

**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

Filiz BAYOĞLU

**SIMONE DE BEAUVOIR
YAŞAMA SANATI OLARAK ETİK**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ

Doç. Dr. Nevzat

ERZURUM – 2007

TEZ KABUL TUTANAĐI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĐÜNE

Bu alışma Felsefe Anabilim Dalının Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalında jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Nevzat CAN

Danışman/Jüri Üyesi

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Yrd. Doç. Dr. Naci İSPİR

Jüri Üyesi

Jüri Üyesi

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 16 / 08 / 2007

Prof. Dr. Vahdettin BAŐCI

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT	III
ÖNSÖZ	IV
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	
1. SİMONE DE BEAUVOİR'İN HAYATI VE ESERLERİ.....	8
1.1. Çağının Olayları ve Beauvoir	17
İKİNCİ BÖLÜM	
2. VAROLUŞÇULUK – VAROLUŞÇU ETİK.....	22
2.1. De Beauvoir ve Varoluşçuluk	30
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
3. YAŞAMA SANATI OLARAK ETİK.....	33
3.1 Belirsizlik Etiği	43
3.2. Özgürlük Sorunu	43
3.3. Belirsizlik ve Özgürlük	45
3.4. Kişisel Özgürlük ve Öteki.....	47
3.5. Belirsizliğin Olumlu Yönü.....	52
SONUÇ	57
KAYNAKÇA	60
ÖZGEÇMİŞ.....	64

ÖZET
YÜKSEK LİSANS TEZİ
SİMONE DE BEAUVOİR
YAŞAMA SANATI OLARAK ETİK

Filiz BAYOĞLU

Danışman: Doç. Dr. Nevzat CAN

2007 – Sayfa: 64

Jüri: Doç. Dr. Nevzat CAN

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Yrd. Doç. Dr. Naci İSPİR

Bu çalışmada Simone de Beauvoir'ın Etik'le ilgili görüşleri ele alınmıştır.

De Beauvoir'a göre etik bir davranış bilimidir. İnsanın eylemlerini konu alır. Beauvoir'ın etiği mevcut iletişim ve eylem biçimlerini sorumluluklarının bilincinde olan bireye göre ele alır. Bu anlamda Beauvoir sorumluluk sahibi bireyi özgür birey olarak görür.

De Beauvoir'a göre etik, pratik anlamda özgürlüğü gerçekleştirmektir. Çünkü özgürlük, tüm insani değerlerin temelidir. Beauvoir, etik bir kavram olan özgürlüğü, insanın davranışlarını haklı çıkarabilecek tek hedef olarak görür.

Etik, insanın ahlaki kararları kendi başına vermek durumunda olduğunu söyler. Beauvoir etiğinde “bir insanın iyiliği, onun kendi iyiliği diye istediği şeydir.” der. Beauvoir'a göre etik, bireyin kendini nasıl gerçekleştirebileceğine ilişkin yolları gösterecektir. Bu anlamda etik insanların karşılaştıkları sorunlara çözüm bulmak amacıyla vardır. Ona göre etik amacını, bireyi her türlü otoriteden kurtarmakla, onu özgür kılmakla gerçekleştirir.

Anahtar Kelimeler: Simone de Beauvoir, Etik, Varoluşçuluk, Varoluşçu Etik.

ABSTRACT

MASTER THESIS
SIMONE DE BEAUVOIR
ETHICS AS A ART LIFE

Filiz BAYOĞLU

Supervisor: Associate Prof. Dr. Nevzat CAN

2007 – Pages: 64

Jury: Associate Prof. Dr. Nevzat CAN

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Assistant. Prof. Dr. Naci İSPİR

In this work, we have taken Simone de Beauvoir's opinions concerning with ethics. According to her, ethics is a behavior science and investigates the human activities. Her ethics considers the communication and action forms with respect to an individual who is aware of his/her responsibilities. In this respect, Beauvoir accepts the individual having responsibilities as a free individual.

According to Beauvoir, the ethics is to carry out the liberty practically since the liberty is the fundamental of all human values. Simone de Beauvoir considers the liberty which is a concept of ethics as an only target which is justified the human behaviors.

Ethics states that human has to make the moral decisions by himself Simone de Beauvoir says "an individual knows the best for himself in her book named "The Ethics of Ambiguity", To her, ethics will show the roads to how the individual carry out himself In this meaning, ethics exists for that the human find out solutions to the problems encountered, Ethics performs its aim by removing the human from every kind of authorities and making his/her free.

ÖNSÖZ

Egzistansiyalist felsefenin önemli bir düşünürü olan Simone de Beauvoir, modern feminizmin kurucuları arasında yer almaktadır. Felsefi ve politik düşüncelerini, hemen hemen bütün yaşamı boyunca birlikte olduğu Jean Paul Sartre gibi çoğunlukla roman, hikâye ve denemeleri aracılığıyla dile getirmiştir. Bu eserlerin genelde yüzyılımızda feminist düşüncenin gelişmesi, özelde kadın hareketlerinin desteklenerek kadının kamusal hayatta yer alması gerektiği ve geleneksel erkek egemen anlayıştan kendilerini kurtarmaları için kadınlara çok büyük yardımları olduğu inkâr edilemez bir hakikattir.

Ancak düşünürün eserleri sadece kadınların temel hak ve özgürlüklerine ilişkin eserler olmayıp, aynı zamanda felsefenin kadim sorunlarını da konu edinmektedir. Bu sorunlardan bazıları da hiçbir zaman değerini kaybetmeyecek olan etik sorunlardır. Biz bu çalışmada Simone de Beauvoir'ın özgürlük ve sorumluluk kavramlarına ilişkin düşüncelerini temele alarak oluşturmaya çalıştığı ve yaşam biçimi olarak anladığı etiğe ilişkin düşüncelerini ortaya koymaya çalıştık. Ancak Beauvoir bir düşünür olarak varoluşçu akım içerisinde yer aldığından dolayı etiğe ilişkin düşüncelerinden önce varoluşçu felsefenin temel tezlerini ve Beauvoir'ın bu konudaki düşüncelerini, sonraki bölümlere dayanak olması hasebiyle kısaca değerlendirdik. Yapmış olduğumuz bu çalışmanın felsefi ve düşünsel yaşamımıza önemli katkıları olacağı kanaatindeyiz.

Bu çalışmanın hazırlanması aşamasında değerli katkılarını esirgemeyen hocam sayın Doç. Dr. Nevzat CAN'a teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ

Ahlak üzerine sistemli bir şekilde düşünme, soruşturma, ahlaki hayata dair bir araştırma ve tartışma olarak tanımlanan etik veya ahlak felsefesi, neyin iyi ve doğru, neyin kötü ve yanlış olduğunu araştıran, insan hayatının gerçek amacının ne olması gerektiğini soruşturan, ahlaklı ve erdemli bir yaşayışın hangi unsurları içerdiğini irdeleyen felsefe dalıdır.¹

Ahlak felsefesi, her felsefe dalında olduğu gibi, felsefi bakış açısı² denilen bir yaklaşımın ahlak alanında, ahlâkın temel sorunlarına, iddialarına yöneltilerek onların irdelenmesi, sorgulanması, çözümlenmeler ve terkipler yapılarak üzerinde düşünülmesi ve onların dile getirilmesidir. Burada felsefenin yaptığı şey, ahlaki kavramlar, değerler, yargılar ve ahlakilik denilen durum üzerinde ortaya konulanı derinlemesine, düzenli ve sistemli bir şekilde düşünme, sorgulama, tahlil ve terkipler yaparak dile getirme işidir.³

Ahlak, genellikle insanların kendisine göre yaşadıkları bir ilkeler topluluğu, bir kurallar toplamı anlamına gelir. Ahlak, son amaç olarak, yazılı olmayan kurallarla toplumda düzenin sağlanmasına yardımcı olmak, insanları – birey veya topluluk – mutlu etmek onların mümkün olabildiği kadar, birbirlerine zarar vermelerini engellemek için, toplum, birey ya da Tanrı tarafından oluşturulmuş (konulmuş) kuralların bütününe ifade eden bir kavramdır. Bununla birlikte o, günümüzde, yalnızca yapılması veya yapılmaması gerekenleri anlatan bir kavram olarak anlaşıldığı gibi, ahlak kurallarını inceleyen, kavramlarını analiz eden, onların geçerliliklerini tartışan, ancak yargıda bulunmaktan kaçınan bir sosyal bilim olarak da anlaşılmaktadır.⁴

Dilimizde kullanıldığı şekliyle ahlak, huy, insan doğası ve karakter gibi anlamlara gelen Arapça “hulk” kelimesinin çoğulu olmakla birlikte, hem ahlâk bilimi hem de ahlaki kuralları karşılamak için kullanılmaktadır. Ancak batı dillerinde bilim anlamında ahlakla, kural anlamında ahlak, farklı kelimelerle karşılanmaktadır; bunlar artık dilimizde de kullanılmaya başlanmış olan, “etik” ve “moral” kelimeleridir.

Moral, ahlâki normlar, töre, değer yargıları vb., ifade ederken; etik, bir problem alanı olarak, felsefenin ahlak konusunu inceler. Yani felsefenin bir disiplini olan ahlak,

¹ Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü, İstanbul, Paradigma Yay., 2002, s.382

² Felsefi bakış açısı: Her hangi bir varlık alanına rasyonel, objektif, şümulü ve tutarlı bir tarzda yönelerek, o varlık alanını tahlil, terkip, irdeleme ve her türlü sorgulamaya konu edinmek, onlar üzerinde düşünmek ve dile getirmeye çalışmaktır.

³ Hüsameddin Erdem, Ahlâk Felsefesi, Konya, Hü-er Yay., 2003, s.16-17

⁴ Ahmet Arslan, Felsefeye Giriş, Vadi Yay., s.119

bir bilim alanı olarak “etik”in konusu olmakla birlikte, halkın ahlâktan anladığı “moral”le ifade edilmektedir.

Bir yandan ahlaki davranış modellerinin ve temel tutumların betimlenmesi ve çözümlenmesi, öte yandan ahlakiliğin gerekliliğinin yöntemsel açıdan temellendirilmesi aracılığıyla pratiğin değerlendirilmesine yönelik eleştirel ölçütleri aktararak, karmaşık ahlaki eylem alanını kavramsal olarak açan ve insanın bu alanı akıyla kavramasını sağlayacak hale getiren etik veya ahlak felsefesine katkı yapanlar, daha ziyade filozofça düşünebilen etik düşünürleridir. Zira ahlaki hayatı şahsen yaşayan, ahlaki problemlerle ilgilenen sokaktaki sağduyu sahibi insan, yani hepimiz ahlaklılık üzerine düşünür, ahlaki hayat hakkında konuşuruz. Ama düşünce ve konuşmalarımızın, genellikle tutarlı ve sorgulayıcı olmanın, yani ahlaki problemleri irdelemenin uzağında kaldığı kabul edilmelidir.⁵ Oysa etik düşünürü temelde ne yapmak, nasıl davranmak, neyin peşine düşmek, başka insanlara nasıl muamele etmek gerektiği gibi konularda insan varlıklarına genel bir rehberlik sağlamayı amaçlar. Eleştirel sorgulama yoluyla ahlaka yönelik doğal bakışın aydınlatılması bakımından hayata katkıda bulunan etiğin temel özelliği, onun genelliği, sistematik doğası ve iddialarını kanıtlayıp temellendirme çabasıdır.⁶

Etik, insanın eylemlerini konu alır. Buna rağmen karakteristik bir eylem kuramı sayılmaz, zira etiğin konusunu her türlü insan faaliyeti ve eylemi değil de öncelikle ahlâkiliği vurgulayan, ahlaki eylemler oluşturur. Yani etik, tek tek eylemlere ilişkin ahlaki yargılarda bulunmaz, eylemlere ilişkin ahlaki yargıların nasıl oluştuklarını üst bakış düzeyinde çözümler. Etik, eleştirel sorgulama yoluyla, ahlaka yönelik doğal bakışın aydınlatılması bakımından hayata katkıda bulunabilir. O halde etiğin konusunu ahlaki eylem ve yargılar oluşturur.⁷

Buradan yola çıkarak ahlak ve ahlaklılığın olgusal ve tarihsel olarak yaşanan bir şey, belli bir pratik, etiğin de söz konusu pratiğin teorisi olduğunu söyleyebiliriz. Etik, bir yandan ahlaki davranış modellerinin ve temel tutumlarının betimlenmesi ve çözümlenmesi, öte yandan ahlakiliğin gerekliliğinin yöntemsel açıdan temellendirilmesi aracılığıyla pratiğin değerlendirilmesine yönelik eleştirel ölçütleri aktararak karmaşık

⁵Ahmet Cevizci, “Ahlak ve Etik”, Felsefe Ansiklopedisi, C. 1, Ed. Ahmet Cevizci, Etik Yay., 2003, s.118-119

⁶ Ahmet Cevizci, Etiğe Giriş, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s.5

⁷ Annemaria Pieper, Etiğe Giriş, çev. Veysel Atayman – Gönül Sezer, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999, s.16-17

ahlaki eylem alanını kavramsal olarak açar ve insanın bu alanı akıyla kavramasını sağlayacak hale getirir. Buna göre, tek tek her bireyin şu ya da bu ölçüde şekillendirdiği, somut bir ahlaki hayatı vardır veya olması gerekir. Öyle ki, bu hayat içinde kaçınılmaz olarak taşınan veya cisimleştirilen ahlaki değerler, peşinden koşulan idealler bulunmalıdır. Etik ya da ahlak felsefesi ise, ahlak adını verdiğimiz bu olguya yönelen felsefe disiplini olarak, ahlakın eylemin pratiği olduğu yerde etik, eylemin teorisi olmak durumundadır.⁸

Etik, mevcut iletişim ve eylem biçimlerini, sorumluluklarının bilincinde bir birey olarak ötekilerle birlikte insanca şekillendirmek ve iyileştirmek isteyen sosyal topluluk üyesi herkesi ilgilendirir.⁹ Bir topluluğun hayatı kurallarla belirlenir. Kurallara ihtiyaç duymak, baskı istemek ya da kurallarla sınırlanmak anlamına gelmez. Bu olgu, daha çok özgürlükten herkesin olabildiğince çok yararlanabilmesi için pratiğin düzenlenişine ve yapılanmasına müdahalenin gerekliliğine işaret eder. Çünkü biz, her insandan insan olması bakımından belli ölçüde de olsa özgürlük bekleriz. Yapıp ettiklerinin bilincine varmış olmasını, hesabını kendisinin verebilmesini bekleriz. Ahlakça sorumluluğu olmayan insanın ahlakından da söz edilemez. Theodor Lipps'in dediği gibi, ahlâksal sorumluluk, "Birinin omzundan alınıp bir başkasının omzuna verilebilecek bir yük parçası değildir".¹⁰ İşte tam da bu yüzden özgürlük olmadan sorumluluk olamayacağına göre, ahlaklılık özgürlükle aynı anlamdadır. Her insanda bir özgürlük özlemi vardır. Ama birçok insan kendisinin özgür olduğunu zannettiği halde, gerçekte hiç de öyle değildir. Bu insanlar başkalarının istençlerine bağlı olmakla ahlakça bir darlık içinde bırakılmışlardır. Dolayısıyla söz konusu insanlar mükâfat ve ceza düşüncesine, alinyazısının ya da ait olduğu çevrenin ön yargılarına bağlıdırlar. Çoğu zaman çevrelerinin değerlemeleri kendilerine kendi değerlemeleri gibi görünür. Başka kişilere kör bir bağlanma ile kendi kişiliklerinin özgür olduğunda aldatılmışlardır. Bütün bunlara karşı her ahlak felsefesi, ahlakça bir özgürlüğü, yani kendini ahlak bakımından özgür olarak belirlemeyi ister.¹¹ Öyleyse, insanın yaşamını, değerleri ve amaçlarını sorgulayan, bu alanda insan yaşamının ve eylemlerinin kendilerine dayanacağı genel ilkelerin bilgisi olan felsefeye de bir görev düşecektir. Böylece insan eylemlerine ilişkin

⁸ Cevizci, Etiğe Giriş, s.5

⁹ Cevizci,a.g.e., s.5

¹⁰ Bedia Akarsu, Mutluluk Ahlakı I, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1998, s.17

¹¹ Akarsu,a.g.e,s.17

ahlaki sorunları ve çelişkileri sorun ve çelişki olarak görebilmek mümkün olacaktır. Olası çözüm önerileri geliştirebilmek, ahlaki sonuçları üzerinde inceden inceye düşünebilmek ve düşünmenin olgunlaşmasıyla da bağımsız olarak, “haklı gerekçelerle” belirli bir çözüme karar verebilmek imkân dâhiline girebilecektir.

Felsefenin bir disiplini olan etik, bu nedenle, insanın iyi temellendirilmiş ahlaki kararları kendi başına vermek durumunda olduğu ve başka hiç kimseye –ne herhangi bir otoriteye ne de sözde daha yetkin kişilere- teslim olmaması gerektiğini gösterebilmek amacındadır. Bu amaçla, bireyi vesayet altına almayacak, aksine toplum içinde diğerleriyle birlikte yaşarken bireyin kendini nasıl kendi olarak gerçekleştirebileceğine ya da neyse o olarak varolabileceğine ilişkin yolları gösterecektir.

Etik, felsefe disiplinleri içerisinde yeri en az belirli olan disiplin olmasına rağmen, konu ve sorunlarının çeşitliliği, teori bolluğu ve çözüm denemelerinin çokluğu bakımından diğer tüm felsefe disiplinlerinin önünde yer alır.¹² Bu yer alışına Aristoteles, etiği kuramsal felsefeden (mantık, fizik, matematik, metafizik) ayırarak kendi başına bir felsefe alanı olarak ele almasıyla katkı sağlar. Örneğin o, insanın tüm ahlaksal eylemlerinin bir “en yüksek iyi” ye ulaşmaya yönelik olduğunu belirtirken, her türlü ahlak araştırması için bir temel kalkış noktası ortaya koymuş oluyordu. Aristoteles’in Nikhomakhos’a Etik adlı yapıtı şu cümleyle başlar: “Her sanat, her öğretisi, bunun gibi her eylem ve her istençli karar, herhangi bir iyiye ulaşmaya çabalar görünüyor.”¹³

Bundan hareketle Nikhomakhos’a Etik’te geçen etik sözcüğü, o günden beri “ahlak felsefesi” karşılığı olarak kullanılmaktadır.

Kullandığımız ahlak terimlerini ve ahlaki yargılarımızın statüsünü analiz eden etik, takındığımız ahlaki tutumlarımızın altında yatan yargılarımızı ele alır.¹⁴ Bunu yaparken tüm ahlak teorileri, felsefi teoriler oldukları ölçüde, fiili davranış hakkında nötrdürler. Bütünüyle analiz düzeyindedirler: etik teori insanların ahlaki yargılar verdiklerinde ne yapmakta olduklarını gösterme girişimidir. İnsanların hangi ahlak yargılarını vermek durumunda olduklarına ilişkin bir önermeler kümesi değildir.¹⁵

¹² Doğan Özlem, Etik, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2004, s.11

¹³ Aristoteles, Nikomakhos’a Etik çev. S.Babür, Ankara, 1999, s.1094a

¹⁴ Jon Nuthall, Ahlak Üzerine Tartışmalar, Çev: Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1997, s.15

¹⁵ Alasdair MacIntyre, Ethik’in Kısa Tarihi, Çev: Hakkı Hünler – Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul, Paradigma Yay., 2001, s.7

Ahlak felsefesinde iki yaklaşımdan söz edilir. Filozoflar kendi kendilerine “insan için iyi hayatın ne olduğu” ve “insanın nasıl yaşaması gerektiği” sorularını sormuşlar ve bu sorulara çeşitli açıklama, öneri ve tavsiyeler ileri sürmüşlerdir. İyi hayatı zevkli hayat, bazıları mutlu hayat, bazıları acı yokluğuna dayanan bir hayat olarak görmüş ve ona uygun yaşama tarzı önermişlerdir. Ancak son zamanlarda ahlak felsefesi konusunda farklı bir yaklaşım öneren filozoflar da ortaya çıkmıştır. Bunlar felsefenin işlevini genellikle analiz ve aydınlığa kavuşturmada görmek isteyen filozoflardır.¹⁶ Bunlara göre ahlak felsefesinin konusu iyi bir hayatın ne olduğu veya insanın nasıl yaşaması gerektiği türünden sorular sormak değildir. Aksine, ahlak kuramlarında ortaya çıkan önemli kavramların ve önermelerin analiz edilmesi ve aydınlığa kavuşturulmasıdır. Bu kavramlar örneğin iyi, kötü, doğru, yanlış, özgürlük, ödev gibi kavramlardır. Bunlara göre geçmişte birçok filozofun, yukarıda belirttiğimiz türden bazı sorular sordukları ve bu sorulara verdikleri cevaplara dayanan birtakım öneriler geliştirdikleri, birtakım ahlak kuramları ortaya attıkları bir gerçektir. Ancak “klasik” diye nitelendirilen bu ahlak kuramlarında dayanan kavramlar, sorulan sorular ve bu sorulara verilen cevaplar açık değildirler. Bundan dolayı ciddi bir ahlak felsefesinin görevi, bu türden yeni bir kuram geliştirmek olmayıp bu kuramlarda mevcut olan temel kavramları, terimleri açıklığa kavuşturmak olmalıdır. Kısacası ahlak felsefesi, felsefi analiz olmalıdır. Ahlak felsefesinde bu yaklaşıma “modern” yaklaşım adı verilmektedir.¹⁷

Bir felsefe disiplini veya felsefenin bir alt dalı olarak etğin felsefe içindeki yeri söz konusu olduğunda, onun öncelikle doğa bilimleriyle, psikoloji gibi sosyal bilimlerle ve bu arada önce metafizik, sonra da epistemolojiyle olan ilişkisi gündeme gelir. Burada karşımıza üç farklı görüş çıkar: Doğalcılık, gayrı-doğalcılık ve duyguculuk. Doğalcılık, evrenin ahlaki bir boyutu ya da karakteri olmadığını, insanın da doğanın ayrılmaz bir parçası olup, doğa bilimlerinin yöntemleriyle açıklanabileceğini savunduğu için, ahlaki yargıların veya bu yargılardan meydana gelen bütün bir ahlak alanının bir doğa bilimine indirgenebileceğine inanır. Doğalcılar bu durumun bir sonucu olarak, ahlaki empirik bir araştırma türü, doğa bilimi ya da sosyal bilimin, biyoloji ya da sosyolojiyle kıyaslanabilir olan bir dalı olarak görürler. Yalnızca gözlemlenebilir ve ölçümlenebilir olan fenomenler varolduğuna göre, doğaüstü fenomenler, doğal olmayan nitelikler var

¹⁶ Arslan, a.g.e., s.121

¹⁷ Arslan, a.g.e., s.121.

değildir. Onların gözünde ahlak yalnızca doğal arzu ve içgüdülerle, çıkarlarla veya diğer davranışsal faktörlerle ilgilidir.¹⁸

Bu tavrın tam karşıtı olan tavır, dünyanın doğal olgu ve varlıklar kadar ahlaki olgu ve varlıkları da ihtiva ettiğini öne süren gayrı-doğalcılıktır. Gayrı-doğalcılığa göre, ahlaki yargılar, bilimsel yargıların doğal olgu ve varlıklarla ilgili olduğu yerde, ahlaki olgu ve varlıkları konu alırlar. Bundan dolayı, ahlaki yargı ve önermeler doğru ya da yanlış olabilirler ama bilimin kavramlarına indirgenemezler. Zira bilimsel yargıların nesnelere başka ahlaki yargıların nesnelere ise başka varlıklardır.¹⁹

Ahlakın konumu, ahlaki yargıların mahiyeti söz konusu olduğunda üçüncü tavır özellikle mantıkçı pozitivistler tarafından benimsenen duygucu görüştür. Ahlaki yargılar, dilsel yapılarının telkin ettiğinin tersine, varolan şeylere gerçek nitelikleri yükleyen yargılar değildirler. Duygucu yaklaşım, ahlaki yargıların gerçekte kurallar olarak kurulduklarını veya formüle edildiklerini söylemiştir. Bu gelenek içinde yer alan Carnap, ahlaki yargıların çoğu zaman insan davranışını yönlendirmek ve etkilemek amacıyla kullanıldıklarını gözlemledikten sonra, ahlaki yargıların gerçekte buyruklardan başka hiçbir şey olmadığını öne sürmüştür. “Nezaket iyidir” demek, gerçekte “Nazik ol!” demenin başka, hatta yanıltıcı bir yoludur.²⁰

İnsan, akli sayesinde bir varlık olmaktan, doğal koşulların belirlediği bir yaşam sürmekten kurtulmuş, sosyal bir varlık, bilen ve eyleyen bir fail haline gelmiştir. İnsanın rasyonel boyutuna ek olarak, bir de duygusal boyutu vardır. Buna göre, insanın ahlaklılığı meydana getirecek bir tinsel yaşama sahip olmasını mümkün kılan şey, ondaki bu duygusallıktır. İnsan, sevgi, nefret, seçme gibi edimlerle başka hiçbir canlıda bulunmayan bir değer duygusuna sahip olur. Çünkü onun bu edimlerinin objesi doğada bulunmayan ve sadece insana geçişli olan değerlerdir. Değerlere özellikle de ahlaki değerlere yönelik bu duygusal edimleriyle insan kendisine ait bir tinsel yaşam kurar. Ahlaklılığı meydana getiren şey de işte insandaki bu değeri taşıma, değeri isteme ve gerçekleştirme çabası ve mücadelesidir ki, bu çaba onu, nesne değerlerine yönelen doğal varlık olmaktan çıkartarak kişi veya ahlak varlığı haline getirir. Dolayısıyla, bu duygusal boyutu da insana, yaratılan ya da miras alınan değerlere uygun yaşama,

¹⁸ Cevizci, Etiğe Giriş, s.22

¹⁹ Cevizci,a.g.e., s.22

²⁰ Cevizci,a.g.e , s.23

değerlerin alımlayıcısı ve taşıyıcısı olma ve böylelikle de, hayatına anlam katma; belirli ahlaki değerler temeli üzerinde kendisine ahlaki bir hayat kurma imkânı bulur.²¹

Sonuç olarak; ahlâk gerçeği, bir itki, canlı bir şey, hayata bağlı ve hep onun gibi olan bir ögedir. Kısacası “ahlâk” yalnızca eylemle sınanabilir. Bütün hayat boyunca uzayıp giden ve sayısız görünümleri durmadan olaylarla temasta bulunan bir sezgiyle yakalanan bir ahlak deneyi vardır.²²

Felsefe, pratik anlamda olandan hareket ederek olması gerekeni ortaya koyma amacındadır. Bu anlamıyla hali hazırdaki mevcut durumu analiz etmekle birlikte onun en ideal biçiminin ne olabileceğini araştırma ve insanların hayat içerisinde karşılaştıkları problemlere akli merkeze alarak çözüm bulma çabasıdır. Felsefenin pratik anlamda, insanların karşılaştıkları sorunlara çözüm bulma amacı, onun alt dalı olan etiğin de amaçları arasındadır.

²¹ Cevizci,a.g.e., s.23

²² François Gregoire, Büyük Ahlak Doktrinleri, Çev: Cemal Süreya, İstanbul, Varlık Yay., 1971, s.152

BİRİNCİ BÖLÜM

1. SIMONE DE BEAUVOİR'İN HAYATI VE ESERLERİ

20. yüzyılın hem düşünce hem de edebiyat alanında önemli bir yere sahip olan Simone de Beauvoir, 9 Ocak 1908'de Georges ve Françoise de Beauvoir çiftinin kızı olarak Paris'de dünyaya gelmiştir. Geleneksel bir ailenin büyük kızıdır.

Hukukçu olan baba, soyluluk ünvanını ("de") taşımakta ve zevkleri, eğilimleri açısından kendisini burjuva sınıftan çok aristokrasiye yakın hissetmektedir. Taşralı banker kızı olan anne, manastırda yetişmişti ve aşırı dindardı.²³ Baba Agnostik (bilinemezci) olsa da Simone, kendisinden iki yaş küçük kız kardeşi Helene (Poupette denirdi) ile birlikte sıkı Katolik bir terbiye alıyordu. Kişiliğinin koyu Katolik annesinin ve agnostik babasının karşıtı olarak şekillendiği söylenebilir.

Otobiyografisinin ilk bölümünde – Bir Genç Kızın Anıları adlı eserinde – dinine ve ülkesine bağlı ataerkil bir ailenin sorumluluklarla donatılmış kızı olarak yaşadığı dönemden bahseder. İyi bir Katoliğin görevlerini özenle yerine getiriyor, sabahları ve akşamları annesi ile birlikte dua ediyor, düzenli olarak ayinlere gidiyordu.²⁴ Beauvoir, kendisine tinsel ve eğitsel en yüksek olanakları sağlayan, düşünsel eğilimlerini ve yeteneklerini destekleyen, varlıklı bir burjuva çevre içinde özenle büyütülüp yetiştirildi.²⁵

Simone de Beauvoir daha sonraları anılarında ve röportajlarda, çocukluğunda kendisine verilen güven duygusunun kişiliğine gösterilen özen ve yakınlığın, gelişiminde ne kadar belirleyici olduğunu birçok kez vurgulamış, geçmiş yılları değerlendirerek şu kanıya varmıştır:

“Küçük bir kızken kaprislerime gösterilen hoşgörü, baştan beri geliştirdiğim ve hiç vazgeçmediğim tavrımı, yani arzularımı, tepkilerimi, hareketlerimi ve fikirlerimi sonuna kadar savunma huyumu, önemli ölçüde teşvik etmiştir. İnsan ancak talep ettiği şeyin kendisi ya da başkaları tarafından elde edileceğine güvenirse ister onu; ama onu yalnızca isterse elde eder.”²⁶

De Beauvoir yaşına göre daha olgun gösteren ve entelektüel bakımdan zeki ve yetenekli bir çocuktur. Entelektüel yaşamında, keskin zekâsı ve kendi bağımsız

²³ Christiane Zehl Romero, Simone de Beauvoir, Çev: Canan Şöhret Dövenler, İstanbul, Alan Yay., 1990, s.17

²⁴ Romero, a.g.e., s.28

²⁵ Marit Rullmann, Kadın Filozoflar II, Çev: Tomris Mengüşoğlu, İstanbul, Kabalcı Yay., 1998, s.174.

²⁶ Romero, a.g.e., s.7

çabalarına ek olarak, babası tarafından da erken yaşlardan itibaren klasik edebiyat eserlerini okuması yönünde özendirilip desteklenmiştir.²⁷

Beauvoir'ın çocukluk ve gençlik döneminde önemli bir nokta okul hayatıdır. De Beauvoir daha beş buçuk yaşında iken, Rue Jacob'taki Cours De'sir adlı bir Katolik Kızlar Enstitüsüne girer ve "baccalureat"a yani olgunluk sınavına kadar orada kalır. Okulu sevmektedir. Örneğin küçük Beauvoir okul sevinçlerini şöyle anlatıyor: "Paris'e döndüğümüzde sabırsızlıkla derslerin yeniden başlamasını beklerdim. Deri bir koltuğa gömülür ve yeni kitapları çıtırdatarak açmanın, kokularını solumanın, resimleri, haritaları incelemenin ve bir sayfa dünya tarihini gözden geçirmenin zevkini çıkarırdım."²⁸ Öğrenme ve kitaplar Beauvoir için son derece önemliydi. Daima kendisine mal ettiği yaşama hırsının büyük bir kısmı aslında bilme hırsıydı. De Beauvoir çalışma hırsına, sabıra, disipline ve amaca ulaşmak için gerekli mücadele gücüne sahip olduğundan okulda istediği her şeyi başarabiliyordu.

Beauvoir daha başka, belki daha da takdire değer varoluş biçimlerinin bulunduğunu, okulda tanıştığı, 1929 yılındaki menenjit hastalığından ölümüne kadar içten ve dostça bir arkadaşlık yaşadığı Elizabeth Mabile (Zaza) ile olan arkadaşlığı sırasında öğrenmiştir. Zaza, trajik yaşamı ve ölümü ile Beauvoir'ın karşılaştığı ilk sorunu oluşturuyordu. Bu arkadaşlığın izleri o derece derin ve kalıcı olmuştur ki, yetişkin yazar, boşuna bir çabayla bu gençlik arkadaşının tipini ve kaderini daima bir romanda başkalarının anlayacağı biçimde canlandırmaya ve unutulmaz kılmaya çalışır.²⁹

Çocukluk ve ergenlik çağını etkileyen diğer önemli bir hususta kardeşi Helen ile olan ilişkisidir. Helen'le olan ilişkisinde öğretici bir kaygı içinde olmuş, ona küçüklüğünden itibaren sürekli bir şeyler öğretmeye, onu yetiştirmeye çalışmıştır. Simone'nin kendi ifadesiyle: "Helen ancak benim yanımdayken kendini güven içinde buluyordu. Abla olmanın verdiği rahatlık içinde, ona biraz yüksekte, ama hoşgörülle bakar; o da benim gibi, ancak biraz daha ufak diyerek, Helen'i olduğu gibi kabul ederdim. Helen bana bağımlı biriydi. Benim ikinci benim, eşimdi."³⁰

²⁷ Muhsin Yılmaz, "Simone de Beauvoir", Felsefe Ansiklopedisi, C.2, Ed. Ahmet Cevizci, Etik Yay., İstanbul, 2004, s.215.

²⁸ Simone de Beauvoir, Bir Genç Kızın Anıları, Çev: Seçkin Selvi (İstanbul: Payel yayınevi, 2006), s.108

²⁹ Romero, a.g.e., s.23

³⁰ Romero, a.g.e., s.50

De Beauvoir aldığı eğitim ve anne terbiyesinin bir sonucu olarak dindar bir çocukluk yaşamasına karşın, on dört yaşına geldiğinde, imanı bağlamında yaşadığı bir içsel çatışmadan sonra Tanrı'nın olmadığı sonucuna vardı ve ömrünün sonuna kadar bir ateist olarak yaşadı. Anılarından:

“Meyrignac’da bir akşam sıklıkla yaptığım gibi dirseklerimi pencerenin kenarına dayamıştım. Sisli ahır kokusu göğe yayılıyordu; duman güçsüzce yükseliyor ve sonra yeniden kesiliyordu. Yasaklanmış elmaları yemekle ve yine yasaklanmış bir Balzac cildinden bir adamla dişi bir panterin garip aşk idilini okumakla bir saat geçirmiştım, uykuya dalmadan önce kendimi garip durumlara sokabilecek tuhaf hikâyeler anlatmaya niyetliydim. “Bu günah” dedim kendi kendime. Kendimi daha fazla aldatmam mümkün değildi. Hiçbir şeyin beni dünyevi zevklerden vazgeçiremeyeceğini o anda anladım. Fazla şaşırımsızın “Tanrıya artık inanmıyorum” dedim kendi kendime. Durum çok açıktı: Eğer ona inanmış olsaydım, onu rahatça incitmeye hazır olamazdım. Sonsuzlukla kıyaslandığında bu dünyanın hiç önemi olmadığını düşünmüştüm daima: ama önemliydi, çünkü ben onu seviyordum işte”.³¹ O anda Tanrı onun gözünde eski önemini yitirmişti.

Daha sonra Tanrının davranışlarım üzerinde hiçbir etkisi olmadığını anladığım zaman ise Tanrıya inanmaz olmuştum. Bu yüzden, Tanrıdan vazgeçmem, davranışlarım üzerinde herhangi bir rol oynayıp, değiştirmede. Her zaman, ahlak kurallarının mantiki zorunluluğu Tanrıya bağlıdır sanırdım. Ama bu kurallar, ruhumda öylesine yer etmişlerdi ki, Tanrıyı yok ettikten sonra da oldukları gibi kaldılar.”³² De Beauvoir’ın din-ahlak ilişkisine dair ifadeleri onun tüm yaşantısı boyunca takındığı tavrı anlaşılır kılar. Çünkü Beauvoir, bir inananın ciddiyetini, katılığını ve disiplinli sorumluluğunu korudu.

Yetişkin bir kadının ve onun felsefi ve sosyal fikirleri açısından bakıldığında inancın kaybedilmesi, bu on dört yaşındaki kız için çocukluğun, cinsiyetin ve toplumsal sınıfının ona takmış olduğu kelepçelerden kurtulma yolunda atılan ilk önemli adım demektir. Ama bu kayıp, Beauvoir’ı mutlu çocukluk döneminin aksine bunalımlı ve hüzünlü bir yaşam devresine “Yaşamımın bugün hala üzüntü ile anımsadığım tek dönemi” diye dile getirdiği döneme götürdü. Beauvoir, inancını (dini) kaybettiğini önceleri annesinden ve çevresinden saklamıştı, daha sonra annesine gerçeği itiraf

³¹Romero,a.g.e., s.157

³²Romero,a.g.e., s.159

ettiğinde, yalnızca aralarındaki topyekûn yabancılaşmayı daha da arttırmıştı. Çünkü genç kız yalnızca inanca karşı değil, annesinin tüm varoluş (yaşama) biçimine karşı çıkıyordu. Anılarında bu durumu şöyle dile getirir: “Bir gün öğleden sonraydı, anneme bulaşıkta yardım ediyordum; o tabakları yıkıyor, ben kuruluyordum. Mutfağın penceresinden itfaiye barakaları ile başka evlerin mutfakları görünüyordu. Bu mutfaklarda da, başka kadınlar, tavalar ovuyor, tencereleri parlatıyor, tabakları yıkıyor, sebze ayıklıyorlardı. Her gün öğle yemeği, akşam yemeği; her gün bulaşık; her gün temizlik! Hep yeniden başlanan, ama hiçbir yere götürmeyen saatler. Benim hayatım da böyle mi olacak?”³³ İşte bu soru de Beauvoir’ın yaşamını şekillendiren, ona kendi yolunu bulduran sorudur. Beauvoir şöyle devam eder: “Hayır, benim kendi yaşamım başka şeyler getirecek”³⁴ Daha sonra, “Doğduğum günden beri, her akşam yatağa girerken, sabah kalktığımndan biraz daha yoğun, biraz daha katkılanmış, biraz daha öğrenmiş olarak geçirmiştım yıllarımı. Hâlâ da, adım adım, basamak basamak ilerleyip yükselmekteydim. Ama ya doruğa ulaştığımda, kısır bir taşlıktan başka bir şey bulmayacaksam, bu kadar çaba ve yaşamak neye?”³⁵ Diye yeni bir sorgulamaya giren Beauvoir evlenmektense, çalışıp ekmeğini kazanmayı tercih eder. Yaşamında yalnızca bir kez, kuzeni olan Jacques Champigneulle ile evlenmeyi düşündü, ancak bu evlilik gerçekleşmediği gibi bir daha evlilik fikrini aklına bile getirmedi. “Çok eskiden kararlıydım tüm yaşamımı düşünsel çabalara adamaya” diyerek evlenme fikrini tümünden unutup, entelektüel bir yaşam sürmeye karar verdi. De Beauvoir’ın annesi ve çevresindeki diğer bütün kadınlar anneliği bir kadının yaşamındaki en yüce şey olarak kabul etmektedir. Beauvoir ise daha 15 yaşındayken ve tabi 68 yaşındayken³⁶ de şöyle düşünmekteydi: “Kendileri de çocuk sahibi olacak çocuklara sahip olmak, hep aynı bitmeyen şarkıyı tekrarlamaktan başka bir şey değildir. Oysa bilim adamı, sanatçı, yazar, düşünür, başka dünyalar yaratırdı. Ben günlerimi bu dünyada geçirmek istiyordum. Burada kendime bir yer yaratmaya kesin kararlıydım.”³⁷ Beauvoir’ı bu dünyaya babası sokmuştu. De Beauvoir’ın yüksek öğrenim görmesine ve öğretmen olmasına bizzat babası karar vermişti.

³³ Beauvoir, a.g.e., s.119

³⁴ Beauvoir, a.g.e., s.119

³⁵ Beauvoir, a.g.e., s.119

³⁶ Romero, a.g.e., s.29

³⁷ Beauvoir, Bir Genç Kızın Anıları, s.161-162

1925'te matematik ve felsefe eğitimi aldığı okulu tamamladıktan sonra, 1926'da Katolik Enstitüsü'nde dil ve edebiyat eğitimi görüp, Fransız ve Latin edebiyatı sertifikası aldı ve nihayet 1927'de felsefe çalışmaya başladı. De Beauvoir felsefe eğitimi sırasında 1927'de Felsefe Tarihi, Genel Felsefe, Yunanca ve Mantık Sertifikaları, 1928'de de Etik, Sosyoloji ve Psikoloji sertifikaları aldı. Bu dönem için Beauvoir şöyle demektedir: “Felsefenin bana en çekici gelen yönü, doğruca işin temeline inmesiydi. Bir sürü can sıkıcı ayrıntıyla uğraşmaktan hiç hoşlanmıyordum. Her zaman her şeyi bilmek için can atmıştım. Felsefe bu isteğime bir doygunluk getirecekti; çünkü tümel gerçekliği amaçlıyordu”³⁸

Simone de Beauvoir, Sorbonne'daki felsefe öğrenimini 1928/29'da Leibniz hakkında bir diploma çalışmasıyla bitirir. 1929'da hepsi Ecole Normale Superieure'ün kayıtlı öğrencileri ve en iyi sınıflarda hazırlanmış olan Paul Nizan, Jean Hyppolite ve Jean – Paul Sartre ile birlikte girdiği bir sınavda, aynı sınava ikinci girişi olan Sartre'ın arkasından ikinci olur. Öğretmen adayı olarak stajını Lycee Janson de Sailly'de tamamlar. De Beauvoir yirmi bir yaşına geldiğinde, felsefe yeterlilik sınavını geçen en genç öğrenci ve dolayısıyla Fransa'daki en genç felsefe öğretmeni olmuştur. Beauvoir daha sonra bu yılları: “Yorucu bir öğrenim döneminden sonra nihayet gerçek yaşamımın başladığı izlenimindeydim ve bu yaşama sevinçle sarıldım”³⁹ diyerek anmaktadır.

Ecole Normale'de, arkadaş çevresiyle birlikte dikkatleri üzerine çeken bir elit grup oluşturmuş olan Sartre ile tanıştı. Bu arkadaş çevresine katıldıktan sonradır ki, Sartre ile olan ilişkisi özellikle, agregation (doçentlik sınavı) sınavlarının halka açık sözel bölümleri için yaptıkları yorucu hazırlık çalışmaları sırasında daha da gelişti. Simone de Beauvoir kökeni gereği ait olduğu toplumsal elit tabakadan, bundan böyle bir yer iddia edeceği düşünsel elit tabakaya geçmektedir. Ama şiddetle hücum ettiği Fransız Burjuvasının elit düşünce biçimini tamamen atamamıştır. Hep “daha iyilere” – yani “gerçeğe” sahip olanlar – grubunda olmak ve onlarla birlikte daha az ayrıcalıklı olanlara düşünsel açıdan önderlik etmek istiyordu. Vasat kişilere ve farklı düşünenlere karşı pek hoşgörülü değildi.⁴⁰

³⁸ Beauvoir, a.g.e., s.181

³⁹ Simone de Beauvoir, Kadınlığının Hikâyesi, Çev: Erdoğan Tokath, (İstanbul: Payel Yayınevi, 1997), s.9

⁴⁰ Romero, a.g.e., s.33

Beauvoir, Jean-Paul Sartre'ın kendisi açısından taşıdığı entelektüel değeri fark etmiştir. Daha sonraki yaşamlarında, birbirlerinin olası başka duygusal yaşantılarına müdahale etmeksizin, “gerçek” âşıklar olarak kaldılar. Hiç evlenmemiş (1931 yılında Sartre evlilik teklifinde bulunmuş olsa da), çocuk sahibi olmamış ve hatta aynı evde yaşamamış olmalarına karşın, Sartre'ın 1980'deki ölümüne kadar entelektüel ve romantik ortaklar olarak yaşadılar. Beauvoir'ın Sartre'la ilişkisi, insansal değişmez fenomenlerin değiştiği, bir felsefe teoremi, bir ide, bir kurgu oldu. Onların ilişkisi, özgürlük ve bağlılık arasında kurulan akılcı bir denge temeline dayanır. Bu ilişki kurgusu, bir aşk ilişkisinin ancak eğer her iki taraf kendi tekliklerini sürdürür ve özgürce yaşayabilirse kalıcı olabileceği bilgisinden kaynaklanıyordu.⁴¹

De Beauvoir Sartre'la olan ilişkisi için, “biz ikili hayatın yararlarına sahiptik, ama tatsızlıklarına değil” der. Buna karşın Beauvoir, bir kadın için tipik bir davranış içinde, kendini vererek yaşadı. Onun için ön planda olan daima Sartre'la birlikte yaşamak isteğiydi. Kadınlığının Hikâyesi adlı eserinde, sadece Sartre'la birlikte olduğu zamanların anlamlı olduğunu yazar. Ve şöyle der: “Hayatımın kesinlikle başarılı olan bir yönü var: Sartre ile kurduğum ve hiç bozulmadan sürüp giden dostluk bağları.”⁴² Ama sonradan şunu fark eder: “Sartre'la karşılaştığım zaman, her şeyi kazandığıma inanmıştım. Onun yanında benim kendimi gerçekleştirmem başarısızlığa uğrayamazdı. Şimdi kendi kendime şunu söylüyorum: Kurtuluşu bir başkasında görmek, yıkılmanın en güvenli yoludur.”⁴³

1931'de de Beauvoir, Marseilles'da bir liseye, Sartre ise Le Havre'da bir liseye felsefe öğretmeni olarak atandılar. De Beauvoir 1932'de, Jeanne d'Arc Lisesi'nde ileri edebiyat ve felsefe sınıflarına ders vermek üzere Rouen'a taşındı. Burada kadının toplum içindeki konumu ve etkisizliğine dair açık ve sert eleştirilerinden dolayı uyarı aldı. 1940'ta Nazilerin Paris'i işgal etmesi üzerine, 1941'de Naziler tarafından öğretmenlik görevinden alındı. İkinci Dünya Savaşı'nın Avrupa üzerindeki etkilerinin sonucu olarak de Beauvoir, entelektüellerin içinde yaşadıkları çağa ilişkin sosyal ve politik sorumluluklarına dair araştırmalarına başladı.

1943'te kız öğrencilerinden birisinin şikâyeti üzerine öğretmenlik görevinden tekrar alınmasından sonra bir daha öğretmenliğe dönmedi. “Öğretmenlik, yani

⁴¹ Yılmaz, a.g.e., s.216

⁴² Yılmaz,a.g.e s.163

⁴³ Rullmann, a.g.e., s.176

öğrencilerin karşısına geçip ders anlatmak eğlenceli işti doğrusu”⁴⁴ demesine karşın küçüklüğünden beri hep bir yazar olmak istemişti. “Yazar olmaya neden karar verdim? Bunun temel nedeni yazarlara duyduğum hayranlıktı. Babam yazarları, bilim adamlarından, düşünürlerden, profesörlerden üstün tutardı. Ben de, onların üstünlüklerine inanmıştım. Romanlar, düşlere, gönüllere uzanır; yazarlarına içten ve evrensel bir ün kazandırır. Bir kadın olarak, bu baş döndürücü doruklara ulaşmak, alçak yamaçlara tutunmaktan daha akla yatkındı. En ünlü kadınlar, edebiyat alanında sivrilmişlerdi”⁴⁵ diyerek bu isteğini açıklar. Ayrıca önemli bir şeyi fark etmiş olan Beauvoir: “Romanların, kısa hikâyelerin, masalların, yaşamdan kopuk olmadığını, kendi çerçeveleri içinde, yaşamı dile getirdiklerini de anlamıştım”⁴⁶ der.

Bu çerçevede Simone de Beauvoir, Olga Kosakievicz adlı bir kız öğrencisi ve Sartre ilişkisinden bir roman konusu çıkarır. L’Invitée (Konuk Kız) adlı ilk romanına 1938 yılında başlamış 1941’de bitirmiştir. Bu roman, uzun yıllar inatla sürdürülen yazma denemelerinden sonra Simone de Beauvoir’in gerçek yazarlığa geçiş yapmayı başardığı ilk yapıtı. Bu konuda anılarından şunları yazar: “Yaşadığımız tatsız üçlü ilişki deneyimi, bana yalnızca bir roman konusu vermekle kalmadı daha fazlasını, bununla başa çıkma olanağını da verdi.”⁴⁷ İlk kez bu diğer kadın (Olga) Simone’nin mutluluk ve güvenliğini o kadar tehdit eder ki, yazma onun için görev gereği yapılan bir çalışma olmaktan çıkıp bir gereklilik olur. Beauvoir da Sartre gibi düşünmektedir: “Yazın, yaşamda bir şeyler yıkıldığında ortaya çıkar.” Bu eser 1943 yılında yayınlandığında eleştirmenler tarafından çok iyi bulunmuş, varoluşçu ya da metafizik romanın ilk örneği olarak görülmüştür. Simone de Beauvoir, romanın başına vecize olarak bir Hegel alıntısı koymuştur: “Yeni her bilinç, diğerinin ölümünü izlemek zorundadır.”

Doğrudan ve yaşanan deneyimler, onun felsefesinin temellerini oluşturmuştur. Bu nedenle Beauvoir kendi felsefi ve yazınsal yaratılarının ilkesini bu romanının başkişisi Françoise’ya söyletir: “Fakat benim için bir düşünce, teorik bir şey değildir; o, yaşanır ya da teori olarak kalır ve geçerli değildir.”⁴⁸

Konusu doğrudan işgal ve direniş olan Başkalarının Kanı adlı romanı 1945 yılında yayınlandı. Dostoyevski’nin “Karamazof Kardeşler” yapıtındaki “her insan,

⁴⁴ Simone de Beauvoir, Kadınlığının Hikâyesi, s.38

⁴⁵ Beauvoir, Bir Genç Kızın Anıları, s.162

⁴⁶ Beauvoir, Bir Genç Kızın Anıları, s.162-163

⁴⁷ Romero, a.g.e, s.58

⁴⁸ Simone de Beauvoir, Konuk Kız, Çev: Bertan Onaran, İstanbul, Payel Yay., 1989, s.354

herkesten ve her şeyden sorumludur”⁴⁹ parolası gibi Simone de Beauvoir da bu kez başkalarını karşıt yönden, yani korkulan rakipler olarak değil, tehdit altındaki kurbanlar olarak görmektedir: “Yaşayan başkaları da vardır. Onları görmemek için insan kör olmalı.”⁵⁰

Simone de Beauvoir dipnot olarak kahramanı hakkında şunları yazar: “gerçekten ahlaklı bir insanın vicdanı rahat olamaz” Beauvoir bu söze Kierkegaard’da rastlamış ve ondan çok etkilenmiştir.

Beauvoir 1954 yılında Mandarinler romanıyla Concourt ödülünü kazanır. Kitabın adı alaycıdır ve kitapta bulunan hüznü alaya iyi uymaktadır. Eski Çin İmparatorluğundaki iyi eğitilmiş ve ayrıcalıklı idarecilere yapılan ima, romanın temel konularından birine dayanmaktadır: yani aydının toplumdaki konumu ve rolü sorununa roman da konu edilen 1944’den 1948’e kadar ki Parisli sol aydınlar Çinli mandarinler gibi yönettiklerini sandıkları halktan kopukturlar ve bunun olayların akışı içinde iyice bilincine varırlar. Mandarinlerin temel duygusu hayal kırıklığıdır. Kitabın son sözleri intihar planından vazgeçen yaşlanmakta olan bir kadının “Kim bilir? Belki bir gün yeniden mutlu olurum, kim bilir?”⁵¹ Sözüdür.

Konuk Kız romanıyla yazarlığa başlayan Beauvoir, çeşitli roman, deneme ve inceleme kitapları yazdı. 1951 yılında “Sade’ı Yakmalı mı?” adlı denemesi oluştu. “İnsanlık ve iyilik kavramlarının çıkar kavramının kılık değiştirmiş örnekleri olduğunu söyleyen”⁵² Sade, yalnızca bir seçenek biliyor Beauvoir’a göre, ya soyut ahlak ya da suç. Eylemi tanımıyor.

Beauvoir, anılarını Bir Genç Kızın Anıları, Kadınlığının Hikâyesi ve iki ciltten oluşan Koşulların Gücü adlı kitaplarında topladı. Bu eserlerinde, yaşamını aktif olarak belirlemeye çalışan ve yalnızca aşkta değil, bir meslekte de varoluşunun mutluluğunu ve anlamını arayan ve bulan bir kadın olarak çıkar karşımıza.

De Beauvoir’ın en ünlü eseri “Kadın İkinci Cins” adlı eseridir. Üç cilt halinde yayımlanan bu eser tüm dünyada büyük ilgi görmüştür. Kitabın temel tezi, kadının

⁴⁹ Colin Davis: “Simone De Beauvoir’s ‘Le Sang des autres and the Ethics of Failure’”, The Modern Language Review, vol. 93, 1998, s.35-36

⁵⁰ Simone de Beauvoir, Başkalarının Kanı, Çev: İpek Babacan, İstanbul, Payel Yay., 1990, s.221

⁵¹ Simone de Beauvoir, Mandarinler, Çev: Lizi Behmoaras – İlkay Kurdak, İstanbul, Afa Yay., 1991, s.752

⁵² Simone de Beauvoir, Sade’ı Yakmalı mı? Çev: Cemal Süreya, İstanbul, YKY Yay., 1997, s.58

erkeğe göre ikincil olma anlamında “öteki”⁵³ konumunda tutulduğu düşüncesi etrafında şekillenir. “Kadın olarak doğulmaz, kadın olunur” savını temellendiren Beauvoir, biyolojik cinsiyet ve toplumun dayattığı toplumsal cinsiyet kategorileri arasında kesin bir ayrıma gider.⁵⁴ Kadının ötekiliği kadının hormonlarından gelmediği gibi, beyin hücrelerine doğuştan da kazanmış değildir. Bunların hepsi, birer kalıp halinde içinde bulunduğu durum tarafından yaratılmıştır.⁵⁵ Dünya’nın pek çok yerini dolaşan Simone de Beauvoir önce yarı resmi olarak Fransa’nın kültür elçisi sıfatıyla Portekiz’e, Tunus’a, İsviçre’ye, ABD’ye gitti. Ellili ve altmışlı yıllarda ise Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliğine, Çin’e ve Küba’ya gitti ve bu yıllarda Batının politikasını sert bir biçimde eleştirdi. Amerika gezisi sırasında yazar Nelson Algren’le tanışan Beauvoir, ona olan sevgisini ve ilişkilerini Aşk Mektupları adlı kitapta uzun uzadıya anlatır.⁵⁶ 1975’te uluslar arası Kudüs Ödülü’nü,1983’te Danimarka Sonning Ödülünü aldı. Kadın ve İnsan Hakları için savaştı. Yaşlılığın analizini yaptığı “Yaşlılık” adlı eseri iki cilt halinde yayımlandı. “İhtiyarlık ve Biyoloji”⁵⁷ başlığıyla giriş yaptığı tespitlerini , “İhtiyar kendisini bir aşağı insan durumuna düşüren ekonomik ve fizyolojik koşulların kurbanı olmadığı zaman, yaşlılığın zorunlu kıldığı değişikliklere rağmen, eskiden neyse o olarak kalır” diye ifade ettiği “birkaç yaşlılık örneği”⁵⁸ bölümüyle sonlandırır.

Son olarak annesinin ölümünü anlattığı “Sessiz Bir Ölüm” adlı denemesinde “İnsan doğduğu için, yaşamış olduğu için, yaşlandığı için, kocadığı için ölmüyor. Bir şeylerden ölüyor”⁵⁹der.

Sartre’ın 1980’deki ölümünden sonra Beauvoir hayatının son yıllarını Sartre’ın anılarına verdi. Kendisinin söylediğine göre, artık yeni bir şey yazmak için gerekli esini bulamıyordu.

De Beauvoir, Siyvie le Bon’u varisi olarak atadı ve 14 Nisan 1986 yılında akciğer kanserinden öldü.

⁵³ Simone de Beauvoir, Kadın İkinci Cins II, çev. Bertan Onaran, İstanbul, Payel Yay., 1993, s.231

⁵⁴ Alison Ainley, “French Feminist Philosophy”, Twentieth – Century Continental Philosophy (Richard Kearney) vol. VIII, London and New York, 1994, s.413

⁵⁵ Simone de Beauvoir, Kadın İkinci Cins III çev. Bertan Onaran İstanbul, Payel Yay., 1993, s.7

⁵⁶ Simone de Beauvoir, Aşk Mektupları, Çev: Pınar Öztamur, Tülay Evler, Gendaş Yay., İstanbul, 2001, s.7

⁵⁷ Simone de Beauvoir, Yaşlılık: İlk Çağı, Çev: Osman Canberk, Eray Canberk, Milliyet Yay., 1970, s.27

⁵⁸ Simone de Beauvoir, Yaşlılık: Son Çağı, Çev: Ali Kayabal, Millet Yay., 1970, s.391

⁵⁹ Simone de Beauvoir, Sessiz Bir Ölüm, Çev: Bilge Karasu, İletişimYay., İstanbul, 1993, s.95

1.1. Çağın Olayları Ve Beauvoir

Bir düşünürü ya da onun eserlerini, eserlerinde geliştirdiği düşünceleri, içinde yaşadığı çağın şartlarından bağımsız olarak düşünmek imkânsızdır. Hele sözü edilen düşünür 20. yüzyılda yaşamışsa, onun çağının özellikleri ve sorunları üzerinde durmak zorunluluk halini almaktadır. Bilindiği gibi her çağ, içinde bulunduğu koşullarla oluşur ve bu koşulları yorumlayan felsefeler doğar.

İnsan düşüncesi 20.yüzyıla belli aşamaları geçerek gelmiştir. 20.yüzyıl bir düşünce yumağını ifade eder. Çünkü 17.yüzyıl akılcılığının, 18.yüzyıl aydınlanmasının ve 19.yüzyıl bilimci-pozitivist ve demokrat-sosyalist dünya görüşünün ve bu dünya görüşünden kaynaklanan felsefi izmlerin tam karşısında bulunan ve 19.yüzyıl aydınlarının, filozoflarının hesaplaşmak durumunda olduğu Hıristiyan dünya görüşünün çağımız üzerinde önemli derecede etkileri olduğu söylenebilir.⁶⁰

Bilindiği üzere 19.yy'da Alman idealizmi doruk noktasına ulaşırken, Olguculuk ve Maddecilik onun karşısında yer almıştır. 18.yüzyıl ulusçuluğuna bir tepki olarak doğan Alman Romantizmine de bu iki akım karşı çıktı. Bu sistemlerin arasında kalan bağımsız düşünce biçimlerinin örnekleri de gene bu yüzyılda görülebilir (Schopenhauer, Nietzsche gibi). 20.yüzyılda bir yandan Marksizm, hem düşünce sistemlerini, hem de toplum yapısını etkilerken, öte yandan da Kıta Avrupa'sında ortaya çıkan farklı renklerdeki düşünce eğilimleri (Fenomenoloji, Varoluşçu akımlar) ile Anglo-Amerikan geleneğinin ürünü olan Analitik felsefeler ve bunlara bağlı bilim ve teknoloji felsefeleri yüzyılımıza damgalarını vurmuştur.⁶¹

18. ve 19. yüzyıllarda birbirlerine yakın ya da zıt denilebilecek tarzda gelişen felsefi düşünceler, 20.yüzyılda pek çok felsefe hareketinin ve düşünürün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. 20. yüzyıl felsefesi, büyük şahsi felsefi sistemler meydana getirmekten uzak görünmekte ve daha çok var oluşsal bir kriz dönemi felsefesi olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü 20.yüzyılda dünyanın içinde bulunduğu durum, var oluşsal bir kriz yaşandığını göstermektedir.⁶²

Zira XIX. yüzyılın sonuyla XX. yüzyılın başı, felsefede derin bir bunalımın izini taşır. Bu bunalımın belirtileri, modern düşüncenin en başta gelen öğretileri olan maddeci mekanikçiliğe ve öznelciliğe karşıt hareketlerin ortaya çıkışıdır. Bu değişiklik,

⁶⁰ Ali Osman Gündoğan, Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi, Birey Yay., İst., 1997, s.36

⁶¹ Gündoğan,a.g.e., s.37

⁶² Gündoğan,a.g.e., s.37

felsefi düşünce alanının çok ötesine yayılmakta olup, Rönesans zamanında modern kültürümüzü yaratan büyük bunalımla karşılaştırılabilir. Bu değişikliğin, karmaşık olduğu denli çeşitli de olan tüm nedenlerini ortaya koymak pek kolay olmasa da, şu olgular ortadadır: Avrupa, bu dönemde, toplumsal düşüncenin, önemli iktisadi sıkıntıların, sanattaki köklü yeniliklerin ve din alanında ortaya çıkan dikkate değer bir değişimin ortaya koyduğu gerçeklerle karşı karşıyadır. Gerçekten de XX. yüzyılın başlangıcının, çok kısa süren bir dönemin yalnızca sonu değil ama aynı zamanda modern çağa artık ait olmayacak tarzda kapanmış uzun bir tarihsel dönemin sonlu özelliği olduğu da kabul edilmektedir. Bu son devrimin, Rönesans'tan çok daha köklü olduğunun düşünülmesi de nedensiz değildir. Durum ne olursa olsun, yaşamın tüm alanlarında yeni bir tutum benimsenmiş, durmadan patlak veren savaşlar bunalımı başlatan çözüme sürecini hızlandırmışlardır.⁶³

Bundan dolayı, XX. yüzyıl insanı, hayal kırıklığına uğramış bir insan izlenimi vermektedir. Dolayısıyla 20.yüzyıl insanı güvensiz, yalnız ama bu güvensizlikten ve yalnızlıktan bireysel kabiliyetlerini ve özgürlüğünü kullanarak kurtulmak istemektedir. Acaba 20.yüzyıl insanının hayal kırıklığına uğramasının nedenleri nelerdir? Şurası açıktır ki dünya hiçbir devirde 20.yüzyılda olduğu kadar büyük kitleleri etkileyen askeri, siyasi, ekonomik ve toplumsal sorunla karşı karşıya kalmamıştır. 18. ve 19. yüzyılda insanlığa sunulan vaatler gerçekleşmemiştir.⁶⁴

18. ve 19.yüzyılın felsefi düşünce mirası, bu olumsuz etkenlerle birlikte 20.yüzyıl felsefi düşüncesinin ve edebiyatının şekillenmesinde önemli etken olmuştur. Simone de Beauvoir'da, bunlardan ve çağının durumundan bağımsız olarak ele alınabilecek birisi değildir. Çünkü bir düşünürü, özellikle de Beauvoir gibi, yaşadığı hayattan ve çağının mevcut şartlarından hareket eden bir düşünürü çağının özelliklerinden ayrı olarak düşünmek ve anlamak mümkün değildir. Zira özellikle çağımızda bir filozofa, sanatçıya ya da düşünürü yaklaşmak, belli bir tarzda onun çağına ve çağının sorunlarına da yaklaşmak demektir. Simone de Beauvoir'un düşüncelerinin oluşmasında ve gelişmesinde yukarıda ana hatlarıyla belirttiğimiz felsefi düşüncelerin, askeri, ekonomik, toplumsal ve siyasi sorunların da önemli ölçüde etkileri olmuştur.

⁶³ J.M. Bochenski, Çağdaş Avrupa Felsefesi, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1997, s.33

⁶⁴ Nejat Bozkurt, 20.yüzyıl Düşünce Akımları, İst., Sarmal Yayınevi, 1995, s.27

Beauvoir, gözlediğimiz gibi, politik olaylardan alabildiğine kaçınmıştı ancak İspanya’da iç savaş çıktığında, bu olaydan etkilendi. Birçokları gibi Simone de Beauvoir de politik olayların daha da ilerleyebileceğini, kendilerini de etkileyebileceğini ve Almanya ile savaş çıkacağını aklına getirmek istemiyordu. Hatta Sartre’nin aksine Fransa’nın savaşı, Fransa’nın Nazi olmasından daha kötü değil mi? diye düşünüyordu. Faşizme sempati duyması söz konusu değildi. “Faşizm, yaşamımı üzerlerinde oluşturduğum tüm fikirlere karşı”⁶⁵ diyordu. Yine de Beauvoir işin savaşa kadar varmayacağını umuyordu: “Başıma böyle bir şey gelemez, savaş olamaz. Hitler Polonya’ya saldırmaya cesaret edemez, üçlü pakt kurulur ve onun gözünü korkutur.”⁶⁶

Hitler, daha da fazlasına cesaret etti. Yalnız Polonya’yı değil, kısa bir savaştan sonra Paris ve Fransa’nın kuzey yarısını da işgal etti. Simone de Beauvoir şöyle anımsar: “Aniden tarih beni kendine çekti, paramparça oldum, kendime geldiğimde tüm dünyaya yayılmış, liflerimle herkese ve her şeye bağlanmışım. Fikirler değerler, tümü altüst olmuştu: hatta mutluluk bile önemini yitirmişti.”⁶⁷ Tarafsız, Fransız burjuva çevresine karşı estetik bir muhalefet içinde olan bireyci Beauvoir’dan düşünsel, toplumsal ve nihayet politik konularla derinlemesine ilgilenen başkalarına karşı sorumluluğu, başkalarıyla uzlaşmayı yaşamının en önemli prensibi haline getiren ve Fransa’dan tüm dünyaya yayılan bir kadın çıkmıştı ortaya. Tabii ki bu değişim anılardan alınan yukarıda ki sözlerin telkin ettiği kadar ani olmamıştı. Bu değişim sürecinin en önemli aşamaları, yalnızca savaş öncesi dünyanın yıkılışı ve işgal değildi. Buna ek olarak savaştan sonra Fransa ve Avrupa’daki değişimin yarattığı hayal kırıklığı, hatta karamsarlık da etkindi.

Simone de Beauvoir savaştan duyduğu dehşetin yanında, varolabilme sevincini de işgal sırasında, özellikle de savaşın son yıllarında olanca yoğunluğuyla yaşadı. İşgal döneminde Sartre’la beraber canla başla yazı üretmeye devam ettikleri ve olanakları olunca bunları yayınladıkları dönemlerde yalnızca yaşadıkları dönemi aktif bir şekilde bağlanmakla kalmadılar, bunun yanı sıra kişisel özgürlük ve sorumluluk konularıyla yeniliğin de sözcüleri oldular.⁶⁸ Bu dönemde Beauvoir şunu da belirtir: “Okuyordum, ama okuduklarımın pek azı romandı. Edebiyat; benimki kadar başkalarınınkinin

⁶⁵ Simone de Beauvoir, *Koşulların Gücü I*, Çev: Betül Onursal, İstanbul, Payel Yayınları, 1995, s.20

⁶⁶ Beauvoir, *Kadınlığının Hikâyesi*, s.76

⁶⁷ Beauvoir, *Koşulların Gücü I*, s.14

⁶⁸ Romero, a.g.e., s.68

anlamsızlığından da içim bulanmıştı. 1945'ten beri o kadar çok şey oldu ve edebiyat da bunun o kadar azını yansıttı ki Bizi tanımak isteyen nesiller sosyoloji yapıtlarına, istatistiklere ya da daha basiti gazetelere başvurabilirler.”⁶⁹

Almanların yenilgisi yavaş yavaş kendini göstermeye başladığında geleceğin yollarını açacak olanın politik ama kesinlikle düşünsel olacağını anlayan Beauvoir: “Savaş sonrası dönemine bir ideoloji kazandırmalıydık.” der. Böylelikle 1945 yılında Sartre Modern Zamanlar adlı gazetesini kurdu. Gazetenin ilk sayıları, aynı zamanda yayınlanan kitapları ve konferansları ile Sartre ve Simone de Beauvoir 1945 sonbaharında aslında pek de amaçlanmadan varoluşçu bir saldırı başlattılar. Böylece o zamana kadar yalnızca küçük bir çevrede tanınan adları daha da ün kazanmaya başladı.⁷⁰

Ayrıca Cezayir savaşı başladığında, Fransız ordusunun zalimlikleri arttığında ve halk ya kayıtsız ya da ordunun tarafını tuttuğunda, Fransa'dan nefret etmeye başladı. Faşistlerden nefret etmiş olan Beauvoir şimdi yurttaşlarının büyük bir kısmının aynı yolda yürüdüğüne ve kendini de birlikte sürüklediğine inanıyordu. Simone de Beauvoir kongrelere gidiyor, seçim toplantılarına, gösteri yürüyüşlerine katılıyordu. Genel toplumsal ilerleme ve aydınların büyük sorunlarda yardımcı olma olanaklarına karşı şüpheleri arttıkça, küçük, somut olaylarda adını ve enerjisini kullanma eğilimi de artıyordu.

Ama zamanın olaylarına ne kadar üzülerken ve aktif olarak katılsa da, 1956 ve 1963 yılları arasındaki asıl işi uzun süreli bir hayalinin gerçekleştirilmesi yani otobiyografisiydi. Yaşamını başkalarına aktarılmış olarak görmek arzusu, tüm yazarlık kariyerinin temelini oluşturuyordu. Yazar “on beş yaşındayken, insanların bir gün biyografimi etkilenecek ve merakla okumalarını arzu ederdim. İçimde tanınmış bir yazar olma arzusunu uyandıran bu umuttu”⁷¹ der. Tüm yapıtlarında hep kendini anlatmıştır. “İnsanların beni dinlemesini ve onlara dünyayı kendi gördüğüm gibi göstererek bir hizmette bulunmayı istiyordum.”⁷² Yazdığı denemelerde, bilgilerini, düşüncelerini kesin ve açık olarak savunma olanağını aradı. Romanlarında var oluşun belirsizliğini

⁶⁹ Simone de Beauvoir, Koşulların Gücü II, Çev: Betül Onursal, İstanbul Payel Yayınları, 1996, s.342-343

⁷⁰ Romero, a.g.e., s.86-87

⁷¹ Beauvoir, Bir Genç Kızın Anıları, s.162

⁷² Beauvoir, Bir Genç Kızın Anıları, s.162

yakalamaya çalıştı. Ama anılarında yapmak istediği şey, olayı, keyfiyeti, rastlantılar ve zaman zaman mantıksız bileşimleri içinde gerçeğe uygun olarak sergilemekti.

Yaşamından ve işinden memnundur: “Ben usta bir yazar olmadım.”⁷³ diye itiraf eder. Fakat Beauvoir düşüncelerini özgün bir şekilde dile getirebilecek durumdaydı. Özgünlüğü, varoluşsal düşünce dağarına, çok bireysel, kendine özgü ve geliştirerek şekil vermesinde; teorilerin “yaşanmış olan deneyimlere” dayanmasında ve salt felsefi kurgu olmamasında yatar. Bunun yanı sıra o, varoluşçuların ihmal ettiği eylem kategorisiyle, varoluşçu temel sorunları genişletmiştir.

⁷³ Romero, a.g.e., s.124

İKİNCİ BÖLÜM

2. VAROLUŞÇULUK – VAROLUŞÇU ETİK

Varoluşçuluk, toplumların umutsuz dönemlerinde, entellektualisme’i düşünce sistemlerini ve tarihini, kısacası her şeyin başı ve sonu olan insan gerçeğini zorlayan, tedirgin kılan önemli bir felsefe akımıdır. Genel bir çerçeve içinde, dünyada bir insan varlığı olarak varolmanın ne olduğunu açıklama çabası içine giren, bir okul ya da sistemden ziyade belli ortak ilgileri ve ön kabulleri olan filozoflar tarafından oluşturulan felsefe hareketidir.⁷⁴

Çağımızı sarsan, özel bir deyimle kendine getiren varoluşçuluk gücünü insandan aldığı, topyekûncü insanlık kavramı karşısında tek insan gerçeğini dile getirdiği ve hele günün sorunlarına eğilen bir akım da olduğu için, sakıncasız ifade edebiliriz ki varoluşçuluk, klasik medeniyetin savunulmasında, insafsız metafizik bir haçlı seferinden başka bir şey olmayan komünizm ve benzeri köleleştirici akımlara karşı insan onurunun yürekli bir başkaldırışı, isyanıdır.⁷⁵

Var oluşçuluğun tek bir tarifini yapmak mümkün değildir. Zira geçmişte olsun, çağımızda olsun ne kadar varoluşçu düşünür ve sanatkâr varsa o kadar da varoluşçuluk vardır. Söz gelişi, Weil’e göre bir bunalım, Mounier’ye göre umutsuzluk, Hamalin’e göre bunaltı, Gabriel Marcel’e göre özgürlük, Lucaks’a göre idealizm, Benda’ya göre irrasyonelizm (akıldışıçılık), Sartre’a göre özgürlük, sorumluluk, yalnızlık karışımı bir felsefedir.⁷⁶

Lakin öncelikle, varoluşçuluk kavramı üzerinde ciddi bir anlayış beraberliğine varmanın faydalı ve gerekli olduğuna inanıyorum. Çünkü bu kelime olur olmaz, o denli kullanılır olmuştur ki, meselâ, günlük hayatta kılığına kıyafetine itina etmeyenlere, sakal bırakan gençlere, kendilerini her çeşit ahlaki sorumluluktan, mukaddesat ve milliyet duygusundan masun kılanlara varoluşçu dendiği gibi, turistik ekzantrik yerlere de “varoluşçu kulüp” ismi verilmekte, komünistlere de varoluşçu gözü ile bakıldığına şahit olunmaktadır. Yalnız bizde değil, bu çağdaş felsefe akımının yaygın bulunduğu ülkelerde de durum aynıdır. Şunu açıkça ifade edebiliriz ki, varoluşçuluk kavramını

⁷⁴ Aclan Sayılğan, “Exsistentialisme ve Sanat Hareketleri”, Orkun Dergisi, c.2, s.14, 1963, syf 21-27

⁷⁵ Sayılğan,a.g.e., s.22

⁷⁶ Jean Paul Sartre, Varoluşçuluk, çev. Asım Bezirci, Say Yay., İstanbul, 2003,s.7

ifade eden hiçbir kelime fikir tarihinde ve toplum hayatında dile getirdiği gerçek anlamın dışında bir anlamda kullanılmamış ve yorumlanmamıştır.⁷⁷

Varoluşçuluk, II. Dünya Savaşı'nın hemen ertesindeki dönemde Avrupa'nın en moda felsefeydi. Yalnızca üniversitelerde değil, nitelikli gazetelerin ve kahve aydınlarının dünyasında, şiirde, romanda, tiyatrodaki, sinemada, hatta kabarelerde ve gece kulüplerinde boy verdi. 20. yüzyılın en göz alıcı düşün hareketlerinden biri olduğuna ve ardından sayısız kalıcı oyun ve roman bırakmanın yanında, çağdaş düşüncenin önemli bir ögesi olarak varlığını sürdürdüğüne kuşku yoktur.

Varoluş kavramının Fransızca karşılığı olan "varoluş" (ekzistans) Latince kökünden de anlaşılacağı gibi bu sözcük "varlık" tan çıkan, ondan zuhur eden anlamına gelir. Felsefi manada varoluş, mutlak değildir: varlık kaynağını, yani varlık olma halini kendi dışında bir yerde bulur.⁷⁸ Bir başka deyişle o, ancak ve ancak hakiki varlık diyebileceğimiz ve kendi varlık sebeplerini kendisinde bulan bir varlık söz konusu olduğu müddetçe vardır. Varoluşçuluk deyimini, ilk kez, 1929 yılında Yeni-kantçı Alman düşünürü F. Heinemann tarafından kullanılmıştır.

Hegel'in "Her felsefe çağını düşüncelerde dile getirir" sözü varoluş felsefesi için de geçerlidir. Varoluş felsefesi de çağımızın durumu ile sıkı bir bağlantı içindedir. Antik dünyanın insanı kendini evrenin bir üyesi, bir parçası olarak duyuyordu. Ortaçağın insanı kendini Tanrıya bağlamıştı. Yeniçağ insanı aklın gücüne, insanlık idesinin gücüne, tarihin anlamlı düzenine inanarak bir ilerleme iyimserliği içinde idi. Günümüzde ise insan, bütün bu dayanaklarını yitirmiştir, bu dayanaklar kırılmıştır artık. Evrenin büyüğü çözülmüş, Tanrının yitilmesiyle insan, evrenin merkezi olmuştur ve bunun sonucu da insan kendi kendisi için sorunsal hale gelmiştir.⁷⁹ Bunun yanı sıra çağımızda durmadan çoğalan bir yığılma, bir kitleleşme içinde yaşıyoruz. Ortega Gasset'nin diliyle söylersek, bugün her yanda bir dolup-taşma var: "Kentler insanlarla dolup taşıyor; evler insanlarla; oteller, trenler gezginlerle: kahveler sokaklar gelip geçenlerle; ünlü doktorların bekleme salonları hastalarla: tiyatrolar, sinemalar seyircilerle: plajlar dinlenmek isteyenlerle dolup taşıyor. Eskiden hiç üzerinde durulmayan bir şey bugün sorun oldu: bir yer bulmak".⁸⁰

⁷⁷ Sayılğan, a.g.e, s.21

⁷⁸ Kenan Gürsoy, Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler, Ankara, Akçağ Yay., 1988, s.24

⁷⁹ Bedia Akarsu, Çağdaş Felsefe, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1994, s.188

⁸⁰ Akarsu, a.g.e., s.190

Bu yığınlaşma içinde tek-insan, birey, gittikçe kendi özelliğinden, kendi kişisel özgürlüğünden çözülme, kopma durumuna geçiyor. Tek insan kayboluyor. Kitle içinde sıradan bir insan oluyor. Tek kişinin kişisel sorumluluğu gittikçe herhangi bir parti, bir ortaklık, bir dernek, herhangi bir kolektif düzen içinde ortadan kalkıyor. Modern insan artık kendi yaşamını sürdürüyor.

İşte bu gelişme ortasında varoluşçuluk felsefesi sesini yükseltiyor: “Modern çağın insanı! Gerçi çok şey kazandın, ama her şeyi yitirmek tehlikesi içindesin. Bütün evreni ele geçirmenin sevinci içindesin, ama kendi kendini yitirmek üzeresin. Gerçi dev tekniğin içinde kendine verimli bir güçlenme aracı elde ettin ama kendini güçlendirme aracında kaygılı bir korkuya düştün. Gerçi atomun sırlarını çözdün ama kendi kendine yabancı oldun. Modern çağın insanı, senin çok şeyini aldılar ama bir tanesinin alınmasına izin verme! Kendi gerçek varoluşun. Yaşamını yeniden kendi eline al. Kolektif yaşamının yürüyen şeridi üzerine bir paket gibi bırakılmaya razı olma. Kendi yaşamına kendin biçim ver.”⁸¹

Ama nasıl! Öncelikle egzistansiyalizmin sözlüğünde varoluş varlık demek değildir, ondan başka şeydir. Birer varlık diye tanıdığımız taşlar, kendilerini var kılan düşüncemizin hareketi sayesinde varoluş kazanmaktadırlar Varoluş bir hal değildir, bir harekettir, imkândan gerçeğe geçiş hareketidir. Bizzat varoluş kelimesinin de, gösterdiği gibi varlıktan hareket edilerek, önceden sadece mümkün olanda yerleşmeye doğru götürücü bir oluşturmaktır.⁸²

Felsefe terimleriyle söylersek, her nesnenin bir özü, bir de varlığı vardır. Öz sürekli nitelikler topluluğu demektir. Varlık (ya da varoluş) ise dünyada etkin (actif) olarak bulunuş demektir. Örneğin, bezelyeler bir bezelye düşüncesine göre yerden biter, yuvarlaklaşırlar. Bu düşünüş köklerini dinden alır. Bir ev kurmak isteyen kimsenin, ne biçim bir nesne yaratmak istediğini iyice bilmesi gerekir: Burada öz, varoluştan önce gelir. Nesne, ancak özüne uyduğu zaman var olur. Nitekim XVIII. yy. hep şuna inanmıştır. Bütün insanlara özgü ortak bir öz vardır: bu değişmez özün adı insan doğasıdır.⁸³

Daha önce ifade ettiklerimizi anlaşılır hale getiren şey, varoluşçuluğun bunun tam tersini ileri sürmesidir. İnsanda – ama yalnızca insanda- varoluş özden önce gelir.

⁸¹ Akarsua.g.e, s.190

⁸² Paul Foulquiere, Varoluş Felsefesi, çev. Nurettin Topçu, hareket Yayınları, İstanbul, 1973,s.31

⁸³ Jean-Paul Sartre, a.g.e., s.8

Bu demektir ki, insan önce vardır, sonra şöyle ya da böyle olur. Çünkü o, özünü kendi yaratır. Nasıl mı? Dünyaya atılarak, orada acı çekerek, savaşarak yavaş yavaş kendini belirler. Bu belirlenme yolu hiç kapanmaz, her zaman açıktır.⁸⁴ Mademki insan dünyaya atılmıştır, kendi başına bırakılmıştır, öyleyse yaptıklarından sorumludur. Nitekim o, kendini nasıl kurarsa öyle olacaktır. Tasarılarına, seçmelerine, eylemlerine göre varlığına bir öz kazandıracaktır. Edimleriyle kendini gerçekleştirecektir. Gerçekleştirmelidir.

Varoluşçuluk sözcüğü belli bir düşünme biçimini, özel bir davranışı, ruhsal bir akımı göstermektedir. Daha doğrusu, Jean Wahl'in deyişiyle, belli bir iklimi ve ortak havayı belirtmektedir. Bu ortak iklim ve havanın temel eğilimleri şöyle özetlenebilir. Bireyciliğe aşırı yer vermek, insanoğlunun varoluş sorununa büyük ilgi göstermek ve "herhangi bir düşünce okulundan olmamak, herhangi bir inançlar kümesini, özellikle sistemleri yetersiz görmek, sığığını, bilgiçliğini, yaşamdan yoksunluğunu ileri sürerek gelenekçi felsefeyi küçümsememek." Bütün bunlar, Kierkegaard'ın, Jaspers'in, Heidegger'in olduğu gibi Nietzsche'nin de belli başlı özellikleri ve varoluşçuluğun çıkış noktalarıdır.⁸⁵

Emmanuel Mounier'ye⁸⁶ göre, varoluşçuluk ağacının kökleri Sokrates'e, Stoa'cılara, St. Augustin ile St. Bernard'a değin uzanır. Varoluşçuluğun temelinde Blaise Pascal, onun üstünde Main de Birand, onun üstünde de Sören Kierkegaard bulunur. Kierkegaard'dan sonra varoluşçuluk iki dala ayrılır:

Dindar (Hıristiyan) varoluşçular: Danimarkalı Sören Kierkegaard, Alman Karl Jaspers, Max Scheler, Fransız Henri Bergson, Gabriel Marcel... Dindar olmayan, tanrıtanımayan varoluşçular: Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus...⁸⁷

Varoluşçulukta en göze batan taraf ümitsizlik tavrıdır. Herhangi bir kimse bunu bir çöküntü alameti olarak telakki edebilir. Fakat varoluşçu, bu ümitsizliği insanın kendi hiçliğini duymasının bir işareti olarak görecektir. Kaçınılmaz ölüm problemi ile ilgilenen ve sıkıntının şuuruna varan insan varlığı için, varoluşçular Leibniz tarzında bir

⁸⁴ Sartre, a.g.e., s.8

⁸⁵ Walter Kaufmann, Dostoyovski'den Sartre'a Varoluşçuluk, çev. Akşit Gökçürk, İstanbul, YKY Yay, 1964, s.6-22

⁸⁶ Emmanuel Mounier, Varoluş Felsefelerine Giriş, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul, Alan yay., 1986, s.45-47

⁸⁷ Mounier, a.g.e., s.46

evren portresi çizmezler. Onların öğretilerine göre, insan kuvvet ve manasını yaratıcıda değil, kendi iç benliğinde hayatında bulmalıdır. Varoluşçuluğun evreni dinin geleneksel desteklerinden yoksundur. En Büyük Varlık (Supreme Being) yoktur, ölümsüzlük yoktur, işlerimizde bize yardımları dokunabilen azizler yoktur. Bundan başka, varoluşçuluğun sosyal putlarla arası iyi değildir. Bütün cari İncilleri reddetmesi dolayısıyla, insanın değersiz tarafı telakki ettiği, dogmatizm şekillerinin hiç birisini hoş görmez.⁸⁸

1940’larda ve 1950’lerde adeta yoktan ortaya çıkmış gibi görünen ve ansızın moda halini alan varoluşçu düşünceler, gerçekte köklerini, Avrupa’nın henüz kurtulduğu Nazi tahakkümüne ve işgaline karşı bir tepki sürecinden almaktaydı.⁸⁹Varoluşçuluk, mekanik faraziyelerle hayatı izah etme teşebbüslerinin hepsine muhaliftir. Biz irsiyet ve çevre tarafından tayin edilmiyoruz. Çünkü seçmek ve kaderimizi tayin etmek hususunda özgürüz.

Varoluşçuluk Fransa’da ve Almanya’da değişik anlayışta filozoflar tarafından temsil edilmiştir. Fransa’da J. P. Sartre, A. Camus ve S. De Beauvoir gibi birçok varoluşçu felsefenin en iyi şekilde roman ve piyesler vasıtasıyla ifade edilebileceğine inanırlar.⁹⁰Bunlar zihni analizlere şüphe ile bakarlar, buna karşı, Bergson, Nietzsche gibi sezgiye güvenirlere. Onlara göre, yeni bir “varoluşsal analiz” tarafından subjektif bir tarzda açıklanması gereken hayat için akıl yetersiz bir yoldur. Böylece varoluşçuluk, on sekizinci yüzyılın formal akla olan güvenine şiddetle karşı koyan, yirminci asır mizacını ifade eder.⁹¹

İnsan varoluşçu düşüncenin merkezidir. Bu sebeple varoluşçu düşünürler, Socrates’in “kendini bil” sözü ile hareket ederler. Soru şekline sokulduğu zaman “Ben kimim?” diye ifade edilebilen bu söz, varoluşsal bir analiz metodunun öncüsü olmuştur. Varoluşsal analiz sezgiye dayanır. Bu yüzden duygusuz bir zihinci analizden tamamen farklıdır.⁹² Gerçek varoluş özgürlüğe muhtaçtır ve bu sebepten insana mahsus bir imtiyazdır. Ve yine bu sebepten ancak kendi kendisini serbestçe seçen, kendi varlığını yapan, kendi kendinin eseri olan insan varoluş sahibidir. Herkes kendi hayat kaidelerini

⁸⁸ Frederick Mayer, Yirminci Asırda Felsefe, çev. Vahap Mutal, İstanbul, Dergah Yay., s.32-35

⁸⁹ Bryan Magee, Felsefenin öyküsü, çev. Bahadır Sina Şener, Ankara, Dost Kitabevi, 2000, s.208

⁹⁰ S. Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Ankara, Akçağ Yay., 1990, s.68

⁹¹ Frank Magill, Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği çev., Vahap Mutal, İstanbul, Dergah Yay., 1992, s.22

⁹² Magill,a.g.e., s.68

kendisi yapacaktır. İnsanın ulaşması lazım gelen gaye herkes için başkadır. Her insan kendi hayat yolunu kendisi bulacaktır. İnsan hayatta yıldızsız bir gecenin içinde, uçurumların kenarında yürür gibi ilerliyor. Denilebilir ki, sabahı beklesin. Onu da yapamaz çünkü sabah olmayacaktır. Hem de hayat onsuz yürüyebilir. Ve eğer o kendi yolunu seçmezse, tesadüfler onun yerine karar vereceklerdir. Hikmet kâfi gelmese bile hareket yükünü özgür olarak omuzlarına yüklenmesi lazımdır. Akıbetini bilmediği seçimleri yapmak, elemli lakin asil duygusunun kaynağıdır. İnsan sorumludur. Varlık özden önce geldiğine göre, insan ne olduğundan sorumludur. Özünü kendisi tasarladığına göre sorumluluğunu da omuzlarına yüklenmesi gerekir. Hem bu sorumluluğu sadece kendisine karşı değildir, bütün insanlara karşıdır. Çünkü insan kendini seçerken bütün insanları da seçmiş olur, olmak istediğini yaratırken herkesin nasıl olması gerektiğini de tasarlar. Böylelikle insanın sorumluluğu bütün çağına yayılır, bütün evreni kucaklar. Bu sorumluluk korkunç bir sorumluluktur, uçsuz bucaksızdır. Böylece ünlü varoluşçu Sartre'ın ifadeleriyle bunaltı, sorumluluğunu duymaktır. Öyleyse, insan bunaltıdır. İşte bu noktada da yine insanın özgürlüğü ortaya çıkar. Çünkü yaptıklarından, tutkularından bile sorumludur. Yeryüzünde insana yol gösterecek kendisinden başka hiçbir şey yoktur.⁹³

Bu yüzden varoluşçu düşünürlerin çoğu, subjektif varlığın dinamik tabiatına önem verirler. Simone'de Beauvoir gibi romancılar, hayatın kesin bir surette aksiyona ihtiyaç duyduğu gerçeği üzerinde durmaktadırlar. Sartre gibi Fransız varoluşçuların birçoğu “Karşı Durma Hareketi”ne katıldılar ve fizik bakımından cesaretleriyle kendilerini gösterdiler.

Demek ki, bunalım deneyimi kendimizi yardımsız ve dayanaksız olarak yeryüzüne bırakılmış duyumsamamıza yol açıyor. Nedenini bilmeden bu dünyaya bırakılmışız. Varoluşçu dünya görüşünün ana düşüncelerinden biri budur. Varoluşumuza bir gerekçe bulamadan varız, öz'süz varlıklarız. En tepesinde en yetkin varlığın, Tanrı'nın yer aldığı astlık-üstlük sıralanması yok artık. Hiçbir nedene dayanmadan yeryüzüne atılmış varlıklar görüyoruz yalnız: özler de varlıklardaki yapılardan başka bir şey değildir.⁹⁴ Nesnelere araç gereçlerin özü araştırılabilir, ama var olan bireyin, insanın özü olamaz. Varlığı öz'den türeten Platon'la başlayıp Hegel'e

⁹³ Mayer, a.g.e., s.32-35

⁹⁴ Jean Wahl, Varoluşçuluğun Tarihçesi, çev. Bertan Onaran, İstanbul, Payel Yay., 1999, s.7-12

dek uzanan düşünürlerle karşılaştırınca, varoluşçu dünya görüşünün asıl özünü yakalarız.

Varoluşçuluk ile geleneksel felsefe arasındaki fark, varoluşçuluğun evrensel ve soyut problemleri bir tarafa atması ve bunun yerine subjektif tanımaya önem vermesidir.⁹⁵ Varoluşçuluk, felsefenin geleneksel problemlerini kendi açısından değişik tarzlarda ifade eder. Meselâ, ölüm problemi yerine “ben ölmeliyim” probleminden, kötülük problemi yerine, Heidegger’in bütün varlığın temelinde kabul ettiği, “şahsi ilgi” yahut “sıkıntı” dan söz edilir. Varoluşçuluk insanın olduğu kadar, hayatın, ölümün, ızdırabın vb. manası gibi, bütün varoluşsal adı verilen sorunlarla uğraşır.⁹⁶

Varoluşçu etik, anlayışına geçmeden önce şunu belirtmeliyiz ki, hemen tüm etik öğretilerinde ortak olan bir husus vardır: Etik öğretilerinin büyük bir kısmı, özellikle antikçağinkiler, bir varlık öğretisine açık veya örtük halde dayanırlar. Zaten ilkçağdan yeniçağa kadar felsefenin temel disiplininin varlık metafiziği, varlık felsefesi, varlık öğretisi olarak ontoloji olduğu bilinen bir şeydir. Başka bir ifadeyle, varlık her şeyi önceler. Bu durumda insanın ahlaksal yaşamı da, ister kozmolojik, ister teolojik, ister antropolojik bir temellendirme tarzından yola çıkmış olsun, öncelikle Varlık içindeki yeri ve Varlık’ın bir uzantısı olarak görülür ve öyle ele alınır. Buna göre insan belirlenmiştir, bir zorunluluklar ağı içerisinde yaşamaktadır. Özgürlük, bu durumda, ancak bir istisnai durum, hatta zorunlulukların çevrelediği bir alandan bir sapış, o alanın dışına tuhaf bir kaçış, bir çeşit anomali olarak görülür. Ne var ki, en katı belirlenimcilik taraftarı bile, bu sapış, kaçış ve anomaliye küçük veya büyük bir yer açmaktan kendini alamaz.⁹⁷

Demek ki insan her şeyden önce dış dünyada bulunduğu şeyleri belli bir ölçüte başvurmaksızın kendine alan basit bir alıcı değildir, tersine onun en temel işi gerçekliğin karşısında sorular sormaktır. Gerçeklikle ilgili bilgiler ancak ona yönelik düzenli soruların sonucu olabilir.⁹⁸

Yeniçağla birlikte, felsefede en temel disiplinin ontoloji olmaktan çıkmaya başladığı, onun yerini epistemolojinin aldığı görülür. Bunun anlamı şudur: Felsefe problemlerine ve insana, artık varlık’tan, nesneden hareketle değil de, bizzat insandan,

⁹⁵ Mayer, a.g.e., s.32-35

⁹⁶ Karl Jaspers, Felsefeye Giriş, çev. Mehmet Akalın, İstanbul, Hareket Yay., 1971, s.7

⁹⁷ Özlem, a.g.e., s.110

⁹⁸ Afşar Timuçin, Düşünce Tarihi 3, İstanbul, Bulut Yay., 2005, s.399

özmeden hareketle yönelmek gerekir. Descartes'tan Kant'a kadar artık felsefe özne merkezli hale gelmiştir. "Düşünüyorum, öyleyse varım" önermesi, varolmanın öznenin bir saptamasına ve onayına gereksinim duyduğunun ifadesidir.⁹⁹ Artık Descartes'ten sonra felsefe de varlık'tan değil, özne'den yola çıkmak büyük ölçüde felsefe yapma tarzı olup çıkmıştır.

Bazılarınca Descartes'a kadar dayandırılan fakat esaslı olarak 20. yüzyılın ilk yarısında yaygınlık kazanan varoluşçuluk, birçok bakımdan yeniçağın özne-merkezli felsefelerinin bir uzantısı olarak görülebilir. Bu nedenle sadece bir etik öğreti olmakla sınırlı kalmaz, tersine bir etik öğretiyi de içeren bir genel felsefe olarak karşımıza çıkar. Bununla birlikte, varoluşçuluğun en önemli ve etki bırakmış yanı, içerdiği etik öğreti olmuştur.

Varoluşçuluk, ahlak doktrinleri tartışmalarından yana zengindir: Meselâ, Sartre'in romanlarında anormal davranışların ayrıntılı tartışmaları önemli bir yer tutar. Sartre bu yüzden Ortodoks ahlakçıların duygularını rencide etmiştir. Varoluşçular, kibirli bir fazilet telakkisine sahip olan geleneksel ahlakçılardan göze batan bir tavırla ayrılırlar. Bu akımın ahlak anlayışında bir başkalık daha vardır, çünkü varoluşçuluk insani sorumluluk konusunda sert bir görüşe sahiptir. Biz sorumluyuz, o tarzda ki, sadece kendi hareketlerimizden dolayı değil, fakat başkalarının hareketleri dolayısıyla da sorumluyuz. Simone de Beauvoir, kahramanlık ve korkaklığın hiçbir yeti ve özellik olmadığını, tersine yalnız eylem tarzları olduğunu, insanın henüz şekil almamış varoluşun kendi eylemlerinde gerçekleştirdiği farklı kullanım tarzları olduğunu göstermeğe çalışır. Böylece de varoluş, insanın mahiyetinden zaruri olarak önce gelir. Fert sınırsız bir sorumluluğun yükünü taşımak mecburiyetindedir.¹⁰⁰ Varoluşçuluk bazı bakımlardan personalizme benzer. Yalnız daha çok subjektif bir karaktere ve daha çok laik bir tavra sahiptir. Birçok egzistansiyalist kesin olarak dine karşı çıkarlar.

Ferdi varlığa bağlı olması dolayısıyla daha çok psikolojik ve psikoanalitik yönden bir itibara sahip görünen varoluşçuluk bir yönüyle de, bir dereceye kadar, Hümanizm'in bir başka şekilde tekrarlanmasıdır. Varoluşçuluğa göre, insan bütün değerlerin kaynağı ve yaratıcıdır. Ve ancak düşüncesini kendi iç hayatının gelişmesi üzerinde toplamakla hayattaki görevini gerçekleştirebilir. Buna ek olarak, özgür seçime bağlı değerlerin ciddiyetten uzak olduğunu ifade edenlere ünlü varoluşçu Sartre şöyle

⁹⁹ Özlem, a.g.e., s.111

¹⁰⁰ Arthur Hübscher, Çağdaş Filozoflar, Çev. İsmail Tunalı, İstanbul, Tur yay., 1980, s.148-149

der: “Bunun böyle oluşuna ben de çok kızgınım, fakat Tanrı’yı ortadan kaldırdığıma göre, değerleri icat etmek için birine ihtiyaç vardır. Gerçekleri oldukları gibi kabul etmek lazımdır. Öte yandan değerleri kendimizin icat ettiğimizi söylemek sadece şu demektir: Hayat (a priori) hiçbir manaya sahip değildir. Hayatı yaşamamızdan önce o hiçbir şey değildir. Ona bir mana atfetmek sizin işinizdir ve değer sizin seçtiğinizden başka bir şey değildir.”¹⁰¹

Kısacası varoluşçuluk, II. dünya Savaşı sonrasında kendine yayılma alanı bulmuştur. Bu akımın yayılma sebeplerini izah etmek güç değildir. Özetle, varoluşçuluk hayatta başa gelen hayal kırıklığı ile savaşın yarattığı terk edilmişlik duygusunu temsil eder. Bu yıkık zemin üzerinde birey, her zamankinden daha çok, kendi içinde taze bir mana bulmalı ve problemlerinin sihirli bir tarzda çözümünü uğruna sosyal ütopyalardan medet ummamalıdır.

2.1 De Beauvoir Ve Varoluşçuluk

1943’de “Cafe Flore”de Sartre, Simone’yi Jean Grenier’e ile tanıştırır. Jean kendisine “Ya siz madam, siz de varoluşçu musunuz?” sorusunu yöneltmiştir. Kendi anlatımına göre, bu soru Simone de Beauvoir’in o sırada Sartre’nin fikirleri için yaratılmış olan bu tanımlamanın kendi şahsına uygulanmasıyla ilk kez karşı karşıya gelmiştir. Önceleri böyle bir tanımlamayı reddetti: “Kierkegaard’ı okumuştum. Heidegger ile birlikte uzun zamandan beri “varoluş” felsefesinden söz ediliyordu. Ama ben Gabriel Marcel’in yeni lanse ettiği “varoluşçu” sözcüğünün anlamını bilmiyorum”¹⁰² Başka bir yerde şöyle der:

“Eylülde romanım yayınlandı. “Başkalarının Kani” ulusal kurtuluş hareketini işleyen bir romandı ama varoluşçu roman damgasını yedi. Bu “varoluşçuluk” sözcüğü Sartre’in ve benim bütün eserlerimize kene gibi yapıştıırılıyordu. Sartre kendi felsefesine yakıştırdığı bu damgaya itiraz ediyordu: “Benim felsefem varoluşçuluğun felsefesidir, kabul; fakat varoluşçuluğun ne olduğundan pek haberli değilim” diyordu. Ben de onun tedirginliğini paylaşıyordum. Yazdığım bütün kitapları bu sözcükten habersiz kaleme almıştım. Herhangi bir felsefeden değil, doğrudan doğruya kendi yaşantımdan kendi deneyimlerimden yararlanarak yazmıştım kitaplarımı. Buna rağmen, “varoluşçu”

¹⁰¹ Kenan Gürsoy, J.P. Sartre Ateizmi’nin Doğurduğu Problemler, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1987, s.97

¹⁰² Romero, a.g.e., s.72

etiketten kendimizi kurtaramadık, boş yere direnmiş olduk. Sonunda herkesin bizi paketlediği bu terimi biz de kabullenmek zorunda kaldık.”¹⁰³

Yazar şöyle açıklamaktadır: “Kierkegaard’ın öğretisine, Sartre’nin öğretisine katılmak ve “varoluşçu” olma fikrinin bana çok doğal gelmesinin tek nedeni, tüm yaşam hikâyemin beni buna hazırlamış olmasıdır. Çocukluktan beri, yaradılışım nedeniyle arzularıma, irade beyanlarıma güvenmeye eğilimliydim. Daha on dokuz yaşımdayken yaşamına bir anlam kazandırmanın, insanın, yalnızca kendi hakkı olduğuna ve bu görevi gerçekleştirecek yeterlilikte olduğuna inanmışım.”¹⁰⁴ Bu alıntı bile, Simone de Beauvoir’in varoluşçuluğunun sadece Sartre’ninkinin bir taklidi olmadığını açıkça göstermektedir. Beauvoir, varoluşçuluğa, kendisini kişisel ya da doğrudan ilgilendiren sorunları ve konuları ele almış eserleri aracılığıyla, çok kişinin olumsuz ve zor algıladığı felsefeye kendi güvenilir ve yaşam sevinci dolu doğasına uygun olan olumlu, anlaşılır hale getirici bir renk vermiştir. Ayrıca Simone, varoluşçu ahlaka kadın olarak ve kendi kişisel, deneyimlerini, amaçlarını yansıtabilecek somut bir içerik vermek istemiştir. Simone de Beauvoir 1945/46 yıllarında bundan sonraki görevinin varoluşçuluğun savunulması olduğunu düşünüyordu. Varoluşçuluk, kazanılan ünle birlikte yalnızca beklendiği gibi tutucu ve Katolik çevrelerin değil, komünistlerin de sert saldırılarına uğramıştı. Anılarında şöyle der: “O zamanlar varoluşçuluk nihilist, karamsar, şüpheli, umutsuz, utanılacak bir felsefe olarak ele alınıyordu. Onu savunmak gerekliydi.”¹⁰⁵

Simone de Beauvoir’in varoluşçuluğa katkısı, Sartreci varoluşçuluğun kabullerinden, özellikle de onun özgürlük anlayışından hareketle kadın sorununu ele alışındadır. Kadın sorununu, erkeğin sürekli “Öteki”si olarak –ikinci cins olarak- vazeder. Kadının kendine özgü durumu şudur: “O -tüm yaratıklar gibi özgür ve özerk bir varlık- yine de kendisini erkeklerin kendisini öteki konumunu kabul etmeye zorladığı bir dünyada yaşarken bulur. Onlar, onu nesne olarak muhkem ve aşkınlığı özsel ve egemen olan başka bir ben (bilinç) tarafından gölgelenmek ve her defasında aşılmak durumunda olduğu için, içkinliğe mahkûm hale getirmeye kalkışırlar.”¹⁰⁶

De Beauvoir, eseri boyunca, kadınları erkeklerden ayıran faktörlerin, hatta biyolojik farklılıkların bile kadınların baskı altına alınmasını gerektirmediğini vurgular.

¹⁰³ Beauvoir, Kadınlığının Hikâyesi, s.101

¹⁰⁴ Romero, a.g.e., s.73

¹⁰⁵ Beauvoir, Kadınlığının Hikayesi, s.102-103

¹⁰⁶ Simone de Beauvoir, Kadın İkinci Cins, I, s.29

“Kadın gizemli hiçbir kaderin kurbanı değildir. Onun özgül bir biçimde, bir kadın olarak kimliğini belirleyen özellikler, önemlerini ona yüklenen anlamdan alırlar.”¹⁰⁷

Hakikaten Beauvoir’in kadının durumuna ve karakterine dair görüşü Sartreci varoluşçuluğun ilkelerinden radikal bir biçimde ayrılır. Bu görüş, özellikle de bireyin özgürlüğünün toplumsal koşullar tarafından etkilenebilmesinin kötü niyetin zorunlulukla bir örneği olmadığını dile getirir.¹⁰⁸ Kadının baskı altına alınması onu, varoluşçu felsefede ifade edilen ve hakiki anlamı içinde gönülsüz bir köleliği aşmak için zaruri olan özgürlük bilincine erişmekten alıkoyar. De Beauvoir, gerçekte, bir yandan Sartre’in varoluşçuluğunun radikal özgürlüğü ve bireyciliği diğer yandan da kadınların aşikâr toplumsal ve psikolojik bastırılmışlığı arasında aracılık etmektedir.

Özetle, De Beauvoir’ın varoluşçuluğu yeni baştan ele alıp işleyişi, her şeye rağmen feminizm üzerinde önemli bir etki yapmıştır. Ancak düşünürün feminizme olan etkileri de yaşama sanatı olarak gördüğü etik çerçevesinde şekillenmektedir.

¹⁰⁷ Beauvoir,a.g.e., s.734

¹⁰⁸ David West, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, çev. Ahmet Cevizci İstanbul, Paradigma Yay., 1998, s.208

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. YAŞAMA SANATI OLARAK ETİK

Simone de Beauvoir'ın ahlak felsefesi yazıları amaç ve stil açısından belirgin biçimde 17. ve 18. yüzyıl Fransız ahlakçılarının o büyük geleneğine bağlıdır. Anlatım ve sav yöntemleri keskin, kışkırtıcı ifadeler ve özdeyişler, uzun olmayan felsefi analizlerdir. Simone de Beauvoir'ın etik üzerine iki denemesi – “Pyrrhus ve Cineas” ile “Belirsizlik Etiği”dir. Beauvoir'ın bu iki denemesi çok sayıdaki tekrarlarla hemen hemen aynı düşünceleri dile getirmektedirler. De Beauvoir ilk denemesi olan Pyrrhus ve Cineas'ta insan eyleminin (action) genel ilkelerini tespit eder. İkinci ahlaki denemesi olan Belirsizlik Etiği'nde ise ahlaki eylemin ilkelerini ortaya koyar. Bu ilkelerde “Hareket etmek gerekir mi?” “Ne yapmak gerekir?” soruları çerçevesinde şekillenmektedir.

Bir gün, Pyrrhus¹⁰⁹ yeryüzünü almak için düşler kuruyordu.

“Önce Yunanistan'a baş eğdireceğiz diyordu.

- Ya sonra? diye Cineas sordu.

- Sonra, Afrika'ya el atacağız.

- Afrika'dan sonra?

- Asya'ya geçeceğiz; Anadolu'yu, Arabistan'ı alacağız.

- Sonra?

- Hindistan'a kadar gideceğiz.

- Peki, ondan sonra?

- Ah! dedi Pyrrhus; ondan sonra dinleneceğim!

- Niçin? diye sordu Cineas, niçin şimdiden dinlenmiyorsunuz?¹¹⁰

De Beauvoir'ın ilk felsefi denemesi olan Pyrrhus ve Cineas Plutarhos¹¹¹'dan alınan yukarıdaki bölümle başlar.

Öyle ya, önünde sonunda evine dönecekse ne diye bunca uzağa gitsin? Duracaksa er geç ne diye başlasın? Niçin boşu boşuna yorulsun? Düşünce kendiliğinden

¹⁰⁹ İskender'in akrabasından. Epirus Kralı İ.Ö., 318 de doğdu, 272'de öldü. Büyük tutkuları vardı. Makedonyalı Filip'in yerini almak, dünyaya egemen olmak istiyordu. Bilge danışmanı Cineas'ın uyarılarını dinlemeyerek önce İtalya'ya saldırdı. Heraklea ve Ausculum savaşlarında Romalıları bozguna uğrattı. Fakat sonra Beneventum'da yenilerek ülkesine döndü. Argos'un alınışı sırasında, bir yaşlı kadının çatıdan başına attığı kiremitten öldü.

¹¹⁰ Beauvoir, Denemeler, s.9-10

¹¹¹ Grek tarihçi ve yazarı. 50'de Khaironeia'da doğdu, 125'te orada öldü.

davranışa tatbik edilir edilmez insanın projeleri gülünçleşiyor ve hatta saçma gibi görünüyor. Başlanılmasına rağmen gerçekten, gaye boş gibi görünüyor. Çünkü bir kez erişilirse orada durulamayacak ve başka şeyler araştırılacaktır. Ya sonra? Neye yarar? gibi sorular cevap vermeye teşebbüs etmenin gerektiği ümit kırıcı sorulardır.¹¹² Ama Simone de Beauvoir, daha yirmi yaşındayken günlüğüne yazmış olduğu bir sorudan yola çıkar: Niçin?

Çözümün ilkesi şüphesiz, insan anlayışındaki araştırmadadır. “Pyrrhus ve Cineas’da gizli olan şey Sartre’in şu formülünü takip eder: “İnsan olduğu şekilde olan basit bir şey değildir. O varolan bir sujedir, varolmak, olgunlaşmayı araştırmaktır. Verilmiş her durumu aşmak ve ona aşkın gelmektir. O halde insan varoluşu, kendisiyle geleceğe ve seçtiği amaçlara doğru atıldığı “proje” den başka bir şey değildir.¹¹³ Çünkü her şeye karşın gene de çarpar yüreğim. Ellerim uzanır, yeniden hayaller kurarım. İnsan hakikatini, burada değilse nerede bulabiliriz? Demek ki düşünüp taşınmak, ince eleyip sık dokumak bile atılımdaki kendiliğindenliği önleyemiyor.¹¹⁴ Fakat eylemin şartını belirlemek için De Beauvoir elemeyle işe başlıyor. Çalışmasının en büyük kısmı, çıkmazlara işaret etmekten ibarettir.

“Falanca kadın pabuçları su çektiği için küplere biner. Ona desem ki: ‘Varsın çeksin’ ne önemi var? Çin’in kuytu köşelerinde açlıktan ölen milyonlarca insanı düşünün bir kez! Öfkeyle karşılık verir bana. Çin’dekilerden bana ne! Der. Ben yırtık pabucumu düşünürüm ancak. Ama bakarsınız, filanca kadın da öncekinin tersine, Çin’deki kıtlığın üzüntüsüyle ağlar. Desem ki ona: Size ne bundan? Siz aç değilsiniz ya? Hınçla süzer beni: “Burada benim mutluluğumun sözü mü olur!” diye karşı çıkar bana. Bunlardan hangisinin doğru söylediğini nereden bilmeli?”¹¹⁵ İnsan için ölçü hangisi? Hangi amaçları gütmesi gerek?

Yaşamının büyük bir bölümünde Beauvoir, kişinin kendisine, başkalarına ya da kurumlara karşı ahlâki sorumluluklarının ne olduğu ya da olması gerektiği sorunu ile ilgilenmiştir. İlk çalışmalarından olan bu denemesinde, ahlaki sorumluluk sorununa, uzun zaman önce Sartre’in da denediği biçimde varoluşçu bir açıdan yaklaşır. İkinci Dünya Savaşı’nın karanlığından bir çıkış yolu arayan Fransa’da olumlu tepkiler alan bu

¹¹² Roger Reneaux, Egzistansiyalizm üzerine dersler, Çev: Murtaza Korlaelçi, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994), s.93

¹¹³ Reneaux,a.g.e., s.93

¹¹⁴ Beauvoir, Denemeler, s.12

¹¹⁵ Beauvoir,a.g.e., s.13

kitap, savaşın motifleri ve savaşın varoluşsal boyutlarına ilişkin bir çerçeveye girer.¹¹⁶ Beauvoir şöyle demektedir: “Gerçi düşüncesi bilgece gibidir, ama bana göre Cineas değil, eylemci insan örneği, savaşçı kral haklıdır.” Gerçi yaşamın ve eylemin anlamı nedir? Sorusu ne Tanrının buyruklarına ne de soyut bir insanlığın selametine dikkat çekilerek yanıtlanabilir. Beauvoir’ın savunduğu tanrıtanımaz varoluşçuluk, anlam vermenin ve deneyüstüçülüğün bu her iki olasılığını da reddeder. “Yani insanın her tasarısı, saçma görünür. İçten gelen her “istiyorum” a daima alaycı bir “Ya sonra?” “Değer mi?”, “Ne için?”¹¹⁷ Ve diğerlerinin başına gelen her mutsuzluğa “Bana ne bundan? Tüm bunlar beni ilgilendirmiyor?”¹¹⁸ Diye bir tepki yanıt olabilir. Ama buna rağmen Simone de Beauvoir’e göre insanın, uyuşuk bir kayıtsızlık ya da egoist zevkler içinde kaybolmasını önleyen bir şey vardır. Bu da insan olmasıdır. “Eğer ben yalnızca bir nesne olsaydım, gerçekten beni hiçbir şey ilgilendirmezdi. Nesnelerin ölü varlığı ayrılmışlık ve yalnızlıktır. Nesnelere sadece kendilerine yansıma, basit gerçeklik ve içkinliklerdir. Buna karşın insan, Ben’in başkasına doğru tasarımıdır, bir deneyüstüdür.”¹¹⁹

İlkin insanın şeylerin mülkiyeti içinde rahat etmesi mümkün değildir. Voltaire’in *Candide*’i şöyle diyordu: “Bahçemizi işleyelim” Pekâlâ ama bahçem hangisidir? Mülkiyet her şey için bir kez verilmiş ve sabit bir gelir değildir. Benim olan şey, her şeyden önce benim projem ve benim fiilimdir. Bu da gösteriyor ki ancak yaptığım şey benimdir. Sonra o benim kurduğum şeydir. Yani kendisiyle ilişkileri meydana getirdiğim ve projelerimin yansıması olarak bana geri gönderilen objelerdir. Böylece bahçemi işlemek demek, hiçbir şey açıklamayan bir totolojidir. İşleyeceğim daima benim bahçem olduğu için çalışmama rağmen, “bu bahçe onu işlediğim müddetçe benim olduğu için, ölümüne kadar oraya kapanıp kalacağımıdır.”¹²⁰ Görülüyor ki, *Candide*’in beni kapamak istediği bahçeye bir sınır çekmek oldukça zordur. Önceden belirlenemiyor, sınırları bilinmiyor bu bahçenin. Onun yerini ve sınırlarını ben seçebilirim ancak, başkaları değil!

¹¹⁶ Muhsin Yılmaz, “Simone de Beauvoir” Felsefe Ansiklopedisi, C.2, Ed. Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, 2004, s.217

¹¹⁷ Beauvoir, Denemeler, s.11

¹¹⁸ Beauvoir, a.g.e., s.13

¹¹⁹ Romero, a.g.e., s.74-75

¹²⁰ Beauvoir, Denemeler, s.22

Her ne olursa olsun, bu şartlarda bahçemizin sınırları, bizi çevreleyen sonsuzla karşılaştırıldığında gülünç olacağı için, onları en mümkünce indirgemek ve şu anın getirdiği yararlarla yetinmek daha iyi değil mi? Zevkimizin içinde rahat ve projersiz yaşamak yinede bu imkânsızdır. Zira durgun zevk, zaruri olarak tatsız olur. Başka bir deyişle kendi kendini yok eder. Şimdi ancak geçmişe göre zevk taşır. Eğer o yeni ise, eğer arzulu ise ve yine geleceğe göre “iyiden yararlanmak, onu kullanmaktır, onunla geleceğe doğru atılmaktır.”¹²¹

Bununla beraber nihayet bahçe zaruri olarak sınırlı mıdır? İnsan, kendini sonsuzluğa denk sayabilir, her özel duruma ilgisiz bulabilir ve hatta evrenselin sinesinde kendi benini yok edebilir mi? Onu doğrulayan ben olduğu için var olan evrenseli doğrulamak imkânsızdır. Onu doğrulayarak, kendimi ondan ayırt ediyorum. Aynı şekilde, eğer sonsuza doğru yönelirsem, ona doğru yöneldiğim için kendimi ondan ayırt ediyorum. Ayrıca Hegel’in yaptığı gibi, ferdin, evrensel oluşunun yalnızca bir anı olduğunu iddia etmek tamamen boştur. Eğer o realiteye sahip olmasaydı görünürde varolması gerekecekti. Hegel’in dediği gibi metafizik statü, her şeyin bağrındaki güneş ve insanın hakikatine göre az önem taşır. İnsan için güneşin görünüşü ortadan kaldırılamaz biçimdedir. Böylece “İnsan, ne özel varoluşundan, ne de mevcudiyetinin kendi etrafında gördüğü tek dünyanın varoluşundan kaçabilir. Kendini topraktan kurtarmak için onun çabası sadece orada yerini kazıyor.”¹²²

“Pyrrhus ve Cineas”, genç de Beauvoir’ın Sartre’ın “Varlık ve Hiçlik”i ile yakın diyalogu içinde yazılmıştır. Nesnel bir dünyaya eklenmiş bireysel özgürlük çerçevesi, Sartre’ın kendinde-varlık ile kendisi - için varlık arasındaki çatışma anlayışına yakın bir temadır. De Beauvoir’ın, özgür özneye ilişkin çözümlemesinin Sartre’dan farkı, dünyadaki diğer özgür özneler de ahlaki sorumluluk çerçevesi içinde yer vermesidir. Buna göre dış dünya bize genellikle, ezici ve nesnel bir gerçeklik olarak görünse de, diğer taraftan öteki olanda bizim asıl özgürlüğümüz olarak ortaya çıkar. Bir Tanrı’nın olmaması durumunda ahlaklılığın teminatı, bireyin ahlaki eylemi üzerinden başkalarıyla bir bağ kurmak üzere varolmasıdır. Bu bağ ise, kendi bireyselliğimizin özgürlüğünü cesaretlendirmenin yanında, dünyaya, kendi özgürlüğümüzü ifade edecek biçimde aktif bir yönelimi gerektirir. İnsan olmak, kendi doğal aşkınlığımız ile verili

¹²¹ Beauvoir, a.g.e., s.27

¹²² Reneaux, a.g.e., s.94

dünyadan kopmayı içerdiğinden, pasif olmak Sartre'ın deyişiyle kötü niyetlilik. ¹²³ Ama insanın aşkınlığı, kendi dışında hiç kimse tarafından garanti edilemez. İnsan yalnızca davranışı ile aşkınlığını, yani varlığını gerçekleştirir. Pyrrhus ve Cineas'ın temel özdeyişlerinden biri şöyledir: “Tamamen bana ait olan tek gerçek, benim yaptığım.”¹²⁴ Ama sonra şöyle devam eder: “Ben bir şey yapar yapmaz, nesne benden ayrılır, benden uzaklaşır. Demin dile getirdiğim düşünce, hala benim düşüncem mi? Benim olabilmesi için onu süresiz yapmam gerekmez mi? Bu geçmişin, benim olması için, onu geleceğimin karşısına çıkararak her an yeniden kendimin yapmak zorundayım.”¹²⁵ Durmak, kendinden vazgeçmek olur.

De Beauvoir, kişinin kendisini aşmasının, kaynağı olarak kendi dışında olan hakikat ya da anlam arayışlarına dayanmak yerine, belirli değerler yüklediği kendi hedeflerini hayata geçirmeye yönelik insani projeleri yoluyla gerçekleştirilebileceğine vurgu yapar. Dolayısıyla hedef, öznenin kendisinin seçmiş olduğu edilgen ve mutlak dışsal değere dayalı eylemden uzaklaşmasından başka bir şey değildir. Bunun yerine eylemin amacı, kendisini, gerçekleştirmeye değer bir amaç olarak sunan özgürlükle bir hedef olarak belirlenir. Beauvoir: “Önceden belirlenmiş, yörüngesi çizilmiş bir şey değilim ben. Seven, hareket eden, isteyen bir varlığım. Kendiliğinden bir varlık, Seçen bir varlık.”¹²⁶ Demektedir.

Simone de Beauvoir, mutlak seçim özgürlüğüne olan inancını ve böyle bir özgürlüğün gerektirdiği sorumluluğu, kişinin eyleminin dışarıdan bir kurum, bir otorite ya da bir kişi tarafından belirlenmek yerine, doğrudan kendi iradesinden kaynaklanması gerektiğini vurgulayarak ortaya koyar. Nitekim o, kişinin özgürlüğünden değişmez bir neden adına feragat etmesini isteyen Hegelci mutlaklık anlayışı ile Hıristiyanlığın Tanrı, insanlık ve yurt gibi anlayışlarını şiddetle eleştirir.

Eğer Tanrı varlığın sonsuzluğu ve tamlığı ise, o bir şahıs değil, o değişmez ve sonsuz her şeydir ve tabii olarak mevcut olan şeyi ister. Fakat o zaman “varlığının olgunluğu insana hiçbir yer bırakmaz.” Zira bir taraftan, insan bütünüyle verilmiş olduğu için kendini kuramaz. Diğer taraftan mademki, olan her şeyi Tanrı istiyor, nasıl olursa olsun insan onu yapmaya mecburdur. “O halde insan sadece varlığın yüzeyinde

¹²³ Yılmaz, a.g.e., s.218

¹²⁴ Beauvoir, Denemeler, s.20

¹²⁵ Beauvoir, a.g.e., s.20

¹²⁶ Beauvoir, Denemeler, a.g.e., s.19

ilgisiz bir arazdir. O, yeryüzünde çölde kaybolmuş bir kâşif gibidir, Sağa, sola isteyeceği yere gidebilir. Ama hiçbir yere gidemeyecek ve kum izlerini örtecektir. Eğer davranışlarına anlam vermek isterse bunun için şahıssız, ilgisiz ve tamamlanmış Tanrı'ya değil, kendine başvurması gerekecektir.¹²⁷ Özgürlüğü yadsıyan ya da özgürlükten feragat edilmesini gerektiren her dünya görüşü, bireyin varoluşsal önemini çarpıtarak tahrip eder. Ancak bu, insanların birbirlerine yakın olmamaları ya da bilimsel gelişmelerin ilgisiz bir solipsizm adına terk edilmesi anlamına da gelmez. Tam aksine bu tür çabaların neredeyse zorunlulukla kendilerini ortaya çıkaran bireysel varoluşlar adına olması gerektiğini vurgular. Ayrıca insanlar çeşitli türden nedenselliklere sürüklenmek yerine bilinçli ve aktif biçimde onlara katılmayı seçmelidirler.

Beauvoir'ın düşünceleri, belli bir özgürlük kavramıyla kenetlenmiş çok bireyselci bir temele dayanır. Özgürlük Tanrının verdiği bir şey değildir. İnsanın her gün kendisi için yeniden savaşmak zorunda olduğu bir olanaktır. İnsan var olduğuna göre onun kendisini sürekli olarak yeniden yapması gerekir. Onun eylemleri daima bir amaca doğru hareket eder. Bu amaç özgürlüktür.¹²⁸ Bu çalışmasında Beauvoir, özgürlük ve seçme bilinci ile çokça ilgilendiğinden kölelik, efendilik, tiranlık ve sadakat gibi ilişkilere her ne kadar bunlar eşitsizlik yaratan ilişki biçimleri olsalar da kitabında çokça yer vermektedir. Bu tür ilişkilerdeki güç eşitsizliğine karşın o, başkaları için ya da başkalarına karşın hiçbir şey yapamayacağımızı iddia eder. Yani her birey yalnızca kendisinden sorumlu olabileceğinden, başkalarının yerine herhangi bir şey yapamayacağımızı ileri sürer.¹²⁹

Aşkılık, özgürlük ve oluş gibi Sartrecı motifleri de kullanmasına karşın de Beauvoir, soruşturmasını farklı bir boyuta taşır. Sartre gibi o da insanın öznelliğinin esas itibarıyla doğal eylemleri aracılığıyla verili olandan bağını kopardığı bir hiçlikten başka bir şey olmadığına inanır. Sartre gibi de Beauvoir da, insan varlığının değişmez biçimde içine fırlatıldığı olgusal durumları (kültürel, tarihsel, kişisel, vb.) aşan eylemlere yönelmiş olduğuna inanır. Kendi fikirlerinin ve el yazmalarının pek çoğu Sartre ile olan felsefi diyaloglarında ortaya çıkmış olsa da, Beauvoir'ın "Pyrrhus ve Cineas"taki amacı, Sartre'inkinden farklılık gösterir. En önemlisi o, "Pyrrhus ve

¹²⁷ Reneaux, a.g.e., s.94

¹²⁸ Rullmann, a.g.e., s.176

¹²⁹ Yılmaz, a.g.e., s.218

Cineas”ta Sartre’in “Varlık ve Hiçlik”te yalnızca değindiği bir proje olan bir etik geliştirmektedir.¹³⁰

Pyrrhus ve Cineas, yalnızca Sartre’dan temalarla değil onun yanında Hegel’den, Heidegger’den, Spinoza’dan, Voltaire’den, Nietzsche’den ve Kierkegaard’dan da temalar içeren bir çalışmadır. Ancak de Beauvoir bu filozofların hayranı olduğu kadar, onları eleştirmekten de geri durmaz. Örneğin, Hegel’i, bitimsiz Mutlak peşinde bireyi feda ettiği ahlaki olmayan bir ilerleme idesine beslediği inançtan dolayı eleştirir. Heidegger’i de, kendileri, bizzat yaşamın amaçları olmaktan öte, ölüme yönelmişlikleri zorunluluk olmayan eylemlerin gerekliliği fikrine zarar veren ölüme-yönelmişliğe yaptığı vurgu nedeniyle eleştirmektedir.¹³¹ İnsan yaşamı, sonu nedeniyle anlam kazanmaz. Heidegger’in “uzaklığın özü” olan insan kavramından yola çıkan Simone de Beauvoir ona burada karşı çıkar: “İnsan ölmek için var değildir. İnsan vardı, nedensiz, amaçsız... İnsan varlığı tasarılar biçiminde mevcuttur, ama bu tasarılar ölüme doğru değil, belli amaçlara doğrudur, insan avlanır, balık tutar, araçlar yapar, kitaplar yazar. Bunlar eğlence, kaçış değil, varılmaya giden hareketlerdir. Bütün bunları insan var olmak için yapar.”¹³²

İnsan varoluşunun sonlu olduğunu söylemek onun tek gerçek projesinin ölüm olduğunu söylemek midir? Heidegger’e göre, esas gaye ve en son imkan olarak ölümden kaçışla ölüme kavuşma arasında başka bir seçim hakkımız yoktur. Oysa bu hatadır. İnsan ölmek için varlık değildir. Eğer kesin olarak ölümlü olan varlığı düşünülürse, insanın ölüm için olduğunu söylemekten başka hakka sahip olunmaz. Zira varolmak olayı doğrulamasızdır. Yapaylığında alınınca insan “hiç için” dir. Burada “için” kelimesi henüz bir anlama sahip değildir. Bu hususta ona verilen, bir varoluşun belirleyici projesidir. O halde gerçek proje ölmek midir? Hayır. Her anda insan, varolmayı, elde etmeyi araştırır. İnsan dünyaya atılır, acayip amaçlara doğru fırlar, aşkınlığının yaşamasını kendine gönderen objeleri keşfeder. Ölüme doğru fırlayamaz, bu çelişik olacaktır. Hiçliğin, anlamsızlığın insanda yarattığı varoluş sıkıntısı, onun varlığının motoru olur. Bu konuda Simone de Beauvoir şunları yazar: “Bana sıkıntı veren hiçlik, ölümümün hiçliği değil, yaşamımın içindeki bana hiç durmadan her

¹³⁰ Mussett, a.g.e., s.4

¹³¹ Yılmaz, a.g.e., s.218

¹³² Beauvoir, Denemeler, s.73

aşkınlığı aşma olanağını veren olumsuzluktur. İnsan yaşadığı ve plan yaptığı sürece ölüm yoktur. Benim tasarım bir engelle karşılaşmaksızın onun içinde geçip gider.”¹³³

İnsanın varlığı planlı davranma yetisinde, görevi ise kendi olanaklarının gerçekleştirilmesindedir. Tabii burada ne risk ne de başarısızlık önlenemez, ortaya hala cevapsız bir soru çıkmaktadır: İnsanın seçebileceği tüm hedefler eşit değerli midir? Simone de Beauvoir bunu şu cümleyle yanıtlar: “Özgürlük, tüm insani değerlerin temeli, insanın davranışlarını haklı çıkarılabilecek tek hedeftir.”¹³⁴

De Beauvoir bunu esas alarak ahlak için olumlu dayanaklar bulmaya çalışır. “Bir eylem, kendinin ve başkalarının özgürlüğünü kurtarmayı hedef alıyorsa iyidir.” Yani Sartre’nin söylediği gibi doğasından özgür ve ne özellikte olursa olsun şartları aşabilecek olan insana daha geniş seçim ve aşkınlık olanakları vermek, yani sözcüğün alışılmış anlamında onu düşünsel, ekonomik ve politik olarak özgür bırakmaktadır. Beauvoir, Sartre’in tanımından uzaklaşan özgürlüğe bu ikinci bakış açısından “Sartre’a karşı uzun tartışmalarla savunmuş” olduğu pratik bir eğilimi izlemekteydi. “Durumlar arasında yine hiyerarşik bir düzen kuruyordum. Öznel olarak selamet her durumda olasıydı. Bununla beraber bilgi bilgisizliğe, sağlıklı olma sağlıksızlığa, varlık yoksulluğa tercih edilmeliydi.”¹³⁵

Yalnızca kedi durumunu düzeltmek yeterli değildi. Bu durumu Pyrrhus ve Cneas’da şu şekilde ifade etmektedir. “Çağrılarımın boşlukta yitmemesi için, yanımda beni duyacak, anlayacak kimselerin bulunması gerekir. İnsanlar benimle aynı düzeyde olmalıdır. Geri gidemem. Ama yalnız olarak geleceğe de göğüs geremem. İnsanlara öyle durumlar sağlamalıyım ki, aşkınlığımı geride bırakabilsinler ya da onula birlikte gelebilsinler. Bunun için bana yardım etmelerine ve aşma sırasında kendimi korumama elverişli bir özgürlükleri olmalıdır. Yoksullukla, hastalıkla, bilgisizlikle savaşarak özgürlüklerini tüketmemeleri için de sağlık, bilgi ve esenlikleri olmalıdır.”¹³⁶ Simone de Beauvoir burada konan prensiplere, bizzat kararlılıkla uyacak bu prensipleri başkalarının tutsaklığı ve zor durumda olmaları karşısında kendi çabalarının ana amacı yapacaktır.

¹³³ Beauvoir, a.g.e, s.73

¹³⁴ Romero, a.g.e., s.76

¹³⁵ Romero, a.g.e., s.76

¹³⁶ Beauvoir, Denemeler, s.128

İkinci Dünya Savaşı'nın çıkmasıyla, insanın kendi planına göre hareket etmesi demek olan özgürlük kavramının yeniden tanımlanması gerekecektir. Çünkü teklerin özgürlüğü, artık kendisini gerçekleştiriyordu.¹³⁷ Zira insan dünyada tek değildir. Kendini başkasına vererek, varoluşunu doğrulayamaz mı? Bununla beraber, her şeyden önce, kendini adama teşebbüsüne karşı diretmek gerekmektedir. Eğer bir kimse birinin kölesi olarak özgürlüğünün ağırlığından kendini kurtardığını ümit ediyorsa, o yanılıyordur. Bir insan hürriyetinden asla vazgeçemez. Sartre'ın diliyle söylersek “insan hürriyete mahkûmdur.” Ondan vazgeçtiğini iddia ettiği zaman, sadece onu gizler ve onu hür olarak gizler. İtaat eden köle, itaat etmeyi seçer ve onun seçimi her an yenilenmelidir. O çok istenildiği için uğruna feda olunur. Varlığını yeniden elde etmeyi ümit etme biçimi olduğu için o istenilir. Diğer taraftan kendi istediği şeyden başka bir şeyi diğerine sağlamak, feda edilmek değildir. “Bir insanın iyiliği, onun kendi iyiliği diye istediği şeydir.”¹³⁸ O halde eğer, bizzat başkasının kendisi için tanımladığı gayeyi amaç olarak alıyorsam burada ancak fedakârlık vardır. Ve ben o olmadığım için onun iyiliğini tanımlamam çelişkili olacaktır. Gaye vasıtalarından ayrılmış olamaz. Eğer biri kendi başına bir şey isterse hiçbir yardım onun için anlaşılır değildir. Ayrıca, insan belirlenmiş bir şeye kendinin iyiliği olarak işaret edemez. Zira o farklı bir projeye sahiptir. Nihayet fedakârlık başkasını tatmin etmeyi iddia ediyorsa her verileni aştığı için başarısızlığa mahkûmdur. “Hiçbir insan için, hiçbir şey yapamıyoruz. Zira onun için ödüllendirebildiğimiz hiçbir hareketsiz saadet, onu girdirebileceğimiz hiçbir cennet yoktur. Onun hakiki iyiliği sadece kendine ait olan ve onu her verilmişin ötesine götüren bu özgürlüktür. O erişmemizin dışındadır. Hatta Tanrı bile özgürlük üzerinde hiçbir etki yapamaz.”¹³⁹

Bununla beraber geriye, “varoluşumuzun keşfedilmiş ve zaruri olması için” başkasına ihtiyacımızın olduğu kalıyor. Beauvoir, savaş deneyimleri sonucu şimdi başkasının özgürlüğünü ben için bir tehdit olarak değil kendi özgürlüğünü gerçekleştirmenin bir gerekliliği olarak görüyordu. Gerçekten, insan bir defa amacına ulaşmış sonra onu aşınca, eğer onlar diğerleri tarafından yeniden alınmaz ve yeni projelerle yeni bir geleceğe doğru götürülemezlerse, onun fiilleri durgun ve yararsız suniliğinin dünyasına yeniden düşeceklerdir. Bizzat kendisi usandığı zaman, eğer hiç

¹³⁷ Rullmann, a.g.e., s.177

¹³⁸ Beauvoir, Denemeler, s.103

¹³⁹ Reneaux, a.g.e., s.96

kimseyi ilgilendirmeyen bir şey yaparsa, geriye hiçbir şey kalmaz. Hâlbuki onun yaptığı şeyi diğerleri kullanırsa, işte o zaman keşfedilmiş ve doğrulanmış olur.¹⁴⁰

Bu noktaya yönelmek için, birçok öğeyi hesaba katmak gerekir. Birincisi insanın eylemi ile başvurduğu toplumu, kendini belirler gibi belirlemesidir. O bir kitap yazar veya bir ev inşa eder veya bir makine icat eder ya da tehlikeli bir ilk adımı atar. Hepsisi bu kadar değil, o belirlenmiş bir durumda bir birey olmayı engelleyemez. Ne fark gözetmeksizin herkes için çalışabilir ne de herkes tarafından anlaşılmış, yakalanmış olmayı ümit edebilir. İkincisi onun eyleminin kendinden önce varolan bir ihtiyaca, bir bekleyişe, bir noksana asla cevap vermediğidir. Diyebiliriz ki, eylemi onları geçmişle ilgili olarak yaratmaktadır.¹⁴¹ “Şimdi mevcut olduğu için, uçak bir ihtiyaca cevap veriyor, fakat varolandan yaratılmış bir ihtiyaçtır. Daha doğrusu, varoluşundan sonra insanların özgürce yarattıkları bir ihtiyaçtır.”¹⁴²

Bir varoluşçu etik kurmak amacıyla Beauvoir, kişinin başkaları karşısındaki durumunu örneklerle ortaya koyar. “Bir çocuk gördüm, ağlıyordu. Çünkü evlerinin kapıcısının oğlu ölmüştü. Ana-babası önce bıraktılar ağlasın, sonra sıkıldılar bundan. ‘Niye ağlıyorsun?’ dediler. ‘Senin kardeşin değil ki o!’ Çocuk gözyaşlarını sildi. Korkunç bir şey öğrenmişti. Demek ki, yabancı bir çocuk için ağlamak gereksizdi! Peki, ama kardeşi için niye ağlayacaktı?”¹⁴³ Bir diğerinde: “1940 Eylülünde, evinden dışarı çıkmayan bir küçük-burjuva, koltuğuna gömülmüş soruyordu: ‘Değişen ne var yeryüzünde? İnsanlar gene aynı pırzelayı yiyorlar!’ Değişmeler hep dışta: Öyleyse ne diye ilgilenmeli onlarla, yok yere tatlı canını üzmemeli?”¹⁴⁴

Ancak insan diğer taraftan da ahlaki olarak başkalarına zarar vermekten men edilmiştir. Hatta varoluşçu felsefenin problemlerinden biri de, başkalarına yardım konusunda tarafsız kalmakla en azından sessiz kalma arasında bir tercih yapılıp yapılamayacağı sorunsalıdır. Probleme göre özgürlük adeta kaçınılmazdır.

Dahası Beauvoir, başkalarının özgürlüğünü cesaretlendirmekten kaçınırken, onların ahlaki taleplerine karşı da davranmış olduğumuzu öne sürer. Eylemlerimiz ötekiler olmaksızın yararsız ve saçma kalacaklardır. Ancak kendileri de özgür olan ötekiler ile birlikte eylemlerimiz sonuca ulaşmakta ve sonlu kendiliklerimiz ile şimdinin

¹⁴⁰ Reneaux,a.g.e., s.96-97

¹⁴¹ Reneaux,a.g.e., s.97

¹⁴² Beauvoir Denemeler, s. 107

¹⁴³ Beauvoir,a.g.e., s.15

¹⁴⁴ Beauvoir,a.g.e., s.16

sınırlarını aşarak geleceğe taşınmaktadırlar. Yaşamsal eylemlerimiz, eylemimizi kabul ya da reddetmeyi seçme hakkına sahip öteki özgürlükleri de gerekli kılmaktadır. Sonlu ve sınırlı oluşumuz ile birlikte eylemlerimize referans oluşturabilecek mutlaklıklar olmadığından eylemlerimizi belirli bir risk ve belirsizlik ortamında yürütmekteyiz. İşte de Beauvoir tam da bu noktanın bize, olası bir etiğin olabilirliğinin kapılarını açan nokta olduğuna inanmaktadır.

O halde her şey özgürlüğe, projeye, hür projeye dayanır diyebiliriz. Pyrrhus ve Cineas'nın sona erdiği konu şudur. Protagoras tipi relativizmden hiç ayrılmayan ve her şeyin ölçüsü insan olduğu için onun hakkında her türlü yargılamayı yasaklayan hümanizmdir. "İnsan kendinden başka hiçbir şeyi tanıyamamakta ve insandan başka hiçbir şeyi hayal edememektedir. O halde onu neyle karşılaştıracaktır? Kim yargılayabilecektir onu? Ne adına konuşacak? Ne adına."¹⁴⁵

3.1. Belirsizlik Etiği

Belirsizlik Etiği adlı eser, Simone de Beauvoir'ın Modern Zamanlar adlı dergide yayımlanan ahlak felsefesini ele alan bir makalenin bölümlerinden oluşmaktadır. De Beauvoir'ın 1947 yılında yazdığı ikinci ahlaki denemesi olan Belirsizlik Etiği, birçok açıdan ilk ahlaki denemesi olan Pyrrhus ve Cineas'taki problemlerin devamı niteliğindedir. Fakat farklı seviyede buldukları söylenebilir.

3.2. Özgürlük Sorunu

Düşünce tarihinde en çok tartışılan kavramlardan birisi şüphesiz özgürlük kavramıdır. Her ne zaman özgürlükten söz edilse bir sınırlama ve baskıdan dolayısıyla bir otoriteden söz etmemek neredeyse olanaksızdır. Bu nedenle özgürlük kavramını tam olarak tanımlayabilmek oldukça zordur. Çünkü özgürlük insan yaşamının çeşitli ve sonsuz sayılabilecek alanlarına yayılmaktadır. Tarih boyunca birçok filozof özgürlük üzerine çok çeşitli spekülasyonlarda bulunmuştur. Özgürlük sorunu, sadece kuramsal düzeyde yapılan bir takım spekülasyonlarla çözümlenecek bir sorun değildir. Başka bir insanın değişken, belirsiz ve keyfi iradesine bağımlı olmama olarak tanımlanan pratik bir sorundur. Zira özgürlük sorununu kuramsal olarak tartışmak, insanın yapıp etmeleri açısından bir değer taşıyorsa ve insanın özgürlük alanının genişlemesi için bir katkıda

¹⁴⁵Beauvoir, Denemeler,a.g.e., s.136

bulunuyorsa anlamlıdır.¹⁴⁶ Özgürlük pratik bir sorundur. İnsanın topluma, tarihe ve doğaya karşı vermiş olduğu mücadele, özgürlük alanının genişletilmesinin bir gereğidir. Filozofların herhangi bir sorunu ele alıp tartışmalarının nedeni, çoğunlukla, pratik alana ilişkin ortaya koyacakları çözüm ve önerilerine bir temel hazırlama amacı taşımaktadır. Özgürlük sorunu, insanın karşısına pratik bir gereklilik olarak çıkmaktadır.

Özgürlük kavramı ilk olarak, son derece baskıcı bir krallık hakimiyetine karşı yürütülen başarılı bir halk isyanını nakleden bir Sümer çivi yazısı tabletinde görülür.¹⁴⁷

Özgürlük sınırlamaların olmaması anlamına gelmektedir. İnsan, yapabileceğini bildiği şeyleri yapmayı seçmekte veya istediği bir şeyi seçmekte sınırlandırılmadığı sürece özgürdür. Özgür bir akıl, hiçbir vesayet altında bulunmayan, kendi ürünlerini kendi işlevinin sonucu olarak ortaya koyan akıldır. Dolayısıyla düşündüklerini özgür bir şekilde dile getiren, onları ifade etmekten çekinmeyen insanlar, ancak özgür bir akla sahip olan insanlardır. Özgürlüğü kötüye kullanacakları bahanesiyle karşıt görüşleri susturmak, kötü ve yanlış bir nedendir. Çünkü özgürlüklerin ancak başkalarıyla olan ilişkiler çerçevesinde bir anlamı vardır ve özgürlükleri birbirlerinden ayırma olanağı yoktur.¹⁴⁸

Özgürlüğün temel koşulu eylem, kişinin kendi planına göre eylemesi, gelecek için amaçlar saptayarak bunu şimdide dışsallaştırması ise eğer Beauvoir'a göre bu, geleneksel kadın rolü içinde gerçekleşmemektedir. Cinsiyet ayrımı yapmaksızın her insanın mutlak özgürlüğüne ilişkin varoluşsal inancından dolayı Beauvoir, erkeğin kadının özgürlüğünü yok etme ya da kadını kendi özneliğinin "nesne"sine dönüştürmede başarılı olmadığını söyler. Ona göre kadın, nesneleştirilmesine, yabancılaşmasına karşın, aşkın bir özgürlüğü korumuştur.¹⁴⁹

Sonuç olarak eyleme dayanan ve pratik bir sorun olarak özgürlük De Beauvoir gibi bir varoluşçu için son derece önemlidir. Çünkü varoluşçulara göre insanlar temel olarak kişisel anlamda kim olacaklarına karar verme özgürlüğüyle tanımlanmaktadır. Özgürlük, eylem için zaruri bir koşul olmanın mantıksal statüsüne sahiptir. Eylemde bulunmak şu ya da bu şekilde bilinçli ve maksatlı olarak eylemde bulunmakla eşdeğerdir. Eylem bizim, durumun gerçekte olduğundan daha farklı olabileceğini yani

¹⁴⁶ Nevzat Can, *Siyaset Felsefesi Problemleri*, Ankara, Elis Yay., 2005, s.219

¹⁴⁷ Can, a.g.e., s.220

¹⁴⁸ Nevzat Can, *Özgür Birey Sınırlı Devlet*, Ankara, Hece Yayınları, 2005, s.145

¹⁴⁹ J. Allen – J. Pilardi, "Simone de Beauvoir" *A History of Women Philosophers* (M.E. Qaithe) vol. IV, Dardrecht, 1995, s.321

verili olan durum için bir alternatif söz konusu olduğunu gördüğümüzü ve bizim bu muhtemel alternatifini belli bir takım eylemler yoluyla gerçekleştirmeyi umabileceğimizi varsayar. Bu anlamda muhtemel olan gerçek olana öncelik kazanmıştır. Muhtemel olan henüz gerçek olmayan ama eylem aracılığıyla gerçekleştirilebilecek olandır. Eğer çevremizdeki durumun şu ya da bu şekilde farklı olabileceğini görmemiş olsaydık, eylemde bulunamazdık. “Verili durumun” bu muhtemel maksatlı iptali özgürlüğe bir eylem koşulu olarak işaret eder. Böylece özgürlük, eylemi inşa eder. Bu anlamda özgürlük sayesinde eylem mümkün olur.¹⁵⁰

3.3. Belirsizlik ve Özgürlük

Simone de Beauvoir bu çalışmasında, daha önce “Pyrrhus ve Cineas” da ele alınan davranış ahlakını açık bir şekilde tartışmayı ve – kendi ifadeleriyle – “yalnızca varolma isteğini bir varoluş şartına dönüştürerek” bu ahlakı açıkça Sartre’nin “Varlık ve Hiçlik” bazına oturtmayı denemektedir. “Varoluşçuluk başından beri bir çelişki ve belirsizlik (ambiguity) felsefesi idi”¹⁵¹ demektedir. Ve Sartre’nin “varoluşu hiçlikten ibaret olan bu varlık, yalnızca varoluş olarak dünyada gerçekleşen bu özellik” şeklindeki insan tanımına dayandırır. Çünkü Sartre’de varlık ve hiçlik çatışmaları ayrılmaz bir biçimde bağlanmıştır. İnsan, doğal bir mutlak varoluşa ulaşmaya çabalar durur ama ona ulaşması olanaksızdır. Çünkü kendisi ve dünya ile ilgili bilinci ancak ayrılma ile gerçekleştirebilir. Eğer kendi içinde tam ve bütün olsaydı kendinin ve dünyanın varolduğunu bilemezdi bile.¹⁵²

Varoluşçuluğa temel olan insanın bu yetersizliği konusunda Simone de Beauvoir şu açıklamayı yapmaktadır. “Varlık ve Hiçlik’te tanımlanan başarısızlık büyük olasılıkla kesindir ama aynı zamanda çelişkilidir de. Sartre, insan varlık olmak için hiçlikten gelişen bir varlıktır.” demektedir. “İçin” sözcüğü açık olarak bir niyeti dile getirmektedir. İnsan varlığını boşuna yok etmez. Varlık onun sayesinde kabuğundan çıkar ve bu açığa çıkmayı insan istemektedir. Varlığa sıkı sıkıya bağlı olmanın dolaysız bir biçimi vardır, bu da “varolmak istemek” değil, “var oluşu açıklamak istemek” tir.¹⁵³ Burada başarısızlık değil yalnızca başarı vardır. İnsanın hiçlikten yola çıkıp kendine mal

¹⁵⁰ Gunnar Skirbekk – Nils Gilje, Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi, çev. Emrullah Akbaş – Şule Mutlu, İstanbul, Üniversite Kitabevi, s.559-560

¹⁵¹ Simone de Beauvoir, The Ethics of Ambiguity, Citadel Press, New York, 1976, s.9

¹⁵² Beauvoir, The Ethics of Ambiguity, a.g.e., s.11-12

¹⁵³ Beauvoir, a.g.e., s.11-12

ettiği bu amaç yine onunla gerçek olmaktadır. İnsan kendini dünyadan kopararak dünyaya karşı “kendi varlığını ortaya koyar ve aynı zamanda da kendine dünyanın varlığını hissettirir. Seyrettiğim bu manzara olmak istiyorum. Bu göğün, bu sessiz suların kendilerini benden dolayı düşünmesini ve onların et ve kandan yapıma dile gelişi olmak istiyorum. Ancak onlardan uzak kalıyorum. Üzerinde kaydığım bu karla örtülü tarlayı kendime mal edemem. Bana yabancı kalıyor, ondan yoksunum. Yine de bu asla elde edemeyeceğim bir şeye ulaşma çabası bana sevinç veriyor ve onu yenilgi olarak değil, zafer olarak algılıyorum. Yani insan, Tanrı olmak için verdiği boşuna uğraşta insan olarak varoluşunu sağlamaktadır. Ve var olmayı amaç edindiği ölçüde başarısızlığa mahkûm olan çaba varoluşun göstergesi olarak yine geçerlilik kazanmaktadır.”¹⁵⁴

Simone de Beauvoir, burada yalnızca Sartre'nin “Varlık ve Hiçlik”te fikirlerini açıklamak için kullandığı ünlü karlı tarladan söz etmekle yetinmemekte buna ek olarak, bu çok yakından bildiği yapıtın zor anlaşılır terminolojisine de sıkı sıkıya bağlı kalmaktadır. Çünkü gerçekte düşüncesi bir açıklama yapmak değil, daha çok Sartre'nin kendi anladığı anlamda yorumunu yapmaktır. Yazarımız için çok önemli olan sevinç, hedef, etkinlik, çaba gibi kelimeler insanın onu kişisel olarak aldığı görevle bağlantılıdır. Bu görev de başarısızlığın değil, başarısızlıkta bulunan galibiyetin en önemli şey olduğu bir insan varoluşu kavramını geliştirmek için “varlığı açığa çıkarmaktır.” Ama galibiyet yalnızca, eğer insan “bu varoluşla yetinirse ve yabancı bir mutlağı tanımayı reddederse”¹⁵⁵ olasıdır.

Ama bu koşullar altında bir ahlak nasıl geliştirilebilir? Simone de Beauvoir, Dostoyevski'den şu alıntıyı yapar. “Eğer tanrı yoksa o zaman her şey caizdir” Fakat onu hemen çürütür: “En son yeryüzünde terk edilmiş olduğundan davranışları mutlak yükümlülüklerdir. Yabancı bir gücün yarattığı değil, kendi yapıtı olan bir dünyanın sorumluluğunu taşımaktadır. Bir Tanrı affedebilir, yok edebilir, dengeleyebilir. Ama eğer Tanrı yoksa o zaman insanlar hatalarının bedelini ödeyemez.”¹⁵⁶

En büyük, en onarılmaz hata da, Pyrrhus ve Cineas'ı değerlendirirken de görmüş olduğumuz gibi her şeyi anlamsız bulmaktır. “İnsan olmanın anlamlı olmasını sağlamak

¹⁵⁴ Beauvoir,a.g.e., s.12-13

¹⁵⁵ Beauvoir,The Ethics of Ambiguity,a.g.e., s.13

¹⁵⁶ Beauvoir,a.g.e., s.16

insanın görevidir ve başarısını ya da başarısızlığını yalnızca o algılayabilir.”¹⁵⁷ İnsan Beauvoir’ın bu ifadelerine uyduğunda, kendi içindeki katı beklentilerle karşılaşır. Bu beklentilerden kaçmaya çalışılırsa – insan bunu her zaman yapabilir. Hiçbir şey önceden kararlaştırılmamıştır. Namussuzluk belli bir noktada takılıp kalmaya olanak verir, o zaman da bir “günah” işlenmiş olur. “Yalnızca varoluşçuluk, dinler gibi kötüyü göz önüne almaktadır” der Simone de Beauvoir. “İyi” daha önce açıklamış olduğumuz gibi, temelde insanın özgürlüğüne bağlı olduğundan, tüm “günahlar” özgürlük görevi ile ilgilidirler. Çocuksuluk, ciddiyet, nihilizm, serüvencilik, tutku tüm bunlar bir insanın özgürlüğünden kaçarak, kendi yaşamına karşı sorumluluğunu üstünden atmasına neden olabilecek davranışlardır. Bu tür davranışlar denemenin ikinci bölümünde sıklıkla çağdaş durumlara işaret edilerek daha ayrıntılı ele alınır.

3.4. Kişisel Özgürlük ve Öteki

De Beauvoir, eserinin bu bölümüne insanın kendiliğindenliğinin bir dürtüsü olarak kendi özgürlüğünü, dış dünyanın baskısı altında yaşamak durumunda kaldığı trajik durumunu ortaya koyarak başlar. İnsan varoluşunun her zaman kendi seçimi olmayan ve dolayısıyla insanın kontrolü dışında kendisini empoze eden dış dünyanın verili koşullarını aşmayı amaçlayan içsel özgürlüğünün belirsizliği içinde olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla ahlaki yaşam için bu belirsizlik durumundan kaçmak yerine onu kabul etmeliyiz.¹⁵⁸

Beauvoir, varoluşumuzun olumsuzluğuna ve bundan dolayı da ön belirlenimli bir insan özü ve değer ölçütü olmadığına inanır. Ancak şunun altını çizmeye özen gösterir. İnsanın kendi özgürlüğünü gerçekleştirebilmesi, ötekilerin özgürlüğüne bağlıdır.¹⁵⁹ De Beauvoir’ın Pyrrhus ve Cineas’ta ele aldığı bu tema farklı bir şekilde bu eserinde de tekrar edilir.

“İnsanlık aldatmacasına insan üzerinde yer veren totaliter doktrinlerin aksine, bizim anlayışımıza göre ilk önce insan gelir. İnsan bizi, yalnız bir sınıfın, bir ahlakın, bir topluluğun üyesi olarak değil, birey olarak da ilgilendirir. Bir serserinin bir litre şarap için keyiflenmesiyle, bir çocuğun sevinçle balonlarla oynamasıyla ya da Napolili

¹⁵⁷ Beauvoir,a.g.e., s.6

¹⁵⁸ Beauvoir, The Ethics of Ambiguity,a.g.e., s.8

¹⁵⁹ Beauvoira.g.e., s.73

bir dilencinin güneş altında tembelliğin keyfini çıkarmasıyla insanın kurtuluşunun hiçbir şekilde sağlanamayacağı kuşkusuz doğrudur.”¹⁶⁰ Devamında Beauvoir;

“Ama özgürlük ile varoluş arasında somut bir bağlantı olduğu da unutulmamalıdır: insanın özgür olmasını istemek, varoluşun olmasını istemek demektir, varlığın varoluş sevinci içinde açığa çıkarılmasını istemek demektir. Bir bardak şarap içen bir yaşlının memnuniyeti önemli değilse, o zaman üretim ve zenginlik yalnızca boş masallardır. Bunlar ancak bireyde yoğun bir sevinç yaratırlarsa bir anlam kazanırlar. Yaşamı kendi varoluşumuzda ve birlikte yaşadığımız diğer insanlar aracılığıyla sevmezsek, onu herhangi bir biçimde haklı çıkarmak boşuna olur.”¹⁶¹ der.

De Beauvoir bu ifadeleriyle özgürlük ve varoluş, birey ve topluluk arasındaki bağın önemini vurgulamıştır. Dahası Beauvoir varoluşçuluğunun temel özelliğinin, özgürlük ile varoluş sevinci ve varoluş sevinci içinde de tek birey ile topluluk arasındaki bu bağın amaçlı davranışa verilen önemin bir göstergesi olduğu söylenebilir. Öte yandan Beauvoir, varoluşçu etiğin bireyin kutsallığını kabul etmesi fikrine karşın, bireyin bir toplum içinde yaşadığını ve dolayısıyla bireysel varoluşların birbirlerine bağımlı olduğu fikrini de dışlamaz. Bu anlamda son çözümlemede, her eylem ya da çaba, içinde insanların yaşadığı bir dünyada yer alabileceğinden eylemin başka insanları da etkilemesinin kaçınılmaz olduğunu öne sürer. Böylece Beauvoir, Pyrrhus ve Cincas'ta ele aldığı fikirlere geri döner. Özgürlük kavramına, geliştirdiği etik çerçevesinde bu eserinde daha fazla yer veren Beauvoir'a göre kendi özgürlüğünün başkalarının özgürlüğünü de gerektirdiğini ancak gerçek ahlak anlayabilir. Tek başına olmak ya da başkalarını umursamaksızın davranmak özgürlük değildir. Beauvoir'ın da dediği gibi, “hiçbir eylem, o eylemin başkaları açısından yaratacağı sonuçlar hesaba katılmaksızın değerlendirilemez.”¹⁶² Öyleyse benim eylemim şu ya da bu biçimde baskı altında tutulan başkalarının eylemlerine hanel getiriyorsa, ben gerçek anlamda özgür değilimdir. Dahası, eğer ben özgür olmayanlara aktif olarak yardımda bulunmuyorsam, onlara uygulanan baskının içindeyim demektir.¹⁶³ Beauvoir'ın bu düşüncesinin izlerini açık olarak kadın'a bakışında bulabiliyoruz. Bu nedenledir ki, Beauvoir “Kadın İkinci Cins” adlı eserinde kadın'ın içinde bulunduğu durumun bir tespitini yaparak, öteki diye

¹⁶⁰ Romero, a.g.e., s.90

¹⁶¹ Romero,a.g.e., s.91

¹⁶² Cevizci, a.g.e., s.221

¹⁶³ Mussett, a.g.e., s.6

tanımladığı kadın'ın yanında yer alır. Ayrıca, bakış açımız varoluşçu ahlakla aynıdır diyen Simone de Beauvoir, görmüş olduğumuz gibi, ahlakta hareketsizliği, pasifliği, sırf kendinde olmayı, mutlak bir yetersizlik olarak görür.

Sartrecı terminolojiyle Beauvoir, her insanın hiçlik olarak tezahür eden kendi paradoksal özünü, sözcüğün tam anlamıyla yadsıyamaması problemini; yani samimiyetsizlik ve başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkûm bir problem durumu olarak tanımlamaya çalışır. Beauvoir için varoluşsal bir dönüşüm bize, aynı anda özgürlüğün ve olgusallığın yollarında içimizden geldiği gibi yaşama izni verir. Böyle bir yaşam, doğal seçimlerimizdeki özgürlüğü gerekli kılar. Ayrıca, eylemlerimizin amaç ve hedefleri asla onları seçmiş olan kişi olarak kendimizden bağımsız mutlak belirlenmişlikler olmamalıdır.¹⁶⁴ Bu manada de Beauvoir özgürlüğü sınırlandırır. Özgürlük, kişinin her istediğini özgürce yapma hakkı olduğu anlamına gelmez. Aksine özgür olmak, eylemlerin seçilmiş olmasından dolayı, özgürlüğün bilinçli bir kabul olduğunu öne çıkarır. Buradan şu sonuç çıkar: Eylemlerimizin anlamı Tanrı, kilise, devlet ya da aile gibi kimi dış değer kaynaklarıyla değil, fakat varolanın kendiliğinden seçim edimi tarafından belirlenir. Her birey kendi projesini gerçekleştirmek üzere seçip belirlemeli ve amaçlarına değişmezcesine sarılmalı ve özgürlüğün gereklerinden kaçmamalıdır. Dünyada tutacağı yeri kendi kararlaştırır insan, kendi seçer.¹⁶⁵ Böylece, ancak seçimlerimizin ağırlığı ve kendi temel ontolojik özgürlüğümüzün sonuçları ve sorumlulukları ölçüsünde ahlaki olarak eyleyebiliriz. De Beauvoir'ın da söylediği gibi, "kişinin ahlaklı olması ile iradi bir varlık olması bir ve aynı şeydir."¹⁶⁶ Davranış ahlakının tanımlandığı bu eserde, kişi eylemlerinin sorumluluğunu yüklenerek hareket eder.

Bu da, şayet insan samimi ise, onun, kendisi tarafından bilinçli ve aktif olarak seçilmemiş hiçbir dışsal mutlak otoriteyi kabul etmeyeceği anlamına gelir. Beauvoir'ın bu görüşlerini desteklemek için, "Belirsizlik Etiği", adlı çalışması boyunca Hegel'i eleştirdiği gözlenebilir. "Seçiş ancak nesnelere etkileyen, örseleyen bir edimle belirir: İnsanın seçtiği şey yaptığı şeydir. Çünkü tasarladığı kurduğu şeydir."¹⁶⁷ diyen Beauvoir için bu eleştiriler oldukça doğaldır. Çünkü Hegel, insanın özgürlüğünü dışsal bir

¹⁶⁴Mussett,a.g.e., s.6

¹⁶⁵ Beauvoir, Denemeler, s.36

¹⁶⁶ Yılmaz, a.g.e., s.219

¹⁶⁷ Beauvoir, Denemeler, s.71

mutlağın egemenliği altına sokarak, insanların özgürlükten kaçışlarını felsefeye meşrulaştırmış birisidir. Bu nedenle Hegel, Beauvoir için, kendisini gerçekleştirme ancak tarihin sonu gibi bir belirsizlikte mümkün olabilecek ve bunun için de sayısız bireyin acımasızca bu gerçekleşmeye feda edileceği bir “Mutlak Özne”yi kurmuş birisidir. Nitekim Hegel’in Mutlak’ı, varoluşu meydana getiren bireysel insan varlıklarını korumak yerine, onları yok eden bir soyutlamayı temsil eder. Oysa tek tek bireylerin özgürlüğünü değer olarak tanıyan bir felsefe ahlaki olabilir. De Beauvoir’ın tartışma içinde olduğu tek filozof Hegel değildir. Zira Kant, Marx, Descartes ve Sartre da bunlar arasındadır.

Hegel, Kant ya da Marx’inki gibi, everensele ayrıcalık tanıyan ve tekilin küçültülmesi üzerine kurulabilen felsefeler, gerçek ahlaki sistemler olamazlar. De Beauvoir haklı olarak bu tür mutlakçı filozoflara karşı varoluşçuluğun bireysel varoluşları kendi biricik öznellikleri ve kendi eylemlerinin sorumlulukları içinde kucakladığını ileri sürer.¹⁶⁸

Simone de Beauvoir, varoluşçu geleneğin kurucusu olarak görülen Kierkegaard ile bu geleneğin önde gelen mirasçısı Sartre’ı izleyerek, insanı kendi yaşamını oluşturması ve ona anlam vermesi gereken “içsel” özden yoksun bir varolan ya da varlık olarak tanımlar. Beauvoir bu insan tanımını, Belirsizlik Etiği adlı eserinde, Sartre’ın insanı boş bir tutku yumağı olarak değerlendiren görüşünü bütünüyle dönüştürerek ortaya koyar. Sartre’a göre, insan hem varlığın yokluğu (varlığın eksik oluşu) hem de gerçekleştirilmemiş arzular (doyurulmamış tutkular) tarafından tanımlanmaktadır. Var oluşun olumlu yanına işaret ederek Sartre’ın görüşüne Heideggerci “açığa vurma” kavramını ekleyen Beauvoir’a göreyse, varlıktan yoksun insan varlığı yalnızca arzulamakla kalmayıp onu açığa da vurmaya istemektir.¹⁶⁹ Beauvoir, düşünce çizgisinin en başından beri, özgürlüğü insanın temel ayırt edici özelliği olarak kabul eder. Aynı zamanda, insan bilincinin özgürlüğünü toplumsal ve siyasal bir gerçeklik olarak özgürlükten ayırır.

Beauvoir’ın ahlak görüşünün merkezinde yer alan düşünce, özgürlüğün birey tarafından oluşturulup yine kendisi tarafından hiç ödün vermeksizin savunulmasıdır. Öte yandan bu özgürlüğün olumlu bir biçimde gerçekleştirilebilmesi için toplumun da koşulları alabildiğince kolaylaştırması gerekmektedir.

¹⁶⁸ Yılmaz, a.g.e., s.220

¹⁶⁹ Sarp, Erk Ulaş, Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları Ankara, 2002, s. 183-184

Bu eserinde Beauvoir, belirlenmiş özgürlüğün karmaşıklığını göstermek için, özgürlük ile büyüyüp gelişme arasındaki ilişkiyi de tartışır. Filozofların çoğu tartışmalarına, sanki yalnızca yetişkin insanlar felsefe yapabilirlermiş gibi tam gelişmiş rasyonel bir insan varlığı kabulü ile başlarlar. Oysa Beauvoir, özgürlüğün ya da iradenin süreç içinde geliştiği bir çocukluk analizini de felsefesine dahil eder. Bu nedenle çocuğun henüz geçmiş ya da gelecekle herhangi bir bağı olmadığından ve eylemin de ancak belirli bir zaman dilimi içinde yerini bulup bulmadığı anlaşılabilirliğinden çocuk, ahlaki açıdan bir değerlendirmeye tabi tutulamaz.¹⁷⁰ Ayrıca çocuğun durumu, Beauvoir'a göre, değerlerin seçim konusu olmayıp verili durumda bulunduğu olgusunu görmemizi de sağlar. Zira herkes, ciddi olmanın en geçerli samimiyetsizlik olduğu çocukluk halini bir kez yaşamıştır.

De Beauvoir insanların özgürlük ve sorumluluktan nasıl kaçtıklarını tanımlarken, kimi doğal olmayan tutumlar sıralar ki, bunların tümü bir biçimde özgürlükten kaçışa işaret ederler. Çocuk, çocuk olarak ne ahlaklı ne de ahlaksız olduğundan, ilk samimiyetsizlik türü, sıkıntıdan ya da atılıktan dolayı özgürlüğünü yadsırken, özgün kendiliğindenliğini sınırlandırmış olan “alt-insan” grubudur. Bu, yaşam için tehlikeli bir tutumdur. Çünkü alt-insan özgürlüğü yadsırsa bile o, “ciddi insan” tarafından samimiyetsiz, ahlaksız ve saldırgan bir biçimde davranmaya yönlendirilerek bir piyon olarak kullanılabilir. İşte bu ciddi insan hali, özgürlüklerine nesnel ve dışsal bir standart bulmak için tüm insanların paylaşma arzusunu duyduğu en genel kaçış yoludur. Ciddi insan, özgürlüğünden kendisi adına feragat edeceği mutlak ve koşulsuz değerler arar. Ciddi tutumun kendisine seçtiği eylem türü önemli değildir – bu askeri bir eylem olabileceği gibi, sanatçılar için ün ya da politikacılar için iktidar arayışı da olabilir – önemli olan kendiliğin o eylem içinde kaybolmasıdır.¹⁷¹ Ancak, Beauvoir'ın da belirttiği gibi, özgürlüğü amaç edinmeyen ya da özgürce ortaya konmayan eylemler anlamlarını zaten yitirirler. Dolayısıyla ciddi insan, özgürlüğü gerçekten istemek yerine, dışsal bir idol içinde yitmeyi göze almasından dolayı, samimiyetsizliğin tipik örneğidir. Öte yandan tüm insanlar, kendi ciddiyet değerlerini yaratmaya eğilimlidirler. Oysa ciddiyet tutumu, “neden”in onu yaratan insanlardan daha önemli kılındığı durumlarda bir baskıya ya da tiranlığa dönüşebilir.

¹⁷⁰ Yılmaz, a.g.e., s.220

¹⁷¹ Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity*, s.43

3.5. Belirsizliğin Olumlu Yönü

Simone de Beauvoir Belirsizlik Etiği adlı eserinde ahlaki eylemin kaidelerini koyar demiştir. Eylem teorisi, daha saf ve hatta diyebiliriz ki daha şiddetli egoizmin etkisi altında iyice gelişmişe benzemektedir. Zira eğer hareket ediyorsam bu mevcut olmak içindir. Eğer başkasının hürriyetini istiyorsam bu, kendi varlığımı kurmak ihtiyacım içindir. Beauvoir şöyle diyor: Egoizm veya yarar fikri süjenin en üstün gaye olarak alacağı basmakalıp bir “ben” fikri üzerine dayanır.¹⁷²

De Beauvoir’ın Belirsizlik Etik’inde ulaştığı en büyük başarılarından birisi, verili durum ve mistifikasyona ilişkin çözümleridir. Sartre ilk dönemlerinde, kişinin içinde bulunduğu verili durumu, aşılması gereken doğal özgürlük durumu olarak tanımlar. Verili durum, her durumda aşılması gereken bir sınırlılık demektir. Oysa Beauvoir, bazı aşılması kolay olmayan, eylemi engelleyici durumlardan söz eder. Ona göre örneğin, köleler ya da çeşitli değer, davranış, kural ve tanrıların, kendilerinin özgür seçimi dışında kendilerine dikte edildiği çocuksu bir dünyada yaşayan pek çok kadın vardır. Bunların konumu kendi çabalarıyla değil fakat kendileri dışındaki kurumların ve güç odaklarının zorlaması ile belirlenir.¹⁷³ Bu insanların içinde yaşadıkları baskı ortamını aşmaları, baskının kökenleri ve sınırları bilinemediğinden düşünülemez bile. Diğer bir anlatımla bu insanların durumu, dış dünyanın doğal düzenini temsil eder. Dolayısıyla, köle ve kadın kaderleri, doğa tarafından yaratıldığı biçimiyle mistikleştirilir. “Doğa kadına: kadın ol! demiştir. Çocuk bakımı, ev işi, analığın türlü kaygıları onlara yeter de artar.”¹⁷⁴ Bu anlamda da Beauvoir’ın da açıkladığı gibi, doğaya karşı konulamayacağından, baskı uygulayanlar baskıya maruz kalanları, kendi özgürlüklerine ilişkin bilgisizliklerinden yararlanarak, isyan etmelerini engelleme yoluyla, onları mistikleştirmiş olurlar. Beauvoir haklı olarak, baskı altında kalanların ya da mistikleştirilenlerin samimiyetsizlik içinde yaşadıklarını söylemenin çok da doğru olmadığını söyler. Onlar ancak, içinde buldukları koşullar çerçevesinde değerlendirilip yargılanabilirler.

Mademki insan kendi özel görüşlerinde geçerli olan hayat cinsini belirlemede hürdür bu, insanın nasıl olursa olsun istediği gibi hareket edebilmesi demek midir?

¹⁷² Reneaux, a.g.e., s.98

¹⁷³ Simone de Beauvoir, Kadın İkinci Cins I: Genç Kızlık Çağı, Çev: Bertan Onaran, İstanbul, Payel Yayınları, 1993, s.139

¹⁷⁴ Beauvoir,a.g.e., s.110

Beauvoir ilk denemesi olan “Pyrrhus ve Cineas”ta ele aldığı bu konuyu tekrarlar: Asla. Tam aksine insan yeryüzünde tek başına olduğu için fiilleri kesin bağlanmalardır. O her şeyin sorumluluğunu taşır. Sadece fiillerinin değil, ayrıca kendinin ve dünyanın sorumluluğunu da. Hürriyet bizzat kendinde kesin icapları da taşır: Kendinin koyduğu değerlerle isimlendirildiği için o bizzat kendi kendini emreder. Hürriyet kendi kendinin reddini kuramaz, zira kendi kendini reddedince her temelin imkânını da reddedecektir. Kısacası “hayatını aklamayı araştıran insan her şeyden önce ve mutlak olarak bizzat kendi hürriyetini istemek mecburiyetindedir.”¹⁷⁵ Varoluşçu ahlakın temel kaidesi şöyledir: Kendi kendine ahlakı istemek, kendi kendine hür olmayı istemek, tek ve aynı karardır.¹⁷⁶

Bununla beraber insan hür olduğu için, gerçek bir varoluş istememeye de muktedir olur. Kötü niyet oyunu ile ve özgürlüğünün iç sıkıntısından kaçmak için hangi anda olursa olsun o durabilir. Ahlakın en üstün ilkesi, varlığa sahip olmak amacıyla, varolmanın noksanlığını tamamlamaktır. Onun özgürlüğü ancak soyut bir bağımsızlık olarak gerçekleşir veya aksine varlıktan bizi ayıran mesafe ümitsizlikle reddedilebilir. Ahlaki hayatı aldatan birçok tutum vardır. Nihilizm, düş kırıklığına uğramış ve bizzat kendisinin aleyhine dönen ciddiliktir. Zira bazen şu soruyu sormamak güçtür: “Neye yarar?” Fakat o zaman doğrulamaları onun dışında arayan bir hayatın saçmalığı ortaya çıkar. Kendilerini gerçekten kuran, özgürlükten ayrılmış olarak izlenen bütün amaçlar, keyfi ve faydasız gibi görünür. Hiçbir şey olmamanın şuurunda olunca insan, hiçbir şey olmamaya karar verir.¹⁷⁷ Bütün değerlere, sadece ciddilerinkine, normal olaninkine değil, fakat seçtiklerinininkine de itiraz eder. İster istemez başkasının bakışı, onu mevcut ettiği için, yapabildiği kadar o insanlığı yok etmeye de yönelir. Nihilistin ana hatası, verilmiş bütün değerleri reddettiği için bu evrensel ve mutlak amacın ötesinde hürriyetin varlığını bulamadığıdır.

Bireysel ahlak, insan dünyadan kaçmayınca, ahlaki olarak gerçekleşmesi gereken yer dünyadır der. Bunun için onun hürriyeti, değerini hürriyetin kurduğu belirlenmiş muhteva arasında özel gerçekliğine doğru atılmak mecburiyetindedir. Zira hiçbir gaye geçerli değildir. Ancak onu koyan ve onun arasında kendi kendini isteyen hürriyetin geri dönüşüyle bir gaye geçerli olur. Bu irade, hürriyetin hiçbir gayeye takılıp

¹⁷⁵ Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity*, s.41

¹⁷⁶ Reneaux, a.g.e., s.100

¹⁷⁷ Reneaux,a.g.e., s.55

kalmadığını, fakat bir amaç da gözü olmaksızın boşu boşuna dağılmadığını ihtiva eder. O halde insan var olmayı araştırmak değil, fakat varlığı ortaya koymayı araştırmak mecburiyetindedir. Zira varlığı izhar etmek ve özgürlüğü istemek, insanın dünyada hazır olarak bizzat kendi kendine yaptığı seçim gibi tek ve aynı şeydir.

Sosyal ahlakın varlığı açıklamak isteği, her insanın bütün diğerleri ile bir ilişkisini ihtiva eder. Her insanın başkasının özgürlüğüne ihtiyacı vardır. Bir anlamda tiranda olsa, onu ister. İlkın, gördüğünüz gibi, projeleri ele almak ve ona dalmak için ona ihtiyacı vardır. Ahlak planında, açık bir geleceği amaçlamaksızın özgürlüğün istenilmediği söylenecektir. Sonra, insani anlatımlara elverişli bir dünya kurmak için ona ihtiyaç vardır. Dünya, “ancak, diğer insanlar tarafından açıklanmış dünya temeli üzerinde”¹⁷⁸ açıklanabilir. Kendi kendisinin özgür olmasını istemek diğer özgürlükleri, çok somut aksiyonun programını ihtiva eden şeyi istemektir. Bir taraftan diğerlerine özgürlüklerinin tam uygulanmasını mümkün kılan durumları yaratmaktır. Diğer taraftan insanları özgürlüğe çağırma, onları aldanmadan kurtarmaktır. Onları özgürlüklerinin şuuruna vardırarak ve onları, onu uygulamaya inandırmaktır. Her iki halde de özgürlüğüne kavuşturma iradesi, bütün ezme şekilleri ve ezenlere karşı bir savaşı ihtiva etmektedir.

Beauvoir’ın İkinci Dünya Savaşı’nın hemen sonrasında kaleme aldığı bu eserinde baskı, özgürlük ve sorumluluk gibi kavram ve sorunlarla ilgilenmesi çok şaşırtıcı değildir. Kendisi sayısız bireyin feda edilmesini gerektiren, sorgulanamaz bir komutanın mutlak dava olduğuna inandırılan ve insanları suça yönelten Nazizm gibi milliyetçi hareketler içinde ciddiyet tutumunu açıkça görüyordu.¹⁷⁹Bu şu demektir: Varoluşçu ahlakın ilkelerini kabul edelim; insana takdim edilen şuur hallerinin münakaşasına girmekte büyük bir yarar yoktur. En güç olan kesinlikle özgürlük için şiddet kullanmadır. Eserinin kalanında S. De Beauvoir varoluşçuluğu, Marksizme göre nasıl yerleştirdiğini gösterir.

Ana çizgileriyle, varoluşçuluğun Marx ile aynı görüşte olduğu, fakat üstatlarının ilhamına sadık olmadıkları ölçüde Marksistlerle uzlaşmadığı söylenebilecektir. Politik eylemin gelecek ve önceden görülebilir amacı üzerinde uyuşma tamdır. Halkların, sınıfların, köleleştirilmiş bireylerin özgürlüğüne kavuşturulması, kısacası devrim. Bu amaç için, zaruri olduğu zaman, şiddeti kullanma üzerinde uyuşma vardır. Beauvoir’ın

¹⁷⁸ Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity*, s.25

¹⁷⁹ Mussett, a.g.e., s.7

beyanları bu yöndedir. Ek olarak, bu yönde şu ifadelere yer verir: “Özgürlüğün kabulünde işbirliği yapmayı reddettikleri için baskıcılar, bütün iyi niyetli insanlar nazarında yapmacılığın, saçmalığının açık örneği oluyorlar. Özgürlüğün zaferini ısrarla istediği için ahlak, baskıcıların kaldırılmasını da ısrarla istiyor. Ekseriya geçerliği bizzat kendinde bilinen bazı amaçları takibinden bazı insanları öldürmek, ezmek mecburiyeti bulunabilir. Her savaş, her devrim bir neslin kurbanına teşebbüs edenleri ister.”¹⁸⁰

O zaman ayrılık noktaları nerededir? İlki ve en önemlisi kesin olarak özgürlük problemidir. Varoluşçuluk, özgürlüğü inkâr eden ve şuuru sadece dış olayların pasif yansıması olmaya indirgeyen metafizik olarak materyalizmi kabul etmeyebilir. Bu, insanı sadece objede görmek, onu “yapmacılığı ile” özdeşleştirmektir. Oysaki insan, özü bakımından süjedir.¹⁸¹ Sonuç olarak Marksizm insana ancak kapalı bir geleceği, sınıfsız bir toplumun gelişini teklif ediyor. Sonra, tarih, mutlak ve aşkın bir değer olarak konduğu için tekrar başa dönülüyor.

Beauvoir, “Belirsizlik Etiği”nin sonuç kısmında, Varoluşçu ahlak bir individüalizm midir? Diye sorar. Ve devamında yanıtlar. Evet. Bu anlamda “o, bireye mutlak bir değer verir ve kendi varoluşunu kurmanın tek gücü olarak sadece bireyi tanır.” Hayır. “Birey ancak dünya ve diğer bireyler ilişkisi ile belirdiği, hürriyetini ancak diğerinin özgürlüğü arasında gerçekleştirdiği için.”¹⁸² Ayrıca bu özgürlük, ahlaki zevk anarşisine de götürmez. İnsan, eyleminin kanununu, özgürlüğün kendisinde bulur. Özgürlüğünden kaçmak değil onu yüklenmek kendisi ve başkası için baskıyı reddetmek mecburiyetindedir.

Beauvoir, bir davanın bir insana hiçbir zaman tercih edilmemesi ve amaçların her zaman araçları haklı çıkarmadığı konusunda bizi uyarır. O, bu anlamda, kişisel eylemlerin ve kurbanların gerçekliğini kabul eden, her ne kadar bu tür eylemler ve kurbanlar ancak geçmiş, şimdi ve gelecekle birlikte bireylerin oluşturduğu bir toplum içinde anlamlarını bulsa da bir varoluşsal etik geliştirmiştir.

Simone de Beauvoir, daha sonraları “Belirsizlik Etiği” adlı yapıtı hakkında “çalışmalarım arasında beni en çok kızdıran budur.”¹⁸³ Demiştir. Çünkü bu yapıtta kendisini insanı kendi tarihi ve toplumsal ilişkilerinden sorumsuzca çekip almak ve

¹⁸⁰ Reneaux, a.g.e., s.103

¹⁸¹ Reneauxa.g.e., s.103

¹⁸² Beauvoir, The Ethics of Ambiguity, s.156

¹⁸³ Romero, a.g.e., s.91

böylece gerçeği çarpıtmakla suçlamaktadır. Ancak Beauvoir daha sonra yaptığı bu öz eleştirisinin telaşı içinde ahlaki döneminde insanların ne sosyal ne de tarihsel koşullarını inkâr etmemiş olduğu gerçeğini unutmaktadır. Yalnızca savaştan hemen sonraki yılların henüz yerine oturmamış, reform vadeden durumu içinde, bunlar ona daha ilerde görüneceği kadar önemli görünmemiştir.

Beauvoir, Belirsizlik Etiği'nden asla tam olarak tatmin olmamış olsa da, bu eseri kendisinin, felsefe tarihi anlayışı ve dolayısıyla felsefe tarihine yaptığı tek katkı olarak kalmasının yanında, uzun süre özgürlük, baskı ve sorumluluk sorunlarına ilişkin temel görüşlerinin toplandığı bir eser olarak kalmıştır.

SONUÇ

Etik, felsefe disiplinleri içerisinde yeri en az belirli olan disiplin olmasına rağmen, konu ve sorunlarının çeşitliliği, teori bolluğu ve çözüm denemelerinin çokluğu bakımından diğer tüm felsefe disiplinlerinin önünde yer alır. Ahlak üzerine sistemli bir şekilde düşünme, soruşturma, ahlaki hayata dair bir araştırma ve tartışma olarak tanımlanan etik, neyin iyi ve doğru, neyin kötü ve yanlış olduğunu araştıran, insan hayatının gerçek amacının ne olması gerektiğini soruşturan, ahlaklı ve erdemli bir yaşamın hangi unsurları içerdiğini irdeleyen felsefe dalıdır. İnsan eylemlerini konu alan etik, ahlaki eylem ve yargılar oluşturur. Simone de Beauvoir, etiği eyleme dayanan pratik bir bilim olarak görme eğilimindedir. Bu çalışmada biz, Simone de Beauvoir'in etik ve ahlakla ilgili felsefi düşüncelerini irdelemeye çalıştık.

Felsefesinin temellerini doğrudan ve yaşanan deneyimlerin oluşturduğu Beauvoir için etik, pratik anlamda özgürlüğü gerçekleştirmektir. Çünkü özgürlük, tüm insani değerlerin temelidir. Özgürlük Tanrı'nın verdiği bir şey değildir. İnsanın her gün kendisi için yeniden savaşmak zorunda olduğu bir olanaktır. İnsan var olduğuna göre, onun kendisini sürekli olarak yeniden yapması gerekir. Onun eylemleri daima bir amaca doğru hareket eder. Bu amaç özgürlüktür. Bu şekilde Beauvoir'in düşünceleri, belli bir özgürlük kavramıyla kenetlenmiş çok bireyselci bir temele dayanır. De Beauvoir, insanın kendiliğindenliğinin bir dürtüsü olarak kendi özgürlüğünü, dış dünyanın baskısı altında yaşamak durumunda olduğu ve insan varoluşunun her zaman kendi seçimi olmayan dolayısıyla insanın kontrolü dışında kendisini empoze eden dış dünyanın verili koşullarını aşmayı amaçlayan içsel özgürlüğünün belirsizliği içinde olduğunu ileri sürer. Ancak etik, insanın ahlaki kararları kendi başına vermek durumunda olduğunu söyler. "Bir insanın iyiliği, onun kendi iyiliği diye istediği şeydir" diyen Beauvoir'a göre etik, bireyin kendini nasıl gerçekleştirebileceğine ilişkin yolları gösterecektir.

Beauvoir'in etiği, varoluşsal düşünce dağarı, teorilerinin yaşanmış olan deneyimlere dayanması ve salt felsefi kurgu olmaması çerçevesinde şekillenir. "Fakat benim için bir düşünce, teorik bir şey değildir; o, yaşanır ya da teori olarak kalır ve geçerli değildir" diyen Beauvoir'in etiği bir yaşama sanatına dönüşür.

Etik, insanların karşılaştıkları sorunlara çözüm bulmak amacıyla vardır. Beauvoir etiğin bu amacını, bireyi her türlü otoriteden kurtarmakla, onu özgür kılmakla gerçekleştireceğine inanır. Çünkü ona göre eylemlerimizin anlamı, Tanrı, Kilise, devlet

ya da aile gibi kimi dış değer kaynaklarıyla değil fakat varolanın kendiliğinden seçim edimi tarafından belirlenir. Beauvoir'a göre, her birey kendi projesini gerçekleştirmek üzere seçip belirlemeli ve amaçlarına değişmezcesine sarılmalı ve özgürlüğün gereklerinden kaçmamalıdır. Beauvoir'ın ahlak görüşünün merkezinde yer alan düşünce, özgürlüğün birey tarafından oluşturulup yine kendisi tarafından hiç ödün vermeksizin savunulmasıdır.

Varoluşçu etiğin özgürlük kavrayışıyla etik teorisine getirdiği yeniliği teyit eden çok önemli bir nokta da, Beauvor'ın ahlak felsefesi alanında, doğrudan doğruya kendi kendini tanımlayan ve belirleyen insandan yola çıkmasıdır. İnsanın ahlaken varolan özne, ahlaki fail ya da hakiki birey olabilmesinin yegâne yolu, bilgi ya da nesnel olgulara veya dünyaya ilişkin olarak daha fazla bilgiye sahip olmak değildir. Beauvoir'a göre, onun kendisine, kendi hayatına anlam ve ahlaki bir yapı kazandıracak uzun vadeli ilgiler geliştirme imkânı verebilen seçimlerde bulunmasıdır. Ona göre, dünyada tutacağı yeri insanın kendisi kararlaştırır, seçer. Böylece, ancak seçimlerimizin ağırlığı ve kendi temel ontolojik özgürlüğümüzün sonuçları ve sorumlulukları ölçüsünde ahlaki olarak eyleyebiliriz.

Yaşamının büyük bir bölümünde Beauvoir, kişinin kendisine, başkalarına ya da kurumlara karşı ahlaki sorumluluklarının ne olduğu ya da olması gerektiği sorunu ile ilgilenmiştir. De Beauvoir'in, özgür özneye ilişkin çözümlemesinin özgünlüğü, dünyadaki diğer özgür önelere de ahlaki sorumluluk çerçevesinde yer vermesidir. Ona göre, başkasının özgürlüğü, ben için bir tehdit değil, kendi özgürlüğünü gerçekleştirmenin bir gerekliliğidir. Bundan çıkan etik talep her insanın başka insanların özgürlüğü için kaygı taşımakla görevli olduğudur.

Dahası Beauvoir, başkalarının özgürlüğünü cesaretlendirmekten kaçınırken, onların ahlaki taleplerine karşı da davranmış olduğumuzu öne sürer. Eylemlerimiz ötekiler olmaksızın yararsız ve saçma kalacaklardır. Ancak kendileri de özgür olan ötekiler ile birlikte eylemlerimiz sonuca ulaşır. Yaşamsal eylemlerimiz, eylemimizi kabul ya da reddetmeyi seçme hakkına sahip öteki özgürlükleri de gerekli kılar. Beauvoir'a göre, sonlu ve sınırlı oluşumuz ile birlikte, eylemlerimize referans oluşturabilecek mutlaklıklar olmadığından, eylemlerimizi belirli bir risk ve belirsizlik ortamında yürütürüz. İşte de Beauvoir tam da bu noktanın bize, olası bir etiğin olabirliğinin kapılarını açan nokta olduğuna inanır.

Ayrıca etik çerçevede baskı, özgürlük ve sorumluluk gibi kavram ve sorunlarla ilgilenen Beauvoir, bir davanın bir insana hiçbir zaman tercih edilmemesi ve amaçların her zaman araçları haklı çıkarmadığı konusunda bizi uyarır. O, bu anlamda, kişisel eylemlerin ve kurbanların gerçekliğini kabul eden, her ne kadar bu tür eylemler ve kurbanlar ancak geçmiş, şimdi ve gelecekle birlikte bireylerin oluşturduğu bir toplum içinde anlamlarını bulsa da, bir varoluşsal etik geliştirir.

KAYNAKÇA

- AINLEY, Alison: “French feminist Philosophy”, Twentieth – Century Continental Philosophy (Richard Kearney) vol. VIII, London and New York, 1994
- AKARSU, Bedia: Çağdaş Felsefe, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1994
- _____ : Mutuluk Ahlakı 1, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1998
- ALLEN J, PİLARDİ J., “Simone de Beauvoir” A History Of Women Philosophers (M.E. Waite), vol. IV. Dordrecht, 1995
- ARİSTOTELES: Nikhomakhos’a etik, çev. S. Babür, Dost Yay., Ankara, 1999
- ARSLAN, Ahmet; Felsefeye Giriş, Vadi Yayınları, Ankara, 1996
- BEAUVOİR, Simone de; Aşk Mektupları, çev. Pınar Öztamur, Tülay Evler, Gendaş Yayınları, İstanbul, 2001
- _____, Başkalarının Kanı, Çev. İpek Babacan, Payel Yayınları, İstanbul, 1990
- _____, Bir Genç Kızın Anıları, Çev. Seçkin Sevgi, Payel Yayınları, İstanbul, 2006
- _____, Denemeler, çev. Asım Bezirci, Payel Yayınları İstanbul, 1989
- _____, Kadın İkinci Cins I: Genç Kızlık Çağı, çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul, 1993
- _____, Kadın İkinci Cins II: Evlilik Çağı, Çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul, 1993
- _____, Kadın İkinci Cins III, Bağımsızlığa Doğru, çev. Bertan Onaran, İstanbul, Payel Yay., 1993
- _____, Kadınlığının Hikâyesi, çev. Erdoğan Tokatlı, Payel Yayınları, İstanbul, 1997
- _____, Konuk Kız, çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul, 1989
- _____, Koşulların Gücü I, çev. Betül Onursal, Payel Yayınları, İstanbul, 1995
- _____, Koşuların Gücü II, çev. Betül Onursal, Payel Yayınları İstanbul, 1996
- _____, Mandarinler, çev. Lizi Behmoaras, İlkay Kurdak, Afa Yayınları, İstanbul, 1991

- _____, Sade'ı Yakmalı mı? Çev. Cemal Süreya, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997
- _____, Sessiz Bir Ölüm, çev. Bilge Karasu, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993
- _____, Yaşlılık: İlk Çağı, çev. Osman Canberk, Eray Canberk, Milliyet yayınları, 1970
- _____, Yaşlılık, Son Çağı, çev. M. Ali Kayabal, Milliyet yayınları, 1970
- _____, The Ethics of Ambiguity, by. Bernard Frechtman, Cıttadel Press, New York, 1976
- BOCHENSKI, J.M.: Çağdaş Avrupa Felsefesi, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1997
- BOLAY, H. Hayri: Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Akçağ Yayınları, Ankara, 1990
- BOZKURT, Nejat; 20. Yüzyıl Düşünce Akımları, Sarmal yayınevi, İstanbul, 1995
- CAN, Nevzat: Siyaset Felsefesi Problemleri, Elis Yay., Ankara, 2005
- _____: Özgür Birey Sınırlı Devlet, Hece Yay., Ankara, 2005
- CEVİZCİ, Ahmet: "Ahlak ve etik" Felsefe Ansiklopedisi Cilt 1 içinde, Editör: Ahmet Cevizci, Etik yay. İstanbul, 2003
- _____: Etiğe Giriş, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002
- _____: Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002
- DAVIS, Colin: "Simone de Beauvoir's "le Sang des autres, ad the Ethics of Failure", The modern Language Review, vol. 93, 1998
- ERDEM, Hüsameddin: Ahlak Felsefesi, Hü-er Yay., Konya, 2003
- FOULQUIÉ, Paul: Varoluş Felsefesi, Çev. Nurettin Topçu, Hareket Yayınları, İstanbul, 1973
- GREGOIRE, François: Büyük Ahlak Doktrinleri, çev. Cemal Süreya, Varlık Yay., İstanbul, 1971
- GÜNDOĞAN, Ali Osman; Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1997

- GÜRSOY Kenan: Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988
- _____ : J.P. Sartre Ateizmi'nin Doğurduğu Problemler Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987
- HÜBSCHER, Arthur: Çağdaş Filozoflar, Çev. İsmail Tunalı, Tur Yayınları, İstanbul, 1980
- JASPERS, Karl: Felsefeye Giriş, çev. Mehmet Akalın, Hareket Yayınları, İstanbul, 1971
- MACLNTYRE, Alasdair; Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001
- MAGEE, Bryan; Felsefenin Öyküsü, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi yayınları, Ankara, 2000
- MAGİLL, Frank, Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği, çev., Vahap Mutal, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992
- MAYER, Frederick: Yirminci Asırda Felsefe, çev. Vahap Mutal Dergâh Yayınları, İstanbul
- MOUNIER, Emmanuel: Varoluş Felsefelerine Giriş, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986
- MUSSETT, Shannon: Simone de Beauvoir [Internet Encyclopedia of Philosophy]
- ÖZLEM. Doğan: Etik, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2004
- PIEPER, Annemarie: Etiğe Giriş, çev. Veysel Atayman – Gönül Sezer, Ayrıntı Yay., 1999
- RENEAUX, Roger: Egzistansiyalizm Üzerine Dersler, çev. Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri, 1994
- ROMERO, Christiane Zehl; Simone De Beauvoir, çev. Canan Şöhret Dövenler, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1990
- RULLMANN, Marit, Kadın Filozoflar II, çev. Tomris Mengüşoğlu Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998
- SARTRE, Jean-Paul: Varoluşçuluk, çev. Asım Bezirci, say Yayınları, İstanbul, 2003

SAYILGAN, Aclan:”Existentialisme (Varoluşçuluk) ve Sanat Hareketleri”
Orkun dergisi, Say: 14, 1963

SKİRBEKK, Gunnar-Gilj Nils: Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe
Tarihi, çev. Emrullah Akbaş-Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul

TİMUÇİN, Afşar: Düşünce Tarihi 3, Bulut Yayınları, İstanbul, 2005

ULAŞ, Sarp Erk: Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2002

WEST David: Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, çev., Ahmet Cevizci, Paradigma
Yayınları, İstanbul, 1998

YILMAZ, Muhsin: Simone de Beauvoir, Felsefe Ansiklopedisi Cilt 2 içinde,
Editör: Ahmet Cevizci, Etik Yay., İstanbul, 2004

ÖZGEÇMİŞ

1980 yılında Tortum/Erzurum'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini çeşitli okullarda tamamladıktan sonra, 2000–2004 yılları arasında Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde yüksek öğrenim gördü. 2005 yılında aynı üniversitede yüksek lisans yapmaya başladı. 2007 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümünde araştırma görevlisi olarak göreve başladı. Halen bu görevini sürdürmektedir.

