a.g.e.**, s. 20.

<sup>136</sup> Kristana Arp, **The Bonds of Freedom: Simone de Beauvoir's Existential Ethics**, Chicago: Open Court Publishing Company, 2001, s.9

yakalamak olan fenomenolojide önemli olan kesin bilgiler ortaya koymak değil, kesin bir apaçıklığa ulaşmaktır.<sup>137</sup> Fenomenolojik yaklaşım, nesnelere, kavramsal herhangi bir sistemin aracılığına başvurmaksızın oldukları gibi açıklamak ve tanımlamak amacını güder. Bu metot, tarafsız olduğu ve gerisinde ne realist, ne de idealist herhangi bir fizikötesinin bulunmadığı iddiasındadır. Verileri oldukları gibi göstermek amacına yönelir.<sup>138</sup>

Niyazi Öktem, fenomenolojide karakteristik olan yönün, fenomenlere nüfuz etmek ve veri olan şeylerin mantıksal kanuniliğini, daha doğrusu fiziksel ve psikolojik açıdan değil de, mantıksal açıdan açıklık ve kesinlik arz eden kanuniliğini kavramak olduğu üzerinde durur. Öktem, bu çerçevede, fenomenolojinin felsefeyi evrensel, objektif, kesin adeta matematik bilim haline getirme çabası olduğunu savunur. Bu bakış açısıyla, fenomenoloji tüm önyargılardan kendini kurtarma, kuşkulardan arınma, psikolojimizin aldaticılığını yenmenin ve natüralizmin karşısında oluşun öyküsüdür. Filozof evreni anlayacak ve toplumları felsefenin aydınlığıyla yönlendirecektir. Felsefe rasyonel temellere dayalıdır; insan felsefe ile kendi kendinin yüce bilincine ulaşır. Görünümle yetinmeyen, sorunların rasyonel temellerine inen, bilinçli insan felsefe yapmak suretiyle objektif hakikati kavrayabilir.<sup>139</sup> Keza, Öktem'e göre, klasik bilgi kuramı çatışması ya nesneden ya da öznenen yol alırken fenomenoloji, bu iki görüşü uzlaştırıp, nesneyle özneyi bir araya getirme savını ileri sürer. Böylece bilgi kuramında yepyeni bir aşamaya geçilmiş, bu yeni yöntemle evrensel, tümel sağlam, apaçık bilgi kurulacak, bilim adamı değişken olaylarla, değişmez tümellik (külliyyet) arasındaki ilişkiyi kavrayacaktır.<sup>140</sup> Bunun için önce, bilginin öznesi olan bilinci belirleyen bütün dış faktörler paranteze alınır, çevresel, sınıfsal, ırksal, bilinci belirleyen tüm dış öğeler geçici olarak bilincin dışına atılır, ortada saf bilinç kalır. Daha sonra aynı işlem nesneye uygulanır. Onu belirleyen dış etmenler de paranteze alınır, geriye saf nesne kalır. Öktem, hem nesneyi hem de özneyi belirleyen tüm dış öğelerin paranteze alınması işleminin aslında aklın ve deneyin bir araya gelmesi olduğunu belirtir. Çünkü fenomenolojik yöntemde, saf bilinç saf akla karşılık gelirken, saf nesne de yanılın, aldaticı deneylerin dışarıya atılması

<sup>137</sup> Adnan Güriz, **Hukuk Felsefesi**, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2003, s.409.

<sup>138</sup> Güriz, **a.g.e.**, s.411.

<sup>139</sup> Niyazi Öktem, **Fenomenoloji ve Hukuk**, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1982, s.19

<sup>140</sup> **A.g.e.**

anlamına gelmektedir. Akıl-deney birliğinde gerçek, doğru bilgi edinmek mümkündür. Yöntemin kurucusu Edmund Husserl'in amacı da zaten salt akılcı ve salt deneyci bağnazlıkları uzlaştırmaktır.<sup>141</sup> Edmund Husserl'in "nesnelerin kendilerine dönüş" olarak isimlendirdiği fenomenolojik anlayış çağdaş uygarlık fikrine ters düşmemektedir. Soyutlamalara olan güvensizlik, sistemlerin özünde bulunan çarpıklıklar, nesnelere açık biçimde ve fenomenolojik saflıkları içinde kavramak isteği modern fikri çalışmalarını güçlenen biçimde etkilemekte ve çağdaş akılcılığın bir işareti olmaktadır.<sup>142</sup>

Simone de Beauvoir, fenomenolojik anlamda parantez içine almanın amacının dünyayla ve ötekilerle olan ilişkilerinin yani gerçek var oluşunun bilincine varması olduğunu belirtmektedir. Dahası Beauvoir'a göre, fenomenolojik metodun amacı gerçeği reddetmek değil, onu mutlak, sorunsuz bir veri olarak kabul etmemektir.<sup>143</sup>

Bazı felsefeciler fenomenolojiyi bir analiz metodu olarak görürken, diğer bazıları onu kişinin kendisi ve dünyayla olan ilişkilerinin analizi olarak değerlendirmektedir.<sup>144</sup> Husserl, fenomenolojinin bir bilimi, bilimsel disiplinlerin bir bağlantısını gösterdiğini; ama aynı zamanda ve öncelikle bir yöneme ve düşünme biçimine işaret ettiğini belirtmiştir.<sup>145</sup> Niyazi Öktem de fenomenolojik yöntemin hakikate ulaşabilmek için bilginin öznesi bilinçle, nesnesi arasında karşılıklı ilişki kurmak olduğunu ve böylece evrensel, tümel, genel geçer, sarsılmaz bilginin yani bilimin ortaya çıktığını belirtmiştir.<sup>146</sup>

Fenomenolojiye göre, anahtar kavram kişinin kendisinin, dünyayla olan etkileşimidir ve dünya, doğal dünyayla insan ilişkilerinin bir bütünüdür. İkinci Cins, de Beauvoir'ın cinsiyet sahibi özne ile toplumsal cinsiyete sahip dünya arasındaki iletişimi irdelemesi nedeniyle, Barbara S. Andrew tarafından fenomenolojik bir eser sayılmaktadır.<sup>147</sup> Heinämaa, Simone de Beauvoir'ın, İkinci Cins'teki amacının kadın

<sup>141</sup> Öktem ve Türkbağ, **a.g.e.**, s. 24

<sup>142</sup> Güriz, **a.g.e.**, s.409

<sup>143</sup> Beauvoir, **Ethics of Ambiguity...**, s.14.

<sup>144</sup> Andrew, **a.g.e.**, s. 29.

<sup>145</sup> Edmund Husserl, **Fenomenoloji Üzerine Beş Ders**, Çev. Harun Tepe, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997, s.53.

<sup>146</sup> Öktem ve Türkbağ, **a.g.e.**, s. 174.

<sup>147</sup> Andrew, **a.g.e.**, s. 30.

haklarını savunmaktan ya da kadının baskı altında tutulmasının açıklamasını yapmaktan ziyade, kadının fenomenolojik bir tanımlamasını yapmak olduğunu ileri sürmektedir.<sup>148</sup>

Arp, Beauvoir'ın izinden gittiği Sartre'ın, iki kategori varlık (*en soi* ve *pour soi*) önermesinde bulunurken fenomenolojik olmayan bir varlık biliminden yararlandığını ancak Sartre'ın kendi ve öteki hakkındaki teorisinin fenomenolojik olduğunu belirtir. Bu çerçevede, Sartre'a göre, kişinin içinde bulunduğu durum da *pour-soi*'nin ya da bilincin dünyayla olan bağlantısının bir ürünü olduğunu belirtir.<sup>149</sup>

Heinämaa'ya göre, fenomenoloji, vücut bulmuş özneler olarak, dünyayla olan ilişkimizi tarif ederek deneyimlerimizi anlamaktır. Bu bağlamda fenomenoloji nesneyi, en genel anlamda öznenin dış dünya ile kurduğu ilişkilerinde algıladığı, deneyimlediği şeyler olarak görmektedir. Deneyimlenen şeyin anlaşılması için, fenomenolojist dünyadan bir adım geri atar; dünyanın ve içindeki nesnelerin gerçekliği hakkındaki tüm inancını askıya alır. Bundaki amacı kendini incelemek değil, dünyanın gerçekliğine olan katkısının ve bu gerçeklikle olan bağlarının farkına varmaktır.<sup>150</sup>

Kristin Anne Rodier, teoriler kurmak, olayları açıklamak ya da sonuçlardan netice çıkarmaktan ziyade deneyimin tarifini yapmayı amaç edinen fenomenolojik hareketin dünyayı bir özne tarafından tecrübe edilmiş şekliyle tarif ettiğini belirtmektedir. Amacı tecrübe ettiğimiz, dünyayla olan bağımızı açığa çıkarmaktır.<sup>151</sup> Bu nedenle fenomenoloji yaşanmış vücudu ya da bir insana ait olduğu şekliyle insan vücudunu inceler. Buna göre, vücuda bir insana ait olan bir vücut olarak yaklaştığımızda, dünyayla olan bağımızı da irdeler, dünyayla olan ilişkimizi ifade ederiz.<sup>152</sup> O halde, bilinç, bilincinde olduğu dünyadan soyut bir biçimde değerlendirilmemelidir. Dahası, kişinin bilincinde olduğu şey, her zaman kişinin içinde bulunduğu duruma bağlıdır. Kişi her zaman “burada” ve “şimdiki zamanda” yer edinmiştir. Bir kişi her zaman belirli bir zamanda ve mekanda, muayyen bir ailede ve toplumsal sınıfta belirli bir cinsiyetle dünyaya gelir. Tüm bu faktörler, kişinin dünya hakkındaki bilincini biçimlendirir. Fenomenolojik bağlamda bir

<sup>148</sup> Heinämaa, **a.g.e.**, s. 21.

<sup>149</sup> Arp, **a.g.e.**, s.10.

<sup>150</sup> Heinämaa,**a.g.e.**, s. 23.

<sup>151</sup> Rodier, **a.g.e.**, s.20.

<sup>152</sup> Rodier, **a.g.e.**, s.15.

özne tüm bu faktörleri içinde barındırır. Bu kavram, içinde bulunulan durumda özne ya da başka bir deyişle yerleşik özne kavramıdır.<sup>153</sup>

Bilim adamı ve filozof arasındaki önemli fark da felsefenin eleştirel doğasıdır. Husserl'a göre, bu farkın özelliği felsefenin amacının en son soruyu sormak olmasıdır. Buna göre, filozofun amacı bilimsel düşünmenin, gerçekliğin, nesnelliğin, evrenselliğin koşulları hakkında sorular sormaktır. Bu nedenle, fenomenolojinin amacı uygulamalı ya da tamamen teorik değil eleştireldir.<sup>154</sup> Ancak, felsefi sorular, deneysel sorular gibi cevaplandırılmazlar. Felsefi sorular cevaplanmak yerine yeni sorulara ve paradokslara sebep olabilirler. Bu durum, onları görmezden geleceğimiz anlamına gelmemektedir. Kesin cevapları olmamakla birlikte, felsefi sorular vazgeçilmezdir: bu sorular sayesinde gerçekliğin oluşmasındaki katkımızın farkına varırız.<sup>155</sup>

Ancak bu felsefenin bağımsız ya da özerk olduğu anlamına gelmez. Filozof bilim adamı sadece olan ile değil imkan dahilinde olanla da ilgilenir. Örneğin cinsellik üzerine bir teori geliştirdiğinde sadece şu ya da bu cinselliği tarif etmez ama cinselliği tüm karmaşıklığı ve çeşitliliği içinde anlamaya çalışır. Tanımı hem mümkün olan tüm cinsellikleri, hem de cinsel yaşantımızın mevcut biçimlerini içermelidir.<sup>156</sup>

Beauvoir, “*La Force de l'âge*”da fenomenolojiyle ilk olarak 1934 yılında karşılaştığından bahsetmektedir.<sup>157</sup> Husserl okumakla başlayan fenomenoloji hakkındaki coşkusundan bahseder:

“ *Bana, Leçons sur la conscience interne du temps'un Almanca metnini tanıtan Sartre olmuştur. Ne zaman bir araya gelsek metinden pasajlar tartışırđık. Fenomenolojinin orijinalliği ve zenginliği içimi coşkuyla doldurmuştı; gerçek doğruya bu kadar yaklaştığım başka bir an olmamıştı*”.

<sup>153</sup> Arp, a.g.e., s.9.

<sup>154</sup> Heinämaa, a.g.e., s. 22.

<sup>155</sup> Heinämaa, a.g.e., s. 23.

<sup>156</sup> Heinämaa, a.g.e., s. 22.

<sup>157</sup> Simone De Beauvoir, *The Prime of Life*, Middlesex: Penguin, 1962, s.201 aktaran Rodier, a.g.e., s.14.



O halde, varoluş felsefesinden yola çıkan Simone de Beauvoir'ın fenomenolojiyi bu kadar büyük bir heyecanla kucaklaması da yadırganmamalıdır. Keza, 20. Yüzyıla egemen olan idealist ve bağdaştırıcı akımlardan çoğu fenomenolojiden kaynaklanmaktadır. Varoluş felsefelerinin çoğu da Husserl'in izinden gitmektedir. Bir bilinç ve yönelim felsefesi olan varoluşçuluğun temel ilkesi fenomenolojik kökenlidir.<sup>158</sup>

---

<sup>158</sup> Öktem ve Türkbağ, **a.g.e.**, s. 174.

## II – SIMONE DE BEAUVOIR'DA KADIN VE ÖTEKİ

### A- Hegelci Kökler

Hegel'in efendi-köle diyalektiğinin ilk feminist yorumlarından birini yapan da Simone de Beauvoir'dır.<sup>159</sup>

Hegel'in Efendi-Köle diyalektiğinde birbiriyle ilk kez karşılaşan her iki taraf da kendisini özne olarak diğer tarafa kabul ettirmek istemektedir. Bunun için her iki taraf da kendi öznelliğini, bu yolda hayatını kaybetme pahasına, bir ölüm-kalım savaşıyla ile kanıtlama mücadelesine girer.<sup>160</sup> Hegel'e göre, bilinç, varlığını kanıtlamak ve geçerli kılmak için sonsuza dek öteki kişilere gerek duyar, ya da onları arzular –öyle ki, bu yalnızca, onun “öteki bilinçlilik” olmadığını gösteren olumsuz kanıt olsa bile.<sup>161</sup>

Hegel diyalektiğine göre, insanın kendi öznel hakikatını, nesnel bir hakikat haline getirmesi yani kendini kabul ettirmesi onun bir ölüm-kalım savaşına girmesini gerektirir. Bir özbilincin var olabilmesi yani insanın kendi hakkında bir insan olduğuna dair öznel hakikatını nesnel hakikat haline getirebilmesi için iki öznenin bir savaşta sırf saygınlık için kendi hayatlarını tehlikeye atmaları gerekir.<sup>162</sup> Bu savaşta, başlangıçta her iki öznenin de saygınlık uğruna savaşa girme kararına karşın, bu iki taraftan biri tutumunu değiştirmeli, kendi hayatını kaybetme tehlikesini göze alamayarak diğerinin değerini yani onun bir özbilinç, bir insan olduğunu kabul etmeli ve böylece başlangıçtaki amacını terk etmelidir; aksi halde taraflardan biri ölecek dolayısıyla kabul edilme kavramını imkansız kılacak bir durum ortaya çıkacaktır.<sup>163</sup>

---

<sup>159</sup> Ulrika Björk, **a.g.e.**, s.166

<sup>160</sup> Shannon s.279

<sup>161</sup> Donovan, **a.g.e.**, s.224

<sup>162</sup> Tülin Bumin, **Hegel - Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998, s.32

<sup>163</sup> **A.g.e.**

Hegel birbiriyle bir ölüm-kalım savaşına giren iki özne arasındaki bu ilişkinin sonunda, bir efendi-köle ilişkisi biçimini aldığını söyler: bir yanda esas tabiatı kendisi için var olmak olan bağımsız bilinçlilik vardır; diğeri, esas tabiatı basitçe yaşamak ya da bir başkası için var olmak olan bağımlı bilinçliliğdir.<sup>164</sup>

Hegel şöyle der:

*“Efendinin esas doğası sadece kendisi için varolmaktır; o, kendisi için şeyin hiçbir şey olduğu katışıksız olumsuz güçtür. Böylece o, bu ilişkideki katışıksız ve esas eylemdir; oysa kölenin eylemi katışıktır ve esas değildir”*<sup>165</sup>

Hegel’e göre, ilk insan yalnızca bir insan değildir; o ya bir Köle ya da bir Efendidir. İnsanlar arası ilişkinin tarihi Köle ve Efendinin birbirini karşılıklı olarak, etkilemelerinin tarihi ya da Köle-Efendi diyalektiği şeklinde oluşacaktır. İnsanın köle ya da efendi olmak bakımından belirlenmediği ama insan olarak kabul edildiği an da tarihin sonu olacaktır. Hegel’e göre bu an felsefenin başından beri amaçladığı ve orada insanların artık kendilerini ve birbirlerini birer insan olarak kabul ettikleri evrensel uzlaşım anıdır.<sup>166</sup>

Hegel’e göre, birbiriyle karşılaşan iki bilinç ancak karşılıklı olarak birbirlerini kabul ettikleri, onayladıkları zaman “özbilinç” olabilirler. Hegel diyalektiğinde insan bilinci özbilinç olabilmek, var olabilmek, kendini doğrulayabilmek için her zaman başka bir bilince bağımlı olacak; bu bağımlılık da onu diğeri bilince muhtaç kılacaktır.<sup>167</sup>

Beauvoir’a göre, Hegel ile birlikte bilinçte başka bilinçlere karşı temel bir düşmanlık bulunduğunu gördüğümüz an, herşey aydınlığa kavuşmaktadır. Buna göre bir özne, ancak başka öznelere karşı çıkararak kendini ortaya koyar: temel varlık olarak kendini olumlamak, öteki varlığıysa temel olmayan varlık, nesne durumuna sokmak ister.<sup>168</sup> Eril nesnenin bakış açısından böyle tanımlanan, kadındır. Böylelikle özne

<sup>164</sup> Donovan, **a.g.e.**, s.224.

<sup>165</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel, **Phenomenology of Spirit**, Çev. A.V. Miller, Oxford University Press, 1977, s.116.

<sup>166</sup> Bumin, **a.g.e.**, s.33.

<sup>167</sup> Ron Kelch, “Hutchings’ Feminism Reconsiders Hegel’s Dialectic”, **News & Letters**, Haziran-Temmuz 2006, s.2

<sup>168</sup> Beauvoir, **İkinci Cins 1...**, s.18.

olduklarını düşünen kadınlar, kendilerini, erkeklerin onları öteki konumunu benimsemeye zorladığı bir dünyada yaşar bulurlar. Kadınlar böylece, içlerinde *pour-soi* dürtülerini hissederek ama *en-soi* statüsüne sıkıştırılmış olarak sonsuz bir ikileme yakalanırlar.<sup>169</sup>

Beauvoir, daha sonra, erkek kadın diyalektiğinin hastalıklı kültürel maniheist bir yönü olduğunu ileri sürer: “Ötekilik olumsuzlama ile aynı şeydir, bu yüzden de Kötüdür. Ötekini konumlandırmak bir Maniheizm\* tanımlamaktır”.<sup>170</sup> Kadınların kötülükle birleştirilmesinin bir örneği olarak da Beauvoir, Pisagor’dan şu alıntıyı yapar: “Düzeni, ışığı ve erkeği yaratan iyi ilkeye karşılık, kaosu, karanlığı ve kadını yaratan kötü bir ilke vardır.”<sup>171</sup>

Simone de Beauvoir’a göre, efendi-köle ilişkisinde, efendi köleye duyduğu gereksinimi açıkça ortaya koymaz; buna karşılık köle, bağımlılık, umut ya da korku içinde, efendiye duyduğu gereksinimi içselleştirir; ikisinin de birbirine duyduğu gereksinimin ivediliği hep ezenin yararına, ezilenin zararına işler.<sup>172</sup>

Buradan yola çıkan Simone de Beauvoir, kadının da öteden beri erkeğin kölesi olmasa da uyruğu olageldiğini ve iki cinsin dünyayı hiçbir zaman eşitlik içinde paylaşmadığını belirtir. Yani Simone de Beauvoir, kadının tarihte başına gelenin köleleştirme olduğunu kabul etmez<sup>173</sup> Çünkü tarih içinde erkeğin, kadın üzerindeki otoritesi, kadının doğurganlığından, başkalığından duyulan dehşet ve endişe duyguları yüzünden sınırlanmıştır. Kadın erkeğe bağımlıdır ama bu dehşet yüzünden erkek üzerinde bir gücü de vardır, erkek de ona bağımlıdır. İşte bu karşılıklı bağımlılık ilişkisi kadını köleleştirmekten kurtarmıştır. Köle hiçbir tabu tarafından korunmazken, daha aşağı ama efendiden farklı olmayan bir adamken, insan yüzlü bir hayvanken, kadın doğurganlığına ilişkin tabularla korunmaktadır.<sup>174</sup>

<sup>169</sup> Donovan, a.g.e., s.233.

\* Mani tarafından kurulan Maniheizmin temeli iki ezeli ilke olan iyi ve kötünün çatışmasıdır. Bu bakımdan din tarihi araştırmalarında, Maniheizm bir tür dinsel düalizm olarak sınıflandırılmaktadır.

<sup>170</sup> Simone de Beauvoir, **Second Sex**, trans. H. M. Parshley, New York: Vintage Books, 1974, s.73 (Bu esere yeniden referans yapıldığında, eser “Beauvoir, **Second Sex...**” olarak kısaltılacaktır.)

<sup>171</sup> A.g.e.

<sup>172</sup> A.g.e., s.21

<sup>173</sup> A.g.e., s.22

<sup>174</sup> Direk, a.g.e., s. 17

Erkek kendi benzeri olan ötekini yani başka bir erkeği köleleştirmiştir. Köle ile ilişkisinde egemenliğin radikal bir onaylamasını bulmuştur. Kölenin üzerinde kurulan iktidar ilişkisi yüzyıllarca sürebilecek olan bir diyalektiğin sonucunda kölenin esaretten kurtulması ve köle ile efendi arasında karşılıklı birbirini tanıma ilişkisinin kurulmasıyla ortan kalkar. Fakat kadının durumu kölenin durumundan çok farklıdır. Zeynep Direk'e göre, Beauvoir, erkeğin kadını önce "esas" ve "özel" olan olarak kurduğunu iddia eder. Çünkü kadın, önceleri, erkek tarafından "mutlak Öteki" olarak kurulurken, erkek onu yaşamın, doğanın güçleriyle karıştırmış, ona doğurganlığı zemininde büyülü güçler atfetmiş, ondan korkmuş ve onu "esas" veya "özel" olan olarak koymuştu. Öte yandan, özel veya esas olarak koyulduğunda da kadın, tıpkı Doğa gibi, sahip olunan ve sömürülen bir varlıktı. Önünde diz çöktüğünde bile, ona sahip ayrıcalığı, esas olma rolünü veren erkekti. Ana Tanrıça, ne kadar güçlü olursa olsun, erkek bilinci tarafından kurulmuş koyulmuş ve yaratılmıştı. Bu yüzden aslında Tanrıça ve kadın, erkek bilinci bunun henüz farkında olmasa dahi, özel ve esas olmayanın tarafındaydı.<sup>175</sup> Elbette erkek hala doğanın keyfilğine, güneşe ve yağmura, kuraklığa ve sele maruz kalmaktaydı, fakat tasarılar kurmak ve bunları gerçekleştirmek suretiyle kendisini gerçekleştirmeyi de öğrenmişti. Kendi kendisinin daha açık bir bilincine ulaşmış, aşkınlığıyla temas etmiş, onda tin ve istem kendilerini yaşamın karmaşasına ve olumsuzluğuna karşı olumluya başlamıştı. Erkeğin varoluşu genişlemekte, içkinlikteki varlığı kendisini dünyadaki bir varoluşa doğru geçmişten farklı bir geleceğe doğru aşmaktaydı.<sup>176</sup>

Bu doğrultuda, Simone de Beauvoir'a göre, toplumda, üretici erkek olduğundan, ailenin çıkarını toplumun çıkarı doğrultusunda aşan, bütün bireyleri kapsayan bir geleceğin kurulmasına yardım ederek, topluma yeni bir gelecek hazırlayan odur: "aşkınlığı" temsil eden erkektir. Kadın insan türünün devamıyla, yuvanın bakımıyla yükümlüdür, yani "içkinliğe" adanmıştır.<sup>177</sup>

---

<sup>175</sup> Direk, **a.g.e.**, s. 18.

<sup>176</sup> **A.g.e.**

<sup>177</sup> Beauvoir, **İkinci Cins 1...**, s.16.

Melissa Tyler'a göre, Beauvoir, İkinci Cins'te, Hegel'in efendi-köle diyalektiğini iki tür "Ötekilik" ilişkisi ayrımı içinde inceler: "toplumsal eşitler arasındaki Ötekilik ilişkisi ve toplumsal olarak eşit olmayanlar arasındaki Ötekilik ilişkisi". Buna göre, ilişki eşitler arasındaysa, Ötekilik durumu bir karşılıklı ilişki yaratır ve her iki taraf da diğerine eşit bir özgürlük tanır. Eğer Öteki olma durumu eşit olmayanlar arasında meydana gelirse, karşılıklı tanıma önlenir ve taraflardan biri her zaman diğerinin boyunduruğu altında kalır. Bir mücadeledeki taraflardan biri maddi ya da fiziki olarak diğerinden avantajlı ise, o halde, "bu taraf diğeri üzerinde egemenlik kurar ve onu tabiiyetinde tutmaya girişir"<sup>178</sup> Bu nedenle, Beauvoir kadının erkekle olan ilişkisi çerçevesinde, buyruk altında olan kadının "karşılıklı olmayan" bir bağlamda nesneleştirildiğini belirtir. Bu nedenle, Beauvoir'ın analizini açıklamaya çalıştığı yalnız başına kadının ötekiliği değil ama boyun eğişi yani kadının erkek tarafından karşılıklı olmayan bir şekilde nesneleştirilmesidir. Kadın, sadece Öteki değil, aynı zamanda "eşit olmayan Ötekidir."<sup>179</sup> Shannon M. Mussett'e göre, Beauvoir'ın efendi-köle diyalektiğinde kadın karşılıklı olmayan bir bağlamda nesneleştirildiğinden erkekle karşılıklı tanıma amacıyla, ölüm kalım savaşına girmez.<sup>180</sup>

Zeynep Direk de, aynı doğrultuda, İkinci Cins'te, kadın ile erkeğin efendi-köle diyalektiğine girmediğini, çünkü bu diyalektiğin başlangıcında özgürlüklerin karşılıklılığı bulunduğunu belirtir. Erkekler arası birbirini tanıma mücadelesi birçok hoyratlık ve sertlik içerirken, kadın ile erkek arasında karşılıklı birbirini tanıma ilişkisi meydana gelmediği için kadın ile erkek dost olamaz ama kadın erkeğe düşman da değildir. Bu çerçevede, erkeğin hayatında, kadın bilinci gibi bir bilinç hiç var olmasaydı, erkeğin bilinçler arası her karşılaşmada kaçınılmaz bir biçimde devreye giren efendi-köle diyalektiğinden bir an olsun sıyrılabilmesinin hiçbir yolu kalmayacaktı.<sup>181</sup> Erkek özne, kendi bilincine diğer erkekle ilişkisinde ulaşır. Kadın ile erkeğin ilişkisinde, dostluğun ortaya çıkabilmesi için önkoşul birbirini tanımadır. Bunun mümkün olmadığı

<sup>178</sup> Beauvoir, *Second Sex...*, s.69

<sup>179</sup> Tyler, *a.g.e.*, s.566

<sup>180</sup> Shannon M. Mussett, "Beauvoir and Biology: A Second Look," *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir: Critical Essays*, ed. Claudia Card, Cambridge University Press, 2003, s. 227

<sup>181</sup> Direk, *a.g.e.*, s. 21

durumda, erkek ile kadın arasındaki ilişki içkinlikte kurulan tek taraflı bir ilişkiye benzer. Hiçbir zaman dostluk olmaz.<sup>182</sup>

Beauvoir'a göre, kadının tam anlamıyla efendi – köle diyalektiğindeki eşit Öteki olabilmesi için kendisinin de bir öz bilinç, aşkın bir varlık olması gerekmektedir. Kadının özgürlüğü veya doyumu ancak bir pour-soi olarak, yaratıcı planlarıyla kendi geleceğini kuran aşkın bir özne olarak var olmayı seçmekle başlayacaktır.<sup>183</sup>

Kısacası, İkinci Cins'e Sartre'cı varoluşçu bir yaklaşımla “Kadın nedir?” sorusuyla başlayan Beauvoir, bu Hegelci diyalektiğin bir kültür içinde olduğu kadar birey için de baskın olduğunu kavramıştır: ataerkil bir kültürde, erkek ya da eril olan olumlu ya da norm olarak kurulumken, kadın ya da dişilik olumsuz, esas olmayan, normal dışı yani kısaca Öteki'dir.<sup>184</sup>

## B- Öteki

Beauvoir'a göre, “Kadının Dramı” kendini “esas” varlık olarak ortaya koyan her öznenin temel istekleriyle, kadını “esas-olmayan” varlık olarak kabul eden yerleşik bir varoluşun dürtüleri arasındaki çatışmada yatmaktadır.<sup>185</sup> Bu çatışmayı daimi hale getiren ise kadının “Ötekiliği”dir. Bu çerçevede, Beauvoir'a göre, tarih boyunca, kadının sözümlü ona aşağılığı ve sonucunda meydana gelen eşitsizliğine gerekçe olarak farklılığı yani Ötekiliği gösterilir. Bu durum, kadın için kısır bir döngü yaratmaktadır çünkü Beauvoir'a göre, bir birey (ya da bireyler topluluğu) diğerlerinden aşağı bir durumda bırakıldı mı, bu onun gerçekten aşağı *olduğunu* göstermektedir.<sup>186</sup>

---

<sup>182</sup> A.g.e.

<sup>183</sup> Mussett, a.g.e., s.282.

<sup>184</sup> Donovan, a.g.e., s.232.

<sup>185</sup> Beauvoir, *İkinci Cins 1...*, s.18.

<sup>186</sup> Tyler, a.g.e., s.566

Josephine Donovan, Sartre’ın Varlık ve Hiçlik’te, genel olarak Hegel’in ben-öteki diyalektiği üzerine gözlemlerinden türettiği “Öteki” kavramının Simone de Beauvoir’ın kadının Öteki olduğu kuramıyla uyuştuğunu ifade eder.<sup>187</sup>

Sartre felsefesinde bilincin, Ötekiyle önemli bir birlikteliği vardır. O bunu şöyle açıklar: “(...) Ötekinin aşkınlığına sahip olmak. Ötekinin o zaman benim dünyamın ortasında olacağı ancak bunu yapmak da bu olgusalılık onun yok sayıcı aşkınlığının sürekli bir sunumu olduğu için, basit olgusalılığına indirgemek.”<sup>188</sup>

Sartre Varlık ve Hiçlik’te şöyle der: “Öteki’ni dışlıyor olmam, tam da varlığının bir gereğidir. Öteki, kendisi olmak için beni dışlayandır, benimse kendim olmak için dışladığımdır. Bu tür bir durum, Ötekinin bana görünüş şeklini tanımlamama da izin verir: öteki ben olmayandır; bu nedenle olumsuz özelliğe sahip, temel olmayan bir nesne olarak belirlenir. Fakat bu Öteki de bir öz bilinçtir. Dahası, Öteki bana görüldüğü şekliyle var olduğundan ve varlığım Ötekinin varlığına bağlı olduğundan, benim var oluş şeklim Öteki’nin bana görünüş şekline bağlıdır. Ötekinin beni tanımmasının değeri benim Ötekini tanımamın değerine bağlıdır.”<sup>189</sup>

Sartre, ben-öteki ilişkisini, özellikle Hegel’in “efendi-köle” diyalektiği sınırları içinde oynanan haliyle görür. Kendini özne olarak kurabilmek için, *pour-soi*, Öteki’ne nesne rolü vermelidir.<sup>190</sup> Aynı *pour-soi*’nın, *en-soi*’ya bağlı olması gibi, efendi ya da özne bilinçliliği de bir Öteki’nin varoluşuna bağlıdır: “Köle Efendinin Hakikatidir.”<sup>191</sup> Çünkü *pour-soi*, kendisini, Öteki olmadığı gerçeğiyle tanımlar. Bu çerçevede ben’in olması gereken *pour-soi*, Öteki’nin reddedilmesi şeklinde kendini göstermektedir.<sup>192</sup>

Buna karşın *en-soi*’nın tersine Öteki, kendisinin *pour-soi* olarak var olabilmesi için, öteki ben’leri, nesne düzeyine indirgemeye çalışan bir bilinçlilik olarak da var olur. Böylece, çatışma, benlik, öteki bilinçliliği bir nesne düzeyine indirgeyerek kendisi aşkın,

<sup>187</sup> Donovan, a.g.e., s.225.

<sup>188</sup> Jean Paul Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, Çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları, Temmuz 2009, s.394.

<sup>189</sup> Sartre, a.g.e., s.260-261

<sup>190</sup> Donovan, a.g.e., s.229

<sup>191</sup> Sartre, a.g.e., s.261

<sup>192</sup> Sartre, a.g.e., s.307



özgür *pour-soi* olmaya çalışırken ortaya çıkar. Kişi böylece, Öteki'nin, kendisinde olmasını arzulamayacağı bütün olumsuz özellikleri taşıdığı kanaatine varır.<sup>193</sup> “Öteki, böylece, benim kendimi yapmadığım şey oldu.”<sup>194</sup>

Yine Sartre'ın bakış fenomeninde bir başkası bakışın etkisiyle benim dünyama girer ve beni kendi tasarımlarına uydurarak, dünyam ile özgürlüğüme başka bir biçim verir. Birinin bakışları altında bulunursam, dünyam ve kendisi-için-varlık olarak yaşadığım özgürlük tehdit edilir. Bu durumda başkası, benim dünyamda hırsızlık yapacak ve beni kendi ilgilerimin sınırı içine sokarak, bir kendinde varlık, bir nesne durumuna getirmek isteyecektir. Başkasının bakışı altında bulunan bir nesne durumuna indirilmektedir.<sup>195</sup>

Donovan ayrıca, Sartre'ın yapıtlarında, ortak Öteki düşüncesini, toplumdaki egemen grubun istenmeyen yönleri için bir günah keçisi ya da sırdaş olarak geliştirdiğini, Kötü'nün Öteki'ne yansıtılması kültürel olgusunu araştırdığını gözlemler. Öteki üzerine özellikle yansıtılan, fiziksellik ve bu nedenle ölümlülük ve olumsuzluk ki bunlar, Sartre tarafından zaten *en-soi*'ya bağlanan özelliklerdir.<sup>196</sup>

Sartre, “*Antisemitin Portresi*”nde Yahudileri Öteki olarak günah keçisi haline getiren antisemitin ülkesinin mutsuzluğundan ya da kendi özel talihsizliğinden toplumdaki Yahudileri sorumlu tuttuğundan bahseder. Antisemite göre, bu kötülükleri ortadan kaldırmak için Yahudilerin bazı haklarını kısmak, onları kimi ekonomik ve sosyal görevlerin dışında bırakmak; yurttan kovmak ya da büsbütün yok etmek gerekmektedir.<sup>197</sup>

Saint Genet'de kişinin kendi kötülüğünün sorumluluğundan kurtulması için, kötülük yapanı Öteki olarak görmesi gerektiğine değinir. Sartre'a göre, bu, hiçbir zaman, savaş esnasında olduğundan daha iyi gözlemlenemez. Düşmanı ancak

---

<sup>193</sup> Donovan, **a.g.e.**, s.229

<sup>194</sup> Sartre, **a.g.e.**, s.312

<sup>195</sup> Tansel, **a.g.e.**, s.83

<sup>196</sup> Donovan, **a.g.e.**, s.230

<sup>197</sup> Jean Paul Sartre, **Yahudi Düşmanı Antisemitin Portresi**, Çev. Emin Türk Eliçin, İstanbul: Salyangoz Yayınları, s. 9.

kendimizle karşılaştırarak tanırız; onun niyetlerini kendimizinkine göre hayal ederiz.<sup>198</sup> Sartre bunu şöyle açıklar: “*Kötülük... (insanın) istediği ama istemek istemediği şeydir... Kısaca... Kötülük Ötekidir.*”<sup>199</sup>

Beauvoir, daha İkinci Cins’in girişinde “Öteki” kavramının bilincin kendisi kadar eski ve köklü bir kavram olduğundan bahseder. Ancak, “asıl olan” ile “Öteki” arasındaki ayrımı başta cins ayrımına dayanmamaktadır.<sup>200</sup> Güneş-Ay, Gece-Gündüz ya da İyi-Kötü gibi zıtlasmalardaki başkalık, öteki olma durumu insan bilincinin en eski ayrımlarındandır ve hiçbir insan topluluğu kendini bir topluluk olarak düşünürken karşısına Öteki’ni koymadan yapamaz. Yahudi düşmanı için Yahudiler, Amerikan ırkçıları için Zenciler, sömürgeciler için yerli halk, varlıklı sınıflar için işçi sınıfı “Ötekidir.”<sup>201</sup>

Beauvoir’a göre, hiçbir erkek, erkek cinsinin özel durumu hakkında bir kitap yazmayı düşünmez. Kendini tanımlamak isteyen bir kadın ise, öncelikle “Ben bir kadını” demek durumundadır. Hiçbir erkek, işe kendini belli bir cinsin üyesi olarak kabul etmekle başlamaz: erkek oluşu kendiliğindedir. Erkek olmak bir gariplik, başkalık değildir; erkek, daha işin başında haklı, kadınsa haksızdır. Dikeyi belirleyen mutlak bir yatayın bulunuşu gibi, insanoğlu için de mutlak bir örnek vardır, bu da erkektir.<sup>202</sup> Erkek kadına göre değil, kadın erkeğe göre tanımlanır ve ayırt edilir, “esas olan” erkeğe karşı, kadın “esas değil”, “rastlantısaldır”. Erkek Mutlak Özne konumundadır. Kadınsa Öteki’dir.<sup>203</sup>

Erkek önceleri, ötekiliğin yüzünü, anaerkilliğin Ana Tanrıçası’nda görür. Ataerkilliğin tarihe tümüyle hükmetmesinden önce, anaerkil düzen içinde, kadın “Toprak”, “Ana”, “Tanrıça” olarak görüldüğünde, dişilik “hayata gelişin yaratıcı ilkesi” olarak düşünülüp kutlu sayıldığında ve erkek ona dehşetle dolu bir saygı duyduğunda, kadın çoktan “Öteki” ,“aynı olmayan Öteki” olarak kurulmuştur. Başka bir deyişle,

<sup>198</sup> (Jean Paul Sartre, **Saint Genet: Actor and Martyr**, New York: Mentor, 1964, s. 40)’dan aktaran Donovan, **a.g.e.** s.230-231

<sup>199</sup> **A.g.e.**

<sup>200</sup> Beauvoir, **İkinci Cins 1...**, s. 17.

<sup>201</sup> Beauvoir, **İkinci Cins 1...**,s. 18.

<sup>202</sup> **A.g.e.**

<sup>203</sup> **A.g.e.**

kadını tarihteki eşitsizliğine ve erkeğin karşısındaki boyun eğişine sürükleyen yapı bizzat anaerkil denen düzen içinde tesis edilmiştir.<sup>204</sup>

Beauvoir'a göre, kadın İster Toprak, ister Ana, ister Tanrıça olsun, kadın erkeğe benzememektedir; onun gücü "insan dünyasının ötesinde" ortaya çıkmıştır: yani kadın bu dünyanın dışındadır. Toplum tarihin ilk çağlarından beri erkeğin egemenliğindedir.<sup>205</sup> Bu çerçevede, Simone de Beauvoir, İkinci Cins'te Levi Strauss'un ilkel toplumlarla ilgili incelemelerine de atıfta bulunarak hem kamu otoritesinin hem de toplumsal otoritenin her zaman erkeklere ait olduğunu belirtir. Erkek için kendisiyle karşılıklı ilişkiler kurulabilen benzer varlık yani aynı (sahici) varlık, hep erkek olagelmiştir<sup>206</sup> Bu nedenle, erkeğin ihtiyaçları doğrultusunda tanımlanan kadının gücü, erkeğin ihtiyaçlarına artık cevap vermediğinde, erkek tarafından yok edebilir. O halde, kadının erkekten üstün olarak tanımlandığı zamanlarda bu tanımlı yapan da, gücü elinde bulunduran da kendini Özne kadını Öteki olarak tanımlayan da erkektir.<sup>207</sup>

Claude Lévi-Strauss'un "*Les Structures élémentaires de la parenté*" isimli eserinde evliliğin temeli olan karşılıklılığın erkeklerle kadınlar arasında değil, bu işin başlıca vesilesi durumundaki kadın aracılığıyla erkeklerle başka erkekler arasında kurulduğunu belirten Simone de Beauvoir'a göre, kadın herhangi bir hakkın sahibi değil aracıdır. Gerçekte, akrabalık zinciri iki cins arasındaki ilintiyi değil, iki erkek grubu arasındaki ilişkileri belirler.<sup>208</sup>

Beauvoir, insan toplulukları içinde şu ya da bu biçimde ortaya çıkan ikiliğin, bir grup erkekle öbürünü karşı karşıya getirdiğinin altını çizer. Kadınlarsa erkeklerin sahip oldukları ve alışverişlerde kullandıkları bir maldır. Kadın mutlak Öteki varlık diye yani özsel olmayan varlık diye kabul edildiği sürece ona başka bir özne başka bir kişi gözüyle bakılamaz. Kadınlar, erkek gruplaşmasının karşısında kendisi için var olan ayrı bir grup

<sup>204</sup> Direk, **a.g.e.**, s. 17

<sup>205</sup> Beauvoir, **İkinci Cins 1...**, s. 76.

<sup>206</sup> **A.g.e.**

<sup>207</sup> Dorothy Kaufmann McCall, "Simone de Beauvoir, Second Sex, and Jean Paul Sartre", **Signs**, The University Chicago Press, Vol. 5, No.2, 1979, s.210

<sup>208</sup> Claude Lévi-Strauss, **Les Structures Élémentaires de la Parenté**, Berlin: Mouton de Gruyter, 2002 aktaran Mauro W. Barbosa de Almeida, **Nota Sobre a Resenha das Estruturas Elementares do Parentesco por Simone de Beauvoir**, s. 191-193

olarak çıkamamışlar; erkeklerle hiçbir zaman özerk ve dolaysız ilişki kuramamışlardır.<sup>209</sup>

Simone de Beauvoir'ın asıl ilgisini çeken ise cinsler arasındaki ilişkiyi, bu diyalektik açıdan düşününce, kadının, erkekle olan ilişkisinde kendini “esas varlık” olarak görmemesi ve erkek karşısında “esas olmayan” durumuna razı gelişi, hatta bu durumundan yararlanmasıdır. Beauvoir'a göre, kadının bu pasif tutumunu anlamak için, kadının, içinde bulunduğu şartlar nedeniyle, kendi eylemleri, fikirleri ve ürettikleri aracılığıyla değil de, kendi “içkinliği” ya da “başka bir öznenin aşkınlığı” aracılığıyla kendini doğrulamaya eğilimli olduğunu göz önünde tutmak gerekir. Ancak bu sayede bilimde, tarihte, mitlerde ve kadınların kendi kişisel deneyimlerinde, dişilik ve “kadın” kavramlarının, neden sürekli “erkeğe” göre, karşılıklılık olmadan, tanımlandığı anlaşılabilir.<sup>210</sup> Peki, kadın neden Ötekidir?

Kadının esas olan erkek karşısında esas olmayan Öteki rolüne sokulduğu belirlemesinden yola çıkan Simone de Beauvoir, İkinci Cins'te, kadının neden Öteki olabileceği üzerine çeşitli verilerden yola çıkar. Kadının toplumsal ötekiliğini anlama çalışmalarına biyolojik verilerle başlar, psikoanalitik ve tarihsel maddeci görüşle devam eder, efsanelerden ve mitolojiden yararlanır. Ancak, İkinci Cins'te biyoloji, psikanaliz ve tarihsel maddecilik hakkında yaptığı araştırmalar neticesinde, bu başlıkların hiç birinin cinsler arasında kesin bir ayırım yaratmaya yetmediği, kadının neden Öteki varlık olduğunu açıklayamadığı ve kadını sonsuza dek erkeğin boyunduruğu altında kalmaya zorlayamayacağı sonucuna ulaşır.

### 1- Biyolojik Veriler

Simone de Beauvoir kadının neden Öteki olduğunu, öncelikle biyolojik verileri inceleyerek tartışır. Beauvoir'ın, İkinci Cins'te, cinsler arasındaki eşitsizliği incelemeye biyolojiyle başlamasının sebebi, kadınla erkek arasındaki biyolojik farkların her zaman

<sup>209</sup> Beauvoir, *İkinci Cins* 1..., s. 76.

<sup>210</sup> Björk, *a.g.e.*, s.167

kadının boyunduruk altında tutulmasını, erkek karşısında aşağı konumda oluşunu doğrulamak amacıyla kullanılmasından kaynaklanmaktadır.<sup>211</sup>

İkinci Cins'teki Biyoloji başlığı özellikle şu soruyu sorar: Kadının Öteki yapılmasının sebebi biyoloji midir? Beauvoir, biyolojinin, kadının Öteki yapılmasının nedeni olmadığı ama kadının yaşadığı deneyimlerin temelini oluşturan kavramlardan biri olduğu sonucuna varmadan önce sorar: Her iki cinsteki biyolojik farklılıklar, başarıya giden kişisel fırsatlar bakımından önemli midir? Vücut, biyoloji tarafından sunulduğu kadarıyla kadını tanımlamaya yeterli midir?<sup>212</sup>

Beauvoir İkinci Cins'te kadın biyolojisini negatif bir biçimde betimler. Buna göre, kadının dişiliğini erkekten ayıran işlevsel evrimidir. Ergenlikle beraber sperm üretmeye başlayan erkeğin bireysel yaşamına en olağan biçimde giren bir cinsel yaşamı vardır ve bu yaşlılığa dek kesintisiz sürer. Bu bakımdan erkek kendi *bedenidir*. Kadın'ın durumu ise, Beauvoir'a göre, daha karmaşıktır.<sup>213</sup> Kadının organizması tamamen anneliğin hizmetindedir. Ergenlik çağında aylık rahatsızlıklarının başlamasıyla birlikte, kadın ergenlikten menopoza kadar kendi kişisel gereksinimlerinden çok kendi içinde sürüp giden ve kişisel açıdan kendisini ilgilendirmeyen bir öyküye yataklık eder. Kadının aybaşı dönemlerinde hiçbir bireysel amaç yoktur.<sup>214</sup>

Aybaşı döneminde kadınların çoğu sarsıntı geçirmekte, hormon dengesizliği müthiş bir sinirlilik yaratmakta, merkezi sinir dizgesi etkilenmekte, merkezi sinir dizgesinin kendiliğinden denetimi azalmakta, bu da tepkileri başıboş bırakmakta, sinirsel çarpınmaları artırmakta, büyük bir tutarsızlık biçiminde dışa vurmaktadır: kadın bu dönemde daha sinirli, daha duyarlı, daha alıngandır. Beauvoir'a göre, kadın bedenini bu dönemde, yabancılaşmış bir madde yığını olarak görür; bedeni her ayın başında, karnında bir beşik kurup sonra bozan, kendine yabancı ve inatçı bir yaşamın tutsağıdır;

---

<sup>211</sup> McCall, **a.g.e.**, s.11

<sup>212</sup> Beauvoir, **İkinci Cins 1...**, s.35

<sup>213</sup> **A.g.e.**, s.37-38

<sup>214</sup> **A.g.e.**, s.39

her ay bir çocuk doğmaya hazırlanmaktadır. Kadın da tıpkı erkek gibi bir *vücut*'tur: ama vücudu kendisinden başka bir şeydir.<sup>215</sup>

Simone de Beauvoir, İkinci Cins'te anneliği kadının vücudunu hizmeti altına alan bir olgu olarak betimler. Bu çerçevede, karnında fetüsle, doğa tarafından adeta tuazağa düşürülen hamile kadın bir hayvan, bitki, kuluçka makinesi, yumurtadır. Artık hamile kadın, yaşamın edilgen bir aracı haline gelmiş bilinçli ve özgür bir insandır.<sup>216</sup>

Simone de Beauvoir, kadın cinselliği hakkında da negatif bir tutum takınır. İkinci Cins'te erkeğin coşkun cinselliğinin yanında, kadın cinselliğinin neredeyse avını içine çeken yapışkan bir bataklık gibi edilgen ve kıpırtısız olduğunu belirtir. Hiç değilse kadının kendisi öyle hisseder kendini. Aldığı eğitimden ve çevreden gelen yasaklara, bilinçaltına itmelere, kaynağını cinsel yaşantının kendisinden alan tiksitmeler ve karşı koymalar eklenir: bunlar birbirlerini öylesine destekleyip güçlendiriler ki, kadın ilk birleşmeden sonra çoğu kez, cinsel yazgısına daha çok başkaldırır. Bu yüzden de onda yalnız kendisini boyunduruk altına almak isteyen erkeğe karşı direniş değil aynı zamanda kendi kendisiyle çatışma vardır.<sup>217</sup>

İkinci Cins'te kadın biyolojisinin negatif özelliklerini betimleyen, de Beauvoir'a göre, her ne kadar, kadının cinsiyetini, sağlığını, gücünü, yaşam süresini biyolojisi belirlese de, kadının bu sahip olduğu bu biyolojik verileri nasıl yorumlayacağına ya da bu verilerin nasıl yaşanacağına yine kadının kendi karar vermektedir. Bu nedenle, Beauvoir, bir yandan biyolojik gerçeklerin kadını anlamak bakımından önemli anahtar faktörlerden biri olduğunu savunurken, diğer yandan da bu gerçekliklerin kadın için sabit ve kaçınılmaz bir kader yarattığını reddetmektedir.<sup>218</sup>

Moira Gatens, kadının biyolojik dezavantajının, Beauvoir'ın feminist kuramındaki oynadığı rolü bir kart oyununa benzetir. Buna göre, kadın biyolojisi bir kart oyunu olarak kabul edilirse, kadının oyunun kurallarını ya da kendisine dağıtılan kartların

<sup>215</sup> Beauvoir, *İkinci Cins 1...*, s.41

<sup>216</sup> Beauvoir, *Second Sex...*, s.495

<sup>217</sup> *A.g.e.*, s.386

<sup>218</sup> Moira Gatens, "Beauvoir and Biology: A Second Look," *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir: Critical Essays*, ed. Claudia Card, Cambridge University Press, 2003, s. 270

değerlerini belirleyemeyeceği açıktır. Ancak, oyunu “nasıl” oynaması gerektiği konusunda serbest bir seçim hakkı vardır. Eli kötü geldiğinde, kadın bu kötü gelen eli daha baştan bir yenilgi olarak algılayabilir, bunu bir meydan okuma olarak yorumlayabilir ya da oyunu “güvenli” oynamaya karar verebilir.<sup>219</sup> Gatens’in, bu metaforla belirtmek istediği, kadının, kendi biyolojik özellikleri ile şekillenen vücudunu nasıl yaşayacağını, bu biyolojik özellikler karşısında takındığı tavırlar ve yapacağı seçimler belirleyecektir.

Görüldüğü gibi, Beauvoir’ın İkinci Cins’te kadının Ötekiliği bağlamında kadının biyolojisi ile ilgili değerlendirmeleri birbirleriyle çelişen bir görünüm arz etmektedir. Bir yandan kadın biyolojisinin dezavantajlarının kadının Ötekiliğini belirlemedeki öneminden bahsetmekte, diğer yandan da insan vücudunun varoluş temelinde incelendiğinde, biyolojinin soyut bir bilim olarak kaldığını, bu nedenle biyolojik verilerin ontolojik, ekonomik, sosyal ve psikolojik bir kapsam içinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>220</sup> Yine, İkinci Cins’te kadını tanımlayanın doğa değil, kendi hesabına doğayla başeden kadın olduğunu belirten de, Beauvoir’ın kendisidir.<sup>221</sup>

Ancak Beauvoir’a göre, kadın biyolojisiyle kadınlık arasında her daim belli bir ilişki olacaktır. Yani, kadının kendi vücuduyla olan ilişkisi erkeğin kendi vücuduyla olan ilişkisine hiçbir zaman eş olmayacaktır.<sup>222</sup> Kaldı ki erkeğin fiziksel üstünlüğü sayesinde güce ve yayılmaya olan isteği, kadının güçsüzlüğünü, erkeğin gözünde bir lanet haline getirmektedir.<sup>223</sup>

Kısacası, Beauvoir, biyolojik verileri, sadece bireysel ve toplumsal bağlam karşısında anlam kazanan veriler olarak görür. Bu nedenle, biyolojik faktörler, kadının durumu bağlamında belirleyici olabildiği gibi ilgisiz de olabilir. Kadınlara, annelik görevleri aracılığıyla yüklenen esareti belirleyen biyolojik veriler değil toplumun kendisidir.<sup>224</sup>

---

<sup>219</sup> A.g.e.

<sup>220</sup> Beauvoir, *Second Sex...*, s.69

<sup>221</sup> A.g.e.

<sup>222</sup> A.g.e., s.740

<sup>223</sup> A.g.e., s.78

<sup>224</sup> Gatens a.g.e., s. 273

Dorothy Kaufmann McCall'a göre ise, Beauvoir'ın biyolojik faktörlerin kadının durumu bağlamında göreceli olduğu yönündeki argümanı yakın tarih tarafından da doğrulanmaktadır. Örneğin, doğum kontrol hapının icadı, kadınlara çocuk doğurma eylemini cinsel eylemlerden ayrı tutma olanağı sağlamıştır. Yani kadın cinselliği eskiden bir tür kader iken artık biyolojik veriler önemini yitirmektedir. McCall'a göre, artık bu bağ bir kere kırıldıktan sonra, erkeğin biyolojik avantajı üstünlüğünü kaybeder.<sup>225</sup>

Cemal Bali Akal'a göre de kadın-erkek farklılığı ancak sosyal düzlemde anlaşılabilir; bu farklılık olgusu sürü aşamasından toplum aşamasına geçildiği, kadınlarla erkekler birlikte sosyal oldukları anda ortaya çıkmıştır. Kadın sosyal olarak farklılaştığı için farklıdır. Edilgenliği biyolojik bir olgu değil; dişi olmak gibi biyolojik bir durumu kadın olmak gibi sosyal bir hala dönüştüren ve ona edilgen olmayı öğreten toplumdur. Kadın doğuştan edindiği özellikler yüzünden değil, doğumla başlayan bir eğitime-denetleme sürecinde, nesne haline gelerek özerk varlığından kopar.<sup>226</sup>

Simone de Beauvoir'ın kadının biyolojik verileri karşısında takındığı söylemler karşısında feminist eleştirilerin tutumu ise bir söylem pahasına diğerini ön plana çıkarmak olmuştur. Yani ya Beauvoir'ın kadın biyolojisi karşısında olumsuz tavır takınması eleştirilmiş ya da biyolojik verilerin kadının hayatında göreceli bir yer tuttuğu argümanının altı çizilmiştir. Bu ve benzeri eleştiriler, özellikle çalışmamızın "Eleştiriler" başlığı altında daha ayrıntılı olarak incelenecektir.

## 2- Psikoanalitik Görüş

Simone de Beauvoir psikoanalizde kullanılabilir tek erkeklik ve kadınlık tanımının, erillik ve dişiliğin etken ve edilgen anlamında kullanılması olduğunu belirtir. Freud'un sadizm ile eril davranışı, mazoşizm ile de dişi davranışı birleştirdiğini ve böylece erkek cinselliğindeki saldırganlığın, cinsel nesnenin direnişinin üstesinden gelme zorunluluğunda yattığını belirttiğinin altını çizer.<sup>227</sup> Beauvoir gibi, Viola Klein ve Kate

<sup>225</sup> McCall, **a.g.e.**, s.211

<sup>226</sup> Akal, **a.g.e.**, s. 267

<sup>227</sup> Donovan, **a.g.e.**, s.177.



Millet gibi feministler özellikle Freud'un bu ve benzeri görüşlerinden yola çıkarak onu biyolojik determinizm yapmakla eleştirmişlerdir. Viola Klein, "*The Feminine Character*" isimli yapıtında, cinsel ilişkide erkek saldırganlığının biyolojik olarak zorunlu olduğunu kabul eden Freud'un burada biyolojik olarak "normal" olduğunu belirterek cinsel ilişkiyi tecavüz gibi gören bakış açısını meşrulaştırdığını belirtmektedir.<sup>228</sup>

Beauvoir, İkinci Cins'te Freud'un kadının cinselliğinin erkeğinki kadar geliştiğini kabul ettiğini ancak kadını ayrı bir cins olarak ele almadığını belirtir. Buna göre, Freud kadının libidosunu erkek libidosundan bağımsız, kendi özgünlüğü içinde ele almaz.<sup>229</sup>

Simone de Beauvoir'a göre, erkeğin cinselliğinden farklı olan kadının cinselliği ya da cinsel arzusunu bağımsız bir biçimde ele almayan Freud, kız çocuğunun duyduğu ve Electra kompleksi adını verdiği aşağılık duygusunu tamamen erkeğin niteliklerine bakarak tanımlamıştır, kadının niteliklerine göre değil.<sup>230</sup> Beauvoir, Freud'un küçük kızın penis yokluğu karşısında hissettiği eksikliği babasında uyandıracağı sevgiyle kapatmaya çalışacağı yönündeki Electra kompleksini, Freud'un bu tanımlamayı erkek örneği üzerine oturttuğu ve kadının kendini eksik, sakatlanmış bir erkek saydığını kabul ettiği gerekçeleriyle eleştirir.<sup>231</sup>

Beauvoir'a göre, erkeğin penisini keşfeden kız çocuğunun hissettiği illaki bir aşağılık, eksiklik duygusu değildir. Bu çıkıntı, kız çocuğu bu minik et parçası önünde kayıtsızlık, hatta tiksinti duyabilir; küçük kızın kıskançlığı erkekliğin bir önyargıyla değerli sayılmasından ortaya çıkar. Freud ise kızın bu kıskançlığını anlamak yerine onu olmuş bitmiş bir veri sayar.<sup>232</sup>

Beauvoir'a göre ise, küçük kız, erkeklik organını oğlanlara bağışlanan ayrıcalıkların simgesi olarak kıskanıp arzulamaktadır.<sup>233</sup> Clara Thompson da benzer bir şekilde eğer penis kıskançlığı düşüncesini herhangi bir geçerliliği varsa bunun, kadının,

<sup>228</sup> Viola Klein, *The Feminine Character*, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1975, s.77.

<sup>229</sup> Beauvoir, *İkinci Cins 1...*, s.41

<sup>230</sup> *A.g.e.*, s. 46

<sup>231</sup> *A.g.e.*, s. 47

<sup>232</sup> *A.g.e.*, s. 48

<sup>233</sup> *A.g.e.*, s. 49

erkeğin toplumsal statüsünü, gücünü, özgürlüğünü ve baskınlığını kıskanmasında yatması gerektiğini düşünür. Clara Thompson da, Simone de Beauvoir ve Donovan ile benzer bir doğrultuda, Freud'un küçük kızın penis kıskançlığı kuramının kadınların biyolojik bakımdan erkeklerden aşağı oldukları kabul edilerek öne sürüldüğüne dikkat çeker.<sup>234</sup> Josephine Donovan'a göre de, Freud kuramının erkek yanlılığının bir ifadesi de penis kıskançlığıdır.<sup>235</sup>

Beauvoir'a göre, kadına, daha çocukluğundan itibaren erkek yüceltilir. Kız çocuğu Eski Yunanı, Roma İmparatorluğunu, kısacası tüm ulusları kuranların; dünyayı yöneten, onu resimlerle, heykellerle, kitaplarla dolduranların hep erkekler olduğunu zamanla anlar. Babanın aile içindeki yeri, erkeklerin evrensel üstünlüğü, eğitimi kısacası küçük kızın hayatındaki her şey ondaki erkek üstünlüğü fikrini pekiştirmektedir.<sup>236</sup>

Beauvoir, İkinci Cins'te kız çocuğunun dünyadaki erkek üstünlüğünü anlama sürecini anlatırken çocuk edebiyatı, masallar, dinler ve mitolojiden de yararlanmıştı. Buna göre, mitolojideki tanrıçalar maymun iştahlı ya da havaidirler, Prometheus büyük bir çalımla gökteki ateşi çalarken, Pandora talihsizlik kutusunu açar. Kutsal Kitap'ta eylemleriyle sivrilen pek az kadın vardır; Havva salt kendi için değil, Adem'e eşlik etsin diye ve onun kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Kız çocuğu, dünyayı ve bu dünyadaki yazgısını erkek gözüyle görür, keşfeder. Erkek üstünlüğü ezicidir.<sup>237</sup>

Christine Shojaei Kawan'ın da belirttiği üzere, Beauvoir, İkinci Cins'te, kız çocuğunun erkek üstünlüğünün keşfini anlatırken çocuk hikayelerinden, mitolojiden, masallardan yararlanmıştı.<sup>238</sup> Çocuk hikayelerinde, kadın, Uyuyan Güzel, Peri Masalı, Külkedisi, Pamuk Prenses'tir, her şeyi erkekten alan ve onun egemenliğine boyun eğen varlıktır. Delikanlı hep düşlerindeki kadını aramaya gitmektedir. Bunun için canavarlarla savaşır, devlerle dövüşür; kadın bir kaleye, bir saraya, bir bahçeye, bir

<sup>234</sup> (Clara Thompson, **Penis Envy In Women**, 1943, s.43-48)'dan aktaran Donovan **a.g.e.**, s.195.

<sup>235</sup> Donovan **a.g.e.**, s.194.

<sup>236</sup> Beauvoir, **İkinci Cins 1...**, s.49

<sup>237</sup> **A.g.e.**, s. 254

<sup>238</sup> Christine Shojaei, "A Masochism Promising Supreme Conquests: Simone de Beauvoir's Reflections on Fairy Tales and Children's Literature", **Marvels & Tales**, Volume 16, Sayı 1, 2002, s.38

bodruma kapatılmış, bir kayaya zincirlenmiştir, tutsaktır, uykudadır, edilgen bir biçimde kahraman erkeğini beklemektedir.<sup>239</sup>

Kulelere, gizemli uykulara hapsedilen, devler tarafından tutsak alınan, köle yapılan ve kendini kurtaracak beyaz atlı erkeğini bekleyen kadınların pasifliği ve çektikleri acı konusunda Shojaei, Beauvoir gibi bu tür çocuk hikayelerinde, edilgen kadın kahramanların hep acı çektiğinden ve kendilerini bu acıdan kurtaracak erkek kahramanları büyük bir eylemsizlik içinde beklediklerinden bahsetmiştir.<sup>240</sup>

Beauvoir'a göre, çocuk hikayelerinde, masallarda, bir kadın için en büyük gereklilik, bir erkeğin gönlünü çelmektir; gözüpek, serüven düşkünü olsalar bile, bütün kadın kahramanların özlediği ödüldür bu ve çoğunlukla kendilerinden güzelliğin dışında bir erdem beklenmez.<sup>241</sup> Beauvoir, buradan yola çıkarak bedensel görünüşün küçük kız için akıldan çıkmayan bir saplantı haline geldiğini belirtmek: ister prenses, ister çoban kızı olsunlar, aşkı ve mutluluğu elde etmek için güzel olmaları gerekmektedir.<sup>242</sup> Toplum tarafından daha en başından edilgenliğe yöneltilen kız çocuğu kendini masallardaki prenseslere ve peri kızlarına benzetir, türlü kılıklara girer, aynalarda kendini seyrederek, herkesi kendine hayran bırakma konusunda bir gereksinim içine girer. Beauvoir'a göre, küçük kızda ortaya çıkan bu kendine hayranlık sanıldığının aksine bir dişilik içgüdüsünden değil küçük kızın doğumundan itibaren edilgenliğe yönlendirilmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>243</sup>

Beauvoir'ın bu bağlamda yaptığı gözlemlerden biri de söz konusu masallardaki ölesiye hırpalanmış, edilgin, yaralı, diz çökmüş, küçük düşürülmüş, yumuşak başlı kadın kahramanları örnek alan kız çocukları eziyete uğramış, yüzüstü bırakılmış, yazgısına boyun eğmiş güzelliğin büyüleyici etkisine girmekte erkek kardeş, kahraman rolü oynamaktayken kendi kurban rolünü benimsemektedir.<sup>244</sup>

<sup>239</sup> Beauvoir, *İkinci Cins 1...*, s.256

<sup>240</sup> Shojaei *a.g.e.*, s.39

<sup>241</sup> Beauvoir, *İkinci Cins 1...*, s.257

<sup>242</sup> Gatens, *a.g.e.*, s. 266

<sup>243</sup> *A.g.e.*

<sup>244</sup> Beauvoir, *İkinci Cins 1...*, s.258.

Kız çocuğunun kendi varlığı konusundaki bilincini tepeden tırnağa değiştiren erkeklik organın keşfi ve beraberinde hissettiği kıskançlık değil, dünyanın efendisinin kadınlar değil erkekler olduğunu anlamasıdır.<sup>245</sup> Bu çerçevede, Freud'un Electra kompleksi adını verdiği olgu da Freud'un ileri sürdüğü gibi bir cinsel arzu değil kızın babasının üstünlüğü karşısında, boyun eğme ve hayranlık içinde öznellik haklarından vazgeçip kendini nesne haline getirmesidir.<sup>246</sup> Erkek üstünlüğünü simgelediği için böylesine önemli olan penis karşısında kadın erkeklik organına denk değerler üretebilmek için kendini bir kişi olarak olumlaması gerekecektir.<sup>247</sup>

Julie K Ward'a göre, Simone de Beauvoir her ne kadar penis kıskançlığı konusunda Freud'dan ayrılrsa da penis eksikliğinin yine de küçük kızın hayatında önemli bir rol oynadığını kabul etmektedir. Penis, süttten kesilen ve yabancılaşmaya duyduğu eğilimle varoluşsal bir anlamda kendini bir nesnede yabancılaştırmak isteyen erkek çocuğu için bir alter ego (ikinci ben) görevi görürken, bu alter ego'dan yoksun olan küçük kız böyle bir nesnede yabancılaşmamakta; bunun yerine kendini bütünüyle bir nesne haline getirmeye, öteki varlık olarak ortaya koymaya itilmektedir.<sup>248</sup> Bu durumda erkek çocuğu bedensel olarak aşkınlığı simgeleyen penisi aracılığıyla kendi bağımsız öznelliğini kurarken, kız çocuğu eline verilen oyuncak bebeğinin üstüne düşerek onu giydirir, süsler ve kendini de giydirilen, süslenen, üzerine düşülen bir bebek olarak hayal eder. Kız çocuğu kendini erkek çocuğu gibi vücudunun hiçbir yerinde canlandıramaz, eline verilen bebek yabancı edilgen bir nesnedir. Böylece küçük kız tüm kişiliğinde yabancılaşmaya itilmiş, daha çocukluktan kendini edilgin bir veri gibi görmeye alıştırmış olacaktır.<sup>249</sup>

Ancak son aşamada, Simone de Beauvoir, psikanalizin de kadının ötekiliğini açıklamaya yetmediği sonucuna varmıştır.

---

<sup>245</sup> A.g.e., s.252.

<sup>246</sup> A.g.e., s.253.

<sup>247</sup> A.g.e., s.55.

<sup>248</sup> Julie K. Ward, "Reciprocity and Friendship in Beauvoir's Thought," **The Philosophy of Simone de Beauvoir: Critical Essays**, ed. Margaret A. Simons, Indiana University Press, 2006, s. 156

<sup>249</sup> Beauvoir, **İkinci Cins 1...**, s.244.

### 3- Tarihsel Materyalizm

Tarihsel maddeciliğin insanlığın bir hayvan türü olmadığı, tarihsel bir gerçeklik olduğu ve doğanın varlığına edilgen bir biçimde katlanmadığı, onu kendine mal ettiği argümanından yola çıkan Simone de Beauvoir, kadının ötekiliğini tarihsel maddecilikten yararlanarak da değerlendirir. Tarihsel Maddecilik bağlamında, Beauvoir, İkinci Cins'te özel mülkiyete dayalı ataerkil ailenin doğuşunu Engels'in "Ailenin Kökeni"ne atıfta bulunarak anlatır.<sup>250</sup>

Josephine Donovan'ın da altını çizdiği gibi, Engels'in Ailenin Kökeni'nde kadınların ezilmesi üzerine çözümlemesi Marx'ın özellikle Kapital'de geliştirilmiş olan ekonomik teorilerine dayanır. Marx'ın merkezi görüşlerinden biri, genellikle tarihsel maddecilik olarak adlandırılan ve kültür ve toplumun köklerinin maddi ve ekonomik koşullarda yattığını savunan maddeci determinizm düşüncesidir.<sup>251</sup>

Engels'in Ailenin Kökeni'ndeki temel tezi tarih öncesi komünist anaerkilliğin belirli bir anda ataerkillik tarafından nasıl ters çevrildiği ya da ikame edildiği üzerinedir. Engels bu geçişi ekonomik gelişmelere, özellikle de özel mülkiyetin kurulmasına ve değişim ve kar için kullanılan metaların ortaya çıkmasına bağlar.<sup>252</sup> Ancak değişimden önce toplum anne etrafında dönen geniş aileler temelinde ya da anasoyluluktan anaerkil bir biçimde örgütlenmiştir.<sup>253</sup>

Ailenin Kökeni'ne göre, Taş Döneminde erkek balık ya da hayvan avına giderken, kadın evde kap-kacak yapımı, örgü, sebze yetiştiriciliği gibi iktisadi yaşamda büyük yer alan üretici çalışmalarda bulunuyordu. Zamanla bakırın, kalayın, tuncun, demirin bulunuşu, sabanın ortaya çıkışıyla, tarım gelişti: ormanları tarla haline getirmek, tarlaları verimli kılmak için yoğun bir çalışma gerekiyordu. Bunun üzerine "özel mülkiyet" ortaya

---

<sup>250</sup> A.g.e., s.57.

<sup>251</sup> Donovan a.g.e., s. 130

<sup>252</sup> A.g.e., s.143.

<sup>253</sup> A.g.e

çıktı: kölelere ve toprağa sahip olan erkek, kadının da sahibi oldu.<sup>254</sup> Engels'e göre, bu kadın cinsinin en büyük tarihsel yenilgisidir.<sup>255</sup>

Simone de Beauvoir İkinci Cins'te ataerkil ailenin doğuşunu da özel mülkiyetin ortaya çıkışıyla açıklar. Buna göre, tarih içinde, kadının evdeki çalışması, erkeğin üretici çalışması yanında eriyip gider; bu sonuncu temel, öbürüyse bunun önemsiz bir parçası olup çıkar. Baba hukuku, ana hukukunun yerini alır: böylece malın mülkünü kadından oymağa değil babadan oğula geçişi başlar. Beauvoir'a göre, bu özel mülkiyete dayalı ataerkil ailenin doğuşudur.<sup>256</sup>

Engels, mülkiyetin doğuşuyla birlikte, artık miras bırakacak mülkü olduğu için erkeğin daha çok babalığını güvenceye almakla ilgilendiğini belirtir. Bu nedenle ve ekonomik güçteki değişme nedeniyle, erkek evdeki yönetimi de ele alır; kadın aşağılanmış ve hizmet eder konuma indirgenmiştir. Erkeğin ihtirasının kölesi ve basit bir çocuk doğurma aracı haline dönmüştür. Kadın bu anlamda eril amaçların bir aracı olarak maddeleştirilir. Aile böylece erkek egemen tekeşli bir çekirdek birime dönüştürülmüştür. Tarihteki ilk sınıf mücadelesi böyle ortaya çıkmıştır. Erkek burjuvazidir ve karısı proletaryayı temsil eder<sup>257</sup>

Engels'e göre, kadının kurtuluşunun ilk şartı bütün kadın cinsinin yeniden kamu işlerine dönmesidir ve bu şart karı koca ailesinin, toplumun ekonomik birimi olarak ortadan kaldırılmasını gerektirir.<sup>258</sup> Toplumsal açıdan üretime daha çok katılan kadın ev işleriyle daha az uğraştığı zaman özgürlüğe kavuşacaktır. Buysa ancak kadının çalışmasını geniş ölçüde kabul etmekle kalmayıp zorunlu kılan çağdaş büyük sanayi içerisinde gerçekleşebilmektedir.<sup>259</sup> Yani, kadınların ezilmesi sorununa Engels'in çözümü ve işini toplumsal bir endüstriye dönüştürerek, kadınların ev işinde hapsolmalarını engelleyip onların tümüyle toplumsal iş gücüne, erkeklerle eşit şekilde,

<sup>254</sup> Beauvoir, **İkinci Cins 1...**, s.57.

<sup>255</sup> Friedrich Engels, **Origin of the Family, Private Property and the State**, Çev. Alec West, New York: International Publishers, 1972, s.120 aktaran Tong, **a.g.e.**, s. 103

<sup>256</sup> Beauvoir, **İkinci Cins 1...**, s.58.

<sup>257</sup> Donovan **a.g.e.**, s.145.

<sup>258</sup> Hacer Ansal, "Kapitalist Üretimde Cinsiyetçilik," **11. Tez Marksizim ve Feminizm**, İstanbul: Alan Yayıncılık, Şubat 1989, s.9

<sup>259</sup> Beauvoir, **İkinci Cins 1...**, s.58.

katılmalarını teşvik etmektir.<sup>260</sup> Bu eşitliğin somut bir biçimde gerçekleşmesine kapitalist ataerkil düzen engel olmaktadır. Bu direnmeler ortadan kaldırıldığında eşitlik gerçekleşecektir, yeryüzünde kadın-erkek ayrımı kalmayacak, yalnız eşit haklara sahip sosyalist emekçiler kalacaktır.<sup>261</sup>

Simone de Beauvoir'ın tarihsel maddeciliğe getirdiği eleştirilerden biri özel mülkiyetin ortaya çıkışı her ne kadar kadınların yenilgisi olarak görülse de özel mülkiyete geçişin nasıl olduğunun gösterilmemesidir. Engels özel mülkiyete geçişin tarihsel ayrıntısını bilmediği gibi herhangi bir yorum da önermemektedir. Bu nedenle özel mülkiyetin kaçınılmaz bir biçimde kadını köleleştirip köleleştirmede belli değildir.<sup>262</sup> Beauvoir, tarihsel maddeciliğin açıklanması gereken birtakım olguları kanıtlamış veriler sayarak, insanoğlunu mülkiyete bağlayan menfaati hiç tartışmadan kabul ettiğini belirtmektedir.<sup>263</sup>

Ayrıca de Beauvoir'a göre, özel mülkiyetten yola çıkıp kadının ezilişine varmak da olanaksızdır. Çünkü erkekteki Öteki varlık kavramı ve bu Öteki varlığını boyunduruk altına alınması özlemi, özel mülkiyetin ortaya çıkmasından önce de ta başından beri vardır.<sup>264</sup> Bunda erkeğin, kendisinin üstün olduğu düşüncesini içselleştirmiş olmasının etkisi büyüktür.<sup>265</sup>

Marksist sınıf yaklaşımının cinslerin farklı toplumsal deneyimlerini yok saydığını düşünen Simone de Beauvoir, Alice Shwarzer ile yaptığı konuşmalarda da sosyalist ülkelerde Marks'ın düşlediği anlamda insanlığı dönüştüren cinsten bir sosyalizm gerçekleşmemiştir. Bu nedenle sosyalist ülkelerde de kadınlar ile erkekler arasında eşitlik olmamıştır. Sosyalist ülkeler sadece üretim ilişkilerini değiştirmiştir. Ancak sadece üretim ilişkilerini değiştirmek, Beauvoir'a göre, toplumu, insanları dönüştürmek için yeterli değildir. Bu yüzden farklı ekonomik sistemlere rağmen geleneksel kadın ve erkek rolleri sürmüştür.<sup>266</sup> Bu nedenle, Beauvoir, sosyalist ülkelerde kadın erkek

---

<sup>260</sup> Donovan **a.g.e.**, s.147.

<sup>261</sup> Beauvoir, **İkinci Cins 1...**, s.58.

<sup>262</sup> Donovan **a.g.e.**, s.59.

<sup>263</sup> **A.g.e.**

<sup>264</sup> Beauvoir, **İkinci Cins 1...**, s.58.

<sup>265</sup> Beauvoir, **Ben Bir Feministim...**, s.12.

<sup>266</sup> **A.g.e.**

eşitliğinin kapitalist ülkelere göre çok daha iyi olacağı yönündeki umudunun zamanla yıkıldığını belirtmiştir.<sup>267</sup> Dahası Simone de Beauvoir, kadınların doğrudan doğruya Devlete bağlanmasının ille de kadını özgürlüğe kavuşturmak olmadığını belirtmiştir. Buna göre, İsparta ve Nazi yönetimlerinde kadınlar yine erkeklerce ezilmişlerdir<sup>268</sup>

Simone de Beauvoir, İkinci Cins'teki tarihsel maddecilik analizini erkeği ve kadını yalnızca birer iktisadi değer sayan tarihsel maddeciliğin sınırları dışına çıkmak gerektiği yönündeki eleştirisiyle bitirir.<sup>269</sup>

#### 4- “*On ne naît pas femme, on le devient*”

Beauvoir, İkinci Cins'te en nihayet kadının “ötekiliğini”, “*On ne naît pas femme, on le devient*” yani “Kadın doğulmaz kadın olunur” inancına dayandırır. Beauvoir'a göre, “Kadın doğulmaz kadın olunur” tezindeki “olmak” fiili durağan değere sahip bir fiil değil, Hegelci anlayışla “olmuş bulunmak” yani bir “süreç sonunda olmak” anlamını taşıyan devingen (dinamik) bir fiildir.<sup>270</sup> O halde, bu bağlamda, Beauvoir'ın argümanı kadın olmanın statik-durağan bir varoluş değil, daha ziyade “sürekli bir var olma süreci” olduğudur.<sup>271</sup> Beauvoir'a göre kadın tamamlanmış bir gerçeklik değil fakat bir oluşur.<sup>272</sup> Bu nedenle, kadınlık için temel bir öz arama hem abes hem de yanlış bir uğraştır. Beauvoir'a göre, erkekler ve kadınlar sonuçta insan olarak potansiyelleri bakımından aynıdırlar, fakat bu “aynılık” kadının, sosyal anlamda, erkeğin karşısında “eşit olmayan Öteki” olarak konumlandırılmasıyla tahrif edilmiştir. Dolayısıyla kadın, erkekle, sadece biyolojisi ile değil ve fakat kadın olma durumu ve bu durumun getirileri içerisinde mukayese edilmelidir.<sup>273</sup>

Beauvoir'a göre, her iki cins toplumda öyle bir biçimlendirilir ki, bu biçimlendirme sonucunda, kadınlar ve erkekler birbirinden farklı düşünür, duyguları değişir, yürüyüşleri değişir. Kısacası böyle doğmamışlar ama böyle “olmuşlardır.”

<sup>267</sup> A.g.e., s.22

<sup>268</sup> Beauvoir, *İkinci Cins 1...*, s.58.

<sup>269</sup> A.g.e., s.63

<sup>270</sup> Beauvoir, *İkinci Cins 1...*, s.26.

<sup>271</sup> Tyler, a.g.e., s.566

<sup>272</sup> Beauvoir, *Second Sex...*, s.34.

<sup>273</sup> Tyler, a.g.e., s.566



Kadın bir bakıma, içinde bulunduğu sosyal duruma hapsedilmiş, “kadın olmak” zorunda bırakılmıştır.<sup>274</sup>

Beauvoir, küçük kız çocuklarının, kendi argüman çerçevesinde, nasıl kadına dönüştürüldüklerini Alice Schwarzer ile yaptığı röportajında şu kelimelerle ifade eder:

*“O küçük kadınsı kızlar öyle doğmazlar, o hale getirilirler. Bir kadın sırf kadındır diye, a priori, hiçbir özel değeri yoktur. Böylesi bir inanış, gerici bir biyolojik saptırma olurdu ve düşündüğüm herşeye de tamamen aykırı kaçardı.”*<sup>275</sup>

Bu anlamda, Simone de Beauvoir, kadın biyolojisinin kadına yeni bir dünya görüşü kazandıracığına inanmamak gerektiğini belirtir. Düşünürü göre, böyle bir durum, kadın vücudundan bir “penis-karşıtı” çıkarmak olur ki böyle bir şeye inanan kadınlar zaten mantıksız, gizemci, evrenselci bir seviyeye düşerler. Bu durumda da erkeklerin oyununa gelen kadınların bilgi edinmeleri ve güç kazanmaları engellenmiş olur.<sup>276</sup>

Simone de Beauvoir’a göre gelişiminde doğanın küçücük bir etkisi olan insan, ister kadın ister erkek olsun, toplumsal bir yaratıktır. Bu nedenle, kadınlara atfedilen özellikler aslında kadınların doğasında oluşmamakta, tam tersine bu ve benzeri kadınsal özellikler kadınların var olma koşullarının yarattığı sonuçlardan kaynaklanmaktadır.<sup>277</sup>

Beauvoir, kadının bu oluş sürecinin, kadınların kendilerini önceden tasarlanan “kadın rolleri” altında feda etmeleri sürecini de beraberinde getirdiğini belirtir. Bu süreçte, kadın toplumsal ve eğitimsel yollarla pasif sosyal bir role bürünür ve bu süreç sonunda pasifleşerek kendini feda eden bir varlık haline gelir.<sup>278</sup> Melissa Tyler’a göre, bu süreç sonunda kadınlar, toplumsal, ekonomik ve psikolojik olarak hayatta kalabilmek için erkeğin boyunduruğu altında, Öteki olarak yaşamaya mecburdurlar. Bunun için de, kadınlar kendileri için önceden belirlenen pasif-aşağı bir role uymak zorundadır. Başka

<sup>274</sup> Beauvoir, **Ben Bir Feministim...**, s.61.

<sup>275</sup> **A.g.e.**, s.62.

<sup>276</sup> **A.g.e.**, s.63.

<sup>277</sup> **A.g.e.**, s.62.

<sup>278</sup> Tyler, **a.g.e.**, s.566

bir deyişle, kadınlar sonunda kadın olarak “var olabilmek” için, erkek boyunduruğunda kalma durumlarını bir anlamda kendileri desteklemek zorundadırlar.<sup>279</sup>

Barbara S. Andrew’a göre, Beauvoir’ın İkinci Cins’teki “Kadın doğulmaz kadın olunur” tezi fenomenolojik bir çıkarımdır. Beauvoir’ın ifade etmek istediği, dişi olmanın kişiyi kadın yapmadığıdır. Bunun yerine, dişi kişi, dünyayla olan etkileşimi ve bu etkileşim sonucunda edindiği yaşanmış deneyimleri aracılığıyla kadın olmaktadır. Kadınların davranışları hakkında beklentiler vardır ve bu beklentiler kadın tarafından içselleştirilip kadının dünyayı kavrayışının bir parçası olarak tecrübe edilir. O halde, kadınlık, doğal ya da doğuştan gelen bir kavram olarak değil insan gerçekliğinin bir parçası olarak anlaşılmalıdır.<sup>280</sup>

Butler, ilk bakışta Beauvoir’ın “Kadın doğulmaz kadın olunur” argümanının insana tuhaf hatta anlamsız gelebileceğini belirtir. Çünkü kişi başından itibaren kadın değilse sonradan nasıl kadın olabilir ki? Ancak Butler, Beauvoir’ın bu sözlerle söylemek istediğinin, kadınlar kategorisinin değişken bir kültürel kategori olduğu sonucuna varır.<sup>281</sup> Beauvoir’ın bu sözleriyle “inşa edilmiş” toplumsal cinsiyetle, biyolojik cinsiyet arasında bir ayrım yapmaktadır. Judith Butler’a göre Beauvoir için, kişinin kadın “olduğu” açıktır, fakat bu her zaman kültürel bir mecburiyet icabıdır. Yine açıktır ki, bu mecburiyeti dayatan “biyolojik cinsiyet” değildir. O halde, Beauvoir’ın değerlendirmesinde, kadın “olma” edimini gerçekleştiren kişinin, ille de biyolojik anlamda dişi olmasına gerek yoktur. O halde, bir şekilde bir toplumsal cinsiyeti üstlenen veya kendine mal eden failin, ilke olarak başka bir toplumsal cinsiyeti üstlenmesi de mümkündür.<sup>282</sup> Bu çerçevede, Judith Butler’ın Beauvoir’ın değerlendirmesinden çıkarsadığı sonuç toplumsal cinsiyetin değişken ve iradi olduğu ve kadınlar kategorisinin değişken bir kültürel olgu olduğudur.<sup>283</sup>

---

<sup>279</sup> A.g.e., s.567

<sup>280</sup> Andrew, a.g.e., s. 31

<sup>281</sup> Judith Butler, a.g.e., s.191

<sup>282</sup> A.g.e., s.54

<sup>283</sup> A.g.e., s.191.

Zeynep Direk'e göre de, Simone de Beauvoir 'ın temel argümanı “toplumsal cinsiyetlendirme”nin “Ötekileştirme” olduğudur. Direk'e göre, kadını ötekileştirilen toplumsal cinsiyetleştirme, kadının varoluş imkanını elinden alıp onu içkinlikte bir varlık olarak tesis eder.<sup>284</sup>

Aynı doğrultuda, Cemal Bali Akal da, kadını erkekten farklı kılan şeyin, biyolojik cinsiyet farklılığından çok toplumsal hayatta kendisine verilen rol olduğunu belirtir. Örneğin doğurganlık erkek hakimiyetli toplumda tabii bir olgu olmaktan çıkarılıp baştan sona denetlenen sosyal bir olguya dönüştürülmüştür. Bu kadar kaçınılmaz bir doğal eylem bile, Akal'ın altını çizdiği üzere, kültürlerle ve farklı bireylere göre, farklı yorumlanabilecek bir eylemdir. Babalık da annelik de, özgül biçimde insani olan, o ölçüde de biyolojik olmayan toplumsal konumlardır.<sup>285</sup>

Sonuç olarak, Beauvoir'a göre, kadınlık ne doğal ne de doğuştan gelen bir oluşturmaktır. Kadınlık, bazı fizyolojik özellikler temel alınarak, toplum tarafından ortaya çıkarılan bir durumdur. Ancak Beauvoir, yine de varoluşlarıyla özdeşleştirilen özgürlüğe olan inancına da sıkı sıkıya sarılmış, kendi yaşamındaki koşullara, yani içinde bulunduğu kadınlık durumuna, çok az önem yüklediğini ve hiçbir şeyin kendi iradesine engel teşkil edemeyeceğini belirtmiştir.<sup>286</sup>

---

<sup>284</sup> Direk, **a.g.e.**, s.16.

<sup>285</sup> Akal, **a.g.e.**, s.273

<sup>286</sup> (Simone de Beauvoir, **The Prime of Life**, çev. Peter Green, Cleveland: World Publishing, 1962, s.291)' dan aktaran Andrew, **a.g.e.**, s. 31

### III- KADIN ÖZNELİĞİ

#### A- Muğlâklık

Simone de Beauvoir, varoluşçuluğu bir muğlâklık felsefesi olarak algılamaktadır. Bu anlayışı özellikle, *Pour Une Morale de L'ambigüité*'de bir şekilde ifadesini bulur. Bu eserinde, Simone de Beauvoir, varoluşçu düşüncenin köklerini Kierkegaard'ın eserlerinde bulunduğunu ve Jean Paul Sartre'ı da kendi kuşağının muğlâklık felsefecisi olarak gördüğünü belirtmektedir:

*“Daha en başından itibaren, varoluşçuluk kendisini muğlâklık felsefesi olarak tanımlamaktadır. Bu muğlâklık sayesinde ki Sartre, Varlık ve Hiçlik'te insanı tanımlamıştır.”*<sup>287</sup>

Simone de Beauvoir, insan koşullarında muğlâk kavramına anlam verirken, Sartre'ın ontolojisinden yararlanmışır. Sartre'ın felsefi düşüncesini belirten *Varlık ve Hiçlik'in* temel amacı, nesnel varlık ile öznel özgürlüğü uzlaştırmak, ya da Sartre'ın *en-soi* adını verdiği nesnelere olma hali ile *pour-soi* diye tanımlanan bilinci uzlaştırmaktır.<sup>288</sup>

Gerek *“Pour Une Morale de L'ambigüité”*'de, gerekse *Pyrrhus ve Cinéas*'ta, Beauvoir, özne ile öteki arasındaki karşılıklı bağımlılığı, varoluşun birçok muğlâk alâmetlerinden biri olarak kavramsallaştırır.<sup>289</sup>

Simone de Beauvoir'daki muğlâklık kavramını daha iyi anlayabilmek için öncelikle muğlâk (*ambigüité*) kavramının genel felsefi ve dilbilimsel anlamına bakmak

<sup>287</sup> Beauvoir, *Ethics of Ambiguity...*,s.9-10.

<sup>288</sup> Björk, *a.g.e.*, s.40.

<sup>289</sup> Arp, *a.g.e.*, s.47.

gereklidir. *Ambiguité* sözcüğü, antik felsefede, bir kelimenin ya da cümlenin çifte anlamını simgeleyen Latince *ambiguitas* sözcüğünden gelmektedir. Muğlaklık tarihler boyu, ihtilaflara sebep olmuş ve insanlar ya muğlaklıktan sakınmış ya da anlamını aydınlatmaya çalışmıştır.<sup>290</sup>

Fransız varoluşçu düşüncede de, özellikle Merleau-Ponty ve Beauvoir'da muğlaklık kavramı belirli bir felsefi anlam kazanmıştır.<sup>291</sup>

Simone de Beauvoir, "*Pour Une Morale de L'ambiguité*"'de, muğlaklık kavramını varoluşçu felsefesi için merkezi bir kavram olarak tanıtmaktadır. Beauvoir'a göre, insan varoluşu trajik bir paradoks içindedir: insan bilincinin, aklının, yöneliminin farkındadır. Ancak, aynı zamanda, kendini içinde bulunduğu doğal şartlardan da bağımsız kılamaz. Diğerleri için bir nesne ya da araç olmaktan kurtulamaz. Kontrol edemediği şartlar nedeniyle kendini nesne ya da araç halinde bulan insan en nihayetinde ölmektedir.<sup>292</sup> İnsan varoluşunun en büyük başarısızlığı ölümün kaçınılmazlığıdır. Daha doğduğu ilk andan itibaren insan hayatı boyunca ölümü için çalışır.<sup>293</sup>

Bu trajik paradokstan kurtulmak için, birçok filozof sistemler oluşturmuştur. Bu sistemler, insanları bilince, maneviyata ya da sonsuzluğa indirgeyerek bu paradokstan kurtarmaya çalışmıştır. Beauvoir'a göre, bu tür sistemler üreten felsefi düşünceler, insan doğasının karmaşıklığını ve temel muğlaklığını kabul edip üstlenmek yerine kaçmayı tercih etmişlerdir. Halbuki öznenin ötekilere olan bağımlılığı yüzünden, bu muğlaklığın üstesinden gelmek mümkün değildir. Bu da bir "muğlaklık felsefesi" olan varoluşçu felsefe ile mümkündür.<sup>294</sup>

Stacey Keltner'a göre, Simone de Beauvoir, insan varoluşunun muğlaklığıyla, hem özgür bir özne olan hem de diğerleri için bir nesne haline gelen benliğin, bu iki durum arasındaki gerginliğini ifade etmek istemektedir. Buna göre, insan hem egemen ve eşsiz

<sup>290</sup> Björk, **a.g.e.**, s.40

<sup>291</sup> **A.g.e.**

<sup>292</sup> Beauvoir, **Ethics of Ambiguity...**,s.7-9

<sup>293</sup> **A.g.e.**, s.7

<sup>294</sup> **A.g.e.**, s.9

bir özne, hem de “aynı zamanda” diğerleri için bir nesnedir. Bu nedenle insan, içinde yer aldığı ama aynı zamanda bağımlı olduğu bütünlükteki bir bireyden fazlası değildir.<sup>295</sup>

Eva Gothlin, Beauvoir’da muğlaklığın temel özelliklerinden birinin, insanların eş zamanlı olarak birbirinden bağımsız olması ve birbirlerine bağımlı olması olduğunu belirtir. Özellikle, *Pour Une Morale de L'ambigüité*’de her insanın diğerine olan bağımlılığının altını çizdiği Simone de Beauvoir için, Öteki, kişinin özgürlüğüne engel olmadığı gibi, kişinin özgürlüğünün gerçekleşmesi için gereken bir koşuldur.<sup>296</sup> Beauvoir’a göre, Ben ve Öteki ilişkisi, özne-nesne ilişkisi kadar ayrılmazdır. Bu nedenle, kişinin özgür olmak istemesi, Öteki’nin de özgür olmasını istemek anlamına gelmektedir. İnsanlar arası ilişkilerin esası da Ötekini özgür olarak görmektir, nesne olarak değil.<sup>297</sup> Bu nedenle, Beauvoir’ın gözünde, insanın ontolojik koşulu olan muğlaklığı reddederek, yahudilerin öznelliklerini yok sayan ve onlara nesne gibi davranan Naziler insanlık ihlalinde bulunmuştur.<sup>298</sup>

Simone de Beauvoir’ın *Pour Une Morale de L'ambigüité*’deki muğlaklık anlayışı, İkinci Cins’te de devam eder. Kristina Arp’a göre, Yahudilerin baskı altında, Naziler tarafından nesneye dönüştürülmeleri ve öznelliklerinin yok edilmesi gibi, kadınlar da, İkinci Cins’te belirtildiği üzere, aşkınlıktan koparılmaya çalışılmış ve içkinliğe yani nesne rolüne sokulmaya zorlanmış, böylece özgürlükleri kısıtlanmıştır.<sup>299</sup> Beauvoir, İkinci Cins’te, her öznenin kurduğu tasarılar aracılığıyla kendini bir aşkınlık biçiminde, somut olarak kendini aşarak tamamlayacağını ifade eder. Bir aşkınlık içkinliğe dönüştüğü zaman, özne buna razı olmuşsa, bu ahlaksal bir kusurdur, baskı altında tutulduğu için öznellik hakkından yoksun kalmışsa ortada mutlak bir kötülük vardır.<sup>300</sup>

Robin May Schott’a göre, kadının muğlaklığı, Ötekiliği fikrinde yatar. Erkekler ise, insanın varoluşundan kaynaklanan muğlaklık koşulundan, bu koşulu kadınlara

<sup>295</sup> Stacy Keltner, “Beauvoir’s Idea of Ambiguity,” **The Philosophy of Simone de Beauvoir: Critical Essays**, ed. Margaret A. Simons, Indiana University Press, 2006, s. 133

<sup>296</sup> Eva Gothlin, “Beauvoir and Sartre on Appeal, Desire, and Ambiguity,” **The Philosophy of Simone de Beauvoir: Critical Essays**, ed. Margaret A. Simons, Indiana University Press, 2006, s. 133

<sup>297</sup> **A.g.e.**

<sup>298</sup> Arp, **a.g.e.**, s.48.

<sup>299</sup> **A.g.e.**, s.140.

<sup>300</sup> Beauvoir, **İkinci Cins 1...**, s.31-32

atfederek kurtulmaya çalışırlar.<sup>301</sup> Eva Gothlin'e göre de, İkinci Cins'te, insan muğlaklığını, kadının daha iyi temsil ettiğini belirtir. Kadının da, erkek gibi, yaşayan bir vücudu vardır ama kendini içkinliğe hapsedilmiş bulur. Yani aynı zamanda hem özne hem nesnedir. Dahası kadının vücuduyla olan ilişkisi de muğlaktır. Kadının vücudu, bir yandan anneliğin hizmetindeyken, diğer yandan kadının aşkın özne olma yolunda tasarılarının gerçekleşmesini sağlar.<sup>302</sup>

Zeynep Direk, İkinci Cins'te, karşıtlar arasındaki sürekli birbirine geçişin meydana getirdiği muğlaklığın, kadının mutlak ötekiliği fikrinin içeriğini oluşturduğunu belirtir. Bu muğlaklık (dolayısıyla abjeksiyon) nedeniyle dışlanmış bir varlık olan kadın, tam olduğu varsayılan erkeğin bir ilavesi haline gelir.<sup>303</sup> Direk'e göre, ötekileştirme, her ne kadar kadın ve erkek ilişkilerini, tarihsel bir biçimde, evrensel olarak belirlemiş olsa da, olumsuzdur. Yani, tarihin zorunlu, a priori, olmazsa olmaz bir yasası değildir. Eğer bu zorunlu bir yasa olsaydı, değiştirilmesi düşünülemezdi.<sup>304</sup>

Muğlaklık, Beauvoir'ın romanlarından Konuk Kız'ın (*L'Invitée*) ana temasını oluşturmaktadır. Pierre, Xavière ve Françoise'in üçlü muğlak yaşamlarında, somut olarak yaşanmaktadır. Hegel'den bir alıntıyla ("*Her bilinç ötekinin ölümünü arzular*") başlayan roman Xavière'in, Françoise tarafından öldürülmesiyle son bulur. Ancak bu ölüm tam olarak Hegel'in iddiasını onaylamaz. Çünkü işlenen cinayet başlı başına ötekini ortadan kaldırma amacını değil belirli bir ötekini, yani Françoise'ı sevdiği erkek olan Pierre'den ayırmakla tehdit eden Xavière'i yok etmek amacını güder. Burada varoluşçu muğlaklık/belirsizlik Hegelci kesinliği gölgede bırakır.<sup>305</sup>

<sup>301</sup> Robin May Schott, "Beauvoir And The Ambiguity Of Evil," **The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir: Critical Essays**, ed. Claudia Card, Cambridge University Press, 2003, s.240.

<sup>302</sup> Gothlin, **a.g.e.**, s.134.

<sup>303</sup> Direk **a.g.e.**, s. 23

<sup>304</sup> **A.g.e.**, s.24

<sup>305</sup> Simone de Beauvoir, **She Came to Stay**, Çev. Y. Moyse and R. Senhouse, Londra: Fontana, 1984 aktaran "<http://plato.stanford.edu/entries/beauvoir/>", 21.07.2009

## B - Yaşayan Vücut

Beauvoir, İkinci Cins'te açıkça kadının içinde bulunduğu şartların analizini yaparken ya da kadın-erkek arasındaki ilişkiyi irdelerken, "vücudu" bir nesneden ziyade bir "durum" olarak tanımladığını belirtmektedir. Şöyle der:

*" Bununla birlikte, benim bakış açımıla –ki bu Heidegger, Sartre ve Merleau-Ponty'nin de bakış açısıdır- vücut bir nesne değilse bir "durum" dur: dünyayı anlamaya yarayan bir alet, tasarılarımızı gerçekleştirmemizi sınırlayan bir etkidir."*<sup>306</sup>

Husserl, insan vücudunun kendini iki farklı şekilde gösterdiğini ileri sürer: ilki tüm eylemlerimizin başlangıç noktası olan yaşayan vücut (*leib*) ve eylemsiz maddi nesnelere (*körper*). Husserl, aslonanın yaşayan vücut olduğunu ve kendini ruhun ifadesi ve aracı olarak gösterdiğini savunmaktadır. Yaşayan vücut ayrı bir gerçeklik teşkil etmez; ancak tüm eylemlerimizin, hem günlük işlerimizin ufkudur ve günlük işlerimizde kullandığımız maddi nesnelere farklıdır.<sup>307</sup>

Birçok varoluşçu Husserl'in yaşayan vücut anlayışını kendi felsefesinde kullanmıştır. Husserl'in yaşayan vücut anlayışına özellikle bu varoluşçulardan Maurice Merleau-Ponty'nin Algı Fenomenolojisi'nde temel bir yer tutmaktadır. Ancak, Merleau-Ponty, Husserl'dan farklı olarak, dünyada yaşanan deneyimlerin oluşturduğu yapıyı anlayabilmek için özne-nesne ayrımının ilerisini hedefler. Bu nedenle, Merleau-Ponty'nin hemen bütün düşünsel yaşamı boyunca kendisine hedef olarak belirlediği temel sorun, Sartre'ın varoluşçuluğuna da yer ettiğini düşündüğü Descartesçi felsefenin doğal içerimi olan özne-nesne ikiliğidir.<sup>308</sup>

Merleau-Ponty'e göre, yaşayan vücut hem özne hem de nesnedir. Çünkü başkasının vücudu, benim için herhangi bir nesne değil, başka bir vücuda sahip olan ben'dir. Tıpkı benim bedenimin başkası için olduğu gibi. Başkalarıyla her şeyden önce

<sup>306</sup> Beauvoir, *Second Sex...*, s.34

<sup>307</sup> Heinämaa, *a.g.e.*, s. 24.

<sup>308</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, 1976, aktaran Lawrence Hass, *Merleau-Ponty's Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press, 2008, s.79



bu anlamda bir vücut olarak karşılaşırız. Bu anlamda vücut, okuyup anlamlandırılması gereken bir kitap gibidir.<sup>309</sup> Merleau-Ponty ile Sartre, felsefi olarak bu noktada bir ayrılığa düşerler. Sartre'ın bakış açısıyla, ben-öteki ayrımı genelde olumsuz bir değerlendirmeye sahiptir. "*Cehennem Ötekilerdir*" diyen Sartre karşısında Merleau-Ponty olumlu bir konum alır ve başkasının bedenini kendi bedeni gibi bir özne-nesne olarak düşünür. "*Başkası, bir başkası olarak benimle aynı bedene sahiptir*" diyen Merleau-Ponty'e göre, her birimiz bedenlere sahip olarak bir anlam dünyasında yaşarız. Bununla birlikte her birimizin deneyimi tikel ve ayrıcalıklıdır.<sup>310</sup>

Heinämaa'ya göre, Simone de Beauvoir'ın İkinci Cins'teki yaşayan vücut anlayışı Merleau-Ponty'nin vücut anlayışına, Sartre'a olduğundan yakındır.<sup>311</sup> Bu bağlamda, felsefi arka plan olarak Merleau-Ponty'deki yaşayan vücut kavramını ele alan Simone de Beauvoir, bu kavrama öznel yaşanmış vücuda, nesne olarak kabul edilen vücuttan bağımsız bir vücut olarak atıfta bulunarak, İkinci Cins'te:

*"Vücut bir nesne değil bir durumdur: dünyadaki tutuşumuzun bir aracı ve tasarılarımız için sınırlayıcı bir etkidir"* der.<sup>312</sup>

Simone de Beauvoir'a göre yaşayan vücuda, dolayısıyla bir duruma da sahip kadın, erkekten daha güçsüzdür. Kadının daha az kas kuvveti, daha az kırmızı kan hücresi, daha küçük akciğeri vardır; erkekten daha yavaş koşar, daha hafif ağırlıkları kaldırabilir, erkekle herhangi bir sporda rekabet edemez, erkekle kavgaya tutuşamaz: bunlar gerçek olgulardır. Beauvoir, bu gerçekler nedeniyle kadının dünyadaki tutunuşunun erkeğinkine göre daha sınırlı olduğunu; kadının zaten gerçekleştirmekte daha az muktedir olduğu tasarılarında daha az dayanıklılık ve istikrara sahip olduğunu iddia eder.<sup>313</sup>

Ancak Beauvoir'a göre, bu gerçekler inkâr edilemese de tek başlarına bir anlamları yoktur. Eğer insan dünyayı sıkıca kavramak istemiyorsa, nesnelere üzerinde hüküm

<sup>309</sup> Hass, **a.g.e.**, s.81.

<sup>310</sup> **A.g.e.**

<sup>311</sup> Heinämaa, **a.g.e.**, s. 24

<sup>312</sup> Beauvoir, **Second Sex ...**, s.34

<sup>313</sup> **A.g.e.**

kurma fikri anlamsız kalacaktır. Keza geleneklerin şiddeti yasakladığı bir yerde kas gücü hâkimiyetin kaynağı olamaz. Kısacası, doğa, insanın eyleminde yer aldığı ölçüde gerçeklerini sunar. Dolayısıyla, zayıflık kavramı ancak varoluşçu, ekonomik ve ahlaki faktörler eşliğinde tanımlanabilir.<sup>314</sup> Yaşayan bir vücuda sahip kadının bu durumu, kadının tasarladığı amaçlar, sahip olduğu araçlar ve uyması gereken gelenekler ışığında anlam kazanır.<sup>315</sup>

Bilincin, Sartre’cı anlamda saf bir *pour-soi* olmadığını savunan Beauvoir’a göre, Merleau-Ponty, Sartre’ın *en-soi* ve *pour-soi* arasında kurduğu karşıtlığı reddederek vücut sahibi olan özneyi en somut varoluşunda tanımlamaktadır. Bu anlamda, vücut sahibi olmanın belirli bir dünyaya bağlı olmak olduğunu göstermeyi amaç edinen Maurice Merleau-Ponty geleneksel anlamda ruh ya da zihin karşısında ikinci plana itilen ancak baştan beri hep dünyada olagelmiş olan vücuda ilgiyi yeniden kazandırmaya çalışmıştır. Sartre’ın ve Merleau-Ponty’nin Husserl yorumlamaları arasındaki farkı gören Simone de Beauvoir Merleau-Ponty’nin düalistik olmayan yorumunu daha umut verici bulmuştur.<sup>316</sup>

Merleau-Ponty’nin fenomenolojisinin en büyük değerlerinden birinin özne ve nesne arasındaki karşıtlığı kaldırması olduğunu belirten Simone de Beauvoir’a göre, bir nesneyi onu nesne yapan öznenen bağımsız olarak tanımlamak imkânsızdır ve özne de kendini ancak ilişkide bulunduğu nesnelere göre açığa çıkarır.<sup>317</sup>

Fenomenolojinin, bilimin nesnelere eklediği insan vücudunu, insanın kendi tasarrufuna verdiğini düşünen de Beauvoir’a göre, Merleau-Ponty vücudumuzun bir nesne olarak ele alınmasının imkansız olduğuna inanır. Buna göre, vücudumuz dünyada bir ağaç ya da bir taş gibi yer almaz. Dünyada yaşayan, varlığımızı ifade eden

---

<sup>314</sup> A.g.e.

<sup>315</sup> A.g.e.

<sup>316</sup> (Simone de Beauvoir, “La Phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty”, **Les Temps Modernes** 1 (2):363-367)’dan aktaran Heinämaa, a.g.e., s. 25

<sup>317</sup> A.g.e.

vücudumuz, varlığımızın dış refakatçisi değildir; varlığımız vücudumuz eşliğinde kendini gerçekleştirir. Bu sayede, vücudumuzla birlikte bir dünyaya da sahip oluruz.<sup>318</sup>

İkinci Cins'te kadın vücudunu fenomenolojik bir nesnenin konusu haline getiren Beauvoir, bir feminist fenomenolojist olarak kadınların vücutlarını hangi şekillerde tecrübe ettiklerini inceler ve böylece yaşayan kadın vücudunun anlamını belirler. Bu anlamların kadının dünyadaki varlığını nasıl etkilediğini ortaya çıkarmaya çalışır.<sup>319</sup> Bunun için Simone de Beauvoir öncelikle kadın vücudu hakkındaki varsayımları parantez içine alır ve bu varsayımların deneyimlerimizi nasıl etkilediğini inceler. Örneğin kadınların daha zayıf cins olduğu varsayılıyorsa, bu varsayımın temeli nedir? Hangi kriterler kullanılmalıdır? Üst beden kuvveti mi? Yoksa vücut yapısı mı? Uzun ömür de bir güç işareti sayılabilir mi? Bu durumda kadınlar hala zayıf sayılabilir mi? Yani kadınların daha zayıf olduğu bir gerçek olarak varsayılırsa, bu varsayımın bir önyargıdan kaynaklandığı görülecektir. Bu da, bu varsayımı bir gerçek olmaktan çıkarıp sorgulanabilir bir varsayım haline getirmektedir.<sup>320</sup> Böylece, Beauvoir fenomenolojinin ilk kuralını ortaya koymaktadır: yargıları askıya al, varsayımları sapta ve onların önyargı olduğunu düşünerek bir kenara koy. Deneyimle geçerlilik kazanana kadar da oyuna geri sokma.<sup>321</sup>

İkinci Cins'te, Simone de Beauvoir kadınlar hakkındaki toplumsal fikirlerin, kadınların kendileri ile ilgili deneyimlerini nasıl biçimlendirdiğini irdelemektedir. İkinci Cins bu çerçevede neredeyse, kadınların yaşanmış deneyimleri hakkında ansiklopedik bir dizinleme sunmaktadır: biyoloji, psikoloji, kadın vücudunda yaşamın deneyimi ve kadın zihniyetiyle yaşamak. İkinci Cins'te bu bağlamda, fenomenolojik ve betimleyici bir analiz yapılmıştır. Beauvoir, kadınların kendilerini tecrübe ettikleri birçok yol olduğunu belirtir. Bunun için de, kadınların edebiyattaki yerleşik temsillerinden,

<sup>318</sup> Simone de Beauvoir, "A Review of the Phenomenology of Perception by Maurice Merleau-Ponty," Çev. Marybeth Timmermann, **Simone de Beauvoir: Philosophical Writings**, Ed. Margaret A. Simons, Urbana ve Chicago: University of Illinois Press, 2004, s.161

<sup>319</sup> Suzanne Laba Cataldi, "Body As Basis For Being", **The existential phenomenology of Simone de Beauvoir**, Norwell: Kluwer Academic Publishers, 2001, s.106

<sup>320</sup> "<http://plato.stanford.edu/entries/beauvoir/>", 21.07.2009

<sup>321</sup> **A.g.e**

biyolojinin kadınlık muhasebelerinden, kadınlık hakkındaki psikoanalitik teorilerinden ve benzeri açıklamalardan yararlanır ve bunlar hakkındaki karşı görüşlerini belirtir.<sup>322</sup>

Bu anlamda sonuç olarak, İkinci Cins'in kendisi, kadınlığın ve Ötekileşme sürecinin bilimsel, tarihsel, psikolojik anlamda ve kadınların yaşanmış deneyimlerinde nasıl oluştuğunu açıklaması bakımından fenomenolojik bir analiz olarak görülebilir.

### C- Yerleşik Özne

Beauvoir'a göre, kadının var oluşu kendi paradoksunu da beraberinde getirir. Diğer tüm insanlar gibi bir birey olan kadın da, kendi varlığını gerçekleştirmek durumundadır. Ancak, varoluş safhasında, kadın, kendini aşkınlıktan ziyade içkinliğe yönelmiş ve özne olan erkek karşısında bir nesne olarak koşullanmış olarak bulur. Bu koşullanma nesnelik ve öznellik arasında bölünen kadınların yaşanmış öznelliklerini de etkiler.<sup>323</sup>

Beauvoir'a göre, Kadını Öteki varlık haline getiren erkek, onda kendisinin suç ortağı olduğunu ele veren davranışlarla yüz yüze gelir. İşte bu nedenlerle, Simone de Beauvoir'a göre, kadın elinde somut olanaklar bulunmadığı, kendisini erkeğe bağlayan bağı karşılıklılığını düşünmeden hissettiği ve çoğu kez Öteki varlık olmak hoşuna gittiği için özne olmak hakkına sahip çıkmamakta, kötü niyete düşmekte ve dolayısıyla erkekle suç ortaklığı yapmaktadır.<sup>324</sup> Oysa var olan herşey erkek ne denli yadsırsa yadsısın bir öznedir; erkekse kadının bir nesne olmasını ister. Bunun üzerine kadın da nesneleşir; varlık olduğu an, özgür eyleme girişecektir. Erkeğin suç ortağı olan kadının ilk ihaneti de budur. En uysal, en edilgen kadın bile bir bilinçtir.<sup>325</sup>

Her ne kadar, Simone de Beauvoir'ın sorgusuzca Sartre'ın felsefesinden yararlandığı yönünde eleştiriler yapılırsa da Sonia Kruks, Beauvoir'ın özellikle "özne anlayışıyla" Sartre'ın felsefesinin düşüncesinden kesin olarak ayrıldığını iddia eder. Genel kabul gördüğünün aksine, Beauvoir'ın eserlerinin her daim Sartre felsefesinin etkisinde kaldığı doğru değildir. Kruks, Simone de Beauvoir'ın yerleşik bir öznellik anlayışı

<sup>322</sup> Andrew, **a.g.e.**, s. 30

<sup>323</sup> Beauvoir, **Second Sex**..., s. 16-17.

<sup>324</sup> Beauvoir, **İkinci Cins 1**..., s.23.

<sup>325</sup> Beauvoir, **İkinci Cins 3**..., s.35.

olduğunu ve bu özne anlayışının Sartre'ın özne anlayışından oldukça farklı olduğunu ileri sürer. Buna göre, Beauvoir'ın çalışmalarında bulunan “özne” anlayışı ne Aydınlanma ne de postmodernizm ile karakterize edilebilen, daha ziyade “yerleşik” bir özne anlayışıdır.<sup>326</sup> Çünkü Beauvoir'a göre, baskı altında kalan ve özgürlüğü elinden alınan özne artık içinde bulunduğu bu durumdan daha fazlası olamamaktadır. Özne zamanla bu durumu içselleştirip, adeta bir nesne gibi, ezilen ve baskı altında tutulan bir özneye dönüşür. Hatta öyle ki, kendi aleyhinde bir seçim yapmak, öznenin tek seçim şansı olabilir.<sup>327</sup> Beauvoir, daha İkinci Cinsi yazmadan önce şöyle demektedir:

*“Özgürlüğü sabırlı bir boyun eğme yerine etkin bir aşkınlık olarak tanımlayan Sartre'ın aksine, ben, her durumun eşit olmadığını savundum: hareme kapatılmış bir kadın için ne tür bir aşkınlık mümkündür?”*<sup>328</sup>

Sartre'a göre ise, özne (*pour-soi*) tamamen özerktir, şarta bağlı olmadığından da özgürdür. Bu çerçevede, insan “mutlak bir öznedir.” Her özne, yerleşik bir biçimde var olduğu nesnelere dünyasının gerçekliği ile baş etmek durumunda kalsa da, “aşkınlık” aracılığıyla, kendi durumunun anlamını özgür ve özerk bir biçimde oluşturmaktadır.<sup>329</sup>

Gerçekten de, Sartre'a göre, aşkınlık, varlığı anlamak, bilmek tasarlamak ve yapmaktır. Tüm bu faaliyetler de insanın özgür olması ile gerçekleşebilir. Buna göre, aşkın eylemler gerçekleştiren insan, kendi tasarılarının öznesi olmalı ve kendi edimlerinin sorumluluğunu, aşkınlığının bilincinde olarak, taşımalıdır.<sup>330</sup> Dahası, öznenin Ötekiyle olan ilişkilerinde, Sartre'ın öznesinin bu mutlak özerkliği her zaman dokunulmaz kalır.<sup>331</sup>

Sartre'a göre, efendi ile köle arasındaki eşitsiz güç ilişkilerinin öznenin özerkliği ile hiçbir ilişkisi yoktur. Sartre, “Zincirler içindeki köle, efendisi kadar özgürdür. Çünkü zincirler içindeki köle bu zincirleri kırabilme özgürlüğüne sahiptir. Bu zincirlerin ortaya çıkmasıyla köle bir seçim yapmak zorunda kalır: ya köle olarak kalmaya devam eder ya

<sup>326</sup> Kruks, a.g.e., s.95

<sup>327</sup> Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity...*, s.83.

<sup>328</sup> Andrew, a.g.e., s. 32.

<sup>329</sup> Kruks, a.g.e., s. 96.

<sup>330</sup> Direk, a.g.e., s. 28.

<sup>331</sup> Kruks, a.g.e., s.96.

*da riske girerek kölelikten kurtulur.*<sup>332</sup>” der, yani hem efendinin hem kölenin eşit şekilde, özgürce seçme hakkı vardır. Sartre’ın gözünde insan, her zaman seçim yapmakta özgürdür, bu özgürlük sadece kişinin içinde bulunduğu durumu reddetmesi ve hatta intihar etmesi şeklinde bile olabilir.<sup>333</sup> Sartre, hem de II. Dünya Savaşı’nın ortasında, Yahudilerin, Yahudi düşmanları karşısında özgür olduğunu, çünkü Yahudilerin kendilerine zulmedenlere karşı geliştirecekleri davranışları seçebileceklerini söyleyebilmesi bu özne anlayışı sayesinde.<sup>334</sup>

Sartre’ın bu mutlak özne anlayışı, birçok feministin tipik eril bir kavram olarak nitelendirdiği bir çerçevede kalmıştır. Sonia Kruks, “*Retrieving Experience: Subjectivity And Recognition In Feminist Politics*” isimli eserinde, Nancy Hartstock’a atıfta bulunarak, Sartre’ın özne kavramının “çevresi duvarla çevrili bir şehre” benzediğini belirtir. Buna göre, Sartre’ın öznesi, hem öteki öznelerden tamamen bağımsız hem de onlara karşı her zaman potansiyel olarak düşmanca bir tutum sergiler.<sup>335</sup> Buna göre, Sartre’ın, Varlık ve Hiçlik’te, öznenin ve Öteki’nin ilişkisi olarak formüle ettiği, Hegel’in, her bilincin “diğerinin ölümünü istediği” efendi-köle diyalektiği de erkeğe özgü bir deneyimi ifade etmektedir. Harstock, bir öznenin, ancak kendi varlığını tehdit eden Öteki karşısında özne olarak oluşmasının, erkeğe özgü bir dünya görüşünü yansıtmakta olduğunu ve hiyerarşik bir düalizmle sonuçlandığını belirtmektedir.<sup>336</sup>

Simone de Beauvoir ise, kendi feminist teorisinde, Sartre’ın “mutlak özne” anlayışı yerine Kruks’un ifadesiyle “yerleşik özne” anlayışını getirmiştir: özne, doğası itibariyle özneler arası ilişkilerle şekillenir ve doğası gereği diğer öznelere bağımlıdır. Çevresi duvarla çevrili değildir.<sup>337</sup> Beauvoir, her ne kadar Sartre’ın özgürlük kavramına ya da bu

<sup>332</sup> Sartre, **Being and Nothingness...**, s.570

<sup>333</sup> Andrew, **a.g.e.**, s. 33

<sup>334</sup> Ursula Tidd, “The Self-Other Relation In Beauvoir’s Ethics And Autobiography,” **The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir: Critical Essays**, ed. Claudia Card, Cambridge University Press, 2003, s. 233

<sup>335</sup> (Nancy Hartsock, **Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism**, Boston: Northeastern University Press, 1985, s.241)’dan aktaran Sonia Kruks, **Retrieving Experience: Subjectivity And Recognition In Feminist Politics**, New York: Cornell University Press, 2001, s.31

<sup>336</sup> **A.g.e.**

<sup>337</sup> Kruks, **age.**, s.98.

kavramın getirisi olan “içine girilemeyen, çevresi duvarla çevrili özne” inancına meydan okumak istemese de, bunları sessizce alt üst etmiştir.<sup>338</sup>

Kruks’a göre, tutarlı bir Sartre’cıya göre kadın, diğer tüm özneler gibi, içinde bulunduğu durum ne kadar zorlu da olsa, kendisinden sorumludur. Halbuki, Beauvoir’a göre, kadınlar, her ne kadar bazıları erkekler ile “kötü niyet” içinde işbirliğine gitse de, sorunun birincil sebebi değildir. Birçokları için ahlaki bir hata söz konusu değildir çünkü seçim şansları yoktur.<sup>339</sup> Sartre içinse, Özne ya mutlak özne olarak *pour-soi* varlıktır ve durumun özellikleri ne olursa olsun var olur; ya da *en-soi* varlık olarak eylemsiz bir varlıktır.<sup>340</sup>

Görüldüğü üzere, Beauvoir’ın kadının bir özne olarak içinde bulunduğu durumu açıklarken kullandığı özgürlük anlayışı, Sartre’in özne ve ilgili özgürlük anlayışından farklılık sergilemektedir. Beauvoir, insan varlığını özgürlük ve baskının bir sentezi olarak görür ki bu Sartre’in özne anlayışıyla bağdaşmaz.<sup>341</sup>

Simone de Beauvoir’ın İkinci Cins’te geliştirip, kadınlara uyguladığı özne anlayışı, İkinci Cins’ten önce yazdığı iki deneme olan “Pyrrhus ve Cinéas” ile “*Pour une morale de l’ambiguïté*”de açıktır. Pyrrhus ve Cinéas’ta, Beauvoir özgürlüklerin her ne kadar birbirinden bağımsız olsa da doğaları gereği birbirlerine bağımlı olduğunu ileri sürer.<sup>342</sup>

“Eğer bir insan sadece kendisinin var olduğu bir dünya hayal ederse, bu hayal korku verir.” diye ısrar eden Simone de Beauvoir’a göre insanın yaptıklarını değerlendirecek başka özneler olmadıkça, insanın yapacağı her şey anlamsız olacaktır: “Dünyada tek başına var olan bir adam<sup>343</sup> tüm amaçlarının aşikar boşunluğu karşısında yaşamaya dayanamazdı.”<sup>344</sup>

<sup>338</sup> Kruks, *age.*, s.99.

<sup>339</sup> Kruks, *age.*, s.103.

<sup>340</sup> *A.g.e.*

<sup>341</sup> *A.g.e.*, s.101

<sup>342</sup> Simone de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas*, Paris: Gallimard, 1944, s.65 (Bu esere yeniden referans yapıldığında, eser Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas...* olarak kısaltılacaktır.)

<sup>343</sup> Simone de Beauvoir, İkinci Cins de dahil olmak üzere, tüm çalışmalarında, tüm insanlara atıfta bulunurken “*homme* (adam)” kelimesini kullanmaktadır.

<sup>344</sup> Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas...*, s.65.

Dahası, Beauvoir'a göre, birbirlerinin tasarılarını değerlendirmek için, öznelerin sadece varoluşçu anlamda özgür olmaları; efendi ve köle gibi, her biri kendi ayrık durumunun anlamını oluşturan özneler olmaları kâfi değildir. Her özne dünyada eylemde bulunma yeteneği sayesinde birbirinin tasarılarını devam ettirebilir ve onlara gelecekteki anlamlarını verebilir. Bunun mümkün olması için de, ötekinin de özgür olması gereklidir. Yani öznelerin birbirine bağımlılığı esastır.<sup>345</sup> Ancak bazı durumlarda, özne öyle bir baskı altına alınır ki, özne, bu baskıcı durumdan başka bir şey olamaz. O halde, böyle bir durumda, varoluşçuların özne ile ilişkilendirdiği özgürlük, kesin olarak ortadan kaldırılamasa da, tamamıyla boyunduruk altına alınabilir. Bu tür baskıcı durumlarda, baskı altında kalanlar direnme kabiliyeti gösteremez, hatta bazen baskı altında tutulduklarının farkında bile olamazlar. Öyle ki, özne yaşayan bir varlık olduğu halde, varlığı bir bitkinin varlığından ayırt edilememektedir.<sup>346</sup>

Beauvoir'a göre, baskı uygulayan kişi, kendini aşkın olarak ileri sürerken, baskı altında tuttuğu tüm ötekileri içkin olarak görür. Geleceğe yönelen ve tasarıları olan insanları içkinliğe hapsedme kurnazlığını gösteren baskıcı kişi, kendisine, kendini doğrulamaya muktedir aşkın bir bakış açısını atfederken, ötekileri bağımlı ve doğrulanmamış bir içkinliğe hapseder.<sup>347</sup>

Simone de Beauvoir, baskı altında olanın, alternatif geleceklerin olmadığı, dolaysız bir çocuk dünyasında yaşamak zorunda kaldığını iddia eder. Beauvoir'a göre, çocuk dünyaya geldiği zaman, kendini, kendisinin kurulmasına yardım etmediği, kendisi olmadan biçimlenmiş ve itaat etmek zorunda olduğu mutlak bir dünyaya atılmış olarak bulur. Beauvoir'a göre, bu çocuğun gözlerinde insan icatları, sözleri, gelenekleri ve değerleri önceden belirlenmiş gerçekler olarak görünür. Kendi öznelliğine açık alan ise çocuğun gözlerinde önemsiz ve boştur. Gerçek dünya ise yetişkinlere aittir ve çocuk buna sadece saygı duymak ve itaat etmek zorundadır. Kendini mutlu bir şekilde sorumsuz hisseder.<sup>348</sup> Esaret ve cehalet altında tutulan insanların durumlarını da çocuğun içinde bulunduğu duruma benzer. Bu yüzden, bu tür insanların başları üzerine gerilen tavanı kırmak için gereken araçları yoktur. Çocuklar gibi, özgürlüklerini, sadece

<sup>345</sup> A.g.e., s.113

<sup>346</sup> Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity...*, s.83.

<sup>347</sup> A.g.e., s.104

<sup>348</sup> A.g.e., s.37



kendileri için, ama kendileri olmadan önceden tasarlanmış bir evrende yaşayabilir. Birçok kültürde kadınların durumu da böyledir; sadece erkekler tarafından yaratılmış kanunlara, tanrılara, geleneklere ve gerçeklere itaat edebilirler.<sup>349</sup> Kadın için, özgürlük bu durumda, baskı altına alınmış bir olasılıktan fazlası olmadığı gibi, içkin ve gerçekleştirilemezdir.<sup>350</sup>

Kadın dünyanın bütünüyle erkek dünyası olduğunu kabul eder; erkekler kurdukları dünyayı kendileri yönetmektedirler. Dünyanın efendisi onlardır; kendisine gelince o bu dünyadan sorumlu değildir. Kadının bağımlı, ikinci derecede bir varlık olduğu zaten daha baştan kabul edilmiştir. Kadın şiddet dersleri almamış, topluluğun diğer öğelerinin karşısına hiçbir zaman bir özne olarak çıkmamıştır. Etine, evine kapanan kadın kendini bütün amaç ve değerlerin yaratıcısı olan erkek karşısında edilgin bir varlık olarak hissetmektedir.<sup>351</sup> Kadının günlük yaşamındaki ev işleri de ona sabrı ve edilgenliği öğretir: mayanın tutmasını, çamaşırın kurumasını, meyvelerin olgunlaşmasını beklemek gerekir. Ev işleri de kadının mekanik nedenselliğin yasalarına inanmasına izin vermeyecek kadar tekdüze ve ilkeldir. Bu nedenle, zamanın onun için yenilik getiren bir boyutu yoktur.<sup>352</sup>

Kadını ömrünün sonuna dek çocuk kalmaya mahkum edilmiş olarak gören Simone de Beauvoir'a göre, kendilerinden korkulmadığı sürece işçilere, zenci kölelere, sömürgelerdeki yerlilere de "koca çocuk" denmiştir. Bunun anlamı da bu insanların başka insanların önerdiği doğrularla yasaları tartışmasız kabul ettikleridir.<sup>353</sup> Nitekim günümüz batı ülkelerinde bile, hala birçok kadın erkeklerin gölgesinde sığınak aramakta, kocalarının benimsediği fikirleri ve değerleri sorgusuzca kabul etmektedir. Böylece kadınlar, yetişkinlere yasak olan ve sorumluluk gerektirmeyen çocukça özellikler geliştirmektedir.<sup>354</sup> Fakat Simone de Beauvoir'a göre, kadının durumunu çocuğun durumundan ayıran bir özellik vardır. Çocuğun içinde bulunduğu durumda olmak dışında bir seçeneği yoktur. Halbuki kadın, en azından, aşkın özgürlüğüne her zamankinden daha yakın olan modern batılı kadın, erkek dünyasıyla suç ortaklığı içine

<sup>349</sup> A.g.e.

<sup>350</sup> A.g.e., s.38.

<sup>351</sup> Beauvoir, *İkinci Cins 3...*, s.8.

<sup>352</sup> A.g.e., s.9.

<sup>353</sup> A.g.e., s.8.

<sup>354</sup> Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity...*,s.38.

girip bu durumunu ya kendisi seçmekte ya da en azından buna razı gelmektedir.<sup>355</sup> Ancak, Simone de Beauvoir, aynı zamanda kadınların davranışlarının, sadece içinde buldukları “önceden belirlenmiş durumları” çerçevesinde tanımlanabileceğini ve yargılanabileceğini de ekler. Örneğin, Beauvoir’ın gözünde, bir hareme kapatılan kadınların, kendilerine baskı uygulayan kültüre karşı koymalarını sağlayacak hiçbir aracı bulunmamaktadır.<sup>356</sup> Bununla birlikte, kadın için içinde bulunduğu baskıcı durumdan kurtulmak ve özgür olmak için bir olasılık doğduğu zaman, kadın bu olasılığı değerlendirmese, özgürlükten feragat etmiş olur. Bu da Beauvoir’a göre, kadının kendisini baskı altında tutan eril değerlerle suçbirliği yaptığı anlamına gelir.<sup>357</sup> Bu nedenle, haremdeki kadınların aksine, günümüzde özgürlüğe ulaşma imkanı olan batılı kadınların bu özgürlüklerini kullanmak yerine daha az sorumluluk üstlenmek uğruna, daha kolay bir yol seçerek, erkeklerin dünyasında, temel olmayan, öteki rollerine uyum sağlamaları ve bundan şikayet etmemeleri suç ortaklığından başka bir şey değildir. Bu kadınlar, Sartre’ın “kötü niyet” olarak adlandırdığı şekilde, beraberinde güvenlik ve ayrıcalık getiren Öteki olma durumlarını kabul ederler ve böylece özgürlükle gelen acı ve sorumluluktan kurtulurlar.<sup>358</sup> Böylece, Ötekiliği içselleştiren kadınlar, korunan nesne olma rolünün getirdiği avantajlar sayesinde kendi hayatlarının sorumluluğunu almaktan kurtulurlar. Bu daha önce de tanımlanan “özgürlükten kaçış olgusudur” ve bu yolda yürüyen kişi Ötekiliğini içselleştirerek özgün bir varoluşu üstlenmenin gerektirdiği zahmetten kaçınır.<sup>359</sup>

Beauvoir’a göre, ne kadar baskı altında tutulursa tutulsun, ne kadar içkinliğe mahkum edilirse edilsin insanı eğitilmiş bir hayvandan ayıran bu içkin özgürlüktür; özne ne olursa olsun, her zaman kendi koşullandırmalarının etkisinden daha fazlasıdır.<sup>360</sup> Ancak, burada dikkat edilmesi gereken nokta kadının içkinlik içerisinde hapsedilmesinden mutlaka kadının kendisinin sorumlu tutulması gerekmemektedir. Beauvoir’a göre, ataerkil toplumda, bazı durumlarda, kadınlar o kadar yerleşik bir haldedirler ki, bazen kendilerine karşı seçim yapmak, seçim yapmak için tek yolları

---

<sup>355</sup> A.g.e.

<sup>356</sup> A.g.e.

<sup>357</sup> A.g.e.

<sup>358</sup> A.g.e.

<sup>359</sup> Donovan, a.g.e., s.235 -236

<sup>360</sup> Sonia Kruks, a.g.e., s.103

olabilir. Bu kadınların artık seçim yapabilme ya da direnebilme imkanlarından yani öznelliklerinden bahsetmek olanaksızdır<sup>361</sup> Fakat, Barbara S. Andrew'un da belirttiği gibi, Beauvoir için kadının özne olarak özgürlüğü, kurmaca ya da sanal değildir. Yani Beauvoir, kesinlikle bu anlamda öznenin kendisinden kurtulmak niyetinde değildir. Çünkü baskı zayıflamaya başlar başlamaz, özgürlük tekrar ortaya çıkar.<sup>362</sup>

Peki kadın, Beauvoir'ın kadınların paradoksu olarak belirttiği durumdan nasıl kurtulur? Yani aşkın bir özgürlükle kendi bir özne olarak ortaya koyamayan kadın ama kendini özgür bir insan olarak doğrulamak isteyen kadın bunu hangi yollarla sağlar?

Beauvoir'a göre, erkek merkezli dünyanın değerleri ve istekleri ile kendi kişisel yaşanmış deneyimlerinin arasında bölünmüş kalan kadınların bireysel varoluşları, erkeklerinkinden farklı bir durumda gerçekleşmektedir.<sup>363</sup>

Bu çerçevede, var olma sürecinde Hiçbir şey yapmasına izin verilmeyen kadınlar, aşkınlığı, yanlış yollara saparak “kendine hayranlıkta”, “aşkta” ya da “dinde” arar. Buna karşılık, Simone de Beauvoir'a göre, kadına hakiki aşkınlığın yolu çalışma ve üretmeden geçecektir.<sup>364</sup>

Beauvoir, İkinci Cins'te kadının kötü niyetle, içinde bulunduğu içkinlikten kurtulup aşkınlığa gidiş yollarını şu şekillerde tanımlar:

### **1- Kendine Hayran Kadın**

Simone de Beauvoir, kadında kendine hayranlığın, çok belirli bir yabancılaşma süreci olduğunu, kadının bu süreçte kendini mutlak bir erek olarak ele aldığını ve öznelliğinin de bunun içine kaçıp saklandığını belirtir. Beauvoir'a göre, kadın özne olarak kendini bir sürü şeyden yoksun hisseder; küçükken bir erkek çocuğu için alter ego

---

<sup>361</sup> Andrew, **a.g.e.**, s. 28.

<sup>362</sup> **A.g.e.**

<sup>363</sup> Beauvoir, **Second Sex...**, s.608-609.

<sup>364</sup> Direk, **a.g.e.**, s.29.

yerine geçen erkeklik organından yoksundur; büyüdükten sonraysa, cinselliği doyumsuz kalır. En önemlisi, erkek etkinlikleri kendisine yasaktır.<sup>365</sup>

Beauvoir'ın bu anlamda dikkati çektiği konu, kadının kendini uğraştığı işler olan annelik, ev kadınlığı gibi işlerde diğer insanlardan ayıran bir özne olarak ortaya koyamamasıdır. Erkek ise, kendini inşa ettiği evlerde, kestiği ormanlarda, iyileştirdiği hastalarda doğrudur. Eylemde bulunan erkek, ister istemez, kendi kendisiyle yüz yüze gelir çatışır. Kendini bir takım tasarı ve amaçlarda bütünleyemeyen kadın, varlığını kendi kişiliğinin içkinliğinde yakalamaya çalışır. Bu haliyle kadın, toplumdaki ayrılmış, etkisiz bir varlıktır. Önemli olan hiçbir şey elde edemez, böyle olduğu için de olağanüstü bir önem verir kendisine.<sup>366</sup>

Beauvoir'a göre, kadının arzularına amaç olarak kendini seçmesi daha çocukluğundan beri kendini nesne gibi görmesinden kaynaklanır. Aldığı eğitim, kız çocuğunu vücudu içinde tepeden tırnağa yabancılaşmaya itmiş, ergenlik çağı bu vücudun edilgin, arzulanan bir nesne olduğunu ortaya çıkarmıştır; vücudu ellerini uzatıp dokunabileceği bir nesnedir.<sup>367</sup>

Erkek güzelliği aşkınlığın belirtisiyken kadının güzelliğindeyse içkinliğin edilginliği vardır. Erkek vücudunu arzulanan bir nesne olarak görmediğinden bu imgenin onun için hiçbir çekiciliği yoktur. Bir nesne olduğunu bilen, bir nesne olmak isteyen kadınsa, aynalarda “kendini” gördüğünü sanır ve aynada gördüğü bu vücuda hayranlık duyar.<sup>368</sup>

Ulrika Björk'ün de altını çizdiği gibi, Beauvoir'a göre, kendine hayran kadın yalnız kendisine değer verdiği için değersiz saydığı bir dünyadan<sup>369</sup> saygı beklediğinden büyük bir çelişki içindedir.<sup>370</sup> Bu nedenle, kendine hayran kadın, kendisini hep tehlike içinde hisseder; bu yüzden de hep tetikte, sinirli, alingan ve kaygılıdır; boş gururu hiçbir zaman doymaz. Yaşlandıkça övgü ve başarı ardında koşar, her yanında tuzaklar görmeye

<sup>365</sup> Beauvoir, *İkinci Cins 3...*, s.45.

<sup>366</sup> *A.g.e.*, s.47

<sup>367</sup> *A.g.e.*

<sup>368</sup> Björk, *a.g.e.*, s.163

<sup>369</sup> Beauvoir, *İkinci Cins 3...*, s.45.

<sup>370</sup> Björk, *a.g.e.*, s.189-190

başlar, yolunu şaşırır, aklını kaçıır, kötü niyetin karanlıklarına gömülür ve çoğu kez çevresine abuk sabuk konuşmalarla dolu bir çılgınlık duvarı örer.<sup>371</sup>

## 2- Sevdalı Kadın

Simone de Beauvoir, İkinci Cins'te, "Sevdalı Kadın" başlığı altında Byron'ndan alıntı yaparak, "*aşkın erkeğin yaşamının yalnız bir parçası, kadının yaşamının ise tümü*" olduğunu belirtir. Beauvoir'a göre, bunun sebebi, bütün yaşamları boyunca egemen özne olarak kalan erkekler için, sevilen kadın birçok değer arasındaki bir değerdir; erkekler bu değeri de varlıklarına katmak isterler, istedikleri bütün varlıklarını onun içine gömmek değildir. Kadın için ise aşk tersine bir efendi uğruna tüm haklarından vazgeçmektir.<sup>372</sup> Kadınla erkeğin aşk anlayışlarının başka oluşu, içinde buldukları durumun aykırılığından kaynaklanmaktadır. Özne durumunda olan erkek, kendi benliğine sahip çıkarak dünya üzerindeki etkisini genişletmeye çalışırken, bir ihtirasla eylemde bulunur. Özsel olmayan kadınsa, mutlak'ı özneliğinde bulup ortaya çıkaramaz: içkinliğe mahkum kadın, kendini bir takım edimlerde gerçekleştiremez. Çocukluğundan beri alinyazısı erkeğe bağlı, onu hiçbir zaman erişemeyeceği bir efendi olarak görmeye alışmış olan kadın, kendi varlığını aşp, özsel olmayan nesnelliği tümüyle benimseyerek, bu üstün varlıklardan birine ulaşmak, bu egemen özneye birleşmek, kaynaşmak isteyebilir. Kadın sevdiği erkeği etinde canında, duygu ve davranışlarında alabildiğine yüceltecek, onu en yüce değer ve gerçeklik olarak kabul edecek, onun önünde hiçleşecektir.<sup>373</sup>

Simone de Beauvoir, hemen tüm kadınların, bu bağlamda, "büyük bir aşk" düşüyle yetiştirildiğini gözlemlediğini belirtir. Beauvoir kendini aşka adanmış kadına, bu yolun çekici geldiğini, çünkü kendi yaşamını bir girişim olarak ele almanın kadın için sıkıntılı olduğunu iddia eder: "ne de olsa, kadını her şey kolay yolu seçmeye itmektir; kendi adına savaşması gerektiği öğretilen yerde kendini talihin akışına bırakması istenmekte, peri masallarıyla uyutulmaktadır."<sup>374</sup>

<sup>371</sup> Beauvoir, *İkinci Cins 3...*, s.64.

<sup>372</sup> A.g.e., s.65-66

<sup>373</sup> A.g.e., s.66

<sup>374</sup> A.g.e.

Beauvoir' göre, sevdalı kadın, küçüklüğünde büyüklerin kanadı altında, aile ocağının içinde, edilgen bir biçimde yaşarken tanıdığı durumu geri ister: aşk ona anasını, babasını, yani tüm çocukluğunu geri verecektir. Bu nedenle, sevdalı kadın, aşık olduğu erkekle olan birliğinde, sevgilisinin isteklerine karşılık verirken kendine ihtiyaç duyulduğunu hisseder, onun varlığına katılır, onun değerini paylaşır, böylece kendini doğrular.<sup>375</sup>

### 3- Sofu Kadın

Simone de Beauvoir'a göre, diğer tüm kadınlar gibi, büyük bir aşk düşüyle yetiştirilen bir kadın, kendi durum ve koşulları altında, insani sevgiden yoksun kalırsa ya da hayal kırıklığına uğrarsa, o zaman kutsallığı Tanrı'da arar. Gönüllerinde böyle aşklar bulunan erkeklerin de olduğunu belirten Beauvoir, bu erkeklerin inançlarında akılsal bir yan bulunduğunu, kendisini gökyüzündeki tanrıyla evlenmenin erişilmez zevklerine terk eden kadınlar ise kurtuluşlarını erkeklerin egemen olduğu gökyüzünden bekler. Böylece sofu kadın da kendini aynı sevdalı kadın gibi yüce, mutlak bir Öznenin canlandığı bir Bütün'e katarak kendi olumsal varlığını kurtarmaya çalışmaktadır.<sup>376</sup>

Beauvoir özellikle Hıristiyan sofu kadınlar için, Tanrı ile erkeğin ayrılmamacasına birbiriyle özdeşleştiğini özellikle günah çıkartan papazın gökyüzüyle yeryüzü arasında böyle ikili bir yer tuttuğunu iddia eder. Bütün değerlerin yüce kaynağını arayan sofu kadın, artık papazı Tanrı'dan ayıramamaktadır. Büyük bir aşkla, Tanrı'ya ulaşmak isteyen sofu kadın, Tanrı'nın yüce ve göz kamaştırıcı imgesi karşısında, bedenini unuttur, yadsır, edilginliğini eksiksiz bir biçimde kabul eder.<sup>377</sup>

Sofu Kadınının ruhunu bu yolla kurtarma ve varlığını olumlama çabası, Simone de Beauvoir'a göre, insanı olsa olsa başarısızlığa götürür. Sofu Kadın, ya kendi hayali ya da

---

<sup>375</sup> A.g.e., s.67

<sup>376</sup> A.g.e., s.100

<sup>377</sup> A.g.e., s.106

Tanrı ile gerçekdışı ile ilişki kurar; ya da, gerçek bir varlıkla gerçekdışı ilişkilere girer; her iki durumda da, dünya üzerinde etkili olamaz; aşkınlık sağlayamaz.<sup>378</sup>

#### 4- Bağımsız Kadın

Simone de Beauvoir, kadın için kendini aldatmadan aşkınlığa varmanın tek yolu olarak çalışmayı ve üretmeyi öngörür.

Beauvoir'a göre, erkeklerle olan karşılıklı ilişkilerinde, Öteki rolüne bürünen ve çıkış yolunu kendine hayranlıkta, aşkıta ya da dinde arayan kadını erkeğe bağımlılığından kurtaracak olan tek şey çalışma yoluyla gelen özgürlüktür. Kadın, ancak bu şekilde geçimini kendi sağlayabildiği ve tuttuğu işte varoluş nedenini bulduğu için, erkeğin boyunduruğundan kurtulabilir.<sup>379</sup>

Erkekler dünyanın sorumluluğunu yüklenip ona yeni bir biçim vermiş ya da bu uğurda yok olup gitmişlerdir. Bu nedenle, bugüne değin insanoğlunu canlandıran kadın değil erkek olagelmıştır. Beauvoir'a bunun nedenini kadının kendisini evrenden sorumlu hissetmesine engel olan çevresini kuşatan zorunluluklar, sırtına bir yük gibi binen gelenekler yani kadının içinde bulunduğu "durum"dur.<sup>380</sup> Bu durumdan kurtulmak, erkeğin yarattığı dünyada bir özne, özgür bir insan olarak var olabilmek için, kadınlar da kendi durumlarını erkeklerinkine benzetererek, erkeklerinkinden farklı olmayan bir düşünce dünyasıyla bir işte çalışıp iktisadi bağımsızlığını elde etmelidir.<sup>381</sup>

Ayrıca, Carole Noël'in de altını çizdiği gibi Beauvoir'a göre, bağımsız kadının kendi vücudu üzerinde kontrol hakkının olması önem arz etmektedir. Bu sebeple, kadına her türlü yasal doğum kontrolüne erişiminin sağlanması gereklidir.<sup>382</sup>

<sup>378</sup> A.g.e., s.109

<sup>379</sup> A.g.e., s.151,

<sup>380</sup> A.g.e., s.152

<sup>381</sup> A.g.e., s.115

<sup>382</sup>Carole Noël, **Simone De Beauvoir: Entre L'immanence De La Maternité Et La Liberté Morale**, Thèse déposée à l'École des études supérieures et de la recherche de l'université d'Ottawa, National Library of Canada, Eylül 1997, s.53.

Ancak bu durumda bile, Beauvoir, kadının çalışmasının onun erkekle eşit olması sonucunu hemen doğurmayacağını da bilincindedir. Zeynep Direk'e göre, belki de tam bu durumda kadının içinde bulunduğu durumun bağımsız çalışan kadını da içine alacak şekilde genişlediğini fark etmek gerekecektir. Çünkü artık, içkinliğe ve edilgenliğe mahkûm eden bu dünya çalışan kadının da içinde yaşadığı dünyadır.<sup>383</sup> Buna göre, ekonomik açıdan bağımsız kadın erkeğin boyunduruğundan kurtulsa bile ahlaksal, toplumsal ve ruhsal açıdan yine de erkeklerle eşit durumda olmayacaktır. Bunun nedeni, kadından, çalışan bağımsız bir kadın da olsa, son aşamada kendisini hem bir nesne hem de bir av haline getirmesi, yani bağımsız egemen bir özne olma hakkından vazgeçmesi beklenir. Erkeğin boyunduruğundan kurtulan kadının başındaki çelişki de budur.<sup>384</sup>

#### D – *Mitsein* (Birlikte-Varolma)

Anne Rodier, Simone de Beauvoir'ın, insanların birbirlerine olan bağımlılığını, Heidegger bağlamında bir *Mitsein* olarak kavramsallaştırdığını ileri sürer. Heidegger'e göre insanlar, başlangıçtan beri birbirlerine toplumsal, fizyolojik ve biyolojik anlamda bağlı bir şekilde, birlikte ve birbiri için var olma durumu (*Mitsein*) oluştururlar. *Mitsein* insanın insanla, insanın eşya ile birlikte, onlarla iletişim ve ilişki halinde varolduğu anlamına gelir<sup>385</sup>

Simone de Beauvoir'ın Heidegger'ın *Mitsein* kavramından etkilendiği İkinci Cins'ten önce yazdığı *Pyrrhus* ve *Cinéas*'ta da bellidir. Beauvoir'a göre, insanın dünyanın herhangi bir yerinde “*bu ben'im*” diyebileyeceği ayrıcalıklı tek bir nokta yoktur. İnsan daima kendinden başka bir şeye doğru yönelmekte ve ancak kendi dışındaki nesnelere olan ilişkileri aracılığıyla kendisi olmaktadır.<sup>386</sup>

Beauvoir, bir Yahudi ya da Zenci'nin yalnızca Yahudilerden ya da Zencilerden oluşmuş bir insanlık yaratmayı düşleyebileceğini ancak kadınların, böyle bir düşü hayatta kuramayacaklarını ifade eder. Çünkü cins ayrımı, insanlık tarihinin belli bir anı

<sup>383</sup> Direk, a.g.e., s. 31

<sup>384</sup> Beauvoir, *İkinci Cins 3...*, s.124

<sup>385</sup> Rodier, a.g.e., s.32

<sup>386</sup> Beauvoir, “Pyrrhus and Cinéas”, *Simone de Beauvoir: Philosophical Writings...*, s.97



değil, biyolojik bir veridir. Zıtlıkları, kökü insanoğlunun başlangıcına uzanan bir *Mitsein* içinde ortaya çıkmış ve kadın bunu kıramamıştır.<sup>387</sup> Simone de Beauvoir, Girişin sonunda, amacının insani *Mitsein*'a katılmaya çalışan kadınların hangi güçlüklerle karşılaştığını anlamak olduğunu açıkça belirtmiştir.<sup>388</sup>

Bauer'a göre, Simone de Beauvoir'ın İkinci Cins'te bahsettiği kadınların, insani *Mitsein*'a katılma isteği, kadınların, önceden erkeklerden oluşmuş bir birliğe katılma isteği olarak anlaşılmalıdır. Çünkü böyle bir anlayış, bizi, kadınların erkeklerden oluşan bir *Mitsein*'i kucaklayabilmeleri için, erkekleri, ideal standart olarak almaları gerektiği yönünde bir sonuca götürebilir.<sup>389</sup>

Ayrıca, Bauer, Hegel'in efendi-köle diyalektiğinden yararlanan ve buna göre insanların "karşılıklı tanıma" amacıyla birbirlerine karşı düşmanlık beslediği fikrini açıkça benimseyen Simone de Beauvoir'ın, insanların daha baştan birlikte bir bütün oluşturduğu fikrinden yola çıkan *Mitsein*'i benimsemesinin tutarsızlık olarak algılanabileceğini belirtmektedir. Keza, insanların birlikte bir bütün oluşturduğunu kabul edersek, diğerlerini neden Öteki olarak kavradığımızı açıklayamayız.<sup>390</sup> Ancak, Bauer'a göre, Simone de Beauvoir'ın yararlandığı efendi – köle diyalektiği, Sartre'cı efendi – köle diyalektiğinden daha farklıdır. Çünkü Beauvoir'da, Hegelci efendi-köle diyalektiği bağlamında, iki öznenin, karşılıklı düşmanlıklarını aşarak birbirlerini tanıyabilme yeteneği vardır. Yani, özne, diğer öznelerle olan ilişkilerinde Sartre'ın anladığı biçimde, ya tehdit edilmeye ya da tehdit etmeye mahkum değildir.<sup>391</sup>

Simone de Beauvoir, Hegel'in "karşılıklı tanıma" anlayışını da olduğu gibi almamaktadır. Hegel'e göre, efendi ile kölenin ilk karşılaşmaları her iki tarafta da diğeri tarafından esas yani "*pour-soi*" olarak tanınma arzusu, diğeri bir deyişle, sadece eylemsiz değerleri olan ve "*en-soi*" diye adlandırılan bir nesneden fazlası olarak tanınma arzusu doğurur. Beauvoir'da ise, Hegel'in tanımladığı bu arzu, erkeklere özgü bir arzudur.

<sup>387</sup> Beauvoir, *İkinci Cins 1...*, s.21

<sup>388</sup> A.g.e., s.32

<sup>389</sup> Nancy Bauer, "Beauvoir's Heideggerian Ontology," **The Philosophy of Simone de Beauvoir: Critical Essays**, ed. Margaret A. Simons, Indiana University Press, 2006, s. 67

<sup>390</sup> A.g.e., s.68

<sup>391</sup> A.g.e.,

Çünkü, kadın için, tanınma arzusu esas olarak “*en-soi*” şeklinde kendini gösterir. Beauvoir, karşılıklı tanımayı, hem öznenin ötekini nesneleştirerek yargılamasının hem de öteki tarafından yine nesneleştirici bir biçimde yargılanmasının karşılıklı olarak kabulü anlamına geldiğini kabul etmektedir.<sup>392</sup>

Eva Gothlin’e göre de, Beauvoir için, diğerlerinin tanınması ve beraber insani bir dünyayı paylaşıyor olduğumuz gerçeği, diğerlerine beni yargılamaya davet edebileceğim anlamına gelmektedir. Bu davet, nesneleşme isteğinden değil ancak diğerlerinin kendi özgürlükleri içinde beni deneme isteğinden kaynaklanmaktadır. Keza, Beauvoir’a göre, varlığımızı diğerleriyle olan tasarılarımız aracılığıyla gerçekleştiririz.<sup>393</sup>

Debra Bergoffen’a göre ise, İkinci Cins’te erkeklerle kadınlar arasında Heideggerci anlamda bir *Mitsein* yani bir bağ olduğunun kabulü böyle bir bağın, kadının “esas olmayan diğeri” olarak kabul edilmesi bakımından tehlike arz etmektedir. Çünkü kadınlarla erkekler arasında daha en başından kadının dişi rolünü karakterize eden derin ve orijinal bir bağın varlığı halinde, kadının erkek tarafından tanınma isteğinin zaten bir anlamı kalmayacaktır. Bergoffen’a göre, bu anlamda bir *Mitsein*, kadına anne ve eş rolünü yükleyen ataerkil düzeni destekleyici olacaktır. Eğer bir kadın erkeklere bu türden bir bağ ile bağlı olduğunu düşünürse (ki bu durumda da kendisine bağ ile bağlı olan tipik bir heteroseksüel eş olan erkektir) erkeklerden bir tür tanınma yerine, kendini bu bağın gereklerini yerine getirmeye adayacaktır. O halde, böyle bir *Mitsein* ancak kadınları kendilerini erkekler tarafından tanınma isteğinden alıkoyan ataerkil düzenin işine yarar. Bu nedenle, Bergoffen’a göre, erkeklerle kadınlar arasında daha baştan bir *Mitsein*’in varlığının kabulü, feminist bakış açısından bir risk doğurmaktadır.<sup>394</sup>

Eva Gothlin ise, Simone de Beauvoir tarafından Heideggerci *Mitsein* ile Hegelci efendi-köle diyalektiğinin birlikte kullanımını mümkün görmektedir. Çünkü Gothlin’e göre, Beauvoir’ın İkinci Cins’te kullandığı *Mitsein* terimi, insanların birbirlerine olan

---

<sup>392</sup> A.g.e., s.69

<sup>393</sup> Gothlin, a.g.e., s.87

<sup>394</sup> Debra Bergoffen, *The Philosophy of Simone de Beauvoir*, New York: State University of New York Press, 1997, s.171-72.

bağımlılığını ifade etmektedir. Buna göre, Beauvoir'ın İkinci Cins'te kullandığı anlamda kadınlar ve erkekler her zaman bir *Mitsein* oluşturmuşlardır. Yani kadınlar ve erkekler burjuvazi ve işçi sınıfı gibi tarih boyunca iki farklı ve iki ayrı grup olarak birbirleriyle yüzleşmemişlerdir. Ancak Beauvoir'a göre, insanların oluşturduğu bu *Mitsein* çeşitli şekillerde yaşanabilir: ya ayrılık ve uyuşmazlık şeklinde ya da arkadaşlık ve dayanışma şeklinde. Bu nedenle, Beauvoir için *Mitsein*, insanlığın bir olduğu ve herkesin aynı amaçları ve dilekleri olduğu anlamına gelmemekte, basitçe insanların birlikte olduğu ve her insanın diğerlerinin dünyasına doğduğu, her insanın hem farklı bir birey hem de diğerleriyle her zaman ilişki içinde, ait olduğu bütünlüğe bağımlı olduğu bir durumu belirtmektedir. Bu nedenle, Beauvoir'ın insan ilişkilerine bakış açısı Heidegger, Hegel ve Merleau-Ponty'ye, Heidegger'in *Mitsein*'ini reddeden Sartre'a olduğundan daha yakındır.<sup>395</sup>

---

<sup>395</sup> Gothlin, a.g.e., s. 57

## ELEŞTİRİLER ve SONUÇ

Beauvoir'a getirilen eleştirilerden biri, Beauvoir'ın biyolojizm yaptığıdır. Rodier, Carol McMillan'ın, İkinci Cins boyunca, kadın biyolojisinin kadının mütemediyen başa çıkmak zorunda olduğu güçlü bir tiran olarak tanımlandığı yönünde eleştiride bulunduğunu belirtir.<sup>396</sup> Sara Heinämaa da, İkinci Cins'te, kadınların sonuç olarak erkekler ya da toplum tarafından değil bizzat kadın biyolojisi nedeniyle -menstrüasyon dönemleri, hamilelikler ve emzirme gibi- baskı altında tutulduğunun ileri sürülebileceğini ifade eder. Keza Beauvoir, İkinci Cins boyunca, kadın vücudunun, ciddi anlamda, kadının serbest seçimini, kendine yetmesini ve aşkın tasarımlarla uğraşmasını engellediğini belirtir.<sup>397</sup>

Simone de Beauvoir'ın, İkinci Cins'te kadın biyolojisi hakkındaki negatif söylemleri Leighton'un İkinci Cinsi, kadınların dertleri hakkında uzun ve acıklı bir ağıt ama aynı zamanda da kadın cinsini küçük düşüren bir eleştiri olarak nitelendirmesine sebep olmuştur. Leighton'a göre, Beauvoir sadece kadınların biyolojisini değersizleştirmekle kalmamakta, aynı zamanda biyolojiyi kadınların aşkınlığına ayak bağı olan sihirli bir güç ile doldurmaktadır.<sup>398</sup>

Ancak, Rodier'e göre, Beauvoir İkinci Cins'te olumsuz özelliklerini yazdığı kadının biyolojisini, daha çok kadının özneliği bakımından Öteki rolünden kaçınmasını zorlaştıracak bir yük olarak görmektedir.<sup>399</sup>

Beauvoir'ın kadın vücudu hakkındaki negatif yorumları onun özcülüğünün ve kadın vücuduna duyduğu düşmanlığın kanıtı olarak sunulduğu gibi, kadının içinde

---

<sup>396</sup> Rodier, **a.g.e.**, s. 8.

<sup>397</sup> Sara Heinämaa, "The Body as an Instrument and as Expression," **The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir: Critical Essays**, ed. Claudia Card, Cambridge University Press, 2003, s.74.

<sup>398</sup> Jean Leighton, **Simone de Beauvoir on Woman**, New Jersey: Associated University Press, 1975, s.209.

<sup>399</sup> Rodier, **a.g.e.**, s. 6.

bulunduğu durum söz konusu olduğunda, biyolojik gerçeklerin kadının ötekiliğine sebep olmadığı yönündeki düşüncesi de toplumsal yapısalcı olmasına bağlanmıştır.<sup>400</sup>

Judith Butler, kadın vücudu karşısındaki olumsuz tutumu nedeniyle biyolojizm yapmakla eleştirilen Beauvoir'ın kadının ötekiliğini ne biyoloji, ne psikoloji ne de iktisadi yaşama bağlayan görüşünün cinsiyetin toplumsal olarak inşa edilmiş bir görüşü yansıttığını belirtmektedir.<sup>401</sup>

Judith Okely göre, Simone de Beauvoir'ın kuramının rahatsız edici yönlerinden biri bu kuramın öncelikle beyaz burjuva ev kadınına odaklanan budunmerkezci (*ethnocentric*) bir kuram olmasıdır. Bu bağlamda, kadınların ötekilik yaşantısından kurtulmalarını ve aşkın bir işle, kariyer yapmakla uğraşmalarını önerirken, Beauvoir'ın aklında olan beyaz burjuva ev kadınıdır. Doğal olarak, erkeğin karşısında Öteki olmak dışında, ırkçılıkla ve sefaletle uğraşan kadınlara bu tür bir teorinin uygulanması saçma gelecektir.<sup>402</sup>

Bir diğer feminist eleştiri de Simone de Beauvoir'ın içkinliği dışı, aşkınlığı ise eril özelliklerle bağdaştırdığıdır. Beauvoir'ın içkinlik ile aşkınlık arasındaki Hegelci ayrımı kullanması ve özellikle de dışı içkinliğini aşır, eril aşkınlığa ulaşmak için özgür bir kadın vizyonu geliştirmesi eleştiri konusu olmuştur.<sup>403</sup> Veltman, içkinlik ile aşkınlık arasındaki Hegelci ayrımı feminist bir analiz için uygun bulmamaktadır. Beauvoir anneliği ve ev işlerini içkin olarak kabul etmekte; bu deneyimleri yaratıcı ve üretici olarak görmemekte ve dolayısıyla değer yaratan tasarılar olarak kabul etmemektedir.<sup>404</sup> Kristana Arp'a göre de içkinlik ile aşkınlık arasındaki ayrım metafizik özellikler göstermekte bu da Beauvoir'ın teorisinde baskı altında tutulan kadının analizi bakımından zorluk çıkarmaktadır.<sup>405</sup>

<sup>400</sup> Julie K. Ward, "Feminists Read The Second Sex," **Feminist Interpretations Of Simone De Beauvoir**, ed. Margaret A. Simons, Pennsylvania State University Press, 1995, s.225

<sup>401</sup> Judith Butler, **a.g.e.**, s.191-193

<sup>402</sup> Judith Okely, "Rereading The Second Sex", **Simone de Beauvoir: A Critical Reader**, ed. Elizabeth Fallaize, New York: Routledge, 1998 s.24

<sup>403</sup> Andrea Veltman, "Transcendence and Immanence in Beauvoir's Ethics," **The Philosophy of Simone de Beauvoir: Critical Essays**, ed. Margaret A. Simons, Indiana University Press, 2006, s.114

<sup>404</sup> **A.g.e.**

<sup>405</sup> Arp, **a.g.e.**, s.138.

Simone de Beauvoir, Direk'in de altını çizdiği gibi kuşkusuz bir aşkınlık feministidir.<sup>406</sup> Ancak, Simone de Beauvoir'ın, aşkınlığı erkekle; içkinliği ise kadınla özellikle ev kadını rolünü üstlenen kadınla, özdeşleştirip içsellığı yermesi; kadınlara, özgürleşmeleri için tek çıkar yolarak ev dışında bağımsız işlerde çalışmalarını ve erkekler gibi aşkın tasarımlarda yer almalarını salık vermesi de eleştirilmiştir. Bu eleştirilerden birinde Josephine Donovan, aşkın projelerdeki erkek tarzının kadınlara ve doğaya hükmedilmesi anlamına geldiğini belirtmektedir. Söz konusu aşkın, Batılı ve eril tasarımlar yüzünden, kişi çevresindeki kaynakları sınırsız olarak kullanmakta, dünyayı kendisine ait olarak damgalamak için sınırsız girişimlerde bulunmakta, çevresini buna göre yeniden şekillendirmektedir. Bu ise ekolojik felakete yol açmaktadır.<sup>407</sup>

Andrea Veltman'a göre İkinci Cins'teki içkin ve aşkın kavramları ne eril ne de metafizik kavramlardır. Buna göre, İkinci Cins'teki aşkınlık kavramı insanın diğer insanlarla ilişki kurmasını sağlayan yapıcı eylemlerken, içkinlik insanın yaşantısını sürdürürebilmek için gereken negatif iş gücüdür. Aşkın eylemler kişinin kendini ifade etmesini sağlayan yaratıcı eylemlerken, içkin işler tamamen tekrara dayalı, boş ve varoluşu doğrulamaktan uzak eylemlerdir.<sup>408</sup> Bu çerçevede, aşkınlık, İkinci Cins'te kadının boyunduruk altında bulunmasının analizi bakımından kullanılmıştır.<sup>409</sup>

Heinämaa'ya göre ise, Beauvoir'da dişi ve erkek vücutları iki farklı vücut değil ve fakat insan vücudunun farklı çeşitleridir. Her ikisi de muğlaklık ile karakterize edilen insan doğasını kendilerine has şekillerde gerçekleştirir. İçkinliğimizi ve aşkınlığımızı belirleyen, bizi hem dünyaya bağımlı hem de özgür kılan muğlaklığımızdır. İster eril ister dişi tüm vücutlar belli bir pasiflik ve aktiflik barındırır. Bu nedenle, Beauvoir içkinliği ve aşkınlığı herhangi bir cinsle özdeşleştirmemiştir.<sup>410</sup>

---

<sup>406</sup> Direk, **a.g.e.**, s. 28

<sup>407</sup> Donovan, **a.g.e.**, s. 238

<sup>408</sup> Veltman, **a.g.e.**, s. 115

<sup>409</sup> **A.g.e.**

<sup>410</sup> Heinämaa, **a.g.e.**, s. 31.

Beauvoir'ın kadınların alanını *en-soi*'ya indirgeyen ve ev işlerini yeren yaklaşımını eleştiren bir diğer isim de Kathryn Allen Rabuzzi'dir. Rabuzzi'ye göre, Beauvoir'ın yaptığı gibi ev işleri alanını yermek yerine onu süregelen dişil bir kültürün alanı olarak görmek gerekmektedir. Rabuzzi, varlığın eril tarzının tipik olarak arayışa ilişkin olduğunu, buna karşılık geleneksel dişil tarzın bekleyişe ilişkin olduğunu ileri sürer. Rabuzzi'ye göre, bekleyiş, nihai olarak, şimdiye dek arayışın şaşmaz karşılığı olan bir olumsuz durumu adlandırmaktayken bu haliyle, o, ne aşağı, ne de üstündür, yalnızca farklıdır.<sup>411</sup> Kadının hayatı ilerleyen bir çizgi, çizgisel bir değişim ve "kazanım" izlemez; daha çok tekrara dayalı, döngüsel, durağandır. Kadınların eve bağlı zamanları tipik olarak şekilsizlikle yahut dairesellikle ya da her ikisiyle karakterize edilir. Hepsinin ötesinde durağandır. Bu bağlamda, ev işini sıkıcı, anlamsız ve tekrar gerektiren olarak tanımlayan Beauvoir'ın tersine, Rabuzzi, evişinin tipik Batılı eril arayış tarzından farklı bir tarza işaret ettiğini ileri sürer.<sup>412</sup>

Donovan'ın aktardığı üzere, Ruether de, Beauvoir'da eril olanın *pour-soi* ya da kişinin aşkın rasyonel yönüyle ilişkilendirildiği, dişil olanın ise *en-soi*, yani içsel maddi yön ile özdeşleştirildiği iddiasındadır. Ruether dişil olanı aşmaya yönelik sürekli bir kültürel çabanın ekolojik ve ahlaki bir krize yol açan şey olduğu görüşünü benimser. Toplumun şu anki örgütlenmesine egemen olan tüm yıkıcı zıtlıkların bilincin kendi-öteki modelinde köklendiğini tartışır.<sup>413</sup>

Catriona Mackenzie'nin bakış açısıyla da, Simone de Beauvoir'ın, İkinci Cins'indeki kadının içinde bulunduğu "Ötekilik" durumu, bir "nesnelige" indirgenmek anlamına geldiği sürece Beauvoir'ın kuramı tutacaktır. Bu nedenle, bu çerçevede ötekilik, akla ve rasyonel düşünceye karşı getirilen fiziksel bir gerçeklik olarak kabul edilmemelidir.<sup>414</sup>

<sup>411</sup> (Kathryn Allen Rabuzzi, **The Sacred And The Feminine: Toward A Theology Of Housework**, 1982, s.143-146)'dan aktaran Donovan **a.g.e.**, s.239.

<sup>412</sup> **A.g.e.**

<sup>413</sup> Rosemary Radford Ruether, **New Woman, New Earth**, New York: Seabury, 1975, s.3 aktaran Donovan, **a.g.e.**, 250

<sup>414</sup> Catriona Mackenzie, "A Certain Lack of Symmetry: Beauvoir on Autonomous Agency and Women's Embodiment", **Simone De Beauvoir's The Second Sex: New Interdisciplinary Essays**, ed. Ruth Evans, Manchester: Manchester University Press, 1998, s.124-125

Jean Bethke Elshtain, Beauvoir'ın İkinci Cinsi'nin kadınların çoğunluğunu oluşturan kesime hitap etmediğini düşünmektedir. Elshtain'a göre, "içkinlik" ve "aşkınlık", "*en-soi*" "*pour-soi*" gibi kavramlar, doğrudan kadınların yaşam deneyimlerinden kaynaklanmamaktadır. Bu kavramlar, sadece düşünürün oturduğu yerden yürüttüğü varoluşçu spekülasyonlardır. Bu nedenle, Beauvoir'ın İkinci Cins'teki bu ve benzeri teknik dili, kadınları gerçekten İkinci Cins olduklarına ikna etmekten uzaktır.<sup>415</sup>

Elshtain'ın bir diğer eleştirisi de, Beauvoir'ın eril normu ideal norm olarak tanımlamasıdır. Elshtain'a göre, Beauvoir, İkinci Cins boyunca, kadının pasif, boyun eğen ve içkin karakter özelliklerinden şikayet ederken, erkeğin aktif, baskın ve aşkın özelliklerini, kendilerine uyulması gereken ideal normlar olarak yüceltmektedir. Buna göre, eril karakter özelliklerini amaç olarak ortaya koyan Beauvoir, böylelikle, kadının kadınsal özelliklerinden vazgeçmesini istemektedir.<sup>416</sup>

Genevieve Lloyd, Beauvoir'ın kuramındaki felsefi kavramların aslında daha başından feminist bir teori üretmeye yetmeyeceğini iddia eder. Lloyd'a göre, aşkınlık, tanımı itibarıyla eril bir idealdir. Çünkü Lloyd'a göre, her ne kadar, kadınlar "doğaları" gereği erkeklerden daha fazla içkin bir varoluşa sahip olmasalar da kültürel bakımdan, içkin bir yaşam biçimine bağlıdırlar. Keza, aynı doğrultuda, erkekler de, kültürel bakımdan, aşkın bir oluş sergilemektedirler.<sup>417</sup>

Roe Sybylla ise, Beauvoir'ı erkek merkezci (*androcentric*) olmakla eleştirir. Sybylla'ya göre, Beauvoir, her ne kadar feminist bir bakış açısı taşısa da, kadını erkeğin değerlerinden yola çıkarak yargılamış ve kadınların bu erkek değerleri içselleştirmeleri gerektiğini belirtmiştir.<sup>418</sup> Sybylla, İkinci Cins'te, kadınsı yazılar yazmakla yerilen Jane Austen, Bronte Kardeşler ve Eliot vs gibi yazarların kadın değerlerini sunduğunu bu nedenle bu yazarların erkek bir yazar olan Dostoyevski'den daha kötü olmadıklarını belirtir. Sonuç olarak Sybylla, kadınlara aşkınlık ve içkinlik dışında başka bir yol

<sup>415</sup> Jean Bethke Elshtain, **Public Man, Private Woman**, Princeton, NJ: Princeton University Pres, 1981, s.306.

<sup>416</sup> **A.g.e.**

<sup>417</sup> Tong **a.g.e.**, s. 190

<sup>418</sup> Sybylla, **a.g.e.**, s.23



sunamayan Beauvoir'ın feministlerce eleştirilen bu ayrımı feminist teorisinde kullanmasını kadınların özgürlüğü için yeterli stratejisi olmamakla eleştirir.

Hartstock ise, Simone de Beauvoir'ın, bağımsız kadına çıkış yolu olarak sunduğu çalışma yoluyla evrensel özgürlük fikrini ağırlıklı olarak eril bir kavram olarak tanımlamaktadır.<sup>419</sup>

Sonuç olarak, Simone de Beauvoir'ın kadının ötekiliği'ne dayanan feminist kuramı şüphesiz feminist literatürde yer alan en önemli kuramlardan biridir. Rebecca West'in ifadesiyle kadını “*kapı paspası*” ya da “*fahişe*” olma ikilemine sokan Ötekilik rolü, feminist mücadelenin en büyük çıkış noktalarındandır. Beauvoir ise, bu mücadeleye ötekilik kavramını feminist kuramına uygulayarak katkıda bulunmuştur. Bu yolda, Simone de Beauvoir, yukarıda da belirtildiği üzere birçok eleştiriye de maruz kalmıştır. Bu eleştirilerden bazılarında şüphesiz haklılık payı bulunmaktadır. Özellikle, Beauvoir'ın kadınlara, özgürlüğe giden yolda sadece iş bulup çalışmayı önermesi, hem böyle bir şansı olmayan kadınları oyun dışı bırakmakta hem de aslında Beauvoir'ın İkinci Cins'te genel olarak tüm kadınlara hitap eden, kadınların ötekiliklerini alt etmelerini sağlayacak yeterli strateji sunmadığı iddiasını da güçlendirmektedir. Ayrıca bu çerçevede, ortaya çıkacak diğer bir sorun da, kendi iktisadi bağımsızlığını elde edip özgür bir özne olarak kendini var eden kadının bu bağımsızlığını sürdürebilmek için yine başka bir kadının, örneğin çocuğuna bakacak bir bakıcının, kendisi isteyken evini temizleyecek bir temizlikçinin v.s. varlığına ihtiyacı olmasıdır. Yani bağımsız kadın, bu bağımsız statüsünü korurken aynı zamanda kendisi gibi başka bir kadını, ev işleri, çocuk bakıcılığı gibi içkin eylemlere kısacası Öteki rolüne hapsedilmektedir.

Beauvoir'ın ana hatlarıyla İkinci Cins'te yaptığı, kadının ve bu bağlamda içinde bulunduğu “durumun” çeşitli varoluşçu kavramlarla analizini yapmak ve kadınların toplumdaki rollerini sorgulayan, gün ışığına çıkaran belli bazı sosyo-politik sonuçlar ve çıkarımlarda bulunmak olmuştur. Belki bu aşamadan sonra yapılması gereken, Beauvoir'ın kadının durumundan yola çıkarak yaptığı analizlerin ve vardığı sonuçların günümüz feminist teorisyenleri ve hatta politikacıları tarafından değerlendirilip kadının

<sup>419</sup> (Nancy Hartsock, **Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism**, Boston: Northeastern University Press., 1985, s.242)'dan aktaran Kruks, a.g.e., s.31

ötekiliğini ya da daha basit bir tanımla kadın cinsinin, ikinci cins olarak içinde bulunduğu toplumsal zorluklarını yenmek, ortadan kaldırmak üzere kullanılması olmalıdır. Bu çerçevede, örneğin Beauvoir'ın daha 1949 yılında, kadının kendi vücudu üzerinde kontrol hakkı bulunması gerektiğini belirtmesi ve doğum kontrol yöntemlerini, kürtaşı savunması günümüz kanun koyucularına bir mesaj niteliğindedir.

Beauvoir'ı tamamen Batı Avrupalı, burjuva beyaz kadınların analizine dayanan bir kuram geliştirmekle eleştiren Oakley'nin bu eleştirisinde haklılık payı olsa da, hayatının büyük kısmını Fransız entelektüel çevresinde ve Sartre ile geçiren Beauvoir'ın, kendi içinde yaşadığı dünyadan yola çıkarak bir kuram yaratmasının yanlış ya da anormal bir tarafı bulunmamaktadır. Ancak, günümüz feminist teorisyeni, Beauvoir'ın büyük bir risk alarak kurduğu ve kendi zamanı için skandal sayılabilecek bu feminist kuramını geliştirip, üçüncü dünya kadını ve her renkten kadını içine alan bir kuram haline getirebilir. Sınırların, İkinci Cins'in yazıldığı 1949 yılına göre, çok daha esnek, ulaşımın çok daha rahat ve iletişimin internet ağları sayesinde çok daha sıkı olduğu günümüzde evrensel bir feminist teorinin yazılması elbette daha kolay olacaktır.

Beauvoir'ın feminist teorisindeki diğer bir problemlili konu kadın cinsinin içinde bulunduğu durumu ve erkeğin sahip olageldiği özgürlüğü açıklamak için "içkinlik" ve aşkınlık kavramlarını kullanmasıdır. Beauvoir her ne kadar, Sartre'dan farklı olarak, kadının içinde bulunduğu durumu yani sosyal ve kültürel koşulları da teorisine dahil etmiş ve bu sayede içinde bulunduğu içkinlikten sorumlu tutulamayacağını belirtmiş olsa da son kertede İkinci Cins boyunca, şüpheye yer bırakmayacak şekilde erkek vücudunun aşkınlığa ulaşmasının çok daha kolay olduğunu belirtmiş, kadının vücudunun ise biyolojik olarak kadını neredeyse içkinliğe, kadının kontrolünde olmayan bir kadere, mahkum ettiğini belirtmiştir. Öncelikle içkinlik ve aşkınlık, birçok feminist tarafından eril kavramlar olarak kabul edildiği gibi aslında kadının ötekiliği gibi gözle görülen ya da yaşanan sosyal bir olayı açıklamak için fazlaca soyuttur.

Dahası kadının biyolojisinin aşkın denilen tasarıları, eylemleri gerçekleştirmekte bir engel teşkil ettiği hususunda Beauvoir'a katılmak mümkünse de unutulmaması gereken nokta, kadını aşkınlığa taşıyacağı iddia edilen ve kadının biyolojisi nedeniyle

ulaşamadığı, elde edemediği değerler zaten erkek egemen dünyanın öne sürdüğü değerlerdir. Bir yandan, kadının erkek egemen bir dünyada kadın olmak zorunda bırakıldığını iddia edip diğer yandan kadının biyolojik yapısının kendisini kadın olmaya zorlayan bu eril değerleri gerçekleştirmede yetersiz olduğunu iddia etmek tutarlı bir yaklaşım olmayacaktır. Esasen, Beauvoir İkinci Cins'te, erkek vücudunu aşkınlığa giden bir araç olarak tarif ederken, elbette bir kadın olarak, tüm kadınların da bu vücuda sahip olmasını yani kadınsı kişiliklerinden soyutlanıp erkek olmalarını istememektedir, sadece içinde yaşanılan dünyada kadın vücudunun belli bazı tasarıları gerçekleştirmekten uzak olduğunu gözlemlemiştir. Ancak günümüzdeki cinsiyet değiştirme ameliyatlarını bir yana bırakıp, biyolojik olarak kadın doğmuş bir bireyin bunu değiştiremeyeceğini varsayarsak, bir kadının İkinci Cins'te Beauvoir'ın kendi bedeni ve erkeğin bedeni hakkındaki yorumlarını okuması ister istemez erkeği kendisine ulaşılması gereken bir ideal olarak görmesine sebep olacaktır.

Burada asıl ortaya koyulması gereken konu günümüzde artık kadının biyolojik eksiklerini (!) giderecek birçok imkân varken (doğum kontrol hapları, menstrüasyon döneminin daha düzenli ve ağrısız geçmesini sağlayacak ilaçlar, çocuk yapmanın eskisi gibi bir zorunluluk oluşturmaması v.b.) kadının Öteki konumu varlığını halen sürdürmektedir. O halde, belki de, kadın gerçekten Öteki midir? diye sorulması gereklidir. Belki bu sayede kadının erkek egemen dünyada neden hala baskı altında olduğunun ya da daha doğru bir tanımla dünyanın neden her zaman erkek egemen olduğunun belirtilmesi için farklı teoriler geliştirilebilecektir.

Beauvoir'ın içkinlik ve edilgenliklerini kabul etmek istemeyen kadınlara, tek çıkış yolu olarak, kendi aşkın dünyalarında yaşayan erkeklerin bu aşkınlıklarını göstermek, bu anlamda Beauvoir'ı kadınlar için gerekli stratejileri geliştirmemekle eleştirenlerin elini güçlendirmektedir. Özellikle kadınların, aşkın erkek dünyasına katılmasının çok daha kolay olduğu günümüzde, kadın 1949 yılındakine göre çok daha özgür bir yaşantıya kavuşmuşsa da, bu kadını Beauvoir'ın analizini yaptığı anlamda "Öteki" olmaktan kurtaramamıştır. O halde, son kertede "Kadın neden Ötekidir?" diye sormak "Kadın neden kadındır?" diye sormaktan daha anlamlı değildir. Ayrıca, kadının günümüzde daha özgür olmasının sebebinin ise erkek idealiyle yaşamaları değil, dünyanın insani

anlamda daha özgürleşmesidir. Yani sonuçta kendi içkinliklerinde yaşayan kadınlar bile bir yüzyıl öncesine göre çok daha özgürlerdir.

Aslında, İkinci Cins'in oldukça uzun olması ve içeriğinin komplike olması da eserin okunmasını ve daha geniş kitlelere ulaşmasını zorlaştırmıştır. Ayrıca, İkinci Cins'i zor anlaşılır kılan nedenlerden biri de Beauvoir'ın kendine has felsefi perspektifidir. Okuyucunun genel olarak varoluşçuluk ve özel olarak Sartre varoluşçuluğu hakkında bir bilgisi olmadığı sürece, Beauvoir'ın İkinci Cins'teki birçok argümanı Beauvoir'ın kendi önyargılarından kaynaklanıyormuş izlenimi verecektir.

Sonuç olarak, ayrıca Beauvoir'ın İkinci Cins'teki "kadın doğulmaz kadın olunur" argümanı karşısında sadece kadının değil, erkeğin de ataerkil toplumun değerleri sayesinde belirli bir süreç sonunda erkek "olmayı" öğrenmek zorunda kaldığı ileri sürülebilir.

## KAYNAKÇA

Akal, Cemal Bali, **İktidarın Üç Yüzü**, Ankara: Dost Kitapevi, 1998.

Altun, Hakan, **Feminist Kuram Doğrultusunda Bir Okuma/Sahneleme Ve Bir Örnek Çalışma: Denizden Gelen Kadın**, Doktora Tezi.

Andrew, Barbara S., “Beauvoir’s Place in Philosophical Thought,” **The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir: Critical Essays**, ed. Claudia Card, Cambridge University Press, 2003, s. 24-45

Ansal, Hacer, “Kapitalist Üretimde Cinsiyetçilik,” **11. Tez Marksizim ve Feminizm**, İstanbul: Alan Yayıncılık, Şubat 1989, s.1-11

Arp, Kristana, **The Bonds of Freedom: Simone de Beauvoir’s Existential Ethics**, Chicago: Open Court Publishing Company, 2001

Ascher, Carol, “Simone de Beauvoir – Mother of Us All”, **Social Tex**, 1987, sayı.17

Bauer, Nancy, “Beauvoir’s Heideggerian Ontology,” **The Philosophy of Simone de Beauvoir: Critical Essays**, ed. Margaret A.Simons, Indiana University Press, 2006, s. 65-92

Bergoffen, Debra, **The Philosophy of Simone de Beauvoir**, New York: State University of New York Press, 1997

Berktaş, Fatmagül “Kadınların İnsan Hakları,” **İnsan Hakları**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Aralık 2000, s.337-372

Björk, Ulrika, **Poetics of Subjectivity: Existence and Expressivity in Simone de Beauvoir’s Philosophy**, Helsinki: Helsinki University Print, 2008

Bock, Gisela, **Avrupa Tarihinde Kadınlar**, Çev: Zehra Aksu Yılmaz, İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2004

Bumin, Tülin, **Hegel - Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998

Butler, Judith, **Cinsiyet Belası**, Çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları, 1999

Cataldi, Suzanne Laba, “Body As Basis For Being”, **The existential phenomenology of Simone de Beauvoir**, Norwell: Kluwer Academic Publishers, 2001

de Beauvoir, Simone, **Ben Bir Feministim**, Çev. Ayşe, Minu, Sedef, İstanbul: Kadın Çevresi Yayınları, Mayıs 1986

de Beauvoir, Simone, **Pyrrhus ve Cinéas**, Çev. Asım Bezirci, İstanbul: Payel Yayınevi, Nisan 1982

de Beauvoir, Simone, "Pyrrhus and Cinéas", **Simone de Beauvoir: Philosophical Writings**, ed.Margaret A. Simons, Chicago: University of Illinois Press, 2004, s.77-151

de Beauvoir, Simone, "Existentialism and Popular Wisdom", **Simone de Beauvoir: Philosophical Writings**, ed.Margaret A. Simons, Chicago: University of Illinois Press, 2004, s.195-221

de Beauvoir, Simone, **Ethics of Ambiguity**, Çev. Bernard Frechtman, New York: Citadel Press Books,1976

de Beauvoir, Simone, "Analysis of Claude Bernard's Introduction to the Study of Experimental Medicine," **Simone de Beauvoir: Philosophical Writings**, ed. Margaret A. Simons, Urbana ve Chicago: University of Illinois Press, 2004, s.13-31

de Beauvoir, Simone, **Second Sex**, trans. H. M. Parshley, New York: Vintage Books, 1974

de Beauvoir, Simone **The Prime of Life**, Middlesex: Penguin, 1962

de Beauvoir, Simone, **Pyrrhus et Cinéas**, Paris: Gallimard, 1944

de Beauvoir, Simone, "A Review of the Phenomenology of Perception by Maurice Merleau-Ponty," **Simone de Beauvoir: Philosophical Writings**. Ed. Margaret A. Simons, Urbana ve Chicago: University of Illinois Press, 2004, s.151-165

de Almeida, Mauro W. Barbosa, **Nota Sobre a Resenha das Estruturas Elementares do Parentesco por Simone de Beauvoir**, s. 191-193

Direk, Zeynep, "Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği", **Feminizm**, Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi, Sayı: 58, 2009, s. 5-38

Donovan, Josephine, **Feminist Teori**, Çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997

Drake, Alfred, **De Beauvoir's Second Sex, Chapters 10-11**, Chapman University,2002

Duchen, Claire, "Simone de Beauvoir 1908 – 1986", **Theory, Culture Society**, Vol. 3 No.3, s. 160-170

Elshtain, Jean Bethke, **Public Man, Private Woman**, Princeton, NJ: Princeton University Pres, 1981

Freedman, Estelle B., **No Turning Back: The History of Feminism and the Future of Women**, New York: Ballantine Books, 2002

Gatens, Moira, "Beauvoir and Biology: A Second Look," **The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir**, ed. Claudia Card, Cambridge University Press, s.266-286

Gothlin, Eva, "Beauvoir and Sartre on Appeal, Desire, and Ambiguity," **The Philosophy of Simone de Beauvoir: Critical Essays**, ed. Margaret A.Simons, Indiana University Press, 2006, s.132-146

Güriz, Adnan, **Hukuk Felsefesi**, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2003

Hass, Lawrence, **Merleau-Ponty's Philosophy**, Bloomington: Indiana University Press, 2008

Hegel, George Wilhelm Friedrich, **Phenomenology of Spirit**, Çev. A.V. Miller, Oxford University Press, 1977

Heinämaa, Sara, "Simone De Beauvoir's Phenomenology of Sexual Difference," **The Philosophy of Simone de Beauvoir: Critical Essays**, ed. Margaret A.Simons, Indiana University Press, 2006, s. 20-42

Heinämaa, Sara, "The Body as an Instrument and as Expression," **The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir: Critical Essays**, ed. Claudia Card, Cambridge University Press, 2003, s.66-86

Hobbes, Thomas, **Leviathan**, Çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.

hooks, bell, **Feminism Is for Everybody**, London: Pluto Press, 2000

hooks, bell **Feminist Theory from Magrin to Center**, Boston: South End Press, 1984.

Husserl, Edmund, **Fenomenoloji Üzerine Beş Ders**, Çev. Harun Tepe, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997

İmançer, Dilek, "Feminizm ve Yeni Yönelimler", **Doğu Batı Dergisi**, sayı:19,2002

Kelch, Ron, "Hutchings' Feminism Reconsiders Hegel's Dialectic", **News & Letters**, Haziran-Temmuz 2006, s.1-5

Keltner, Stacy, "Beauvoir's Idea of Ambiguity," **The Philosophy of Simone de Beauvoir: Critical Essays**, ed. Margaret A.Simons, Indiana University Press, 2006, s.201-214

Klein, Viola, **The Feminine Character**, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1975

Kruks, Sonia, "Identity Politics and Dialectical Reason: Beyond an Epistemology of Provenance", **Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy**, 1995, s. 1-10.

Kruks, Sonia, "Gender and Subjectivity: Simone de Beauvoir and Contemporary Feminism", **Signs**, The University Chicago Press, Vol. 18, No.1, 1992, s.89-110

Kruks, Sonia, **Retrieving Experience: Subjectivity And Recognition In Feminist Politics**, New York: Cornell University Press, 2001

Leighton, Jean, **Simone de Beauvoir on Woman**, New Jersey: Associated University Press, 1975

Lloyd, Genevieve, **Erkek Akıl**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.

Locke, John, **Hükümet Üzerine İkinci İnceleme**, Çev: Fahri Bakırcı, Ankara: Babil Yayıncılık, 2004.

Mackenzie, Catriona, "A Certain Lack of Symmetry: Beauvoir on Autonomous Agency and Women's Embodiment", **Simone De Beauvoir's The Second Sex: New Interdisciplinary Essays**, ed. Ruth Evans, Manchester: Manchester University Press, 1998, s.122-159

MacKinnon, A. Catharine **Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru**, Çev: Türkan Yöney ve Sabir Yücesoy, İstanbul: Metis Yayınları.

McCall, Dorothy Kaufmann, "Simone de Beauvoir, Second Sex, and Jean Paul Sartre", **Signs**, The University Chicago Press, Vol. 5, No.2, 1979, s.209-223

Mitchell, Juliet, **Kadınlar: En Uzun Devrim**, Çev. Gülseli İnan, Gülnur Savran, Şirin Tekeli, Feraye Tınç, Şule Torun, Yaprak Zihnioğlu, İstanbul: Agora Kitaplığı, Eylül 2006.

Mitchell, Juliet & Oakley, Ann, **Kadın ve Eşitlik**, Çev: Fatmagül Berktaş, İstanbul: Pencere Yayınları, 1998.

Mougin, Henri, "Varoluşçu Kutsal Aile," **Bilim ve Düşünce**, Kasım 2004, s.115-135

Murphy, Julien S., "Introduction", **Feminist interpretations of Jean-Paul Sartre**, Ed. Julien S. Murphy, Pennsylvania State University Press, 1999, s.1-22

Mussett, Shannon M., "Beauvoir and Biology: A Second Look," **The Philosophy of Simone de Beauvoir: Critical Essays**, ed. Margaret A.Simons, Indiana University Press, 2006, s.276-295

Nagl-Docekal Herta, "Feminist Philosophy in German: A Historical Perspective," **Hypatia**, Cilt 20, Sayı 2, 2005, s. 1-6.

Noël, Carole, **Simone De Beauvoir: Entre L'immanence De La Maternité Et La Liberté Morale**, Thèse déposée à l'École des études supérieures et de la recherche de l'université d'Ottawa, National Library of Canada, Eylül 1997



Okely, Judith, "Rereading The Second Sex", **Simone de Beauvoir: A Critical Reader**, ed. Elizabeth Fallaize, New York: Routledge, 1998 s. 19-29

Öktem, Niyazi ve Türkbağ, Ahmet Ulvi, **Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet**, İstanbul: Der Yayınları, 2001

Öktem, Niyazi, **Fenomenoloji ve Hukuk**, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1982

Rodier, Kristin Anne, **Biologism And Simone De Beauvoir: A Phenomenological Re-Reading Of "The Givens Of Biology"**, College of Graduate Studies and Research, University of Saskatchewan, Eylül 2007

Sartre, Jean Paul, **Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology**, Çev. Hazel E. Barnes, London: Routledge Classics, 2003

Sartre, Jean Paul, **Varlık ve Hiçlik**, Çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları, Temmuz 2009

Sartre, Jean Paul, **Yahudi Düşmanı Antisemitin Portresi**, Çev. Emin Türk Eliçin, İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2008

Schneir, Miriam, **Feminism in Our Time: The Essential Writings, World War II to the Present**, New York: A Vintage Original, 1994.

Schott, Robin May, "Beauvoir And The Ambiguity Of Evil," **The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir**, ed. Claudia Card, Cambridge University Press, 2003, s.228-248

Shojaei, Christine, "A Masochism Promising Supreme Conquests: Simone de Beauvoir's Reflections on Fairy Tales and Children's Literature", **Marvels & Tales**, Volume 16, Sayı 1, 2002, s.29-42

Siegel, Deborah, **Sisterhood, Interrupted**, New York: Palgrave MacMillan

Simons, Margaret A., "Introduction," **Simone de Beauvoir: Philosophical Writings**, ed. Margaret A. Simons, Urbana ve Chicago: University of Illinois Press, 2004, s.1-13

Sybylla, Roe, **Making Our Freedom, Feminism and Ethics from Beauvoir to Foucault**, Australian National University, Ağustos 1996

Tansel, Arife, **Jean Paul Sartre'nin Felsefesinde "Özgürlük, Sorumluluk Ve Yabancılaşma" Kavramları**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ankara, 2006

Taşdelen, Vefa, **Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş**, Ankara: Hece Yayınları, 2004

Tidd, Ursula, "The Self-Other Relation In Beauvoir's Ethics And Autobiography," **The Philosophy of Simone de Beauvoir: Critical Essays**, ed. Margaret A. Simons, Indiana University Press, 2006, s. 228-241

Tong, Rosemarie Putnam, **Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction**, Colorado: Westview Pres, 1998

Tyler, Melissa, "Women In Change Management: Simone De Beauvoir And The Co-Optation Of Women's Otherness," **Journal of Organizational Change Management**, 2005, s.550-570

Veltman, Andrea, "Transcendence and Immanence in Beauvoir's Ethics," **The Philosophy of Simone de Beauvoir: Critical Essays**, ed. Margaret A. Simons, Indiana University Press, 2006, s.113-132

Walters, Margaret, **Feminism**, New York: Oxford University Pres Inc., 2005

Ward, Julie K., "Reciprocity and Friendship in Beauvoir's Thought," **The Philosophy of Simone de Beauvoir: Critical Essays**, ed. Margaret A. Simons, Indiana University Press, 2006, s. 146-163

Ward, Julie K., "Feminists Read The Second Sex," **Feminist Interpretations Of Simone De Beauvoir**, ed. Margaret A. Simons, Pennsylvania State University Press, 1995, s.223-243

Whelehan, Imelda, **Modern Feminist Thought: From The Second Wave To Post-Feminism**, New York: New York University Press, 1995

Yaraman, Ayşegül, **Resmi Tarihten KadınTarihine Elinin Hamuruyla Özgürlük**, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2001.

#### **İNTERNET SAYFALARI**

"<http://plato.stanford.edu/entries/beauvoir/>", 21.07.2009

"<http://www.iscimucadelesi.net/arsiv/dergi/iki/kadin2.htm>", 21.07.2009

## ÖZGEÇMİŞ

1979 yılında Adana'da doğan Korcan Yayla ilk, orta ve lise öğrenimini yine doğum yeri olan Adana'da tamamladıktan sonra, üniversite eğitimini Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesinde görmek üzere İstanbul'a yerleşmiştir. Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesinden mezun olduktan sonra yine aynı üniversitede Kamu Hukuku Bölümünde yüksek lisans eğitimine başlayan Korcan Yayla aynı zamanda çeşitli hukuk bürolarında ve özel şirketlerde mesleği olan avukatlık görevini de icra etmektedir.