



T.C.

ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**SIMONE DE BEAUVOIR VE MARTIN HEIDEGGER  
FELSEFESİNDE *MITSEIN* KAVRAMI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**NÜLÜFER ÖZDEN**

FELSEFE ANABİLİM DALI

Ankara, 2023



T.C.  
ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**SIMONE DE BEAUVOIR VE MARTIN HEIDEGGER  
FELSEFESİNDE *MITSEIN* KAVRAMI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Nülüfer ÖZDEN**

FELSEFE ANABİLİM DALI

**Tez Danışmanı**  
**Dr. Öğr. Üyesi ITIR GÜNEŞ**

Ankara, 2023

## ONAY SAYFASI

NÜLÜFER ÖZDEN tarafından hazırlanan “SIMONE DE BEAUVOIR VE MARTIN HEIDEGGER FELSEFESİNDE MITSEIN KAVRAMI” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği ile Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü FELSEFE Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

| Jüri Üyesi                                                  | Kurumu                               | İmza |
|-------------------------------------------------------------|--------------------------------------|------|
| Danışman: Dr. Öğr. Üyesi İtir GÜNEŞ                         | Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi |      |
| Kabul <input type="checkbox"/> Red <input type="checkbox"/> |                                      |      |
| Jüri Üyesi: Doç. Dr. Deniz SOYSAL                           | Süleyman Demirel Üniversitesi        |      |
| Kabul <input type="checkbox"/> Red <input type="checkbox"/> |                                      |      |
| Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Aynur TUNÇ                       | Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi |      |
| Kabul <input type="checkbox"/> Red <input type="checkbox"/> |                                      |      |

Tez Savunma Tarihi: 01/02/2023

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü FELSEFE Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olması için şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

Prof. Dr. Yaşar YİĞİT

.....

## BEYAN

Bu tez çalışmasının kendi çalışmam olduğunu, tezin planlanmasından yazımına kadar bütün aşamalarda patent ve telif haklarını ihlal edici etik dışı davranışımın olmadığını, bu tezdeki bütün bilgileri akademik ve etik kurallar içinde elde ettiğimi, bu tezde kullanılmış olan tüm bilgi ve yorumlara kaynak gösterdiğimi beyan ederim. (01/02/2023)

İmza

Nülüfer ÖZDEN

X



*Aileme*

## TEŐEKKÖR

Gerçekleştirmiş olduğum tez çalışmamda bana her zaman yol gösteren, desteğini benden esirgemeyen, çalışmamın ortaya çıkmasında emeiği geçen saygıdeğer danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi İtir GÜNEŞ'e, tez jürimde bulunan ve beni Simone De Beauvoir'a tutkulu kılandeiğerli hocam Doç. Dr. Deniz SOYSAL'a ve Dr. Öğr. Üyesi Aynur TUNÇ'a uyarı ve yönlendirmeleri için teőekkürlerimi sunarım.



## ÖZET

### Simone De Beauvoir ve Martin Heidegger Felsefesinde *Mitsein* Kavramı

Kadının varoluşunu gerçekleştirmesi ve bu varoluş içerisinde kendi benliğini bulması zorlu bir süreçtir. Simone De Beauvoir, kadının kendi varoluşunun farkında olması, kendi benliğini bulabilmesi adına *Le Deuxième Sexe (İkinci Cinsiyet)* kitabında bir yol göstermiştir. Bireyin varoluşunun meydana gelmesinde tarihsel süreç içerisinde cinsiyetler arasında bir ayrıma gidilmiş ve kadının varlığı, erkeğin varlığının yanında mutlak başka olarak görülmüştür. Beauvoir, kadınların nesne haline getirilmesinin ve ikinci bir konuma yerleştirilmesinin nedenlerini sözü geçen eserinde ortaya koymuştur. Beauvoir, insan olarak birlikte varolmayı öğrenmek gerektiğini kitabının giriş kısmında amacı olarak belirtmiştir. Beauvoir, kadınların durumlarını incelerken, Hegel'in efendi-köle diyalektiğini ve Martin Heidegger'in *mitsein* kavramını incelemesine dâhil etmiştir. Beauvoir'ın *mitsein* kavramına yönelik çalışmanın içeriği *mitsein* ve efendi-köle diyalektiğinin birlikte gerilim yaratmadan nasıl olabileceğine ilişkindir. Heidegger, *mitsein*'in Dasein'in özüne ait olduğuna *Sein und Zeit (Being and Time) (Varlık ve Zaman)* eserinde yer vermiştir. *Varlık ve Zaman*'da varlığın unutulmuş olması ve varolmanın ne anlama geldiği üzerine irdeleme yapan Heidegger, Dasein'in varoluşu üzerinden ontolojik bir çalışma yapmıştır. Heidegger de Beauvoir da *mitsein* kavramını varoluş felsefeleri temelinde kullanmıştır. Bu çalışmada hedeflenen her iki filozofun felsefelerindeki önemli kavramlar (başkaları, aşkınlık, içkinlik) ele alınarak varoluşçu düşünceleri çerçevesinde *mitsein* kavramının önemini açığa çıkarmak ve *mitsein* kavramının temelinde iki filozof arasında bir sentez oluşturmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Beauvoir, Heidegger, *mitsein*, başka, das Man, varoluşçuluk, benlik.



## ABSTRACT

### **The Concept of *Mitsein* in The Philosophy of Simone De Beauvoir and Martin Heidegger**

It is a complicated process for a woman to realize her existence and to find her own self in this existence. Simone De Beauvoir has shown a roadmap in her book, *The Second Sex*, so that women can be aware of their own existence and define their own self. In the historical process of the existence of the individual, a distinction between the sexes has been determined, and therefore the existence of woman has been seen as something other than that of man. Beauvoir represented in the book that women are made into objects and the reasons for this situation. At this point, Beauvoir stated the necessity of learning to co-exist as human beings as his aim in the introduction to his book. While examining the situation of women, Beauvoir included Hegel's master-slave dialectic and Martin Heidegger's definition of *mitsein*. The content of the study on Beauvoir's definition of *mitsein* is about how *mitsein* and master-slave dialectic can be together without conflict. Heidegger mentioned in his most influential work *Being and Time* that *mitsein* belongs to the essence of Dasein. Heidegger, in *Being and Time*, examined how the concept of being has been forgotten and what being means. Heidegger has made an ontological study of the problem of Being through the concept of Being of Dasein. Heidegger has also used the concept of *mitsein* in Beauvoir based on existential philosophies. The main purpose of this study is to reveal the significance of the concept of *mitsein* within the framework of existential thoughts by considering the important concepts in the philosophies of both philosophers, such as others, transcendence, immanence, and to create a synthesis between these two philosophers again based on the concept of *mitsein*.

**Key Words:** Beauvoir, Heidegger, *mitsein*, other, das Man, existentialism, selfness

# İÇİNDEKİLER

|                                                                                                                                                   |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| ÖZET .....                                                                                                                                        | i   |
| ABSTRACT .....                                                                                                                                    | ii  |
| İÇİNDEKİLER.....                                                                                                                                  | iii |
| SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ.....                                                                                                                  | iv  |
| 1. GİRİŞ.....                                                                                                                                     | 1   |
| 2. HEIDEGGER'DE VAROLUŞ PROBLEMİNE <i>MITSEIN</i> TEMELİNDE BİR BAKIŞ                                                                             | 13  |
| 2.1. Heidegger'de Varlık Sorunsalı .....                                                                                                          | 13  |
| 2.2. Dasein'in Varlık Kipleri: <i>İnotantik</i> ve <i>Otantik</i> Olma Durumu .....                                                               | 17  |
| 2.3. Dasein'in Analizinde <i>Korku</i> ve <i>Kaygı</i> Kavramlarının İzlerinden <i>Ölümlü</i> Bir Varlık Olarak <i>Zamanın</i> Yorumlanması ..... | 20  |
| 3. SIMONE DE BEAUVOIR'IN VAROLUŞ FELSEFESİ VE KAVRAMLARI.....                                                                                     | 38  |
| 3.1. Simone De Beauvoir'ın Varoluş Felsefesine Kısa Bir Giriş.....                                                                                | 38  |
| 3.2. Yaratılış Miti Üzerinden Beauvoir'ın Kadının Varoluşunu İncelemesi Üzerine.....                                                              | 46  |
| 3.3. Beauvoir'da “Aşkınlık” ve “İçkinliğin” Kadının Varoluşundaki Etkisi .....                                                                    | 54  |
| 3.4. Beauvoir'ın Hegel'in Efendi-Köle Diyalektiğine Kadın-Erkek İlişkisi Üzerinden Bakışı .....                                                   | 58  |
| 3.5. Varoluş Felsefesinde Başka Kavramı ve Beauvoir'ın Kadının Neden Başka Olarak Tanımlandığına Bir Yanıt .....                                  | 68  |
| 3.5.1. Kadın Cinsiyetinin Varlığına Yüklenmiş Olan Başka Olma Durumu .....                                                                        | 73  |
| 4. VAROLUŞ FELSEFESİNDE <i>MITSEIN</i> KAVRAMI.....                                                                                               | 81  |
| 4.1. Heidegger'in <i>Mitsein</i> 'i.....                                                                                                          | 82  |
| 4.1.1. Levinas'ın Heidegger'in <i>Mitsein</i> 'ine Eleştirisi .....                                                                               | 102 |
| 4.1.2. Sartre'da <i>Mitsein</i> Kavramı .....                                                                                                     | 104 |
| 4.2. Beauvoir'ın <i>Mitsein</i> 'i.....                                                                                                           | 109 |
| 5. SONUÇ.....                                                                                                                                     | 132 |
| 6. KAYNAKÇA .....                                                                                                                                 | 138 |

## SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ

| Kısaltma | Açıklama           |
|----------|--------------------|
| A.g.e.   | : Adı geçen eser   |
| A.g.m.   | : Adı geçen makale |
| Bkz.     | : Bakınız          |
| C.       | : Cilt             |
| S.       | : Sayfa            |
| S.       | : Sayı             |



## 1. GİRİŞ

Günümüzde insanlığa, toplumlara baktığımızda ve irdelediğimizde Heideggerci anlamda bir düşünce akla geliyor: Belki de varolmayı unuttuk. Heidegger'in varlığın anlamını sormayı unuttuk demesi gibi biz de günümüz dünyasında varolmayı unutmuş varlıklarız. Nasıl ki evden çıkıp işine giden bir insan günlük rutinin dışına çıkmadan hareket ediyor her şeyi planlayarak yaşıyorsa ama bu planda bir şey eksikse ve o eksik olan şey “kendi olmak”, “benlik” ise Foucault’nun dediği gibi “kendi kendimizin polisi olmuş”<sup>1</sup> dayatılana, istenilene karşı çıkmıyoruz demektir.

Nietzsche’nin kötü cinine verilecek yanıt bu durumda *hayır* olurdu<sup>2</sup>. O zaman cevap hayırsa yaşamak istemediğimiz bir hayatı yaşadığımızı varsayabiliriz. Bu durumda biz neyi yaşıyoruz? Başkalarının hayatını yaşıyoruz. Başkalarının ölümü gibi hayatımız. Zamanımız ölüyor ama biz bunun bilincinde değiliz.

Beauvoir’ın çayırları, dağları, yamaçları gezmesi ve gezme isteği, keşfetme isteği sonsuzken, sonluluk içinde bunu öngörmüşken, içinde-bulunulan bu dünyada nasıl kendimiz için eyleme geçmeden durabiliriz? Varoluşun o huzursuz edici kaygısı benliğimizi rahatsız ederken –aslanın avını yerken sineklerin konmasından rahatsız olmayıp avını yemeye devam etmesi gibi- her gün uyanıyor ve yaşıyoruz. Her gün aynı şeyleri tekrarlıyoruz, ötesi yok gibi... *Truman*<sup>3</sup> gibi o setin ötesine geçemediğimiz takdirde aynı döngü içerisinde devam edeceğiz. Farkına vardığımızda belki erken belki geç olacak ama *lütfen beni öldürme*<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1992.

<sup>2</sup> Nietzsche, kitabında bir cinin gelip bize şöyle bir soru yönelttiğinde: Yaşadığın hayatı bin kez daha yaşamak ister misin? Bu soruya vereceğimiz cevap hayırsa; yaşadığın hayattan memnun değilsindir. Cevabın evet ise yaşadığın hayattan memnunsundur ve o hayatı birçok kez yaşamaya hazırsındır çünkü o hayatı kendin seçmişsindir. Kendi kararlarını vermiş, bu kararların sorumluluğunu üstlenmiştir.

<sup>3</sup> The *Truman Show* filmindeki Truman karakterine atıf yapılmaktadır. Sahne için bakınız: Peter Weir, “Truman Show”, (1998; <https://www.imdb.com/title/tt0120382/>, 1:34:10).

<sup>4</sup> *Stranger Than Fiction -Lütfen Beni Öldürme-* filmine atıf yapılmaktadır. Bkz. Marc Forster, “Stranger Than Fiction”, (2006; <https://www.imdb.com/title/tt0420223/>, 1:26:01). Filmin vermiş olduğu mesaj genel anlamıyla varoluş felsefesinde bireyin kendi hayatını yönlendirememesi ve belirli bir düzende yaşamasıdır. Öleceğinin farkına varmasıyla hayatını yaşama isteğiyle dolmuştur. Öleceğini bilmek başroldeki karaktere hayatını yaşaması gerektiğini göstermiştir.

diyeceğiz. Çünkü olanaklarımızın sınırsız olduğunu bilsek de varoluşumuzun bir sonu var ve biz bu sona her gün biraz daha yaklaşıyoruz.

Belki de *Yedinci Mühür*<sup>5</sup> filminde ölümle oynanan satranç gibi biraz daha yaşamak için savaşıcağımız fakat bu yaşamı neden ölüm kapımızı çalmadan fark etmiyoruz? *Antonia'nın Yazgısı*'nda<sup>6</sup> Antonia ölürken mutluydu, ölümden kaçmıyordu çünkü kendi benliğini yaşattığı bir dünyası vardı. Kendi seçtiği ve seçimlerine kararlarına bağlı kaldığı, kendi doğrularını kendisinin oluşturduğu bir yaşamı olmuştu böyle bir yaşamdan pişman veya mutsuz değildi. Ölüm onu çağırdığında korkmuyor, kaçmıyor, ölüme doğru gidiyordu. Bu hayat üzerinden Nietzsche'nin kötü cinine bu sefer *evet* yanıtını verirdik. Demek ki yaşadığın hayat olmak istediğin ve olduğun sen ise bu hayat bin kez de yaşanmaya değer olur. Heidegger'in dediği gibi o sessiz çağrıya kulak vermeli, kaygılanmalı ve bu kaygıyı yaşamın değerliliğine sevk etmeliyiz. Soruyu yeniden hatırlamanın, ben olmanın vakti çoktan gelmiştir.

Shakespeare, *Hamlet* eserinde “olmak ya da olmamak, işte tüm mesele budur”<sup>7</sup> sözleriyle varoluş felsefesinin varlığın varolmasına giriş yapmış gibi gözükmektedir. Varoluş felsefesinin esintilerini edebi metinler içerisinde de sık sık rastlarız. Rus edebiyatı, Fransız edebiyatı varoluşçuluğun edebiyata yansımalarını göstermektedir. Albert Camus, Jean Paul Sartre, Simone De Beauvoir filozof olmalarının yanında edebi eserleriyle varoluşçuluğa katkıda bulunmuşlardır.

Bireyin kendi benliğini ortaya koyması, kendini dünya-içinde var edebilmesi, varoluşunu kendisinin kurgulaması varoluş felsefesinin temel konusu olmuştur. Bireysellik, başkaları, özgürlük gibi kavramlar bu felsefi görüş içerisinde ön plana çıkmıştır. Öznellik ve nesnellik arasındaki fark, öznenin kendini inşa etmesi temel problem haline gelmiştir. Kökenlerinin Antik Yunan'a dek dayandığı varlık problemi, varlığın varolan ile ilişkisi çerçevesinde temellenmiştir. Yirminci yüzyılda varoluş felsefesinin ön plana çıkmasıyla birlikte felsefe akımı (Varoluşçuluk) olarak ele alınmıştır. Bu yüzyılda etkili olmasının nedeni Heidegger'in “varlık sorusunun unutulduğu, yanlış sorulduğu” düşüncesiyle başlamıştır. Bu yüzyıl içerisinde İkinci Dünya Savaşı ve Nazi Soykırımı tarihin önemli

<sup>5</sup> Ingmar Bergman, “The Seventh Seal”, (1957; <https://www.imdb.com/title/tt0050976/>, 1:37:38).

<sup>6</sup> Marleen Gorris, “Antonia's Line”, (1995, <https://www.imdb.com/title/tt0112379/>, 1:30:42).

<sup>7</sup> William Shakespeare, *Hamlet*, Çeviren Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.

olaylarındandır. Böyle bir dönem içerisinde bireyin başkalarından bağımsız, kendi benliğini kurgulama ihtiyacı yaptırımlara, içinde bulunulan dünyaya karşı bir savaşımdır.

“Simone De Beauvoir ve Martin Heidegger Felsefesinde *Mitsein* Kavramı” adlı bu tez çalışmasında incelenecek olan *mitsein* kavramının analizi başlıkta geçen her iki filozofun düşüncelerinin temelinde ele alınacak olup, bununla birlikte bazı filozofların da (Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas) *mitsein* kavramına getirmiş oldukları yorumlara yer verilecektir. Böylece *mitsein* kavramının incelemesi yukarıda adı geçen filozoflar doğrultusunda yapılacaktır. *Mitsein* kavramının anlaşılabilirliği ve bu kavramı Heidegger’in neden ortaya attığını anlamak adına Descartes’in *cogito*’suna değinilecektir. Descartes’in *cogito*’suna yer verilmesinin nedeniyse Descartes’in ben-merkezci düşüncesine karşılık Varoluş felsefesinin başkalarıyla birlikte bir yaşamı öne sürmesi üzerinden bakılacaktır. Bu durumda Heidegger’in başkaları dediği *das Man* kavramı da incelenecektir. Heidegger felsefesinde başkaları olarak incelenmiş olan bu kavram kendimi onlardan ayırt edemediğim aynı zamanda kendi olmama olanak sağlayan anlamlarına gelmekle birlikte inotantik Dasein açısından “elalem ne der”, “elalem ne ister” düşüncesini kapsayarak bireye sürü içerisinde bir yaşam öne sürmektedir. Bu konuya cinsiyetler üzerinden baktığımızda kadın-erkek her iki cinsiyetten de toplumun bir beklentisi vardır. Bu beklentinin ötesinde öznelerin kurgulanmasında da toplumların, kültürlerin etkisi vardır. Öznelerin kurgulanmasında bu beklentilerin rolü bireyin, erkek veya kadının nasıl olması gerektiğinin tanımını kendi çerçevesinde vermektedir. Bu beklentiler öznelerin kurgulanması açısından Foucaultcu bir anlamda paket program olarak ele alınacaktır. Bu program her iki cinsiyetten de belli birtakım beklentileri kapsamaktadır fakat kadın cinsiyetine yönelik toplumun beklentisi daha fazladır çünkü toplum tarafından şekillenen öznelerin kurgulanmasında kadının doğası gereği bu beklentileri karşılaması gerektiği düşünülmektedir. Heidegger’in *das Man*/başkaları olarak ele almış olduğu düşüncesindeki “elalem ne der” sorusu kadın cinsiyetine sorulmaktadır. Toplumun beklentileri ve bu toplumun ataerkil zihniyet temelinde bir toplum olmasıyla birlikte kadının varlığı nesneleştirilerek, erkeğin varlığının karşısında ötekileştirilmiştir. Ataerkil zihniyete sahip toplumlar içerisinde kadın cinsiyeti “başka” / “öteki” olarak tanımlanmış ve kadının varoluşuna yönelik onu “ikinci cinsiyet” haline getirme durumu söz konusu olmuştur. Bu doğrultuda incelenecek olan bir diğer kavram “başka” kavramıdır. Başka kavramı Beauvoir’ın *İkinci Cinsiyet* kitabı çerçevesinde ele alınacak olup, Levinas felsefesindeki başka kavramıyla arasındaki fark ortaya koyulacaktır. Bireyin başka/öteki olarak tanımlanmasının temelinden Hegel’in efendi-köle diyalektiğine yer verilecektir.

Bu durumda *mitsein* kavramının temelindeki düşünceyi anlamak ve bu düşüncenin temelinde yer alan diğer düşünceleri anlayabilmek adına varoluş felsefesine kısaca değinme ihtiyacı görülmektedir. Böylece bireyin varoluş felsefesi bağlamında kurgulanması ve bu süreçte yer alan diğer kavramlar, başkalarıyla kurulan ilişkiler ve bu ilişkilerin birey üzerindeki etkisi ve bunların cinsiyetler üzerine nasıl yansıdığı incelenerek kökenleri doğrultusunda bir temellendirilecektir.

Yukarıda bahsedilen kökenler üzerinden temel oluşturma düşüncesi Varoluş felsefesinin dayanmış olduğu kökleri kapsamaktadır. Varoluş, varoluşçuluk konuşulduğunda genellikle yirminci yüzyıl felsefesi temele alınır fakat varoluş felsefesinin kökenleri Antik Yunan'a kadar dayanmaktadır. Stoa felsefesinde önemli bir yer edinmiş olan "Kendini Tanı" ilkesi ve Sokrates'in varlık üzerine bazı düşünceleri bu kökleri oluşturmaktadır. Çalışmanın temelinde yirminci yüzyıl içerisinde varoluş felsefesinin düşüncesi yer alıyor olsa da bu felsefi görüşün kökenine yer vererek ilerlenecektir.

Varoluş felsefesi bireyin kendi hayatını kendisinin kurgulamasını temele almaktadır. Kendini kurgulayan birey ise bu olanağını gerçekleştirmek için özgür bir birey olmalıdır. Özgürlük kavramı varoluş felsefesinin temel problemlerinden biridir. Özgürlüğü, kötümserlik bakışı altında ele almış olan filozoflar olduğu gibi farklı anlamlar yükleyen filozoflar da olmuştur. Özgürlük kavramında önemli görülen bir diğer nokta özgürlük ve başkalarının varlığı arasındaki ilişkidir. Gündelik dilde çokça yer alan "özgürlük başkasının özgürlüğünü kısıtladığı yerde biter" ifadesi aslında özgürlük ve başkalarıyla birlikte olmak yani *mitsein* kavramı doğrultusunda aradaki ince çizgiyi belirlemek gerektiğidir.<sup>8</sup> Bu konuya daha sonra değinilecektir.

Varoluşçuluğun köklerine bakıldığında Sokrates'e, Stoa'ya kadar kökleri uzanmaktadır. Stoa felsefesinde önemli bir yer edinmiş olan "Kendini Tanı", "Kendini Bil" ilkeleri nasıl bir birey olacağını kurgulamak için kendinin ne olduğunu tanıman gerektiğini söylemektedir. Stoa felsefesinde yer alan kendini tanı düşüncesine Foucault'nun bu düşünceye getirmiş olduğu yorum üzerinden bakıldığında, Foucault bu düşünceyi *kendilik kaygısı* üzerinden ele alarak incelemiştir. Onun felsefi problemi özne-hakikat problemidir. Bu problemde hedeflenen öznenin hakikate ulaşma yollarının incelenmesidir. Foucault'ya

---

<sup>8</sup> Simone de Beauvoir, bu düşünceyi gerçekleştirmiştir. Üçüncü Bölüm içerisinde Beauvoir'ın *mitsein*'in da yer verilecektir.

göre özne kurgulanabilmektedir. Disipline edilmiş bedenler, iktidarın bir kurgusudur. Böylece kurgulanan bir özneye karşılaşmaktayız. Öznenin hakikate erişebilmesi için öznenin kendisini dönüştürmesi, geliştirmesi gerekmektedir. Foucault, öznenin kendisini geliştirmesini modernitenin getirmiş olduğu anlamdan farklı bir şekilde ele almıştır çünkü “modernite ile birlikte kendilik kaygısı unutulmuş ve kendini tanı ilkesinin gölgesinde kalmıştır”<sup>9</sup>. Bu doğrultuda kendilik kaygısı, kendine itina göstermeyi, kendinle ilgilenmen gerektiğini söylemektedir. Bu kendinle ilgilenme ise tek başına yapılacak bir şey değildir, en azından dış dünyadan bağımsız bir şekilde değildir. Foucault’nun bu düşüncesi Descartes’a eleştiri getirirken, Sokrates’in felsefesini desteklemektedir. Descartes’a getirilen eleştiri benliğin kurgulanmasında *cogito*’yu dış dünyadan bağımsız sadece ben üzerinden ele almasına yöneliktir. Sokrates’in desteklenen düşüncesiye bilgiye erişimde başkasının desteğine gereksinim duyulmasına yervermesi nedeniyledir. Çünkü kendini tanımak için gerekli olan kendilik bilgisi bireyin tek başına üstesinden gelebileceği bir şey değildir. Bir öğretmene, bir yol göstericiye ihtiyaç duyulmaktadır. O zaman Sokrates’ten itibaren bireyin kurgulanmasında başkayla bir iletişim durumu söz konusudur diyebiliriz. Fakat burada önemli olan nokta bu iletişimin sınırlarıdır. Bunu Heidegger’de otantik ve inotantik Dasein’in dünyaya bakışından ve Dasein’in dünya-içinde yalnız olmadığı düşüncesi kapsamında ele alırken Beauvoir’da *Pyrrhus ile Cinéas* kitabı doğrultusunda başkalarıyla kurulan ilişkinin sınırlarını belirlerken *İkinci Cinsiyet* kitabında kadının mutlak Başka olarak tanımlanması doğrultusunda Başka olarak kadın cinsiyetine yüklenmiş olan durumlar çerçevesinde incelenecektir.

Varoluş felsefesine yöneltilmiş olan “yalnızlık”, “bireycilik”, “bunalım” gibi kavramların bu felsefi düşüncedeki yeri tartışmalıdır. Her ne kadar varoluşçu olarak nitelendirilmiş filozoflar bu kavramlarla ilgilenmiş olsa da buradan bu kavramların varoluş felsefesini oluşturduğu sonucuna varmak yeterli bir cevap olmayacaktır. Bu durumda Jean Wahl’in *Varoluşçuluğun Tarihçesi* adlı kitabına baktığımızda bunalımın varoluş felsefesindeki yerini ve varoluş felsefesinin problemini açıklıkla ifade ettiğini görürüz:

Demek ki, bunalım deneyimi kendimizi yardımsız ve dayanaksız şu yeryüzüne bırakılmış duyumsamamıza yol açıyor. Nedenini bilmeden bu dünyada bırakılmışız. Varoluşçu dünya görüşünün ana düşüncelerinden biri budur: varoluşumuza bir gerekçe bulamadan varız, öz’süz

<sup>9</sup> Michel Foucault, *Öznenin Yorum Bilgisi: Collège de France Dersleri 1981-1982: 13 Ocak 1982 Dersi: İkinci Saat*, Çeviren Ferda Keskin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019, s. 60. Bu düşüncenin kaynağı: “Modern felsefe, gnôthi seauton üzerinedir, kendilik kaygısı unutulmaya, gölgede kalmaya, marjinalleştirilmeye sevk edilmiştir.” Alıntısının yorumlanmasından elde edilmiştir.



varlıkları; en tepesinden 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 değil; nesnelerle araç gereçlerin özü araştırılabilir, ama var olan bireyin, insanın özü olamaz. Varlığı öz'den türeten Platon'la başlayıp Hegel'e dek uzanan düşünürlerle karşılaştırdınca, varoluşçu dünya görüşünün asıl özünü yakalarız.<sup>10</sup>

Wahl'in belirtmiş olduğu gibi varoluş felsefesinde varlık ve öz arasındaki problem Platon'dan başlayıp Hegel'e dek uzanmaktadır. Sartre'la bütünleşmiş olan “varoluş öz'den önce gelir” düşüncesi varoluş felsefesinin sloganı halini almıştır. Buradaki problem varlığımın meydana gelmesiyle benim kendimi var etmem arasındadır. Varlığın öz'den önce gelmesiyle özne üzerinden bir ilerleme gerçekleşmektedir. Çünkü insan kendini var edebilir, hayvan veya nesne değil. Kendini var edebilen insan kendini tasarlar fakat tasarısı bütün insanlığı da kapsadığından “her insan her an bütün insanlığa bağlanır”.<sup>11</sup> Bunaltının kaynağı da buradan gelmektedir. Çünkü “bunaltı gelip bir yerde sorumluluk duygusuna yani eyleme ve ahlaka dayanır. Varoluşçuluk, ahlaki bir nesnel değerler üzerine değil, insanın kökten özgürlüğüne yaslandırır: ‘İnsan özgür olmaya mahkûmdur’.”<sup>12</sup> Özgür olmaya mahkûm olan insan, bunaltının getirmiş olduğu kaygıyla, sorumluluklarla kendi olmayı, kendini özgür kılmayı öğrenmelidir.

Özgür olma eylemi insanın sadece kendi için değil başkaları için de gerçekleştirdiği bir eylemdir. İnsan kendini varoluşçu anlamda özgür kıldığında başkalarını da özgür kılacaktır. Çünkü “insanın varoluşu ancak başkalarıyla olan ilişkilerine göre belirlenir, evrenselliği de özünde değil durumundadır: Her insan, durumunun somut gerçeğiyle öbür insanlara bağlanır. Bundan dolayı özgürlüğün hem tek insan için hem de bütün insanlar için istenmesi gerekir.”<sup>13</sup> Başkalarıyla paylaşılan dünya içerisindeki yaşam, başkalarıyla kurulan bağlar, benim onlara onların bana gereksinim duyması, karşılıklı ilişkiler kurmamız dolayısıyla hem benim hem de tüm insanların özgür olması istenmektedir. Bütün insanlar için istenen özgürlük varoluşçu anlamda aranan özgürlük düşüncesidir. Varoluşçu anlamda özgürlük bir kere elde edilip sahip olunan bir şey değil, sürekli olarak kazanılması gerektirir.

Bu noktada çalışmanın kapsamı içerisinde yer alan ve sürekli olarak tekrarlanan

<sup>10</sup> Jean Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, Çeviren Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yayınevi, 1999, s. 19.

<sup>11</sup> Laffont Bompiani, “Varoluşçuluk Bir İnsancılıktır”, s. 96. (Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, Çeviren Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları, 2019. İçinde 95-97).

<sup>12</sup> Bompiani, *a.g.e.*, s. 96.

<sup>13</sup> Bompiani, *a.g.e.*, s. 97.

“varoluşçuluk” kavramını açıklığa kavuşturmak gerekli görülmektedir. Peki, varoluşçuluk denilen bu kavram nedir? Laffont Bompiani, *Varoluşçuluk İnsancılıktır* eserinde şöyle yazar;

Gerçekte varoluşçuluk, her şeyden önce, bir felsefi öğretilerdir. Başlıca iki kanadı vardır: Karl Jaspers ile Gabriel Marcel öğretinin Hristiyan kanadını, Heidegger ile Sartre tanrıtanımaz kanadını temsil ederler. Ama ikisinin de çıkış noktası aynıdır: Varlık özden önce gelir; yani, insan üstüne düşünme öznelikten kalkılarak yürütülür.<sup>14</sup>

Bompiani’ye göre felsefi bir öğreti olarak ele alınan varoluşçuluk kişinin kendiyle olan ilişkisi olarak öznellik üzerinden yürütülmektedir. Buradan bireyin kendiyle olan ilişkisi “varoluşun özden önce geldiği” düşüncesi temelinde gerçekleşmektedir. Varoluş özden önce gelir düşüncesi; varoluşumu meydana getirme yükümlülüğüdür. Çünkü insan vardır, nesneler vardır ama nesneler varolmazlar; masa masadır. İnsan ise varolmak için çaba gösterir. Bu kendi varlığını meydana getirme çabasıdır.

Bu bakımdan varoluşçuluk 17. yüzyılın klasik felsefesinden ayrılır. Bilindiği üzere, klasik felsefeye göre, Tanrı insanı yaratmazdan önce özünü ortaya koymuştur: Sanatçının kafasındaki kavrama göre bir şeyi yapması gibi... Özün varoluştan önce gelmesi düşüncesi 18. yüzyılın felsefesinde de Tanrı inancının yaşamasını sağlamıştır. Varoluşçuluğun tanrıtanımaz kanadı ise varoluşun özden önce geldiğini kabul ettiğinden, tanrısızlığın bütün sonuçlarını üstlenmektedir.<sup>15</sup>

Tanrısızlığın bütün sonuçlarını üstlenmek demek; bunalım ve kaygının getirmiş olduklarıyla bireyin kendi sorumluluğunu almasıdır. Dünyadaki varlığını kendisinin şekillendirmesi anlamına gelmektedir. Önünde belirlenmiş bir kalıp olmadan kendi olmanın yolunu bulması, kendini inşa etmesi demektir.

Robert C. Solomon, *Akılcılıktan Varoluşçuluğa* adlı eserinde varoluşçuluk kavramının köklerine ve bu kökenin on dokuzuncu yüzyıla yansımalarına yer vermiştir. Solomon bu eserinde varoluşçuluğun kökeninin Sokrates’e dayandığını söylemekle birlikte Kant, Hegel gibi filozofları da varoluşçuluğa dâhil ederek temellerini oluşturduklarını belirtmektedir. Solomon’a göre; “geleneksel felsefede varoluşçuluğu harekete geçiren radikal bir kopuş arayacak olursak bunu Kierkegaard’da değil Immanuel Kant’ta buluruz.”<sup>16</sup> Ona göre geleneksel felsefeden kopuş Kant’la başlamıştır. Her ne kadar çoğu filozofun Kant’ın felsefesiyle problemi olsa da Kant’ın düşüncelerine eleştiriler veya bazı yönlerini

<sup>14</sup> Bompiani, *a.g.e.*, s. 95.

<sup>15</sup> Bompiani, *a.g.e.*, s. 96.

<sup>16</sup> Robert C. Solomon, *Akılcılıktan Varoluşçuluğa Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, Çeviren Reha Kuldaşlı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, s. XVI.

destekleyici bir yöneliş olmuştur.

Kant'ın varoluşçu düşüncesini, bireyin kendini inşa etmesi durumunu onun “Aydınlanma Nedir?” adlı makalesinde görürüz. Kant, ergin olmama, özgün bir birey olma durumunu “kendi aklını kullanma cesaretini göster” sözleriyle dile getirmiştir. “Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır.”<sup>17</sup> Kant’a göre aydınlanma bireyin kendi suçuyla düşmüş olduğu durumdan kurtulmasıyla gerçekleşecektir. Kant, bireyin özgür olabilmesi için kendi aklını kullanması gerektiğini belirtmektedir. Kendi aklını kullanan bireyin ise özgür olması gerekmektedir.

Varoluşçu dünya görüşünün ikinci özelliği olarak, söz konusu varoluşun özsüz olduğu için sürekli tehlikeye girdiğini, sorunsallaştığını, kumara sürüldüğünü ekleyelim. İnsan, kendi öz varlığı üzerinde düşünen varlıktır. Ancak, bilindiği gibi, dünyaya bağlı olduğundan, kendini sorgularken, bir bakıma, çevresinde geliştirdiği dünyayı da sorguya çekmektedir.<sup>18</sup>

Varoluş felsefesinin tarihini Stoa felsefesine kadar dayandığı yukarıda belirtilmiştir. Tarihsel bir sıralama yapılmadan Sokrates’in düşüncesine Foucault’nun yorumlarıyla yer verilmiş ve Foucault’nun varoluş yorumu ele alınmıştır. Jean Wahl ise bu süreci toparlayarak şöyle ele almıştır: “varoluş felsefesinin tarihi, Kierkegaard’ın kişisel olarak tanıdığı bir düşünüre, Schelling’e dek: Schelling’in, ömrünün sonlarında, Hegel’in tarih anlayışının karşısına çıkardığı, olumlu felsefe adını verdiği usa sığmaz varlık anlayışına dek uzatılabilir.”<sup>19</sup> Wahl, varoluşçuluğun tarihinin yalnızca Hegel’e kadar değil, Kant’a hatta Augustin’e kadar da uzatabileceğimizi belirtmektedir. Wahl şöyle der:

Kant’ın gözünde varoluş bir *yetkinlik* değil bir *durum*’dur. Bu anlamda, felsefenin onunla yeni bir aşamaya girdiği söylenebilir. Ayrıca, sıradan kurgunun karşısına bireyi, kişiyi öne çıkaran düşünceyi koyan Pascal’a, Augustin’e kadar da uzanabiliriz. Ama bütün bunlar, varoluş felsefesinin öncüllerini bile Kierkegaard yaşadığı için düşünüp anlayabildiğimizi unutturmaz.<sup>20</sup>

Varoluşçuluğun kökenlerinin Antik Yunan’a kadar dayandığını belirtilmiştir. Peki, bu kavramı ilk kim ortaya atmıştır? “Varoluşçu sözcüğünü, bugünkü anlamında ilk kez Kierkegaard önerip kullandı”.<sup>21</sup> Kierkegaard, “varoluş” kavramını ilk kullanan filozof olarak tanımlansa da “Kierkegaard bir felsefeci, belli bir öğretinin düşünürü olmak istemiyordu”.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Immanuel, Kant, “Aydınlanma Nedir?”, Çeviren Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitapevi Yayınları, 1984, s.213.

<sup>18</sup> Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, s. 24.

<sup>19</sup> Wahl, *a.g.e.*, s. 15.

<sup>20</sup> Wahl, *a.g.e.*, s. 15-16.

<sup>21</sup> Wahl, *a.g.e.*, s. 10.

<sup>22</sup> Wahl, *a.g.e.*, s. 10.

Bu düşünce Kierkegaard'da olduğu gibi Heidegger<sup>23</sup>, Jaspers<sup>24</sup>, Sartre<sup>25</sup> ve Beauvoir<sup>26</sup>'da da vardır. Bu filozoflar kendilerini varoluşçu olarak tanımlamaktan her ne kadar kaçınırsalar da özellikle Sartre ve Beauvoir'a varoluşçu sözcüğü yapışmıştır ve her iki filozof da sonrasında bu kimliği istemeyerek de olsa benimsemişlerdir.

Söylenilenler doğrultusunda ve çalışmanın konusu kapsamında varoluş felsefesini Kierkegaard ayağından başlayarak ele almak daha uygun olacaktır. Şunu belirtmek gerekir ki burada kapsamlı bir Kierkegaard çalışması yapılmamaktadır. Varoluş felsefesinin çalışma alanını ortaya koymak için ilk varoluş kavramını kullanmış olan ve bireyin kendini inşa etmesi üzerine çalışmalarda bulunmuş olan Kierkegaard'a genel itibarıyla düşüncesinin temelinde nasıl bir varoluş sorununun yer aldığına değinerek ilerlemek için böyle bir taslak hazırlanmıştır.

Kierkegaard'a göre “var olan birey, dışındaki nesnel dünyayla ilişkisinin yarattığı duyguların toplamıdır”.<sup>27</sup> Bireyin varlığını meydana getiren onun dünyayla kurduğu bağlardır. Kierkegaard felsefesinde öznel hakikat ve nesnel hakikat şeklinde iki hakikat durumunu ele almıştır. Kierkegaard, “nesnel felsefecinin karşısına öznel felsefeciyi diker; ya da birey, tekil varlık dediği şeyi...”.<sup>28</sup> Ona göre bireyin kendi varoluşunu elde etmesi, kendi benini ortaya koyması için öznel hakikate sahip olması gerekmektedir. Öznel ve nesnel hakikat ayrımı Kierkegaard'da tekil bireyin oluşumunda etkin bir rol oynamaktadır. Nesnel hakikat; fiziksel varlığımızı koruma ve sürdürme işine yarar. Varoluşu kavramada yetersizdir. Gerçekliği kavramamıza ilişkindir. Kişiden kişiye, mekâna göre değişmez, herkes için geçerlidir.<sup>29</sup> Nesnel hakikat bize belirlenmiş olanı, sınırlandırılmış olanı verir ve bireyin varoluşsal problemiyle ilgilenmez. Öznel hakikat ise bireyin varoluşunu doğrudan etkilemektedir. Kierkegaard'a göre bireyin kendi benliğini kurgulaması öznel hakikatle

<sup>23</sup> “Heidegger, derslerinden birinde, varoluşçuluk adı verilen şeye karşı konuşmuştu”. Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, s.10.

<sup>24</sup> “Varoluşçuluğun varoluş felsefesini öldürdüğünü söyledi”. Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, s. 10.

<sup>25</sup> “Sartre, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin özsözünde, “varoluşçuluk” teriminden söz etmeyi sevmediğini; çünkü bunun bir düşünceyi kalıplaştırmaktan öteye gitmediğini belirtmektedir”. Emmanuel Maunier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, Çeviren Rıfat Kırkoğlu, Ankara: Fol yayınları, 2019, s. 29.

<sup>26</sup> “Yazdığım bütün kitapları bu sözcükten habersiz kaleme almıştım, herhangi bir felsefeden değil, doğrudan doğruya kendi yaşantımdan, kendi deneyimlerimden yararlanarak yazmıştım kitaplarımı. Buna rağmen, ‘varoluşçu’ etiketten kendimizi kurtaramadık, boş yere direnmiş olduk. Sonunda herkesin bizi paketlediği bu terimi biz de kabullenmek zorunda kaldık”. Simone de Beauvoir, *Kadınlığımın Hikayesi*, Çeviren Erdoğan Tokatlı, İstanbul: Payel Yayınevi, 1997, s. 101.

<sup>27</sup> Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, s. 13.

<sup>28</sup> Wahl, *a.g.e.*, s. 11-12.

<sup>29</sup> Soner Soysal, “Kierkegaard'ın Öznel-Nesnel Hakikat Ayrımı Temelinde Tekil Birey Anlayışı”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, Sayı: 2, (s.90-101), 2019, s.92.

gerçekleşmektedir. Varoluş, bireyin tek başına, şahsi deneyimlediği bir şeydir. Bireyin kendi varoluşuna başka birinin erişim sağlama olanağı yoktur. Benim oluşumumu sağlayan, “beni ben yapan” dediğim her şey öznel hakikat aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu noktada nesnel bakış açısı bu alanın dışında kalmaktadır.<sup>30</sup> Kierkegaard’ın nesnel ve öznel hakikat arasındaki ayrımı Heidegger’in otantik ve inotantik Dasein arasındaki ayrımıyla uyduğu gözlemlenmektedir.

Bilgeliği kendi varlığımızın nesnelerle kaynaşması sayarsak, Kierkegaard’ın tanımladığı biçimiyle felsefe, yalnız geleceğe yönelik varolanın değil, dünyayla sıkı ilişkiler kurmuş, evren içindeki varolanın çözümlenip öğrenilmesi olur. Bu açıdan Heidegger felsefesi bir bakıma Kierkegaard bireyciliğinin geliştirilmesi, bir bakıma da yadsınmasıdır.<sup>31</sup>

Kierkegaard’ın felsefi görüşüne genel hatlarıyla bakıldığında Heidegger felsefesiyle ortaklaştığı noktalar görülmektedir. Her iki filozofun felsefesinde de “kaygı” kavramı önemli bir yer edinmiştir ve ölüme yönelik düşüncelerinde ortak bir girişimin devamında Heidegger’in bu düşünceyi geliştirdiğinin sonucuna varılmaktadır.

Kierkegaard’ın bunalımı, ölene dek süren bir hastalıktır, yeryüzüne bırakılmış insanın var oluşu özü gereği sonludur, ölümlle sınırlıdır, ‘yüzü ölüme dönük var oluş’tur. Günün birinde, ‘ilerisi’ diye bir şey kalmaz; var oluşumuz nesnelerin var oluşuyla belirlendiği için, bütün olasılıklar biter; Heidegger, bundan ötürü, ölüm anımızı, olasılıkların olanaksızlaşması diye tanımlar. Demek ki sonlu, sınırlı bir zaman içindeyiz; kaygımızın trajik yanı da zaten buradan gelir.<sup>32</sup>

Kierkegaard için birey varoluşunun farkındalığına öznel hakikat aracılığıyla erişmektedir. Öznel hakikat varoluş olarak görülmektedir ve bu Heidegger’in ontolojik düşüncesiyle bağdaşmaktadır. Kierkegaard ve Heidegger için bireyin varoluşunun bilincinde olma sürecini kapsayan kaygının varlığıdır. Kaygı bireye atılımı gerçekleştirme olasılığını açar ve birey kendi ölümünün farkındalığına varır.

Böylece Heidegger’e geçilmeden önce genel hatlarıyla varoluş felsefesi ve Kierkegaard’ın felsefesi hakkında bilgi sahibi olunmuştur. Kierkegaard felsefesinin bazı noktaları hakkında bilgi edinmek Heidegger’in düşüncelerini anlamakta yarar sağlayacaktır. Böylece Heidegger’in felsefesinin bazı noktaları Kierkegaard’ın felsefesinin bazı noktalarının genişletilmesidir demek yanlış olmayacaktır.

Varoluş felsefesinin üzerinde bu kadar çok durulmasının sebebi Heidegger ve

---

<sup>30</sup> Sosysal, *a.g.m.*, s. 92-96.

<sup>31</sup> Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, s. 24.

<sup>32</sup> Wahl, *a.g.e.*, s. 19-20.

Beauvoir'ın varoluşçu olarak tanımlanmasının ötesinde çalışma içerisinde temel bir problemi kapsıyor oluşudur. Varoluşçuluğun temel konularından biri olan birey olarak kendi benliğini kurgulama durumunun kadının varoluşuna dayandırılmasıdır. Kadın olarak bir bireyin kendini ortaya koyabilmesi için yaşadığı zorluklarla bir erkeğin bu atılımı gerçekleştirmesi arasında ciddi bir fark söz konusudur. Erkek doğası gereği aşkın bir varlık olarak tanımlanmış ve cinsiyetinden ötürü varoluşunu ispatlamak zorunda kalmamıştır. Kadının durumu ise dezavantajlıdır. Kadın olarak varoluşunu ortaya koymak Beauvoir'ın “kadın doğulmaz, kadın olunur” sözleriyle dediği gibi ilk olarak kadın olmak, kadın olarak varolmak ve sonrasında kendi varoluşunu kurgulamak gerekir. Bu kadınların kendi tercihleriyle yapmış olduğu bir durum değildir. Kadın cinsiyetine yüklenmiş olan anlamlar, onun varlığını “eş olma”, “anne olma” gibi durumlar üzerinde tanımlanmasından kaynaklı olarak Beauvoir kadın olma durumunu incelemiş ve kadın olarak varolmanın onlara yüklenmiş olan bu anlamlardan kurtularak, kendi varoluşlarını kendi seçimleriyle bulmasıdır. Bu da gösterir ki kadın yine erkeğin karşısında dezavantajlı bir durumdadır. Beauvoir'ın *mitsein* kavramının kökü de bu noktaya dayanmaktadır. İnsan olarak varolmak varken biyolojik ayrımlar göz önünde tutularak cinsiyet ayrımcılığı yapılmaktadır ve bedenlere indirgenmiş ayrımlarla cinsiyetler üzerinde üstünlük aranmaktadır. Erkeğin yüceleştirildiği bu ayrımcılıkla kadının varlığı ötekileştirilmiştir. Beauvoir'ın kadınlık durumu olarak incelediği ve kadının olmanın ne anlama geldiği düşüncesi temelinde kadınların içinde bulundukları durumun bilincinde olmaları, kendilerini tanımaları ve kendi varoluş olanaklarını meydana getirmeyi elde etmesi gerekmektedir. Beauvoir *İkinci Cinsiyet*'in girişinde söz ettiği gibi insan olarak bir *mitsein*'a katılmak için cinsiyetlere yüklenmiş olan bu ayrımlardan kurtulmak, kadını mutlak Başka olma durumundan çıkartmak gerekmektedir. Böylece insan olarak ben kimim, ne istiyorum diye sorgulayarak ve kendi benini kurgulama olanağına sahip olarak insanlığın *mitsein*'inde yer alınmalıdır.

Varoluş felsefesine genel hatlarıyla giriş yapılmıştır. Temelde ele alınan problemin ne olduğu açıklanmıştır. Şimdiyse bu tez çalışmasında bölümlerin kapsamları genel hatlarıyla ele alınacak ve içerikleri özetlenecektir.

Çalışmanın birinci bölümü olan; Heidegger bölümünde genel olarak Heidegger'in *Varlık ve Zaman* kitabı doğrultusunda ontolojik görüşüne, Dasein'in ontolojik yapısına ve Dasein'in başkalarıyla ilişkisine yer verilecektir. Kitabın adında da geçtiği gibi Zaman kavramının Heidegger felsefesindeki yerine bakılacak ve bu kapsamda ölüm düşüncesine de

yer verilerek, zaman ve ölüm arasındaki bağlantı kurulacaktır. Varlığın meydana gelmesi, kendini oluşturmaları ve bir son olarak ölümlü olma hali aslında zamanın varlıkla olan ilişkisi olarak gösterilecektir.

Çalışmanın ikinci bölümünü kapsayan Beauvoir bölümündeysen *mitsein* kavramının analizinden önce Beauvoir'ın bu kavrama neden başvurduğu ve bu kavramı hangi amaçla kullandığı incelenecektir. Beauvoir, bu kavramı kadın cinsiyetinin varoluşunu ele alırken kadınların karşılaştıkları zorlukları incelerken kullanmıştır. Bu nedenle Beauvoir felsefesinde bu kavram cinsiyetler arası ayrımcılık bağlamında ele alınacaktır. *Mitsein* kavramını Beauvoir'da bu bağlamda inceleyebilmek için Beauvoir'ın cinsiyetler arasındaki ayrıma nasıl yer verdiğine bakmak gerekmektedir. O zaman çalışmanın taslağı şu şekilde olacaktır: 1- Beauvoir'ın varoluşçu felsefe düşüncesine yer verilecektir. 2- Beauvoir felsefesinde *mitsein* kavramının analizinin yapılabilmesi için gerekli görülmüş olan kavramlar incelenecektir. 3- Hegel'in efendi-köle diyalektiğine Beauvoir'ın getirdiği yorum ele alınacaktır. Bu ara başlıklar doğrultusunda Beauvoir'ın felsefi görüşü belirtilmiş olacak ve bu bağlamda *mitsein* kavramını nasıl kullandığına üçüncü bölümde yer verilecektir.

Birinci ve ikinci bölüm her iki filozofun felsefi görüşlerini kapsamaktadır ve bu görüşler doğrultusunda üçüncü bölümde *mitsein* kavramının değerlendirilmesi yapılacaktır. Böyle bir yol izlenmesinin nedeni *mitsein* kavramının her ne kadar Beauvoir felsefesindeki yeri çok fazla önemsenmemiş olsa da aslında Beauvoir'ın Heideggerci ontolojiyi belirli açılardan kabul ettiğini göstermektedir. Bu nedenle filozoflara ayrılmış olan bu ilk iki bölümde bu konuya değinilecektir. Heidegger bölümünde; Heidegger'in ontolojik görüşü incelendikten sonra Beauvoir'ın Heidegger'in ontolojisinden nasıl etkilendiği ikinci bölümde ele alınarak üçüncü bölüm doğrultusunda aralarındaki bağlantı kurulacaktır. Üçüncü bölüm içerisinde Beauvoir'ın *mitsein* kavramına yönelik çalışmalarda bulunmuş felsefecilerin düşüncelerine yer verilerek bu düşünceler doğrultusunda Beauvoir'ın *mitsein*'i ve Beauvoir'da Heideggerci bir düşünce var mıdır sorusuna yanıt verilmiş olacaktır.

## 2. HEIDEGGER'DE VAROLUŞ PROBLEMİNE *MITSEIN* TEMELİNDE BİR BAKIŞ

### 2.1. Heidegger'de Varlık Sorunsalı

Heidegger, *Varlık ve Zaman* kitabında varlığın anlamının soruşturulmasını ele almıştır. Ona göre geleneksel felsefe varlığın ne olduğuyla ilgilenirken onun anlamının ne olduğunun sorgulanmasını yitirmiştir. Şöyle yazar Heidegger: “ne soruyu ne de yanıtı ifade edebilecek kavramlara sahip olduğumuzdan, Varlık sorusunu bundan önce doğru şekilde sormadık”.<sup>33</sup> Heidegger'e göre kavramların yetersizliğinden dolayı soru yanlış sorulmuş ve yanıtı eksik kalmıştır. Kavramların yetersizliği durumu Heidegger felsefesinde dilin önemini vurgulamaktadır. Heidegger'e göre dilde de sorun vardır. Onun felsefesine baktığımızda yeni kelimeler ve kavramlar yarattığını görürüz ve bunun nedenini kavramların varlığı anlamakta ve açıklamakta yetersiz kaldığı düşüncesiyle yaptığını çıkarırız. Bu nedenle varlık sorusunun tekrar sorulması için sorunun düzenlenerek ele alınması gerekmektedir. Heidegger, varlık sorusunun unutulduğunu söylemektedir demiştik, bu unutuluşa kavramların yetersizliği neden olmakla birlikte unutuluşun nedeninin “antikçağ ontolojisinin köküne dayandığını”<sup>34 31</sup> söylemektedir. Antik Yunanda varlığın anlamına ilişkin soru sormanın gereksiz ve hatta sorulmaması gereken olarak görülmesinin nedeni “varlık” kavramların en tümeli ve boş olanıdır tanımına dayanmaktadır. Böylece varlığın tanımlanmasına gerek olmadığını çünkü onu her zaman herkesin kullandığını ve onunla ne demek istenildiğinin açık olduğunu söylemekle “varlığın kendiliğinden açık” olduğu söylenilmektedir. Varlığın kendiliğinden açık olduğu gerekçesiyle varlık üzerine çalışma yapmaya gerek görülmemiş ve kendiliğinden anlaşılır olduğu gerekçesiyle üzeri örtülü kalmıştır.<sup>35</sup> Varlığa ilişkin sorulara karşı önyargıların oluşu Heidegger'e göre sorunun yeniden sorulmasını zorunlu kılmaktadır. Varlığa yönelik üç önyargı vardır ve bunlar şöyledir: “ ‘Varlık’ ‘en tümel’ kavramdır, ‘Varlık’ kavramı tanımlanamazdır, ‘Varlık’ kendiliğinden anlaşılır bir kavramdır.”<sup>36</sup> Varlığa yönelik sunulan üç önyargı yukarıda

<sup>33</sup> Solomon, *Akılçılıktan Varoluşçuluğa Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, s.362-363.

<sup>34</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve zaman*, Çeviren Kaan Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018, s. 20.

<sup>35</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 19-20.

<sup>36</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 20-21-22.



söylemiş olduğumuz kavramların yetersizliği nedeniyle de bağdaşmaktadır. Heidegger'in bu önyargıları neden ele aldığı ve sorunun neden tekrar sorulması gerektiğine dair:

Yukarıdaki önyargıları tartışırken hem varlığa ilişkin sorunun *yanıtının* eksik, hem de sorunun kendisinin karanlıklar içinde ve yönünü yitirmiş olduğu bariz hale gelmiştir. Bu yüzden varlık sorusunu yinelemek, öncelikle sorunun *formülasyonu* üzerinde yeterince durmak demek olacaktır.<sup>37</sup>

Böylece Heidegger, varlık sorusunun yeniden sorulmasının nedenini varlığa yöneltilmiş olan soruların yanıtlarının karanlık içinde kalması, üzerinin örtülü olması ve yanıtların eksik olmasına dayandırmaktadır. Bu yüzden varlık sorusu yeniden sorularak, bu sorunun formülasyonu yapılması gerektiğini söylemektedir. Burada amaç varlığa ilişkin sorunun şeffaf olmasını sağlamaktır. Yukarıda varlığın kendiliğinden açık olmasıyla örtük bir yapı içerisine girdiğini söylemiştik Heidegger bu örtülü olanın üzerindeki örtüyü kaldırmayı ve varlığa ilişkin soruyu şeffaf kılmayı amaçlamaktadır. Varlık sorusunun çalışılması ise “bir varolanı (soru soranı) kendi varlığı içinde şeffaf kılmak”<sup>38</sup> anlamına gelmektedir. Varolana ilişkin sorunun şeffaf kılınması için Varlık ve varolan arasındaki ayrımı anlamamız gerekir. Heidegger'e göre bu iki kavram arasındaki ayrımın açıklığa kavuşması gerekmektedir. Heidegger, varolan ve varlık için şöyle der:

Nitekim hakkında konuştuğumuz, bir kanaat beslediğimiz, şu veya bu şekilde tutum sergilediğimiz her şey bir varolandır. Ayrıca ne ve nasıl olmaklığımız içindeki bizler de birer varolanız. Varlık ise nedenlik ve şu-olmaklık, gerçeklikte, mevcut-olmada, kalıcılıkta, geçerlilikte, Dasein'da “vardır”da yatmaktadır.<sup>39</sup>

Heidegger'e göre her şey bir varolandır. Varlık denildiğinde; mevcut olması, bulunması, bir şey olması, var olduğu belirtilmektedir. Bu nedenle Heidegger'e göre; “Araştırılması gereken, yalnızca Varolandır ve başka –hiçbir şey [değildir]; sadece Varolandır ve onun dışında –hiçbir şey [değildir]; tek başına Varolandır ve onun ötesinde –hiçbir şey [değildir]”.<sup>40</sup> Varlık ve varolan arasındaki ilişkiyse varlığın bir şey olarak meydana gelişiyle varolanın kendini meydana getirme olanağı oluşudur. Varlık vardır, var olur fakat varolan olanaklıdır, her şey olabilme olanağını taşıyan ve kendini

<sup>37</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 23.

<sup>38</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 27.

<sup>39</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 26.

<sup>40</sup> Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Çeviren Yusuf Örneke, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2019, s. 28. Çeviride “hiç birşey” olarak yazılmış yerler, “hiçbir şey” olarak düzeltilerek alıntıda kullanılmıştır. Bu eserden yapılmış alıntıların devamında da bu düzeltme uygulanmıştır. Eser içerisinde “varolan” kavramı bazen büyük bazen küçük yazılmıştır. Doğrudan alıntı yapıldığı için alıntılarda düzeltme yapılmamış, olduğu gibi kullanılmıştır.

gerçekleştirebilendir. Varlık vardır ve bunun ötesine geçemediği için varolan değildir. İşte burada Heidegger, varlığın soruşturulmasında bu sorgulamayı yapma olanağına sahip olan aynı zamanda “Başka olanakların yanı sıra soru sorma varlık olanağına da sahip olup hep biz kendimiz olan bu varolana terminolojik bakımdan *Dasein* diyoruz” der.<sup>41</sup> Heidegger, soru sorma olanağına sahip olan olarak *Dasein* demiştir fakat burada Heidegger’in *Dasein* kavramıyla ne ifade etmek istediğini belirtmek gerekmektedir. Heidegger’in insan yerine *Dasein* kavramını kullandığı söylenir. Kelimenin köklerine bakıldığında Almancada “Da” işaret zamiri “orada” anlamına gelirken, “sein” fiili “olmak” anlamına gelir ve *Dasein* “orada olmak” anlamını taşımaktadır. Heidegger’in, “orada olmak” anlamına gelen *Dasein*’a yüklemiş olduğu anlam nihayetinde mekânı, zamanı kapsayan bir varolan olarak varolma biçimini ele almaktadır. “Varoluş tarzındaki Varolan, insandır. Sadece insan varolmaktadır. Kaya vardır, fakat varolmamaktadır. Ağaç vardır, fakat varolmamaktadır. At vardır, fakat varolmamaktadır. Melek vardır, fakat varolmamaktadır. Tanrı vardır, fakat varolmamaktadır”.<sup>42</sup> Bu şekilde bakıldığında nesneler, diğer canlılar vardır ama varolmamaktadır, varolan insandır. İnsan kendi varoluş tarzını oluşturabilir, kendini var edebilir. Kendini var etme olanağına sahip olmak, kendini başka bir şey haline getirebiliyor olmak varolmaktır. Varoluş felsefesi altında söylersek; bireyin kendini inşa edebilme olanağına sahip olması onu bir varolan yapmaktadır.

“Sadece insan varolmaktadır” önermesi, sadece insanın gerçek bir Varolan olduğu, diğer Varolanların gerçek olmayıp, birer kuruntu veya insanın bir tasarımından ibaret oldukları anlamına kesinlikle gelmez. “İnsan varolmaktadır” önermesi şu anlama gelir: insan, Varlığın Açıklığında açıkta durarak içeride-durması sayesinde, kendi Varlığı, Varlıkta, Varlıkça ödüllendirilmiş bir Varolandır.<sup>43</sup>

İnsanı diğer şeylerden ayıran varolan oluşu onun diğerlerini tasarlayan olduğu anlamına gelmemektedir. İnsanın kendi varlığının farkına varması, varlığını problem etmesi ve kendisinin olanaklı oluşuyla olanakları içerisinde kendini tasarlama olanağı onu varolan yapmaktadır. Aynı zamanda Heidegger burada “içeride-durması” kavramıyla *Dasein*’a dışarıdan bir şeyin gelmediğini yani anlam ararken anlamın içeride olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda şöyle diyebiliriz: Heidegger, varlığın anlamını sorgularken, sorguladığı şey *Dasein*’ın varoluşunun anlamıdır. *Dasein*’ın varlığının anlamı, *Dasein*’ın kendi olmasıdır. Buradan varılan sonuç Heidegger felsefesinde dışarıdan gelen bir anlamın

<sup>41</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 27.

<sup>42</sup> Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 16.

<sup>43</sup> Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 17.

olmadığıdır. O, içeride, kendinde anlamı aramalısın demektir. Anlamı kendinin belirlemesi gereken olarak Dasein; anlamı kendinden yola çıkarak meydana getirecek olandır. Bu olanaklılığı içerisinde Dasein kendi varlığını açımlandırır ve kendi varlığını açımlandırıyor olması demek; kendi varlığını kendisinin anlaması ve yorumlaması anlamına gelmektedir. Anlamın Heidegger felsefesindeki önemini onun şu sözlerinden yola çıkarak anlayabiliriz: “İnsan olmanın anlamı varlığı anlamaktır; insan, hem kendini hem de kendinden başka olanları sadece ‘ne’ oldukları bakımından değil, varlığı bakımından da anlayarak varolan varlıktır”.<sup>44</sup> Böylece insan olmanın anlamı varlığı anlamaktır ve varlığı anlamak onun ne olduğunun ötesinde varlığını kavramaktır.

Heidegger’e göre, bir varolan olarak Dasein diğer varolanlara göre ayrıcalıklı bir yapıya sahiptir. Heidegger, Dasein’in hem ontik hem ontolojik hem de önontolojik bir yapıya sahip olmasından dolayı diğer varolanlara göre “müstesna” olduğunu söylemektedir. Dasein’in ontik müstesnalığı kendi varlığını mesele etmesinden kaynaklanır ve Heidegger’e göre “Dasein’in ontik müstesnalığı, onun ontolojik olmasında yatar”.<sup>45</sup> Dasein’in ontolojisi onun varoluş olanaklarıyla ilgilidir. Müstesna bir varlık olarak: “Dasein kendini daima kendi varoluşundan hareketle anlar: yani kendinin bir olanağı olan kendi gibi olma ya da olmayışıyla. Dasein bu olanakları ya bizzat seçmiştir ya da bunların içine düşmüştür veya onlar içinde büyümüştür”.<sup>46</sup> Heidegger’e göre Dasein kendini kendi varoluşundan anlamaktadır ve bu onun bizzat varoluşuna aittir. Dasein’in kendini anlaması varoluşuna ait olan olarak karakterize edilmiştir. Heidegger, Dasein’in bu durumu kendi seçebileceği gibi bunların içine düşmüş olabileceğini de belirtmektedir.

Heidegger’de “insan, özü gereği, yani özsel olasılığı gereği varoluştur, ancak bu, insanın bu olasılığı her zaman ya da sadece genellikle gerçekleştirdiği anlamına gelmez. ... Bu nedenle varoluş kavramı yerine bazı noktalarda *Dasein* kavramı kullanılmıştır”.<sup>47</sup> Böylece Heidegger’in neden Dasein kavramını kullanmıştır sorusu yanıtlanmış olmaktadır. Buradan Heidegger, özü gereği insanın varoluş olduğunu söylemektedir ve varoluş

---

<sup>44</sup> Zehragül Aşkın, Hüseyin Çellik, “Martin Heidegger ve Michel Foucault’nun Geleneksel Özne Kavramı Eleştirisi”, *Özne*, 16. Kitap, (Bahar 2012), Yıl:15, Sayı: 16, (207-226), s. 215.

<sup>45</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 34.

<sup>46</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 34. Hayatımızın büyük bir kısmında seçimleri biz yapmıyor, varolanın içine düşüyoruz. Seçim yapamadığımız kısmın içine düşüyoruz ve onlar içinde büyütüyoruz. Örneğin; aileni, anne-babanı, ırkını, nerede doğacağımı seçmiyorsun, onlar içine düşüyorsun.

<sup>47</sup> Otto Friedrich Bollnow, “IV. Varoluş Kavramı”, Çeviren Emra Durukan, *Özne*, 16. Kitap, (Bahar 2012), Yıl:15, Sayı: 16, (279-284), s. 283.

düşüncesini Dasein üzerinden şöyle ifade etmektedir: “Dasein’ın şu veya bu tutum içinde olduğu, öyle ya da böyle her daim belirli bir tutum gösterdiği varlığına *varoluş* diyoruz”.<sup>48</sup> Bu noktada Heidegger’in varoluş düşüncesinin Sartre’in varoluş düşüncesiyle olan ayrımını görüyoruz. Sartre için eylem önemliyken, Heidegger’de o eylemi niye yaptığın ve o eylemden ne anlam çıkardığın önemlidir. Bir kitap düşünün bu kitap sosyal medyada popüler olmuş ve herkes elinde bu kitapla fotoğraf paylaşıyor. Heidegger’in elinde bu kitabı görsek bize vereceği cevap; herkes bu kitabı okuduğu ve popüler olduğu için değil, içindeki bilgiye ihtiyacı olduğu için okuduğunu söyleyecektir. Yani, onun için o şeye yüklemiş olduğum anlam ve yorumlama önemlidir. Ne işime yaradığı, ondan ne anlam çıkardığım o şeyi neden kullandığım, nasıl yorumladığım önem arz etmektedir. “Varolanın özü”<sup>49</sup> hep kendi varlığını bizzatıhi kendisinininki olarak ifa edişinde yattığından, Dasein terimi bu varolanı adlandırmak için seçilmiş saf varlık ifadesidir”.<sup>50</sup> Yukarıda söylemiş olduğumuz gibi anlam Heidegger’in felsefi düşüncesinde önem arz etmektedir ve onun varoluş düşüncesinde yer almaktadır. Şöyle yazar: “Dasein’ın ‘özü’ kendi varoluşundadır”.<sup>51</sup> Burada öz artık daha derin bir varlık olasılığı anlamında kullanılmaktadır. Heidegger’e göre Dasein’ın kendisini gerçekleştirme gerekmektedir çünkü bu onun varoluşuna ait olmakla birlikte onun olanaklılığına aittir. Dasein’ın kendisini gerçekleştirme nasıl olacaktır? Kendini gerçekleştirme ne anlama gelmektedir? Heideggerci anlamda Dasein’ın kendini gerçekleştirme demek: kendibenini kurgulaması, varoluşunu meydana getirmesidir. Bunun için de Dasein’ın olanaklılığının farkında olması gerekir. Olanaklılığı içerisinde “ne olabilirim”, “ne olmak istiyorum” sorularını kendine sorup, kendisinin cevabı araması ve olmak istediği şeyi meydana getirmek için yola koyulmasıdır. Bu noktada Dasein’ın varlık kipleri olarak *Varlık ve Zaman* kitabında karşımıza çıkan *inotantik* ve *otantik* olma durumlarının incelenmesi gerekmektedir.

## 2.2. Dasein’ın Varlık Kipleri: *İnotantik* ve *Otantik* Olma Durumu

Heidegger, Dasein’ın kendisinin kendi olanaklılığı olduğunu belirtmiştir. Dasein kendi olanaklılığı içerisinde kendisini anlama ve yorumlama olanağını bulundurur. Bu noktada karşımıza onun varlık kipleri çıkmaktadır. Bunlar içinde-bulunduğu hali, durumu belirleyen varlık kipleridir: [Uneigentlichkeit] *İnotantiklik* (Gayri sahihlik) ve [Eigentlichkeit]

<sup>48</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 34.

<sup>49</sup> Burada Sartre’in ve varoluşçuluğun sözü haline gelmiş olan “Varoluş öz’den önce gelir” düşüncesini görürüz.

<sup>50</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 34.

<sup>51</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 78.

Otantiklik (Sahihlik).<sup>52</sup> Dasein'in vereceği kararlarda ve onun kendi varlığını oluşturmada belirleyici rol oynayan durum onun içinde-bulunduğu varlık kipine bağlıdır.

Heidegger'in 'sahih' için kullandığı sözcük *eigentlich* ve günlük Almancada 'gerçek' veya 'has' anlamlarına geliyor. Bu sözcükten de *Eigentlichkeit*, yani 'sahihlik' kavramını türetiyor. 'Gayri sahih' ise *uneigentlich* olup, genellikle "birebir olmayan, temsili" anlamına geliyor; 'gayri sahihlik' ise *Uneigentlichkeit*.<sup>53</sup>

Heidegger'e göre; "sahih olmak kişinin *kendine* karşı hakiki olması, *kendi kendine ait* olması, *kendi* bildiğini yapması anlamlarına gelir".<sup>54</sup> Kendi bildiğini yapan ve kendine ait olan Dasein otantik bir hal içinde bulunmaktadır. Bu onun varoluş imkânlarının farkında olduğu anlamına gelmektedir. Peki, sahih olmamak, gayri sahih olmak Dasein'ı nasıl şekillendirmektedir? Aslında Dasein gayri sahih yani inotantik hal içindeyken bu hal içinde olduğunun bilincinde değildir. Farkındalığı yoktur ve kendisini meydana getirmesi gerektiğinin bilincine varmamıştır. Dünya-içine-fırlatılmışlıkla birlikte düşmüşlük içinde olma durumuyla Dasein zaten inotantiktir çünkü dünya-içine düşmüş olmasıyla beraber inotantiklikte ona ait olmaktadır. Bu aynı zamanda doğduğumuz aile gibidir kendimiz doğmadan önce ailelerimizi, anne, babamızı seçemeyiz. Belirli bir alanın içinde varolmak gibi Dasein'ın dünya-içine-düşmesiyle inotantiklik içerisine de düşmüş olmaktadır. Çünkü bu onun herhangi bir karar vermediği, belirli sınırlar içerisinde yaşadığı alandır. Bu durumda dünya-içinde-bulunmasıyla inotantik hal içinde olma ona verili olandır. Otantik olmaksızın olanaklılığını anlama ve yorumlama bilinciyle ne olmak istediğine ne yapmak istediğine karar verebildiğin, tasarıları meydana getirebildiğin, kazanılan bir durumdur.

Heidegger'e göre Dasein ne tam olarak inotantik ne de otantik olabilir. Gündelik yaşam içerisinde Dasein bu iki kipini de tam olarak diğerini soyutlayarak gerçekleştiremez. Gündelik yaşamın varlığı inotantik oluşu kapsamaktadır ve bu nedenle Dasein otantik hal içinde bulunmayı seçmiş olsa dahi inotantik hal onun varoluşunda yer alacaktır. Otantik olmayan, gündelik yaşam içerisinde, herkes benliği içerisinde başkalarının ona dayatmış olduğu seçimler doğrultusundaki Dasein'ın varlığında otantiklik olanağı da varlığını devam ettireceğinden saf bir inotantik oluştan da bahsedemeyiz. Bu ikili durum belirsizlik,

<sup>52</sup> *Varlık ve Zaman* kitabının Almancadan Türkçeye çevirisinde Kaan Ökten, *Uneigentlicheit* ve *Eigentlicheit* kavramlarını; "gayri sahih" ve "sahih" olarak çevirmiştir. Kitabın İngilizceden Türkçeye çevirilerden elde edilen "inotantik" ve "otantik" olarak çevirisi çalışma içerisinde kullanılacakken, *Varlık ve Zaman* alıntılarında ise Kaan Ökten'in çevirdiği şekilde kalacaktır.

<sup>53</sup> Michael Inwood, *Heidegger*, Çeviren Nursu Örgü, Ankara: Dost Kitabevi, 2014, s. 43.

<sup>54</sup> Inwood, *Heidegger*, s. 43.

muğlaklık yaratabilir fakat Heidegger burada Dasein'in olanaklılık olduğunu ve bu olanaklılığı içerisinde kendi tasarılarını kurma olanağına da sahip olduğu için Dasein'in varlığının özünden kaynaklı olarak ikili durum çelişki yaratmamaktadır. Çünkü her ne kadar kendinin varlığında bir özne olsa da Dasein, uykuya ihtiyaç duyacak, yemek yeme ihtiyacı olacak, boş vakit geçirme ihtiyacı duyacaktır ve bunlar gündelik yaşamın getirileri olduğu için bunları yapması gerekmektedir. Böylece Dasein otantik hal içinde olduğu durumda dahi inotantiklik yapısını içinde barındırmaya devam etmektedir. Gündelik dili kullanarak Heidegger'in otantiklik ve inotantiklik kavramlarını açıklamak gerekirse şöyle bir örnek verilebilir; bir öğrenci düşünün ve bu öğrenci lise son sınıf öğrencisi olsun. Bu öğrenci eğitim hayatının başından itibaren sorumluluklarını yerine getirmiş, çalışmalarını yapmış ve hangi üniversiteye gitmek istediğini belirlemiş, o üniversitede okumak istediği bölümü ve geleceğine yönelik tasarılarını belirlemiş, bu tasarılarına yönelik geçmişinde çalışmalar yapmış ve şimdiki zamanda da yapmaya devam ediyor ve geleceğine yönelik tasarısını şimdi de kuruyordur. Heidegger'in felsefi düşüncelerine göre bu öğrencinin otantik-hal-içinde bulunduğunu söyleyebiliriz. Şöyle bir durum da vardır ki o da bu öğrencinin otantik-hal-içinde olmadığıdır. Çünkü Heidegger'e göre bu anlayış içerisinde kararlarını neye göre hangi anlayışla vermiş olduğun ve onları nasıl yorumladığın önemlidir. Bu nedenle bu öğrencinin otantiklik içerisinde olduğunu söylemek için onun gerçekleştirdiği eylemin anlam ve yorumlamasına bakılmalıdır. Eğer bu öğrenci dünyaya bakışında anlam ve yorumlama çerçevesinde ne olmak istediğine karar vermiş, seçimlerini bu yönde yapmış ve gelecekte olmayı tasarladığı şeyi şimdi de kuruyorsa otantik-hal-içinde bulunduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu öğrenci hiç mi arkadaşlarıyla dışarı çıkmıyor veya yemek yeme ihtiyacı, uyku ihtiyacı olmuyor mu? Bunlar zaruri ihtiyaçlardır ve insanın varoluşunda gündelik hayat yer alır. Bu nedenle de otantik olarak nitelendirilen bu öğrenci de aynı zamanda inotantik hal içinde de bulunmaktadır. Şimdi de başka bir öğrenci varsayalım ki o da lise son sınıfta olsun. Bu öğrenci anın yaşamına kendini kaptırmış, geleceğine yönelik tasarıları olmayan, gününü eğlenceye yönelik geçirmeye odaklı olan, kendi kararlarını vermek için anlama ve yorumlama çerçevesinde bulunmayan, nasılsa bir üniversite kazanırız, kazanamazsak da ne yapalım diyen bir öğrenci olsun. Bu öğrenci kendi çalışmalarıyla ilgilenmediği gibi kendi gibi olan öğrenciler ne yaparsa onu yapan ne okuyacağını dahi düşünmeyen, ailesinin onun için her şeyin iyisini düşüneceğinin bilinciyle kendini tatmin ederek gününü gün eden bir öğrenci olduğu için Heideggerci anlamda bu öğrenci inotantik-hal-içindedir. Çünkü geleceğine yönelik bir tasarısı olmadığı gibi geçmişinden edindiği bir bilgiyi şimdiki zamanında da değerlendirememektedir. Gündelik yaşama ve herkes-benliğine kendini

kaptırmıştır. Kendi benliğine yönelik bir sorgulaması yoktur. Herkes nasıl yaşarsa o da öyle onların kararlarıyla, onların anlam ve yorumlamasıyla yaşamına devam edecektir. Peki, bu öğrenci hep mi böyle kalacaktır? Sorunun cevabı hayırdır. Çünkü Heidegger, Dasein'in olanaklılık olduğunu söylerken, içinde bulunduğu durumunun da değişebileceğini söylemektedir. Yukarıda belirtilmiş olduğu gibi zaten Dasein dünya- içine-düşmüşlüğüyle inotantik hal içindedir. Burada önemli olansa bunun bilincine varmaktır. Bunun için de ne olduğunu görmek bunu anlamak ve ne olmak istediğini hayal ederek, anladığını yorumlayarak buna yönelik bir çalışmaya girmeyi gerektirmektedir. Böylece anlama ve yorumlamanın önemi açığa çıkacaktır. Heidegger, Dasein'in hangi anlayışla hareket ettiğini, eylemlerindeki anlama ve yorumlamanın önemli olduğunu söylemektedir. Bu farkındalığa sahip olmak için Dasein'in kaygıyı hissetmesi ve bunu doğru şekilde anlayıp, yorumlaması gerekmektedir.

Heidegger'e göre; "Sahih var-olabilirliğin teyidini bize vicdan sunmaktadır".<sup>55</sup> Çünkü "Dasein'in sahili var-olabilirliğı vicdana-sahip-olmayı-isteme'de yatar. Varoluşa-dair bu olanak, kendi varlık anlamı bakımından ölüme doğru varlığın varoluşa-dair belirlenmişliğine ilişkin eğilim gösterir".<sup>56</sup> Bu bağlamda bakıldığında bireyin ölümle olan ilişkisinde ve ona karşı bakışında onun inotantik veya otantik olma durumu farklı şekillerde yorumlamaktadır. Bunun nedeniyse Dasein'a kaygının gelmesiyle bağlantılıdır. Kaygı durumunun gelmesiyle dünyaya karşı bakışı değişen Dasein'in olanaklılığı doğrultusunda ölüme doğru olan yolcuğunda ölüme karşı bakışını, onu kabullenip kabullenmeyişi içinde-bulunduğu-hal ve kaygı doğrultusunda yorumlamaktadır.

### **2.3. Dasein'in Analizinde *Korku* ve *Kaygı* Kavramlarının İzlerinden *Ölümlü Bir Varlık Olarak Zamanın Yorumlanması***

Bu başlık altında Dasein'in yapısının analizinde yer alan *korku* ve *kaygı* kavramlarının incelenmesinin ardından Heidegger'in ölüm hakkındaki düşüncesine yer verilecektir. Ölümlü bir varolan olarak Dasein için zamanın sınırlı oluşu bize Heidegger'de zamanın sonlu olduğunun bilgisini vermektedir. Zamanın Dasein için ölümle son bulmasıyla, zamanın anlaşılması da bu bölüm içerisinde incelenecektir. Tek bir başlık altında birleştirilmesinin nedeniyse Dasein'a kaygının gelişiyile kendine ve hayata karşı bakışının

<sup>55</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 352.

<sup>56</sup> Age., s. 352.

değişmesinin ölüme yönelik bakışını da etkilemesinden kaynaklanmaktadır. Ölüme yönelik bakış ise zamanın anlaşılmasında rol oynamaktadır. Böylece bu bölüm içerisinde; korku, kaygı, ölüm ve zaman kavramlarının Heidegger felsefesindeki yeri açığa çıkmış olacaktır. Aynı zamanda otantik ve inotantik kavramlarının analizinin devamı da bu başlık altında devam edecektir. Çünkü kaygı'nın hissedilişiyle bu kaygıyı anlamak veya anlamamak, ölüme yönelik bakışı yorumlamak... Bunlar Dasein'in içinde bulunduğu durumuna-inotantik veya otantik oluşu- göre değişiklik gösterdiği için birlikte soruşturulması daha makul olacaktır. *Mitsein*'in bu noktadaki yeri Heidegger'in *mitsein*'ına yönelik yorumların açılmasını sağlamak amacıyla felsefesindeki bazı kavramların bilgisine ihtiyaç duyulmasıdır. Aynı şekilde bu kavramların analiziyle otantik ve inotantik kavramlarının bilgisi *mitsein*'in anlaşılmasında yer alacaktır. Bu bağlamda bakıldığında Nancy Bauer de Heidegger'in *mitsein*'ına “otantik *mitsein* mümkün mü” sorusunu yöneltmiştir. Heidegger, *Varlık ve Zaman* eserindeki varlığın anlamına yönelik soruşturmasında varlığın sahîh ve şeffaf olarak ortaya çıkması derken Dasein'in otantik olmasından bahsetmektedir. Ona göre otantik hal içindeki Dasein kendi varoluşunu problem edinecektir. Dasein'in varoluşunda yer alan birlikte-varolma *mitsein* ise burada şu soruyu beraberinde getirecektir: Hem diğerleriyle birlikte olmak hem de bu birliktelikte otantik olmak nasıl mümkün olacaktır? Soru, bölüm içerisinde cevaplanacaktır.

Korku ve kaygı kavramlarının analizinde bu iki durumun birbirine karıştırılması mümkündür. Çünkü korktuğumuz şeyden kaygı duyduğumuzun farkında olmayabiliriz. Fakat Heidegger önlemini almış ve iki durumu birbirine karıştırmamak gerektiğini açıkça belirtmiştir. Korku; bir duygu durumu olmakla birlikte neyden korktuğumuzu genellikle biliriz. Ancak kaygı bir duygu durumu olmadığı gibi neyden kaygı duyduğumuzu bilmeyiz. Çünkü kaygının nesnesi yoktur ve bilinecek bir “şey” yoktur. Kaygı, bu noktada da belirsizdir. Dasein'a gelir ama Dasein ne olduğunu anlamaz. Kaygı hakkında şöyle yazar Heidegger:

Kaygı anında “ona bir şeyler oluyor” deriz. Buradaki “bir şeyler” ve “o” ne anlama gelmektedir? Ona neden ötürü bir şeyler olduğunu söyleyemeyiz. Kaygı bütünüyle öyle olmaktadır. Her şey de, biz kendimiz de bir kayıtsızlık içine gömülürüz. (Varolan artık bir şey söylemez) Fakat bu herhangi bir yok olma değildir; her şey, kaybolmakla bize yeniden, geri gelir. İşte bizi kaygıdansıktıran bütününde varolanın kaybolması bize



eziyet eder. Geriye hiç dayanak kalmaz. Geriye kalan ve bizim içimizi –varolanın raydan çıkması esnasında- kaplayan, bu “hiç”tir. Kaygı Hiçi açığa çıkarır.<sup>57</sup>

Heidegger, kaygının varlığıyla birlikte hiç’in açığa çıkmasını kaygının varlığının dile gelemeyişi olarak görmüştür. Hiç; huzursuz edicidir, varolanın kendi olmasının farkına varmasını sağlayandır. Hiç: kaygı anında yaşadığıdır, Dasein’a kaygı geldiğinde ne olduğunu anlayamaz. Bir şey olmuştur fakat olan şeyin ifade edilemeyişi dile gelirken “hiç” olur. Ne oldu sorusunun cevabı sadece hiçtir. Çünkü ne olduğunu anlayamazsın. “Kaygı geçtikten hemen sonra, onu duyan insan, kaygının hiçi ortaya çıkardığını onaylar. Taptaze anının parlak bakışı karşısında neden ve ne için kaygılandığımızı söylemek zorunda kalır ve deriz ki: ‘aslında’ hiçbir şey değilmiş. Gerçekten de: Hiçin kendisi –hiç olarak- oradaydı”.<sup>58</sup> Heidegger, hiçliği kaygının gelmesiyle bireyin kaygı duyması fakat bunu dile getiremeyişiyle ele almakla birlikte onun hiç düşüncesini ölüm hakkındaki yorumunda da görürüz. - Heidegger, ölüme doğru varlık olarak Dasein’ın ölümlü bir varolan olduğunu ve ölüme karşı bakışını sorgulamıştır fakat onun felsefi düşüncesinde ölümden sonra ne olacağıyla ilgili bir bilgi yoktur. Peki, “hiç” kavramının Heidegger felsefesindeki rolünün ne olduğu sorulursa eğer Heidegger şöyle yanıtlar:

Özü itibarıyla hem fırlatılmışlığın, hem de tasarımın yapısında hiçsellik yatmaktadır. Düşmüşlük içindeki gayrisahih Dasein’ın hiçsellik olanağının zemini odur. Düşmüşlük olarak her gayrisahih Dasein zaten hep fiili olarak vardır. *Kendi özü bakımından ihtimam-gösterme, tamamen hiçsellikle doludur.*<sup>59</sup>

Hiç, bu noktada yer almaktadır fakat buradan Heidegger için Dasein’ın özünün tamamen hiçolduğu sonucunu çıkaramayız. Çünkü o, özüne ait bir durum olarak hiçliğe yer vermiştir. Dasein’ın ihtimam-gösteren bir varolan olduğunu söylemiştik, bu ihtimam göstermenin içerisinde yer edinmiş olan hiçlik de ona aittir. Aynı zamanda Heidegger’in ölümden sonrası hakkında bir soruşturma yapmamış veyahut bir şey söylememiş olması da onun için ölümden sonrası hiçliktir önermesini çıkarmamız geçerli olmayacaktır. Varoluş içerisinde hiç; “kaygı verilemeyen temel heyecan ile varolmada hiçin açığa çıktığı olaya ulaşmış bulunuyoruz; hiç, buradan hareketle soruşturulmalıdır.”<sup>60</sup> Kaygı hiçi açığa çıkarmıştır. Kaygı Dasein’ın varoluşundan, kendinden kaygı duymasıdır. “Dünya-içinde-varolmayı zımnen

<sup>57</sup> Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 34-35. Kitapta angst kavramı korku olarak çevrilmiştir fakat angst kaygı anlamına gelmektedir. Bu nedenle bu kitaptan alıntılanan kısımlarda korku denilen yerler kaygı olarak düzeltilmiştir.

<sup>58</sup> Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 35.

<sup>59</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 424.

<sup>60</sup> Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 35.

kaygı belirlediği için, dünya-içinde-varolma ‘dünyada’ ilgilenen ve bir-hal-içinde- bulunan varlıklar olarak korkabilmektedir. Korku ‘dünyaya’ düşmüş gayrisahih ve kendine örtük kalmış kaygıdır”.<sup>61</sup>

Korku duygusu genel bir tabirle “şunlardan korkulur veya bunlar korkutucudur” şeklinde ifade edilebilir fakat bu korku bizim (kendimize ait) korkumuz değildir, başkalarının korkularıdır. Peki, başkalarının korkuları bizi etkiler mi? Veya başkalarının korkuları bizi de korkutur mu? “Aslında daha yakından bakıldığında başkaları için korkma aslında *kendim-için-korkmadır*. Burada ‘korkulan’ şey, başkasıyla olan birlikte-oluşumuzdur, kendisinden koparılma ihtimalidir”.<sup>62</sup> Onlarla (başkalarıyla) ilgilenme üzerinden ilişkim ve birlikte-olma üzerindeki bağımızdan dolayı onların korkularıyla ilgilenirim ama bu kendim-için korktuğum anlamına gelmemektedir. Heidegger, kendim-için-korkma olmadığına yönelik şöyle der: “Başkası için korkarken kendimizi bir şekilde onunla ilgilendirmeyiz ama yine de birlikte-Dasein’in ilintililiği içinde korkulduğundan onunla birlikte ilgilenmiş oluruz. Dolayısıyla başkaları için korkma, zayıflatılmış bir kendim-için-korkma değildir.”<sup>63</sup> Dasein başkasının korkusunu kendi korkusu olarak üstlenmez. Aslında burada Heidegger, sahih olarak korkunun anlaşılmasının başkasının korkusunu üstlenmemek, onun korkusuyla ilgilenmek olduğunu söylemektedir.

Kaygı kavramı ilk olarak Kierkegaard’ın felsefi düşüncesinde yer edinmiştir. Heidegger, kaygı kavramını soruşturmasına dâhil ederken Kierkegaard’ın kaygı kavramından etkilenecek kendi felsefi düşüncesinde geliştirerek kullanmıştır.

Kierkegaard, kaygıyı bizi kamçılayan olasılıklar dizisi diye tanımlamıştı, baş dönmesine benzetmişti. Heidegger’se kaygıyı, bizi görelî hiçlikler ya da varolmama (non-être) ile değil, düpedüz hiçlikle yüz yüze getiren deneyim diye tanımlar; var olan her şeyin silinip gittiği kaygıda her şeyi ortadan kaldırabilecek hiçlik’i duyumsarız.<sup>64</sup>

Varoluşçu anlamda kaygı; huzursuz edici, rahatsızlık yaratan bir durum oluşturmaktadır. Heidegger’in herkes topluluğu dediği yaşam tarzındaki konfor alanından çıkıştır. Dasein’in kendi olmaya gidecek yolu görmesine olanak sağlayandır ve bu nedenle de huzursuzluk yaratır. İnsan ne olduğunu ne olmak istediğini bir anda belirleyemez. Kaygı dünyanın geri çekilmesinden kaynaklanır ve böylece Heideggerci deyimle “kendini evinde

<sup>61</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 290.

<sup>62</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 222.

<sup>63</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 223.

<sup>64</sup> Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, s. 18.

hissetmeme” durumu yaşanır. Kendini evinde hissetmeme aynı zamanda dünyanın geri çekilmesidir. Kendini evinde hissetmeme Heidegger’e göre Dasein’a “tekinsizliğin” gelişinden kaynaklanmaktadır. “Kaygı içindeyken ‘tekinsizlik’ yaşarız. Bunda öncelikle Dasein’ın kaygı içindeyken ne içinde olduğunun kendine özgü belirsizliği dile gelmiş olur: hiç ve hiçbir yer. Ama aynı zamanda tekinsizlik evinde-yurdunda-bulunmama da demektir”.<sup>65</sup> Kaygının varlığıyla hiçle olan yüzleşme Dasein’a kendini tekinsiz ve evinde hissetmeme durumunu yaşatmaktadır. Peki, Dasein’a huzursuzluk verici olan bu kaygının nedeni nedir? “*Kaygının nedeni bizatihi dünya-içinde-varolmadır*”.<sup>66</sup> Aynı zamanda kaygının nedeni korkunun nedeniyle bir olmadığı gibi Dasein’a huzursuzluk vermesi ve bu huzursuzluğun tam olarak ne olduğu anlaşılamaması bakımından da “kaygının nedeni tamamen belirsizdir”.<sup>67</sup> Çünkü kaygı Dasein’a geldiğinde Dasein tam olarak ne olduğunu anlayamaz. Hiçlik olduğunun farkındadır ama bu olan şeyi dile getiremez. “İçimizi daraltan şu veya bu değildir, hatta bütün mevcut-olanların toplamı da değildir. Bilakis bizi esasen daraltan el-altında-olanların *olanağıdır* yani dünyanın kendisidir”.<sup>68</sup> Kaygı dünyanın geri çekilmesinden kaynaklandığı için bizi daraltan şey dünyanın kendisi olmaktadır. Dünyanın geri çekilmesi demek; kaygının varlığıyla her şey bir anda anlamını yitirmesi, ne olduğunun anlaşılmaması ve hiç olarak adlandırılmasıdır. Kaygı anının ardından dinginlik geldiğinde ne olduğu sorusuna cevap şöyle olur: “hergünlüğün sözü şunu der: ‘Aslında hiçbir şey değildi’.”<sup>69</sup> Hiçbir şey olarak dile getiriliş onun ne olduğunu açık bir şekilde tanımlayamamaktan ve kaygının “hiç” ortaya çıkarmasından kaynaklanmaktadır. Buradan kaygının nedeninin dünya-içinde-olmanın kendisi olduğunun sonucuna varırız. Hiçbir şey olarak dile gelen bu kavram dünyada-bulunmanın kendisinde yer almaktadır. Böylece Dasein kaygının yaratmış olduğu hiçlik içerisindeyken popüler vasat yorumlar geri çekilmiş olur. Bu nedenledir ki “kaygı, Dasein’ı kaygısının nedenine yani sahil dünya- içinde-varolabilirliğine geri fırlatır”.<sup>70</sup> Dünya-içine-fırlatılmış bir varolan olarak Dasein, kaygının “sessiz çağrısının” farkına vardığında fırlatılmışlığına geri döner. Fakat şunu belirtmek gerekir ki; kaygının varlığı hem inotantik hem de otantik hal içerisinde mevcut bulunmaktadır çünkü kaygı Dasein’ın varlığının temelinde yer almaktadır. Dasein inotantik hal içerisindeyken de kaygı duyabilir ama onun çağrısına kulak vermeyebilir. Çağrıya kulak

<sup>65</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 288.

<sup>66</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 285.

<sup>67</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 285.

<sup>68</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 286.

<sup>69</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 286.

<sup>70</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 287.

vermek; kaygıyı hissetmek ve varoluş olanaklarının farkına varmak Dasein'a kendisini oluşturması, olanaklılığını anlaması ve yorumlaması için olanak sağlayandır. Bu nedenledir ki; "Dasein'da kaygı en zati varlık olanağına *yönelik varlığı* yani kendini-seçmenin ve kendini-yakalamanın özgürlüğü *için özgür olmayı* açımalar".<sup>71</sup> Özgür olmak, kendi varoluş imkânlarının farkına varmak, kendinimeydana getirecek seçimleri yapabilme özgürlüğüne sahip olmaktır. Başkası, başkaları içinyaşamak veya başkalarının hayatını yaşamak değil, kendi hayatını kurma, tasarılarını anlamave yorumlama imkânına sahip olmaktır.

Son olarak kaygının varlığının dünya-içine-fırlatılmış olmakla birlikte Dasein'a ait olan onun içinde bulunduğu iki durumunda da etkili olduğunu çünkü kaygının varlığının Heidegger'e göre dünya-içinde-varolmaktan kaynaklandığının sonucuna varırız. Bu nedenle Heidegger, kaygı kavramını *Varlık ve Zaman* eserinde tek bir yerde incelememiş Dasein'ın ölüme bakışında ve zamanı yorumlayışında da incelemesine dâhil etmiştir. Bu sebeple ilk olarak ölümün Heidegger felsefesinde ne anlam ifade ettiğine bakılarak ardından ölüm ve kaygının bağlantısına yer verilecektir.

Kaygının varlığı hiçliği ortaya çıkarırken, aynı zamanda Dasein'ı fırlatılmışlığa geri fırlatmaktadır. Geri fırlatmak Dasein'a kendini meydana getirmek için olanaklarının farkına varışı sağlayarak otantik hal içinde oluşumuna zemin hazırlamaktadır. İçinde-bulunduğu (otantik ya da inotantik) durumuna göre dünyaya karşı anlama ve yorumlaması değişen Dasein'ın ölüme yönelik bakışı da değişmektedir. Heidegger, korku ve kaygı arasındaki farkı da ölüme yönelik bakış üzerinden ele almıştır. Aynı zamanda "hiç" kavramını da yine bu noktada da görürüz. Aslında onun zamana yönelik düşüncesinin açığa çıkışı ölüm üzerindendir. Heidegger, zamanı irdelerken, zamanı sonsuz olarak ele almamıştır. Onun zaman hakkındaki düşüncesine göre zaman sınırlı, sonludur. Zamanın sonu olduğunu bize gösterense ölümdür.

Heidegger'de ölüme yönelik bakış Dasein'ın içinde bulunduğu duruma göre iki farklı şekilde yorumlanmaktadır. Bunlar; ölüme yönelik inotantik Dasein'ın ve otantik Dasein'ın bakışıdır. Ölüme yönelik her iki Dasein'ın durumunda zamanın da farklı yorumlandığını söyleyebiliriz. Heidegger zamanı sonsuz olarak yorumlamamıştır. Onun zaman yorumlayışında zamanın bir sonu olduğunu görürüz. Zamanın sonlu oluşu insanın elbet bir

---

<sup>71</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 287.

gün öleceği anlamına gelmektedir. İnsan doğduğu günden itibaren ölüm onun için meydana gelendir. Bu da insani ölümlülük olarak zamanın sonluluğu olarak yorumlanmaktadır. Heidegger’de zamanının sonluluğuna yönelik düşüncüyü ölümün Dasein’in olanaklarına bir son getirmesiyle sınırlı bir zaman anlayışının olduğunu tespit ederiz. Fakat burada dikkat edilmesi gereken ölümün bir son getirmediği düşüncesidir. Ölüm Dasein’in olanaklarının sonudur. Aynı zamanda Heidegger sadece ölüme yönelik bakışı ve ölümün anlam ve yorumlanmasını, Dasein’in bu durumu kavrayışını ele almıştır. Böylece ölümün Dasein’a nasıl bir bakış sunduğuyla ilgilenmiştir. Bu durumda inotantik Dasein’ın ve otantik Dasein’ın ölüme yönelik bakışını irdelemek gerekmektedir.

Heidegger’in ölümü incelemesi biyolojik veya fizyolojik değildir. O, varoluşsal olarak Dasein’in ontolojik yapısının temel unsurlarından birisi olarak ölümü incelemiştir. Ölümlü olduğunun bilincine varma ve ölümü kabul etme olarak ölüm düşüncesini açığa çıkarır. Bu noktada *mitsein* temelinde başkalarıyla birlikte yaşanan bu dünyada ölümün kendi ölümüm mü başkalarının ölümü mü bunun sorgulanmasıyla başlayan Heidegger, son olarak eksistensiyal anlamda Dasein’in otantik ölüm görüşünü belirtir. O zaman ölüm Heidegger için ne anlam ifade eder ve ölüm benim mi başkalarının ölümü mü? Ölüm nasıl kabullenilir? Bu sorular açığa çıkarılmalıdır.

Başkalarıyla *mitsein* zemininde yer aldığımız dünyada, gündelik hayatımızda ölümü pek düşünmeyiz. Gündelik vasat yoruma göre; ölüm, uzakta olan, bir gün olacağı kesin olan ama kendimiz için şimdi olmayan olarak görülür. İnsanlar genelde oturup ölümünü düşünmez veya nerede, ne zaman, nasıl öleceğini kendine mesele haline getirmez. Bir diğer yandan da ölüm gündelik dil içerisinde sıkça dile getirilebilir de ama genellikle ölüm, insan zihninin bir köşesinde yer alır fakat hep üzeri başka şeylerle örtülür ve zihnin en karanlık köşelerine gizlenir. Ancak bir gün bir yakını veya sevdiği birinin vefat ettiğini öğrenen birey, zihninin en karanlık köşelerine kapatmış olduğu ölüm düşüncesini açığa çıkarır.<sup>72</sup> Sevilen birinin kaybına karşı alınan tutumla, uzaktan birinin kaybına karşı alınan tutum da farklılık gösterir. Çünkü birey her nasıl kendi ölümünü ötelemek istiyorsa sevdiği kişinin ölümünü de ötelemek istemektedir. Bu nedenle ölümün varlığına yönelik düşünce ve duygu durumları

---

<sup>72</sup> Ölüm düşüncesinde korkulduğu için çoğunlukla ölümün üzeri örtülmeye çalışılır fakat bir diğer yorumsa gündelik hayatta sıkça dile getirilebilir oluşudur. Birey sürekli öleceği anı, günü düşünebilir ve “nasılsa öleceğim ne gerek var bunları yapmaya” düşüncesine kapılabilir. Böyle bir tavır takınmış birey, geleceğine karşı umutsuz ve anını yaşamaktan da kaçınmaktadır. Hayatının bir anlamı olmasından kaçınmakta ve kendini geliştirmeye, aşmaya hazır olmamaktadır. Böyle bir birey gündelik yaşam içerisinde sıkışmış ve otantik olma haline girememiştir.

farklılıklar göstermektedir. Çünkü birey kendi ölümünü değil, başkalarının ölümünü yakında görmektedir. O da ölecektir ama onun ölümü şimdi değildir. Heidegger, bu noktayı başkalarının ölümünü kabullenme ve başkasının ölümünün önüne atlama konusunda sorgulamıştır. Peki, bir başkasının ölümü onun elinden alınabilir mi? Başkası benim yerime ölebilir mi? Heidegger'e göre cevap şöyle olacaktır: "Ölüm başkalarına devredilmez. Başkası benim yerime ölse de ben de bir gün öleceğim".<sup>73</sup> Varsayalım ki bana doğru gelen bir kurşun var ve bir başkası bu kurşunun önüne atlayarak beni ölmekten kurtarıyor, kendini benim yerime feda ediyor olsun. Burada o an için kurşun bana isabet etmemiş ve beni öldürmemiş olabilir ancak bu benim bir başka şekilde ölmeyeceğim anlamına gelmemektedir.<sup>74</sup> Benim varoluşum da elbet bir gün son bulacak ve öleceğim... Yapısı gereği olanaklılık içerisinde bir varolan olarak Dasein, dünyaya-fırlatılmış olmakla birlikte ölüm de onun için gerçekleşecek olan olanaklarından. Bu nedenle Heidegger'in de atıfta bulunduğu söz gibi "Bir insan yaşamaya başladığı an, ölmeye hazır yaştadır."<sup>75</sup>

İnsanın varolan olarak dünyaya fırlatılmış olmasıyla birlikte ölüm fenomeni de onunla birlikte gelmektedir. O zaman denilebilir ki ölüm; bir tamamlanış ya da bitiş, son buluş değildir. Çünkü birey her an ölebilir, ölümün kapıyı ne zaman çalacağı belirsizdir. Bu yüzden ölümü Heidegger'in deyişiyle bir meyvenin olgunlaşması veya planlanan bir şeyin tamamlanmasıyla, bitmesiyle aynı anlamda görmemek gerekmektedir. Bu doğrultuda bireyin kendi varoluşunu kurgulamasını kendini tamamlaması olarak öngörürsek Dasein kendini meydana getirmeden, kendi varlığının bilincine varmadan da ölebilir böylece ölüm Dasein için bir tamamlanış, bir bütün oluş anlamına gelmez. Bu noktada Heidegger'in amacı bir fenomen olarak ölümün irdelenmesi ve ölüme ontolojik bir yorumda bulunmaktır.

Dasein, dünyadaki varlığını sürdürürken el-altında-olanlarla da ilgilenmekteydi fakat nasıl ilgilenme, kaygı, anlam gibi kavramların el-altında-olmaktan değil de onlarla

---

<sup>73</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 361. Heidegger, burada "vekâlet-edebilirlik" kavramını da kullanmaktadır. Bkz. *Varlık ve Zaman*, § 47, s. 358-363.

<sup>74</sup> Simone de Beauvoir'ın *Başkalarının Kanı* adlı eserinde bir başkasının yerine ölme durumunu gözlemleyebiliriz. Beauvoir, bu eserinde iki karakter arasındaki ilişkinin siyasi görüş ve görüşlerine yönelik eylemleri nedeniyle sorunlar yaşayan bir çiftin sonunda siyasi eylemlerini gerçekleştirirken, birinin diğerinin yerine ölümü kabullenmesiyle sonlandırmaktadır. Burada başkasının yerine ölmekteki amaç diğerinin geriye kalmış olan eylemleri gerçekleştirebilecek kişi olmasıdır. Fakat şu bilinmektedir ki onun varoluşu da elbet ölümle yüzleşecektir. Bkz. Simone de Beauvoir, *Başkalarının Kanı*, İstanbul: Ataç Kitapevi Yayınları, 1966.

<sup>75</sup> Der Ackermann aus Böhlen, haz. A. Bernt ve K. Burdach (Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung, derl. K. Burdach, c. 3, 2. Kesim) 1917, 20. Bölüm, s. 46. Aktaran Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 369.

mevcut-olan veyahut farklı şekillerde bağlar kuruyorsam Heidegger için ölüme olan bakışım da el-altında-olanlar tarafından değildir. Yukarıda da belirtildiği gibi ölüm bir bitiş tamamlanış da değildir. “Ölümle kastedilen bitiş, Dasein’ın bitişe kavuşması değil, bu varolanın *bitişe doğru varlığıdır*”.<sup>76</sup> Olanaklılık olarak varolan Dasein için ölüm de bir olanaktır ve gerçekleşmesi kaçınılmaz olan bir olanağıdır. Çünkü “ölüm, Dasein’ın var olduğu andan itibaren devrıldığı bir varolma minvalidir”.<sup>77</sup> Dasein için ölüm kaçınılmaz bir olanaktır ve Dasein dünyaya-fırlatılmışlığıyla birlikte bu olanağını devralmaktadır. Ölüm Dasein’ın varoluşundan itibaren kaçınılmaz olarak meydana gelecek olandır. Ölümün özel bir olanak olması her an gerçekleşebilecek olan ve diğer olanakların olanaksızlığı olmasından dolayı önemlidir. Dasein, kaçınılmaz olarak hergünlük içerisinde herkesle muhatap olma durumunda olduğu daha önceden belirtilmiştir. Şimdiyse hergünlük içerisinde Dasein’ın ölüme yönelik bakışı irdelenecektir.

Hergünlük içerisinde kamunun oluşturmuş olduğu herkes topluluğu adını verdiğimiz (*das Man*) başkaları vardır. Herkes her şeyi kolaylaştırır ve alışlagelmiş olarak görür. Ölüme yönelik hergünlük yorum da aynıdır. Ölümlü “sonunda herkes ölür ama şimdilik sıra bizde değil” sözleriyle geçiştirir.<sup>78</sup> Hergünlüğün herkes ölür ifadesiyle ölüm, herkesin başına gelecek olan bir olay olarak yorumlanırken, kendi varlığı söz konusu olduğunda şöyle yorumlanacaktır: herkes ölür “ama ben değil, çünkü herkes aslında *hiç kimsedir*”.<sup>79</sup> Herkes, hiç kimsedir çünkü direkt olarak şudur budur diye tanımlanamaz. Bu nedenle ölüme yönelik hergünlük bakış herkesin öleceğini söyler ama bunu sen de öleceksin ben de öleceğim şeklinde dile getirmeden (Aynı zamanda hergünlük bakış ölümü dile getirebilir de) herkesin başına gelecek olan bir olay olarak yorumlayarak ölümün üzerini örtmektedir. Bu nedenledir ki; “ölüme doğru hergünlük varlık, düşmüş olup *ölümden* sürekli *kaçış halindedir*. Bitişe *doğru* varlık, başka anlamlar yükleyen, gayrisahih biçimde anlayan ve üzerini örten *bitişten kaçınma* modusuna sahiptir”.<sup>80</sup> Ölümden kaçış, ölümün korkulacak bir olay olduğu düşüncesiyle öleceğin zamanı düşünmeyerek bu durumun üzerini örtmeyi sağlamaktadır.

Heidegger’in ölüme yönelik bakışında otantik Dasein için ölüm, zamanın kısıtlı olduğunu, tek bir hayatın olduğunu ve bunun da sonlu olduğunu bilgisini verir. Heidegger

<sup>76</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 368.

<sup>77</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 368-369.

<sup>78</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 379.

<sup>79</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 379.

<sup>80</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 381.

için Dasein'ın ölümlü olması, ölüme doğru varlıkta kendi varoluşunu anlaması bakımından önemlidir. Ancak başından itibaren belirtildiği gibi Dasein kendi varoluşunu kurgulayamayabilir ve hergünlük içerisinde herkes topluluğuna bağlı, inotantik hal içerisinde kalabilir. Herkesin ölümün üzerini örttüğü yukarıda belirtilmiştir. Ölümün üzeri örtülü olması, Dasein'ı kendi benliğini bulmasından uzaklaştırır ve konuşulmaması gereken olarak kapalı tutar. Bir diğer şekildeyse ölümü vasat yorumla dile getirerek, ölüme yönelik otantik yorumlamanın üzerini örter. Bu nedenle Heidegger buna “ölümden kaçış” demektedir. Çünkü “onlar ölümü uzak bir ihtimal, yalnızca başkasının başına gelen bir şeymiş gibi görüyorlar”.<sup>81</sup> Fakat haklı oldukları bir nokta vardır ki o da “ölümün kesinliğidir”. Her ne kadar ölüm kaçınılması gereken olarak yorumlansa da net olarak ölümün kesinliğinin bilgisini vermektedir. Peki, hergünlük içerisindeki ölümün kesinliğinin dayanağı nedir? Heidegger, herkesin ölümün kesinliği hakkındaki bilgisinin her gün başkalarının ölümünün deneyimlenmesinden kaynaklandığını söylemektedir.<sup>82</sup> Ancak Heidegger bu noktadaki bilginin empirik olduğunu ve bunun ölümün kesinliği noktasında yeterli olmadığını savunmaktadır. Ölümün ne zaman gerçekleşeceği belirsiz olduğu için bu yorum çerçevesinde ölüme yönelik bakışta birinin yüz yaşında ölmesi inotantik Dasein için ölümün yaşlılıkla gelen bir olay olduğu bilgisini sağlayacaktır. Bu nedenle “Herkes der ki ölüm kesin gelecektir ama şimdilik değil. Oysa bu ‘ama’ yüzünden, ölümün kesinliğini inkâr etmiş olur herkeş”.<sup>83</sup> İnotantik Dasein'ın ölüme yönelik bakışı: İnotantik Dasein'a göre ölüm benim ölümüm değildir, başkalarının ölümüdür. Kendi ölümümü düşünmek istemem ve kendi ölümümünden kaçınırım. Başkaları şimdi ölür ama benim ölümüm gelecektir, başka zamandır. İnotantik Dasein'da sürekli olarak kendi ölümümün ertelenişi durumu mevcuttur. Bu durumda inotantik Dasein, ölümden korkmakta ve kaçınmaktadır. Böylece inotantik Dasein için ölüm: *kesin* ama *belirsiz* olan olarak sonuçlandırılır.

Ölüme yönelik inotantik Dasein'ın yorumu otantik Dasein'ın ölüme yönelik bakışının nasıl olmaması gerektiğini söyleyerek olumsuzlayıcı açıdan bize bir zemin hazırlamıştır. Heidegger'e göre “ölüme doğru sahil varlık en zati, irtibatsız olanağından kaçınmaz, onu bu kaçışta örtmez ve herkes anlayışına uygun olarak çarpıtamaz”.<sup>84</sup> Bu durumda otantik Dasein'ın ölüme yönelik bakışı Heidegger'in ölüme yönelik eksistensiyel tasarısını meydana getirecek bir yorumlamaya sahip olmalıdır. Olumsuzlayarak otantik ölüm düşüncesini

---

<sup>81</sup> Inwood, *Heidegger*, s. 104.

<sup>82</sup> Bkz. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 384.

<sup>83</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 385-386.

<sup>84</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 389.



çıkardığımız inotantik bakıştan yola çıkılırsa eğer bu defa ölümden kaçış değil, ölüme doğru gidişi saptarız.

Ölüme doğru varlık, varlık türü bizatihi öne-koşma olan *varolanın* var-olabilirliğine öne-koşmadır. Bu varolabilirliğin öne-koşarak açığa çıkarılışı sırasında Dasein kendini en uç olanağı bakımından kendine açılar. Fakat kendini en zati var-olabilirliğine tasarlamak şu demektir; bu şekilde açığa çıkarılan varolanın varlığı içinde kendini anlayabilmek yani varolmak.<sup>85</sup>

Ölüme doğru öne koşma, Dasein'a kendi varolabilirliğini bulmasını, kendini anlamasını sağlamaktadır. Bu nedenle Heidegger, “öne-koşmanın en zati ve en uç var-olabilirliği yani sahih varoluş olanağının anlama olanağı olduğu ortaya çıkmıştır” der.<sup>86</sup> O zaman ölüme yönelik otantik Dasein'ın bakışı otantik varoluşu anlamasını sağlayandır. Heidegger'in Dasein'ın eksistensiye yapısına yönelik sorgulamasında varoluşçu anlamda bireyin kendi benliğini gerçekleştirmesini bu noktada görmekteyiz. Çünkü “öne-koşma Dasein'ın şunu anlamasını sağlar: içinde esasen kendi varlığını mesele ettiği bu var-olabilirliği yalnızca kendinden hareketle devralabilecektir”.<sup>87</sup> Dasein'ın kendi varlığını mesele etmesi ve bunu kendinden hareketle yapabileceğinin açığa çıkmasını sağlayan ölüme doğru öne koşmasıdır, ölüme yönelik otantik bakıştır. Ayrıca önekoşma sadece otantiklikle ilgili değildir. Dasein yapısı gereği böyledir. Gündelik vasat yorum Dasein'ın bu yapısının üzerini örttüğü için böyle yorumlanmaktadır. Otantik anlamave yorumlamayla Dasein'ın ölüme doğru öne koşmasının yapısı gereği olduğu anlaşılmaktadır. Dasein otantik anlam ve yorumlamayla kendi varoluşunu kendisinin kurgulaması gerektiğini ve bu noktada yalnız olduğunun bilincine varmaktadır.

Otantik Dasein'ın ölüme yönelik bakışı ölümü kabullenmek ve ona doğru yolda olmaktır. Sonlu bir varlık olduğunun bilincinde olan Dasein, ölümün onun varlığının olanakları için bir son olduğunun farkındadır. Nasıl olmak istiyorsa öyle olmuş ve nasıl yaşamak istediğininbilincinde olarak öyle yaşamış bir varolan için ölüm kaçınılacak bir durum olmaktançıkmaktadır. Bu nedenle otantik hal içindeki Dasein *ölümüne doğru öne koşar*. Peki, ölümedoğru öne-koşmak ne demektir? Şu şekilde cevaplar Heidegger:

Öne-koşma Dasein'a, herkes-benliğindeki kaybolmuşluğunu açığa çıkararak, ilgilenici itina-göstermekliğe birincil olarak dayanmaksızın onu kendi olma olanağıyla yüz yüze getirmekte olup

---

<sup>85</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 392.

<sup>86</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 392.

<sup>87</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 393.

heyecan dolu, herkesin illüzyonlarından sıyrılmış, olgusal, kendinden emin ve kaygılı bir ölüme doğru özgürlük demektir.<sup>88</sup>

Kaygının varlığını hisseden Dasein onun sessiz çağrısını (vicdanın çağrısı) dinlediğinde kendi varoluş olanaklarını kendisinin kurgulayacağı bir yola girmekteydi ve bu yolu kendi oluşturacağı için başkalarından sıyrılmış ve yalnızdı çünkü kaygı dünyanın geri çekilmesinden kaynaklanarak Dasein'ı izole etmektedir.<sup>89</sup> Burada Dasein'ın özüne ait olan *mitsein* varlığını sürdürmeye devam ederken, kendi seçimlerini yapma konusunda Dasein yalnızdır. Otantik Dasein'ın ölüme doğru öne-koşmasında kaygı, Dasein'ın otantik varoluşunun olanaklarını anlamasında rol oynamaktadır. Çünkü kendi ölümünün farkında olmak otantikliğin üzerindeki örtüyü kaldırmaktadır. Böylece ölümü başkasının ölümü üzerinden anlamaz. Ölüm, Dasein'a sınırlı bir zamanı olduğunu hatırlatır. Bu sınırlı zamanın içerisinde Dasein ya kendi varoluş olanaklarının farkına varacak ve bu olanaklarını kurgulayacaktır ya da herkes topluluğu içerisinde sürünün bir parçası olarak yaşamına devam edecektir. Varoluşçu öznenin kurgulanması otantik bakış açısında mümkün olacaktır ve bu nedenledir ki ölüm Heidegger'in *Varlık ve Zaman* eserinde önemli bir yer edinmiştir. Çünkü otantikliğin üzerindeki örtüyü kaldıracak olan ölüme doğru öne-koşmadır.

Inwood ise bu konuya Heidegger isimli eserinde Heidegger'in ölümü soruşturmasının nedenlerini de ortaya koyarak yer vermiştir. Ona göre ölümün soruşturmaya dâhil edilmesinin birçok nedeni vardır. Bunlardan ilki sonlu bir yaşamın varlığını ortaya koymaktır. Sonsuz bir yaşam içerisinde olanaklara sahip olan Dasein'ın kendini anlaması ve yorumlaması ertelenerek, sürekli olarak üzeri örtülebilir ve böylece yaşama yönelik bir anlam kalmaz.<sup>90</sup> İlk neden olarak Inwood, ölümün olanaklar içerisinde Dasein'ın bir olanağı olması ve elbet öleceğini söylemesidir. İkinci olaraksa Dasein'ın anlama ve yorumlamasının inotantik mi otantik mi olduğunun belirlenmesinde ölümün rol oynamasıdır. Inwood, üçüncü gerekçesini ise zamanla bağdaştırmaktadır. O, Heidegger'in ölümü sorgularken zamana yönelik düşüncesinin de açığa çıktığını belirtmektedir. Inwood üç gerekçesinde de haklıdır. Heidegger'in ölüm hakkındaki soruşturması sadece Dasein'ın ölümlü olduğunun bilgisini

<sup>88</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 396. Buradaki alıntının italik olmasının nedeni kitaptaki haliyle birebir aynı alınmasından kaynaklıdır.

<sup>89</sup> Kaygının yaratmış olduğu çağrı vicdanın çağrısıdır. Bu çağrıya kulak vermek şu anlama gelir: "Vicdanın çağrısını anlama, herkes içindeki yitmişliği açığa çıkarır. Kapalılığı-açma-kararlılığı Dasein'ı kendi en zati kendi-olabilirliğine geri getirir. Zati var-olabilirliğimiz, *en zati* olanak olarak ölüme doğru anlamasal varlık içinde sahih ve tamamen şeffaf olur". Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 455.

<sup>90</sup> Sonsuz bir yaşama sahip olmak, ölümsüz olmanın insana yaratacağı bunalım ve yaşama isteksizliğini Beauvoir *Bütün İnsanlar Ölümlüdür* eserinde ele almıştır. Bu noktada bkz. Simone de Beauvoir, *Bütün insanlar Ölümlüdür*, Çeviren Işık Ergüden, İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.

vermez. O, bu sorgulamasından *Varlık ve Zaman*'ın başından itibaren yapmış olduğu Dasein sorgulamasını ölüm düşüncesinde daha net bir şekilde ortaya koymaktadır. Çünkü ölüme yönelik bakışta Dasein'in içinde bulunduğu hal onun kendini gerçekleştirip gerçekleştirmediğini, olanaklarının farkına varıp varmadığını göstermektedir. Aynı zamanda ölümün olanaklarına bir son getirmesiyle Heidegger, zaman hakkındaki düşüncesine geçmeden bu düşüncesinin zeminini ölüm üzerinden oluşturmuştur.<sup>91</sup>

Heidegger'in ölüm üzerine yapmış olduğu soruşturmasını toparlanarak şöyle bir sonuca varılmıştır: Heidegger'in ölümü soruşturmasına dâhil etmesinin önemli nedenlerinden biri zamansallığı açığa çıkarmasıdır. Sınırlı zaman anlayışı yaşanılan hayatı anlamlı kılmaktadır. Seçimlerini yapmak, kendi yolunu çizmek için insanın önünde kısa bir zaman vardır çünkü dünyaya-fırlatılmışlığıyla birlikte ölüm de onun için meydana gelmekte olanıdır. Bu nedenle ölüme doğru öne-koşmaktadır. İnsanın varlığı yaşamını sürdürdüğü müddetçe bir yandan da ölümüne doğru gitmektedir çünkü ölüm kesin olduğu gibi belirsizdir de. Ne zaman, nasıl öleceğimiz belirli değildir. Bu yüzden de zaman akıp giderken otantik anlam ve yorumlama çerçevesinde kendi kararlarımızı aldığımız, hayatımızı yaşamak için bir yerinden yakalamamız gerekir. O zaman ölüm Dasein'a zamansal bir varlık olduğunun bilgisini verir demek yanlış olmayacaktır.

Heidegger'in zaman kavramını nasıl incelediğine bakarsak eğer o, zamanının üç ekstazı olduğunu söylemektedir. Bunlar; geçmiş, gelecek ve şimdidir. Fakat bu zaman ekstazlarını gündelik hayatta kullandığımız gibi yorumlamamıştır, Heidegger. Zamanın bu ekstazlarına yönelik gündelik yorumumuz: geçmiş; olup bitmiş olan, geleceği; gelecekte meydana gelecek olan ve geçmişle çok da bağlantılı olmayan olarak, şimdiyi ise yaşanılan an olarak yorumlamaktadır. Bu nedenle geçmiş geçip bittiği için gelecek ise gelecekte olan olduğu ve daha onun için zamanın olduğu düşüncesiyle önemli olanın şimdinin, yaşanılan anın olduğu vurgulanmıştır. Heidegger'e göreyse bu durum böyle değildir. Bu üç ekstaz kendi aralarında bağlantılıdır evet ama bu Heidegger'in ifade ettiği şekilde kullanırsak *alelade zamanın* verdiği düz bir çizgi üzerinden sırasıyla meydana gelecek olanlar olarak görülmemelidir. Peki, o zaman nasıl olmalıdır? Soruyu yanıtlamadan önce ilk olarak şu belirtilmelidir ki Heidegger, geçmiş geçmiş olarak kullanmaz, onun yerine *oldum-olası* demektedir. Bunun nedeni geçmişin Heidegger'de geçip gitmiş olan değil, hala devam eden

---

<sup>91</sup> Inwood, *Heidegger*, s. 103-105.

geleceğime yön veren olmasıdır. Aynı zamanda “Gelecek”, “geçmiş”, ve “şimdi” kavramları, öncelikle gayrisahih zaman anlayışından ortaya çıkmıştır”.<sup>92</sup> Bu nedenle Heidegger bu kavramalara ontolojik ve sahih bakımdan karşılık gelecek terimler kullanmıştır. O yüzden geçmiş Heidegger’de oldum-olasıdır. Gelecek ise gelecekte olacak olan değil, Heidegger’e göre; “gelecek, Dasein’in en zati, var-olabilirliği içinde kendine-gelebildiği bir geliştirdir”.<sup>93</sup> Yani, gelecek Dasein’in kendini öncelediği ve kendi varoluşunu oluşturması için olanak sağlayandır. Dasein’in kendi olması demek; kendini tasarlama olanağına sahip olması demektir. Kendini tasarılarını kurmak ise Dasein’a otantik zaman anlayışıyla gelecektir çünkü otantik zamanın anlaşılması öne-koşmayla bağlantılıdır. Böylece ölüme öne-koşucu Dasein geleceğe yönelik varolabilme olanaklarını, kendi olabilme olanağını, geleceğine yönelik tasarılar kurma olanaklılığının yapısı gereği ona ait olduğunu anlamakta ve yorumlamaktadır. Heidegger, otantik zaman anlayışını oluşması için gelecek, oldum-olası ve şimdi fenomenlerini zamanın ekstazları olarak kullanmıştır.<sup>94</sup>

Heidegger’de geleceğin diğer zaman ekstazlarından önce geldiğini yukarıda söylemiştik.<sup>95</sup> Gelecek diğer zaman ekstazlarına göre Heidegger için önceliklidir çünkü “oldum-olasılık gelecekte doğar ki oldum-olası (daha doğrusu oldum-olasılaştırıcı) gelecek, kendi içinden şimdiyi serbest bırakır. Şimdileştirici ve oldum-olasılaştırıcı gelecek şeklindeki birliksel fenomene *zamansallık* diyoruz”.<sup>96</sup> Zamansallığın asli ve sahih olması bakımından zaman ekstazlarının alelade zaman anlayışından farklı olması gerekir. Çünkü “asli ve sahih zamansallık, sahih gelecekte hareketle zamanlaşmaktadır. Öyle ki müstakbel oldum-olasılık sayesinde şimdiyi uyandırmaktadır. *Asli ve sahih zamansallığın birincil fenomeni gelecektir*”.<sup>97</sup> Böylece geleceğin Heidegger’de neden öncelikli olduğu sorusunun cevabı aslive sahih zamansallıkla olan ilişkisiyle yanıtlanmaktadır. Alelade zamandan farklı olan zaman anlayışında Heidegger için gelecek ön plandayken geçmiş en son gelendir. Onun zaman anlayışındaki sıralama şöyledir: “gelecek oldum-olasılıktan daha sonra değildir, oldum-olasılık ise şimdiden daha önce değildir. Zamansallık kendini oldum-olası-şimdileştirici gelecek olarak zamanlaştırmaktadır”.<sup>98</sup> İlk önceliği gelecek alırken ardından

<sup>92</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 483.

<sup>93</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 482.

<sup>94</sup> Bkz. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 487-488.

<sup>95</sup> Bu noktada Heidegger’in geleceğin diğer zaman ekstazlarına göre ön planda tutmasının nedeninin anlaşılması için bakınız *Varlık ve Zaman* §65, s. 483-488.

<sup>96</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 483.

<sup>97</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 487-488.

<sup>98</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 517.

şimdi gelir ve son olarak oldum-olası yer almaktadır. Aynı zamanda geleceğe vurgu Dasein'ı olanak olarak nitelemesiyle de bağlantılıdır. Çünkü olanak olarak Dasein her şey olabilme olanağını gelecekte meydana getirecektir. Zaman ekstazları alelade zaman anlayışındaki gibi sırayla olmadığı düşüncesinden yola çıkarak zamanın düz bir çizgi gibi yani bir saat gibi belirli şekilde ilerlemediğinin de sonucuna varılmaktadır. Heidegger'de zamanın nasıl anlaşıldığını şu alıntıdan anlayabiliriz:

Durmadan geleceğimizden geçmişimize, tasarılarımızdan anılarımıza, hayıflanmalarımıza, pişmanlıklarımıza gider geliriz. Heidegger'in "zamanın üçüncü eriyişi" adını verdiği şey, işte böyle sürekli geçmişle gelecek arasında gidip gelişimizdir. Kendi varlığımızın hem gerisinde hem ilerisinde olduğumuz için, varoluşumuzla aynı anda varız. Görüldüğü üzere, şimdiki zaman üçüncü sırada yer alıyor. Heidegger'e göreyse o, geleceğimizle geçmişimizin kesişmesi sonucu oluşur. Bunu, Heidegger ahlâkının başlangıç noktası sayabiliriz; Heidegger'in geçmişimiz, geleceğimizi ve şu anımızı oluşturan devinim gibi gördüğü şeye biz yazgımız adını verebiliriz.<sup>99</sup>

Gelecek, Heidegger için diğer zaman ekstazlarından öndedir fakat bu geleceğin önceliğinden değildir. O, geleceğe yönelik tasarılarından, bu tasarıları aşmaktan kaynaklı olarak geleceğe bir öncelik tanımıştır. Zamanın saat gibi işlememesi noktasında Heidegger, Kant'ın zaman anlayışına da eleştiri getirmektedir. Çünkü Heidegger'de zaman, iki saat veya beş-on dakika olarak tanımlanmaz. Onun zamanı nasıl anladığını örnek üzerinden anlamlandırarak şöyle anlatabiliriz. Yoğun bir şekilde ders çalıştığınızı düşünün, kendinizi kaptırmışsınız ve zamanın nasıl geçtiğinin farkında değilsiniz. Sizin için yetiştirilmesi gereken daha çok şey vardır ve size göre ancak yarım saat olmuştur fakat saate bakıldığında size aradan iki saatin geçmiş olduğunu söyler. O noktada zaman sizin için saatten farklı işlemektedir. Heidegger, Kant'ın düz zaman anlayışından farklı bir zaman anlayışı ortaya koymuştur. Yine örnekler üzerinden anlamı yakalamaya çalışırsak durakta otobüs beklediğinizi varsayalım, beklerken geçen süre sizin için çok uzun bir süredir fakat saatinize baktığınızda beş dakikadır beklediğinizi görüyorsunuzdur. Sınavda olduğunuzu varsayalım; kâğıdınızı hızlı hızlı doldurmaya çalışıyorsunuz, yazacak daha çok şeyiniz var fakat bir uyarı geliyor ve son beş dakikanız kaldı deniyor, oysa size göreyse sınav daha yeni başlamış gibidir. Bu varsayımlar üzerinden zamanın anlamının eylem içerisinde bulunuş ve o eyleme göre belirlenişlerden farklı anlamlar çıkarıldığı şeklinde tespit ederiz. Bazen beş dakikayı uzun bir zaman olarak yorumlarken bazense beş dakika çok kısa bir zaman olmaktadır. Sonuç olarak şöyle diyebiliriz ki içinde-bulunulan durumda neye ihtiyacımız varsa ona yönelik zaman algımız değişmektedir. Bu nedenledir ki Heidegger'e göre geçmiş, geçip bitmemiştir,

<sup>99</sup> Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, s. 23.

şimdide ve gelecekte de izlerini sürdürmeye devam etmektedir. Gelecekse sadece geleceğe yönelik olan değildir, şu anımı da etkileyendir. Bu durumda geleceğe yönelik tasarılarım için geçmişimden yola çıkarak şimdimi yaşarım. Böylece zaman Heidegger’de döngüseldir. Aynı şekilde zamanın bu döngüsellliğini Beauvoir da kabul etmektedir. Geleceğe yönelik tasarılar kurmak hem geçmişini hem de şimdiyi şöyle etkilemektedir: geleceğimde olmak istediğim şey için geçmişimden yola çıkarak kendimi o şeye doğru hazırlarım ve şimdimde de bu hazırlığımı devam ederim ki geleceğimde tasarladığım şey olabileyim. Fakat şöyledir ki geleceğimiz sınırlıdır ve bu nedenle de tasarılarımızı meydana getirmek için kendi benliğimizi oluşturmalıyız. Çünkü

... Yalnız gelecekte değil, ayrıca geçmişimizden oluşuyoruz. Kendimizi bulmalıyız; burada “bulmalıyız” geleceği, “kendimizi” sözcüğüyle geçmişini yansıtır. Geleceğimizin, sonunda olasılığın olanaksızlığı bulunduğu için sınırlı olduğu söylemiştik. Olasılıklar soyut olmadıkları, bireyin seçmediği koşullarda ortaya çıktıkları için de sınırlıdır geleceğimiz.<sup>100</sup>

Geleceğin sınırlı oluşu olanaklarımızın olanaksızlıkla sona ermesinden kaynaklıdır. Ölüm, her an kapımızı çalabilir ve bu nedenle tasarılarımızı meydana getirmek için kendimizi bulmamız gerekmektedir. Ölüme yönelik öne-koşucu tutumumuz otantikliğin üzerindeki örtüyü kaldırırken, Dasein’in özüne ait olan kendini-öncelemesini gerekli kılmıştır. Kendini-önceleyen bir varlık olarak Dasein, kendini geleceğe doğru aşmaktadır. Geleceğe yönelik kendini aşma, otantik anlama ve yorumlamayla kendi tasarılarını oluşturma ve geleceği içintasarılarda bulunmadır. Bu bağlamda çalışma içerisinde ele alınan bir diğer filozof Simone de Beauvoir’ın zaman üzerine yapmış olduğu yorumlara bakıldığında Heidegger ile bağdaştığı noktalar tespit edilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünü Beauvoir’ın varoluşçu düşüncesi oluşturmaktadır. Bu nedenle de bu bölümü sonlandırırken her iki filozof arasında ortaklık olduğu düşünülen zamanın yorumlanmasında bu birleşime yer vererek sonlandırmak gelecek bölüm için de zemin hazırlayacaktır.

Beauvoir, zaman kavramını açık bir şekilde incelememiştir fakat kullanmış olduğu kavram ve düşüncelerinden zamana yönelik düşüncesini anlamak adına açık bir kapı bırakmış olduğu bazı eserlerinden yola çıkılarak tespit edilmiştir. Beauvoir, *Pyrrhus ile Cinéas* adlı eserinde anın üzerinde durmaktadır ve bu “an” olarak kullandığı kavramı Heidegger’de “şimdiki” zaman ekstazıyla bağdaştırırız. Beauvoir’ın sonlu zaman ve döngüsellik kavramları doğrultusunda Heidegger’in zaman anlayışıyla bağdaştığı kısımların

---

<sup>100</sup> Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, s. 22.

olduğunun kanısına varıyorum. Şöyle der Beauvoir: “Ben sonlu bir varlığım; sonluluğumu istemek, elde etmek zorundayım.”<sup>101</sup> Beauvoir’da zamanın sonlu olduğunun düşüncesine bu alıntıdan yola çıkılarak varılmıştır. Beauvoir bu eserinde geçmiş-şimdi-gelecek döngüselliğinde zamanı ele almıştır. Bu durumda Beauvoir’ın döngüsellik ve sonlu zaman kavramları üzerinden zaman anlayışına yönelik düşüncesi açığa çıkarılacaktır. Beauvoir’a göre; “İnsan durmaksızın geleceğe atılır, durmaksızın kendini aşar, durmaksızın karşılık verecek çağrılar yayar, doldurulacak boş çukurlar kazar; varlığını durmaksızın her insanın varlığıyla birleştirmeye çalışır. Varoluşu da buna bağlıdır.”<sup>102</sup> Demek ki insanın kendini aşması, kendini geleceğe doğru atmasıdır ve bu onun varoluşuna aittir. Geleceğe yönelik sürekli planlar yapılır ve planların gerçekleşmesi için atılımlarda bulunulur. Çünkü “kendimizi geleceğimize doğru aşarız. Hep kendimizin ilerisindeyiz, tasarlarız, tasarıda kendi kendimizi tasarlarız. İnsan, olasılıklara yönelmiş bir varlıktır; var olan, ilerde de var olacaktır. Bu açıdan, varoluş zamanının gelecek zaman olduğunu söyleyebiliriz”.<sup>103</sup> Beauvoir’da geleceğin önemli olduğu kanısını ise yukarıdaki alıntıdaki şu sözlerinden çıkarırız: “İnsan kendini geride bırakamaz geleceğe doğru atar”, bu düşüncüyü Heidegger’de Dasein’in kendini gelecekte oldum-olasılığa dönerek şimdide uygulamasıyla anlarız. Ayrıca Beauvoir’ın bu sözü bize geçmişi olup bitmiş olan olarak görmediğini de göstermektedir. Burada “geride bırakamaz” geçmiş yani oldum-olası zaman ekstazına denk düşmektedir ve geleceğe yönelik tasarılar kurarak geçmişimize bakarız. Geleceğe yönelik tasarımların olmadığı anın içinde yaşamaksa aşkınlığını meydana getirmeden içkinliğe kapalı kalmaktır. Çünkü “anın içi boştur, onun keyif ya da anlam dolu olmasını sağlayan geçmiş ve geleceğin varlığıdır”.<sup>104</sup> Böylece Beauvoir’da şimdinin anlamlı olmasını sağlayanın geçmiş ve geleceğin varlığından kaynaklandığını görürüz. Bu durumda şimdinin anlamı geçmiş ve gelecekle bütünleştiğinde sağlanacaktır. Tek başına anı yaşamak, geçmişi ve geleceği düşünmeden ana odaklanmak Beauvoir için anlamsız ve boştur. Heidegger’de zamanın döngüselliğini Beauvoir’da: “İnsanın hayatı bir ilerleme gibi değil, bir çember gibi görünür”<sup>105</sup> sözlerinden anlıyoruz. Bu durumda iki filozof için de zamanın döngüsellik içinde yorumlanmasında fikir birliği içerisinde olduklarını söyleyebiliriz. Yukarıda söylemiş

---

<sup>101</sup> Beauvoir, *Pyrrhus ile Cinéas*, Çeviren Asım Bezirci, İstanbul: Payel Yayınları, 1989, s. 80.

<sup>102</sup> Beauvoir, *Pyrrhus ile Cinéas*, s. 53.

<sup>103</sup> Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, s. 21.

<sup>104</sup> Deniz Soysal, “Pyrrhus ile Cinéas’ta Tasarı ve Aşkınlık Temelinde Simone De Beauvoir’ın Carpe Diem Eleştirisi”, *Kilikya Dergisi*, Sayfa: 57-67, Yıl:2019, s.65.

<sup>105</sup> Beauvoir, *Pyrrhus ile Cinéas*, s. 135.

olduğumuz gibi gelecek-şimdi-oldum-olasılık zaman ekstazları birbirleriyle döngüsel olarak anlaşıldığında varoluşa yönelik tasarılarımızı, varoluşumuzu anlamlı kılacaktır.

Şunu belirtmek gerekir çalışma içerisinde Heidegger'in zamana yönelik soruşturması kapsamlı bir şekilde ele alınmamıştır. Heidegger'in zaman hakkındaki yorumuna genel hatlarıyla yer verilmiştir. Çünkü Heidegger'de zamana yönelik kapsamlı bir çalışma içerisine girersek çalışmanın asıl konusundan sapmış oluruz. Bu nedenle bu bölüm içerisinde Heidegger'de önemli olan kavramlar genel hatlarıyla incelenmiş, konunun bütünlüğüne hâkimiyet sağlanmıştır. Sonuç olarak Heidegger'in varlığa yönelik daha önce sorulmamış olan "varlığın anlamına" yönelik bir soruşturma yürüttüğü ve bu soruşturmasında Dasein'in analizini yaptığını söyleyebiliriz. Dasein'in analizi demek; onun dünya-içine-fırlatılmışlığıyla özüne ait olan onun varlığına ait olanlar demektir. Düşmüşlükte birlikte herkes topluluğunun bir parçası olan Dasein, seçimleri doğrultusunda kendini şeffaf kılacaktır. Kendini şeffaf kılması demek, Heidegger'in diliyle varlığın üzerindeki örtünün kaldırılması, tüm açıklığıyla kendini meydana getirmesi demektir. Dasein'in özüne ait olan *mitsein* kavramıysa Dasein'a içinde-bulunduğu dünyayı başkalarıyla paylaştığını söylemektedir. Fakat her ne kadar başkalarıyla *mitsein* temelinde bir dünyada yer alıyorsak da varoluş olanaklarımızı gerçekleştirirken dünyanın geri çekilmesinden kaygıyla birlikte bakışımızı değiştiririz. Dasein kaygıyı hissetmesiyle tek başınadır ve ne yapacağı belirsiz, hiçlik içindedir. Dasein'in vicdanın sesine kulak vermesiyle dünyayı nasıl anlayıp yorumlaması gerektiğine dair kararlarını verirken yalnızdır. Onun bu yalnızlığıysa özüne ait olan yapısını dışlamamaktadır. Varoluş felsefesinin temel probleminin kaynağı da burasıdır: başkalarıyla birlikte varlığım içerisinde kendim olabilmektir.



### 3. SIMONE DE BEAUVOIR'IN VAROLUŞ FELSEFESİ VE KAVRAMLARI

#### 3.1. Simone De Beauvoir'ın Varoluş Felsefesine Kısa Bir Giriş

Simone de Beauvoir, varoluş felsefesini ve varoluşçu feminizm anlayışını benimsemiştir. İkinci dalga feminizm içerisinde yer almıştır. Kendisini her ne kadar yazar kimliğiyle tanıtmayı seçmiş olsa da yazdığı eserlerinden ve oluşturmuş olduğu felsefi düşüncesinden bir filozof olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Aynı zamanda varoluşçu kimliğini uzun süre sahiplenmek istememiş de olsa varoluşçuluk kavramı Beauvoir ve hayat arkadaşı Jean Paul Sartre'a yapışmıştır ve sonunda onlar da bu kimliği üstlenmişlerdir. Beauvoir, Sartre'ın felsefi görüşünden etkilendiğini hatta benimsediğini ve onun felsefesinin ötesine geçmediğini söyleyerek mütevazı bir tavır sergilemiş olsa da kendi felsefi görüşünü ortaya koymuş bir filozoftur.

Beauvoir, *İkinci Cinsiyet* kitabında yirminci yüzyılda ün kazanmış olan varoluş felsefesini, kadın cinsiyetinin varlığına yönelterek, varoluşsal bakış açısıyla kadın cinsiyetinin varlığı üzerine bir inceleme ortaya koymuştur. Beauvoir, bu eserinde kadın cinsiyetinin varlığının “İkinci Cinsiyet” olarak görülmesinin nedenini ve kadın cinsiyetine yüklenmiş olan “mutlak Başka” olma durumunun nedenlerini açığa çıkarmıştır. Bu araştırmayı tarihsel, biyolojik, sosyolojik ve psikolojik verilere dayanarak yapmıştır. Bu açıdan *İkinci Cinsiyet* kitabı her ne kadar feminizm kitabı olarak adlandırılmış olsa da Beauvoir'ın kendi felsefi görüşünü açıkça ilan etmiş olduğu eseridir demek yanlış olmayacaktır.

Beauvoir'ın felsefi düşüncesi üzerine yapılan çalışmalarda kimden ne kadar etkilendiği üzerine bir tartışma vardır. Özellikle *İkinci Cinsiyet* eserinde hangi filozofun etkisinin daha fazla olduğu üzerine çalışmalar ortaya koyulmuştur. Beauvoir, felsefi görüşünü ortaya koyarken, “benimsediğim bakış açısından – Heidegger, Sartre ve Merleau-Ponty'nin bakış açısından” diyerek felsefi görüşünde bu filozoflardan etkilendiğini ve görüşlerini benimsediğini açıkça söylemektedir.<sup>106</sup> Beauvoir her ne kadar Sartre ve

---

<sup>106</sup> Simone De Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, Çeviren Gülnur Savran, İstanbul: Koç Üniversitesi, 2019, S. 64.

Heidegger'in bakış açılarını benimsemiş olsa da onların görüşlerine eleştiriler de getirmiştir. Beauvoir'ın Heidegger ve Sartre'da benimsemiş olduğu düşüncelerle birlikte bu iki filozofu eleştirdiği noktalara ilerleyen bölümlerde yer verilecektir.

Beauvoir'ın felsefi düşüncesinde önemli bir yer kapsayan “belirsizlik” kavramını onun varoluşçu etik görüşünde görürüz. “*Belirsizlik Ahlakı Üzerine* kitabıyla Beauvoir varoluşçu etik anlayışını ortaya koymuştur. En önemlisi, ontolojik, muğlaklık veya varlığınözündeki sabitlik ve tek anlamlılık yoksunluğu temelinde etik eylem kuramı geliştirir”.<sup>107</sup> Şöyle söyleyebiliriz ki: Beauvoir'ın varoluşçu felsefesinde *belirsizlik* kavramı ön plandadır ve varoluşçu felsefesini *belirsizlik* kavramı üzerinden oluşturmuştur. O, bunu her bireyin aşkınlık ve içkinlik içindeki yaşamında tasarımlarını gerçekleştirerek kendi varlığını kurgulamasında, aşkınlığın ve içkinliğin belirsizliğine bağlamıştır. Belirsizlik; geleceğe yönelik tasarıların aşılmasıyla yeni tasarıların getireceği belirsizliktir. Geleceğe yönelik planlar önceden belirlenmiş dahi olsa bunların aşılması durumunda neyle karşılaşılacağı belirsizdir. Fakat yine de birey tasarılarından ve bu tasarılarını aşmaktan vazgeçmez. Beauvoir'a göre yaşamımızda sürekli olarak yeni şeylere atılım isteği duyarız ve bu atılım yeni tasarılar kurmaktır. Bu tasarılar ise aşılmak için vardır. Ona göre her tasarı aşılmak için kurulur ve bu tasarılar aşıldıktan sonra tekrar yeni bir tasarı kurmaya atılım gösterilir.<sup>108</sup> Her ne kadar tasarıların aşılması üzerine bir yaşam vaadi sunsa da Beauvoir, içkinliğin de varlığında sürekli olarak meydana geldiğini belirtmektedir. Ona göre insan; hem içkin hem de aşkın olan bir varolandır. Aşkınlık ve içkinliğin varlığındaki birliği Beauvoir'ın varoluşçu etik düşüncesini oluşturmasını sağlamıştır. Bu ikili durumu *belirsizliğin etiği* olarak yorumlayan Beauvoir, belirsizlik kavramıyla “tek anlamlılığa” da karşı çıkmaktadır. Çünkü Beauvoir'da “belirsizlik anlam zenginliği, anlam çokluğu demektir.”<sup>109</sup> Onun varoluşçu etik görüşünde tek anlamlılıktan kaçış, her bireyin kendi özgürlüğü çerçevesinde başkasının özgürlüğünü de görmesidir. Bu demektir ki, kalıplaşmış doğrulardan, ontik olanın vermiş olduğu “bu şudur” gibi tanımlanmış sabitlikten kaçıştır. Her insan varlığı kendi başına bir bireydir ve başkalarıyla iletişim içindedir. Bu iletişim içerisindeki karşılıklı özgürlük alanının sağlanması beni, diğerlerinden ayıran kendi varoluşumun farkında olmamı sağlayandır. Bu konuda Tidd, Beauvoir'ın görüşünü şu şekilde yorumlar:

<sup>107</sup> Ursula Tidd, *Simone De Beauvoir*, Çeviren Merve Pehlivan, İstanbul: Runik Kitap, 2021, s. 80.

<sup>108</sup> Beauvoir, *Pyrrhus ile Cinéas*, s. 52-75.

<sup>109</sup> Mihaela Mudure, “Simone de Beauvoir ve Belirsizliğin Felsefesi”, Çeviren Hatice Övgü Tüzün, s. 115. *Simone De Beauvoir* içinde, der. Gönül Bakay, İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 115-140.

Beauvoir, şahsi insan hayatının öneminin görünürde birbirine zıt varoluş şartları içinde, bilhassa başkalarının huzurunda ve özgürlüğünde, daima ve özgürce yaratılması gerektiğini savunur. “Özgürlüğe kavuşma iradesi göstermek, başkalarının da özgürlüğe kavuşması için irade göstermektir.” Bu nedenle Benliğin özgürlüğü başkalarının özgürlüğüne bağlıdır. “Özgürlüğe kavuşma iradesi ile varlığı açığa çıkarma iradesinin aynı tercihe karşılık geldiğini” savunur.<sup>110</sup>

Beauvoir’ın özgürlük düşüncesine göre, karşılıklı tanınmanın özgürlük temelinde kurulması gerekmektedir. İnsan, hayatını yalnız geçirmeyi tercih etmiş olsa dahi başkalarıyla aynı dünyayı paylaşmaktadır ve paylaşım içinde olduğu bu dünyada yalnızlık da Heideggerci anlamda birlikte-varolmayı kapsamaktadır. Beauvoir’da bunun özgürlük temelinde karşılıklı tanınmayla olması Beauvoir’ın felsefi düşüncesinde yer alan Hegelci izleri göstermektedir. Varoluş felsefesinin asıl problemi başkalarıyla kurulan ilişkilerdir ve bu noktada Beauvoir, diğer varoluşçu olarak tanımlanmış filozofların ötesine geçerek bu ilişkinin özgürlük temelinde kurulabileceğini sağlamıştır. Fakat onun etik anlayışında yer alan belirsizlik/muğlaklık bu soruna net bir cevap oluşturmamıştır. Çünkü Beauvoir, her ne kadar insanın belirsiz bir varolan olduğunu onun hem aynılık ve zıtlığı hem de aşkınlığı ve içkinliği barındırmasına bağlamış olsa da bu görüş belirli bir yere kadar ilerler fakat bir sonuç vermez. Bu durumda her ne kadar Heidegger’i bu noktada aşmış olsa da (bireyin sadece aşkınlık ya da içkinlik olmadığı her ikisine de sahip olduğu ve bu nedenle de sadece çatışmanın varlığı değil çatışmayla birlikte uyuşmanın da varlığının birlikte mümkün olduğunu, insanın hem özne hem de nesne olduğunu belirterek belirsizliğin varlığını ortaya koymuştur.) her iki filozofunda bir kurtuluş yolu vaat etmediğini söylemek doğru olacaktır. (Burada kurtuluş yolu olarak söylenilen bireyin kendi olanaklarının farkında olması kendi hayatına yön vermesinde ona hazır, çizili bir yolun olmadığı düşüncesini kapsamaktadır.). Fakat “etik ve felsefi bakış açısı, herhangi bir insan eylemini ya da davranışını tanımlayan belirsiz ilişkiyi yansıtır. Bu belirsiz ilişki insanın kendi olumsuzluğunu olumlu bir şekilde ifade etme çabasıdır”.<sup>111</sup> Böylece Beauvoir, bireyin belirsizlik içindeki durumunu kendini ifade etme çabası olarak görmektedir. Bu durumda Beauvoir ve Heidegger için yukarıda belirtilmiş olan kurtuluş yolu vaat etmiyor yorumunu şöyle açıklığa kavuşturmalı: her iki filozof da bireyin kendini nasıl var ettiğini, ortaya koyduğunu, kendi benini başkalarıyla olan ilişkiler temelinde nasıl meydana getirdiğini sunmaktadır.

Bu durumda denilebilir ki “Beauvoir’ın benimsediği varoluşçu etiğe göre insan daima kendini inşa eden bir varlık noksanlığıdır. Böylelikle varlığa ve dünyaya daima anlam

<sup>110</sup> Tidd, *Simone De Beauvoir*, s. 80.

<sup>111</sup> Mudure, “Simone de Beauvoir ve Belirsizliğin Felsefesi”, s. 118.

verilir ya da kazandırılır. İnsan hem doğası gereği özgürdür hem de ahlaken özgürdür”.<sup>112</sup> Bireyin kendini inşa eden varlık noksanlığı olması Heideggerci anlamda olanaklılığının farkına varmasıdır. Şöyle ki, birey çoğu şeyi olma olanağına sahiptir fakat bir yandan da eksiktir, çünkü bu çoğu şeyin içerisinde bir şey olmayı seçmişken diğer şeyleri olma olasılığını geride bırakmaktadır ve bu da onun noksanlığıdır.

Beauvoir’ın varoluş felsefesinin özgürlüğü temele aldığı belirtildiği gibi bunu bir sonuca bağlayacak olursak ona göre: “özgürlük ve varoluş arasında somut bir bağlantı olduğu unutulmamalıdır: insanın özgür olmasını istemek, varoluşun olmasını istemek, demektir, varlığın varoluş sevinci içinde açığa çıkarılmasını istemek demektir”.<sup>113</sup>

Bu doğrultuda Beauvoir’ın varoluşçu felsefesini ve *İkinci Cinsiyet* kitabındaki düşüncelerini anlamak adına “aşkınlık-içkinlik”, “tasarım” ve “başka” kavramlarına da bakılacaktır. Çalışmadaki kavramların incelenmesi Beauvoir’ın *İkinci Cinsiyet* kitabındaki amacına yönelik gerçekleştirilecektir. Kadın cinsiyetinin içinde bulunduğu durumu varoluşsal bakış açısıyla değerlendirerek, kadının varoluşunun nasıl kurgulandığını ve bu kurgu içindeki hayatının nasıl ele alındığının incelemesini yapan Beauvoir, *İkinci Cinsiyet* kitabındaki amacını şöyle ifade etmektedir: “kadını varoluşsal bakış açısından, durumunun bütünü göz önüne alarak inceleyeceğiz”.<sup>114</sup> Bu çalışmanın ilerleyen bölümlerindeyse Beauvoir’ın söylemiş olduğu gibi “varoluşsal bakış açısından” kadın cinsiyetinin varoluşunun nasıl kurgulandığını ve bu varoluşsal kurguda kadının kendi benliğini kendisinin değil de toplum tarafından ona kurgulanmış olanı, kadının “yazgı”sı olarak kabullenilmiş faktörleri ele alarak, bunlar doğrultusunda neden *Başka* olarak görüldüğü ve *ikinci cinsiyet* olarak adlandırıldığı Beauvoir’ın incelemeleri üzerinden ortaya koyulacaktır. Kadının durumu hakkındaki bilgilendirmenin ardından ilerleyen bölümde *mitsein* kavramına yer verilecektir. Beauvoir’ın *mitsein*’i ele alınarak, Beauvoir felsefesindeki *mitsein* kavramının rolü üzerine çalışmalar yapmış düşünür ve felsefecilerin çalışmalarına yer verilerek, Beauvoir felsefesindeki *mitsein*’in önemi açığa çıkarılacaktır.

Eva Gothlin’in de belirttiği gibi Beauvoir, ilk eserlerinden itibaren başkalarıyla kurulan ilişkiler konusunu çalışmalarına dahil etmiştir. *Pyrrhus ile Cinéas* adlı eserinde de

<sup>112</sup> Ursula Tidd, *Simone De Beauvoir*, s. 80.

<sup>113</sup> Christine Daigle, “Unweaving the Threads of Influence: Beauvoir and Sartre”, *A Companion to Simone de Beauvoir* içinde (ss. 260-270), 2017, s. 263.

<sup>114</sup> Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 78.

başkalarıyla kurulan ilişkilere yer veren Beauvoir, “başkalarıyla bir arada” cümlesiyle *mitsein*’a yer vermeden onun anlamını karşılamıştır. Bir diğer eseri olan *Belirsizliğin Ahlakı Üzerine* adlı eserindeyse *mitsein* kavramını kullanmamış olsa da başkalarıyla kurulan ilişkiler konusunda *mitsein*’in anlamını karşılayacak kavramlar kullanmıştır. Bu konuda Gothlin şöyle der: “*Belirsizliğin Etiğinde* başka bir terim bu anlamı yakalar, ‘karşılıklı bağımlılık’ veya ‘herkes diğerine bağlıdır’.”<sup>115</sup> Birlikte-varolma anlamına gelen *mitsein* kavramının karşılıklı bağımlılık ve diğerleriyle olan bağımlılık kavramlarıyla *Belirsizliğin Ahlakı Üzerine* eserinde yer edinmiş olması Beauvoir’ın varoluşçu etik görüşünün *mitsein* düşüncesini de kapsadığı sonucunu vermektedir.

Sonuç olarak Beauvoir’ın varoluşçu felsefe görüşünde hem etik anlayışını hem de varoluşçu anlayışını ele aldığımızda onun için önemli olanın özgürlük olduğunu görürüz. Beauvoir’ın *Olgunluk Çağı* eserinde de belirttiği özgürlüğümüzün varoluşumuzun temelinde yer aldığı düşüncesidir.<sup>116</sup> Fakat özgürlüğü tanımlamak veya özgür olabilme durumu kolay bir şekilde meydana gelememektedir. Özellikle de kadın cinsiyetinin özgürlüğünün tanımlanması erkek cinsiyetine göre daha zordur. Bunu “günümüzde kadınlar özgür” sözü üzerinden yorumlarsak, kadınların özgürlüğü günümüz toplum şartlarında da sadece sözde özgürlük olarak yorumlanacaktır çünkü tam anlamıyla kadının özgürlüğü elde edilememiştir. Dilediğini giyebilme, istediği saatte istediği yerde bulunma özgürlüğü olan kadın, tacize, tecavüze uğradığında ilk söylenilen “o saatte orada ne işi varmış”, “o da onu giymeseymiş” sözleri olmaktadır. Özgür bir birey olarak istediğini giyebilme ve istediği yerde bulunma durumu kadının başına bir şey geldiğinde onu korumak yerine suçlu olarak yargılamaktadır. İş yerlerinde yapılan ayrımcılık da bir diğer etkidir. Kadının çalışarak bir yere gelmesi genel düşünceye göre kabul görmez, onun üst konumda olması oraya başkaları tarafından çıkarıldığı şeklinde yorumlanır. Büyük bir şirketin yöneticisi olan kadın için “kim bilir ne yaptı da bu konuma yükseldi” şeklinde sözler söylenir. Kadının çalışarak, kendi başına iş sahibi olması, yükselmesinin dahi arkasında başka biri aranır ve bu kişi çoğunlukla erkektir. Kendi ayaklarının üzerinde duran, başkasının desteğiyle bir yerlere gelmemiş olan kadın için her zaman söylenilen arkasında birinin olduğu olmaktadır. Böyle bir durum içerisinde kadın her ne kadar özgürlüğünü tanımlasa da onun özgürlüğünün üzerine set çekmeye hazırda bekleyen birileri vardır. Bu nedenle kadının özgürlüğü ve erkeğin

---

<sup>115</sup> Eva Gothlin, “Reading Simone De Beauvoir with Martin Heidegger”, Claudia Card (Ed.) *The Cambridge Companion to Simone De Beauvoir* içinde (45-65), 2002, s. 57.

<sup>116</sup> Beauvoir, *Olgunluk Çağı I*, (Çeviren Betül Onursal), İstanbul: Payel Yayınları, 1991, s.16-17.

özgürlüğünün tanımlanmasında büyük bir ayrım vardır ve bu kadın için engelli bir yoldur.

Bireyin özgür bir varolan olabilmesi üzerine şöyle yazar Beauvoir:

Ne var ki özgürlüklerin tanınmasını somut olarak gerçekleştiren dostluk ve cömertlik, kolay elde edilen erdemler değildir. Bunlar, hiç kuşkusuz, insanın ulaşabileceği en yüksek noktadır; insan kendi hakikatini böyle bulur, ama bu hakikat, durmaksızın yeniden başlayan ve yeniden iptal edilen bir mücadelenin hakikatidir; insanın her an kendisini aşmasını gerektirir. Başka bir dille ifade edecek olursak, insanın sahici bir ahlaki tutuma ancak varoluşunu üstlenmek üzere varlık olmaktan vazgeçtiğinde ulaştığını da söyleyebiliriz. Bu yön değiştirmeyle [conversion] aynı zamanda her tür mülkten vazgeçer, çünkü mülk sahibi olmak varlığı aramanın bir biçimidir, ama gerçek bilgelige onu ulaştıran bu yön değiştirme hiçbir zaman tamamlanmaz. Onu durmaksızın yeniden gerçekleştirmek gerekir, daimi bir gerilim talep eder. O kadar ki yalnızlık içinde kendini tamamlayamayan insan, kendi benzerleriyle ilişkilerinde sürekli olarak tehlikededir. Yaşamı, başarıyla sonuçlanacağı hiçbir zaman güvence altında olmayan zorlu bir iştir.<sup>117</sup>

Bu durumda kendini inşa eden bireyin yaşamı zordur çünkü cesaret isteyen bir şeye atılmıştır ve kendini bu süreç içerisinde tamamlayan insan, başkalarıyla kuracağı ilişkinin özgürce karşılıklı tanınma olması gerektiğinin bilincindedir. Bu nedenle de Beauvoir böyle bir yaşamınsana güvence içinde bir yaşam vaadi sunmamaktadır demektedir. Çünkü ne zaman ne olacağı belirsiz olan bir yolun içerisindeydir. Beauvoir'ın bu alıntısında Heidegger'in felsefesinin izlerine de rastlanmaktadır. İnsanın varoluşunu üstlenmesi için çizdiği yol Heidegger'in Dasein'ının otantik hal içinde olması için söyledikleriyle uyumaktadır. Otantik hal içindeki Dasein'in kendini gerçekleştirme olanağının farkına varmıştır. İnotantikhal içindeki durumundan otantik hal içine geçiş bir yön değiştiriştir. Fakat her zaman gündelik ihtiyaçlar devam ettiği için de bu durumundan tamamen çıkmaz ve otantik hal içerisindeki yaşamında kendini geliştirmesi gerekir. Bu nedendir ki Dasein'in otantik hal içindeki durumu da ona bir güvence sağlamamaktadır.

Varoluş felsefesinde bireyciliğin ön plana çıkmasıyla “kendi hayatını kendin kurgula” etiği oluşmuştur. Fakat kadın cinsiyeti üzerinden “kendi hayatını kendin kurgula”etiğinin halen daha tam anlamıyla gerçekleştiğini söyleyememekteyiz. Bu durumu ilk olarak ataerkilliğin hüküm sürdüğü dönemler içerisinde baktığımızda bir kadının kendi hayatı yoktur, ona verilmiş olan onun için planlanmış bir program vardır. Onun hayatı; evlenmemişse ailesi, evlenmişse de eşi, çocukları ve ev içi hizmetidir. Kadının kendine ayıracak özel bir zamanı yoktur. Virginia Woolf, *Kendine Ait Bir Oda* adlı eserinde kadınların yazmak için kendilerine ait bir odaya ve kendilerine ait bir zamana ihtiyaçları olduğunu söylemiştir. Yazmakla ilgilenen kadınlar der ya mutfakta ya da salonda çocuklar

<sup>117</sup> Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 176.

uyuduğunda veya tüm gürültünün ortasında bir şeyler yazmaya çalışmaktadır.<sup>118</sup> Kadınların böyle bir durum içerisinde yazamamaları normaldir. Bunun için kendilerine ait bir odaları olması gerekmektedir. Kadının o dönem içerisinde yazdıklarının beğenilmemesi, erkeklerin yazdıklarıyla kıyaslanmaya değer dahi görülmemesi ve kadın yazarların çoğunlukta olamaması veya seslerinin duyulmamasının altında yatan neden kendilerine ait ne bir zamanlarının ne de odalarının olmamasıdır.<sup>119</sup> Fakat zamana ve bir odaya sahip olan kadın için de o dönem içerisinde yazmak hiç kolay değildir. İyi bir eğitime sahip olamamanın yanında erkekler tarafında kuşatılmış bir dünya içerisinde kendilerini yazılarıyla ortaya koymaları zorlayıcı bir süreçtir.<sup>120</sup> Zorlayıcı bir süreç olarak nitelendirmenin nedenini Beauvoir, Woolf'un sözleriyle şöyle ifade eder: İngiltere'de, yazar kadınlara her zaman düşmanca davranıldığını söyler V. Woolf. Doktor Johnson onları "arka bacakları üzerinde yürüyen bir köpeğe" benzetir, "iyi değildir ama şaşırtıcıdır"lar. Sanatçılar başkalarının düşüncesine herkesten fazla aldırır, kadınlarsa sıkı sıkıya bağımlıdır. Başkalarının ne düşündüğüne kulak asmama cesareti göstermek için bile bir sanatçı kadının ne kadar güçlü olması gerektiğini anlamak güç değildir; kadın çoğu kez bu mücadelede kendini tüketir.<sup>121</sup> Beauvoir, Woolf'un sözlerini bu şekilde yorumlarken haksız değildir. Kadınların bu durumuna ilişkin sessiz kalmayan bir diğer kişiye John Stuart Mill'dir.

John Stuart Mill, *Kadınların Köleleştirilmesi* adlı eserinde kadınların durumunun kölelerin durumundan daha kötü olduğunu söylemektedir. Bunun nedeni olaraksa kadınlardan "gönüllü bir cariyeye", "hizmetkâr" olmalarının beklendiğini dile getirir. Bir kölenin efendisinin cinsel isteğine karşı gelme hakkı vardır<sup>122</sup>, gün sonunda kendine ait bir zamanı vardır. Kadının eşinin cinsel isteğini reddetme şansı yoktur.<sup>123</sup> Gününü ev işlerini yapmak, çocuklarla ilgilenmek ve eşi geldiğinde ona hizmet etmekle geçirmektedir. Böyle bir kadının kendine ait bir zamanı yoktur. Bu nedenle Mill, kadından gönüllü bir cariyeye

<sup>118</sup> Virginia Woolf, *Kendine Ait Bir Oda*, Çeviren Derya Öztürk, Ankara: Tutku Yayınevi, 2014.

<sup>119</sup> *Demir Çeneli Melekler* filminde senatörün eşi günlük tutmaktadır. Fakat bu günlüğü eşinden gizli olarak tutar. Yazdığını eşinin görmemesi adına o yokken yazar ve eve geldiğinde saklar. Bu durum kadınların yazmalarının istenmemesi, yazdıklarıyla aşağılanmaları gibi birçok nedenle bağdaştırılabilir. Katja Von Garnier, "Iron Jawed Angels", (2004; [https://www.imdb.com/title/tt0338139/?ref=ttrel\\_rel\\_tt](https://www.imdb.com/title/tt0338139/?ref=ttrel_rel_tt), 1:05:09).

<sup>120</sup> Bu durumun yakın geçmişte de izine rastlanmıştır. Harry Potter'ın yazarı Joanne Kathleen Rowling'in yayınevi; kadın isminin ön plana çıkarsa okuyucuyu o kadar çekmeyeceğini, bir kadın yazarın eserinin erkek yazar kadar sürükleyici olmayacağı ön yargılarına karşı tam adını gizleyerek yayımlatmıştır.

<sup>121</sup> Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 138.

<sup>122</sup> Kölenin efendisinin cinsel isteğine karşı gelmesi durumu bazı tarihi dönemlerde geçerli olmamıştır.

<sup>123</sup> Bu durum aslında bilinçli bireyler için doğru değildir. Çünkü evli olmak karşı cinsiyetin malı olmak, o ne isterse boyun eğmek değildir. Bir kadının kocasının cinsel isteğini kabul etmeme hakkı vardır. Reddettiği halde "ben senin kocamı benimle birlikte olacaksın" sözleriyle zorlamayla birlikte olmak, evli olsa dahi tecavüze girmektedir. Çünkü birlikte olmak her iki bireyin de özgürce birbirini istemesiyle gerçekleşmelidir.

olması beklenir demektir.<sup>124</sup> Kadının düşünmesi, aklını kullanması, eğitim alması istenilmemektedir. Kadınların o dönem içerisinde aldıkları eğitim kilise rahiplerinden “*nasıl ideal eş olunur*” eğitiminin ötesinde değildir. Onlara eğitim olarak verilen bilgi; “kocalarına itaat etmek”, “gönüllü bir cariye/hizmetkâr” olmaktır.

Woolf ve Mill’in metinlerinden elde edilen bilgiler kadının varoluşsal sancısının onun cinsiyetine uzun süredir yüklendiğinin sonucu verir. Mill için mutlak özgürlüğün gerçekleşmesi her iki cinsiyetin eşitliğiyle mümkün olduğu için kadın dayanışmasının içinde yer almış ve kadınlar için eşit hakları savunmuştur. Woolf edebi metinlerinde kadınların neden ünlü bir yazar olmadığı veya erkeklerin yaptığı işlerde neden onlar kadar başarılı görülmediklerinin nedenlerini gözler önüne sermiştir. Woolf’ün düşünceleri kapsamında bakıldığında kadınlar için çoğu haklar eşitlense de kadına yüklenmiş olan “annelik” rolü ve ev işleri angaryasının ona kalmış olması çalışmak istediği veya çalıştığı alanda ilerleyebilmesi için yeterli zamanı ona sunmamıştır. Kadının çalışma hayatında ilerlediği yol erkeklerinki gibi düz bir yol değildir. Hedeflerine doğru giderken önünde aşılması gereken çok fazla engel vardır ve kadın bu engelleri aşarak ilerlemektedir. Kadın cinsiyetinin karşısına çıkan bu engeller ne zamandan beri vardır? Kadın cinsiyetinin varlığı meydana geldiğinden itibaren mi ikinci bir cinsiyet olarak görülmüştür? Kadın cinsiyetinin varlığına bu sıfatları, rolleri yükleyen kimdir? Bu gibi sorular fazlasıyla devam edecektir. Bu nedenle kadının mutlak Başka olarak görülmesinin kaynağını Beauvoirci bir izle takip ederek kadının varoluş mitindeki rollerini incelemek, yukarıdaki soruların cevabını verecektir.

---

<sup>124</sup> John Stuart Mill, *Kadınların Köleleştirilmesi*, Çeviren Ahmet Özcan, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2019.



### 3.2. Yaratılış Miti Üzerinden Beauvoir'ın Kadının Varoluşunu İncelemesi Üzerine

Simone de Beauvoir, kadın cinsiyetinin varlığının neden mutlak Başka olarak nitelendirildiğini, tarihsel, biyolojik ve psikolojik verilere dayanarak, varoluşsal bakış açısıyla ortaya koymuştur. Bu bölümde ele alınacak olan düşünce giriş bölümünde de belirtildiği üzere kadın cinsiyetinin varlığına yönelik Beauvoir'ın ele almış olduğu düşünce doğrultusunda “Âdem ve Havva” hikâyesinden yola çıkarak kadının varoluşuna ilişkin mitolojik hikâye ve efsanelerdeki konumuna yer verilecektir. Beauvoir, tarih bölümünde yaratılış hikâyesindeki Âdem ve Havva'nın yaratılışıyla ilgili metinlere yer vermiştir. Burada Beauvoir, kadın ve erkeğin ilk yaratılış mitlerinin ortaya çıkmasından itibaren, onlara yüklenmiş olan anlamlar doğrultusunda kadının nasıl bir varoluşa sahip olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu bölümde de Beauvoir'ın düşüncesi temelinde kadının varoluşuna yönelik efsanelerin/mitlerin/inanışların ne söylediği ele alınacaktır.

Kadının yaratılışıyla ilgili en yaygın olarak bilinen öykü yahut inanç Havva'nın yaratılış öyküsüdür. Kadının var olmasıyla ilgili birçok mitolojik hikâye ile karşılaşırız. Bu efsanelerden en çok bilineni; kadının erkekten sonra gelen, erkeğin kaburga kemiğinden yaratılan ikinci bir cins olduğunu kabul eden inanıştır. Kadın, “Âdem'in ‘fazla gelen kaburga kemiği’nden yapılmış bir varlık olarak gösterilmektedir.”<sup>125</sup> Erkek, ilk kusursuz yaratılandır ve kadın ona hizmetkâr olarak yaratılmıştır. Bir diğer mitolojik görüşe göre ise kadın yine ikinci olarak yaratılmıştır fakat bu sefer ilk yaratılan erkek kusursuz değildir. Bu inanışa göre Tanrı erkeği yaratmıştır ve o ilk denemedir. Ondaki eksiklikleri ikinci olarak yarattığı kadında tamamlamıştır. Kadın, kusursuz olandır. Başkaldıran Kadın olarak Lilith ele alınır. İkinci inanış olarak geçen kadının kusursuzluğu inanışı Lilith'inin yaratılışına dayanmaktadır ve bu efsanede Lilith, Âdem'e boyun eğmeyen ve ona başkaldıran kadın olarak tanımlanır. Bengü Ozan; “Lilith'e Göre Yaratılış” yazısında bu durumu şu şekilde ele almıştır: “Seni yapmak için biraz beklediğime seviniyorum, böylece sen sadece hasarsız değil, çok daha gelişmiş bir model oldun”<sup>126</sup> buradan Lilith'nin Âdem'den daha iyi olduğunu, kusursuzca yaratıldığı düşüncesini çıkarırız. Lilith'nin yaratılış efsanesi pek bilinmemekle birlikte bu efsanenin bilinmesi de istenmemektedir. Alternatif mitik hikâyeler arasında, bariz bir gerekçelendirme yapılmaksızın erkeği üstün gören hikâyenin yaygın

<sup>125</sup> Simone de Beauvoir, *İkinci Cins: Genç Kızlık Çağı*, Çeviren Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yayınları, 1993, s. 17.

<sup>126</sup> Burcu Ersoy, *Aşkın “L” Hali*, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2016, s. 16.

şekilde kabul edilmesi kadına karşı bir tavır yansıtmaktadır. Bunun nedeni; kadının erkekten üstün bir konumda olmasının kabul edilmeyişinden kaynaklanır. Erkeğin üstünlüğü varoluş itibarıyla Âdem'in yaratılmasıyla başlar ve bu inanış ilk anlatılan efsaneyle yani, erkeğin kusursuz olduğu inancıyla devam eder.

Kadının Başka olarak tanımlanması ve erkeğin karşısında ikinci cinsiyet olarak görülmesine, kutsal kitaplar referans alınarak (Âdem ve Havva'nın yaratılış miti) bakılmıştır. Yaratılış mitlerinin kadının ikinci cinsiyet olarak tanımlanmasında belirleyici bir rol üstlenmiş olduğu görülmüştür. Erkek bu mit ile kendini daha yüce bir varlık olarak görür. Kadını Tanrı'nın kendisine gönderdiği bir hizmetkâr olarak görür. Kadın, kadın olarak yaratılmamış erkeğin kadını olarak yaratılmıştır. Onun tek amacı erkeğe hizmet etmektir. Bu hikâyeler doğrultusunda erkek kendini daha da önemli bir varlık haline getirir. Kadına karşı kendisini daha üstün görür. "Zaten kutsal kitapta o şekilde yazmıştır" der. Kendisine güvence olarak kutsal kitabı alır.

Tüm yaratılış efsaneleri, erkekler için son derece değerli olan bu inancı dile getirir. Batı uygarlığında Hristiyanlık aracılığıyla sürüp gitmiş olan Tekvin [Genése] efsanesi de buna dâhildir. Havva erkekle aynı anda şekillendirilmemiştir; ne farklı bir maddeden yapılmıştır o, ne de Âdem'in yapıldığı çamurdan. İlk erkeğin kaburgasından çekilip çıkarılmıştır. Doğuşu bile özerk değildir; Tanrı kadını onun kendisi için, kendiliğinden yaratmamış ve karşılığında onun tarafından dolaysız bir şekilde tapınılmayı istememiştir. Erkek için yaratmıştır onu, Âdem'i yalnızlığından kurtarmak için ona kadını vermiştir. Kadının kökeni ve ereği kocasıdır: Âdem'in özel olmayan tamamlayıcısıdır kadın. Böylece kadın ayrıcalıklı bir av gibi görünmektedir. O, bilincin yarı saydamlığına yükseltilmiş doğadır, doğal olarak boyun eğmiş bir bilinçtir. İşte, erkeğin çoğu kez kadına ilişkin olarak beslediği o olağanüstü umut budur. Bir varlığın tenini mülk edinerek kendini bir varlık olarak tamamlamak ve aynı zamanda da uysal bir özgürlük tarafından kendini özgürlüğü içinde onaylatmak ister.<sup>127</sup>

Beauvoir ele almış olduğu mitler doğrultusunda bu mitlerden çıkarılan düşüncenin kadının yaratılışının bile kendine ait, salt bir benlik olmadığını, kadının varlığının doğası itibarıyla bir boyun eğiş, itaat olduğu şeklinde yorumlandığını söylemektedir. Bu durum erkeğin hoşuna gitmektedir. Kendi varlığını karşısındakine onaylatma ve onun üzerinde hâkimiyet kurma güdüsü içerisinde. Bu ona yaratılıştan itibaren verilmiştir. Erkek, kadın üzerindeki gücünü Kutsal Kitaba dayandırarak kalıcı hale getirmek ister. Kadının her şeyi kocasına ait olmaktadır. Doğurganlığı bile kocası için vardır, onun soyunu devam ettirmek içindir.<sup>128</sup>

<sup>127</sup> Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 177.

<sup>128</sup> Aslında durumun böyle olduğuna ilişkin örnekler vardır. Özellikle Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, eserinde Engels'in tespit etmiş olduğu aile modellerine bakıldığında durumun daha farklı

Kadının ikincil konuma yerleşmesindeki bir diğer neden ise doğurganlığıdır. “Tarihin ilk çağlarında kadını eve kapatan, dünyanın kuruluşuna katılmasını engelleyen temel neden, çocuk doğurma işinin kölesi oluşudur.”<sup>129</sup> Kadın, bir diğer varlığı meydana getiren varoluştur. Üremeyi sağlayan kadındır ve kadının üretkenliği ergenlikten itibaren başlar. Kadın, çocuk doğurma işinin angaryasıdır. Çocuğun meydana gelişinde körelen kadın olmaktadır. Çocuk, kadının varlığını, gelişimini sömürmektedir. Geçmişe baktığımızda kadınlar; çocuk doğurmak, onlara bakmak ve ev işlerine koşmaktan kendilerine ait bir zaman bulamamaktadır. Bu sadece geçmişle de sınırlı değildir. Günümüzde de çoğu kadının kendine ait bir zamanı yoktur. Çocuk bakımı her zaman kadına yüklenen bir diğer görev olarak görülmüştür. Kadının varlığının tamamlanması kadın olarak görülmesi için çocuk doğurması gerektiği savunulmuştur. Kadının kimliğinin hiçbir zaman tek başına ortaya koyulamadığını görüyoruz. Bir varlığı meydana getiren bir varlık dahi olsa bu onu önemli kılmamıştır, aksine bunu gerçekleştiremediği takdirde daha da ikincil konuma itilmiştir. Kadının kadın olarak varlığını tamamlayabilmesi için kendi kadınlığının farkına varması gerekmektedir. Yaratılış itibariyle tek başına anlamı olan bir varlık olduğunun bilincine varması gerekmektedir. Bunun bilincine varamadığı takdirde ikincil konumda, öteki varlık olarak, başkası üzerinden tanımlanmaya devam edecektir.

Geçmişten günümüze geçen zaman içerisinde kadının, erkeğin hizmetkârı olarak yaratıldığına inanılmış ve bu nedenle kadın, erkeğin kölesi olarak görülmüştür, kendi başına bir değere sahip olmamış, erkeklerle var olmuştur. Kadın, bu yazgısına boyun eğmiştir ve kendisini erkeğin boyunduruğuna hapsedmiştir. Elbette kadın böyle bir yazgıyı kendisi kabullenmemiştir, kadına bu durum dayatılmıştır. Beauvoir, kadının tanımlanmasının bile erkek üzerinden yapıldığını, kendi başına eksik görüldüğünü söylemektedir. Erkek üzerinden ele alınan bir kadın kimliği bulunmaktadır. Bu durum da başlangıçtan itibaren kadının varlığı ikinci bir cinsiyet olarak görülmüş ve varlığı başka bir cinsiyetin varlığı üzerinden tanımlanan bir varolan olmuştur. Kadın tek başına bir anlam ifade etmezken, erkek ise tek başına değerli bir varlık olarak görülür.

---

olduğu anlaşılabacaktır. Bunun için Bkz. Friedrich Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, Çeviren Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

<sup>129</sup> Beauvoir, *İkinci Cins: Genç Kızlık Çağı*, s. 122.

Beauvoir, Mösyö Benda da *Uriel Raporu*'ndan alıntı yaparak şöyle yazar:

“Erkeğin bedeninin, kadınınkinden soyutlandığında da kendi başına bir anlamı vardır; oysa erkek anılmaksızın kadının bedeni tüm anlamdan yoksun gibi görünür... Erkek, kadın olmaksızın da kendini düşünür. Kadın, erkek olmaksızın kendini düşünmez”. Kadın, erkeğin onun hakkında verdiği karardan ibarettir, böylece kadın “cinsiyet” olarak adlandırılır; bununla, kadının erkeğin gözünde her şeyden önce cinsiyetli bir varlık olarak görüldüğü kastedilmektedir. Kadın erkek için cinsiyettir, dolayısıyla mutlak olarak da öyledir. Kadın kendini erkeğe göre belirler ve farklılaştırır, erkek kadına göre değil; kadın, özel olan karşısında özel olmayandır. Erkek Özne'dir, Mutlak olandır, Kadın Başka'dır.<sup>130</sup>

Mösyö Benda'dan yapmış olduğu alıntı üzerine Beauvoir, kadının varlığının erkek için bir önem ifade etmediğini, kadının varlığının erkek karşısında sadece cinsiyet içerdiğini belirtmektedir. Bu durumda şöyle bir yorumda bulunmak yanlış olmayacaktır: Erkek, kadını cinsel bir obje olarak görmektedir, kadına cinsellikten başka bir değer yüklemeyiz. Cinsel bir obje olarak görülen kadın, günümüzdeki “kadın her şeyden önce annedir” söylemiyle ilişkilendirilir. Çünkü kadının cinsel obje olarak görülmesi onun doğurganlığıyla ilişkilidir ve bu durum karşısında kadına karşı alınan ilk tutum “annelik”tir.

Böylece tarihin bize verdiği sonuç; Kadının durumunu belirleyen erkek olduğudur. Kadına anlam veren erkektir ve bu anlamı kendi üzerinden vermektedir. Bunun nedeniyse kendini tarih boyunca egemen güç olarak belirleyen erkek, kadının varlığını kendi soyunun devamı olarak gördüğü içindir ki kadın onun için cinsiyetten, cinsellikten öteye geçememiştir. Bu noktada dini metinlere bakıldığında özellikle Kur'an'a bakıldığında kadının değerli olduğu, peygamberlerin de bu konuda söz söylediği belirtilerek karşı çıkılabilir.<sup>131</sup> Fakat bu konuda değişmez olan şudur ki kadın erkeğin soyunun devamını oluşturmaktadır. Yani, kadının doğurganlığı, erkeğin soyunu devam ettirendir. Bu durumda kadını doğurganlığı üzerinden bir temellendirilme yapılırsa bu da gösterir ki kadının varlığı cinsiyeti ve cinselliğiyle konumlandırılmıştır.

Bu durumda Kadının varlığı, erkeğe göre belirlendiğine göre erkek, kadını kendinden sonra gelen, kendinden daha az anlam ifade eden, eksik olan bir varlık olarak tanımlama lüksüne sahip olmaktadır. Yukarıda bahsedilmiş olan kadının erkeğin kaburga kemiğinden

<sup>130</sup> Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 26.

<sup>131</sup> Bu konuda Bkz. Prof. Dr. Yaşar Nuri Öztürk Kur'an meallerine –Nisa Suresi meali- ve Recep İhsan Eliaçık, “Kur'an Kadınlara Ne Getirdi?” yazısı ayrıntılı bir şekilde Kur'an da kadının ve erkeğin yaratılışlarının bir olduğunu, aynı topraktan yaratıldığını dile getirmekle birlikte kadının haklarının koruyuculuğunu, erkeklerle eşitliğini dile getirmektedir. Erişim: <https://ihsaneliacik.com/kuran-kadinlara-ne-getirdi/>. Erişim Tarihi: 27.02.2022.

yaratılması miti de bu durumu desteklemektedir. Erkekler, kendilerine bu miti referans alıp kadının varlığını daha da aşağılara çekebilme olanağına sahiptir. “Yaratılıştaki bile ben senden önce yaratıldım sen benim fazla gelen bir parçamdan yaratıldın” düşüncesi çoğu erkeğin zihniyetinde yer almaktadır ve bu düşüncenin geçmişten günümüze değerini kaybetmesi gerekirken, varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Kadın, günümüze baktığımızda hala hak ettiği değeri alamamıştır. Kadın cinsiyetinin özgürlüğü günümüzde dahi tam anlamıyla sağlanamamıştır. Bu düşüncelerden destek alınarak erkeğin bir hizmetkârı olarak görülen kadının varlığı, ikinci bir cins olarak görülmüş, kadının kimliği öteki bir varlık olarak belirlenmiştir.

...Kadın rüyasında bile erkekleri yok edemez. Onu kendisini ezenlere bağlayan bağ, başka hiçbir bağla karşılaştırılmaz. Cinsiyetler arası bölünme insanlık tarihinin bir uğrağı değil, gerçekte biyolojik bir veridir. Aralarındaki zıtlık, kökensel bir *mitsein*’in bağrında oluşmuş ve bu birlikteliği bozmamıştır. Çift, onu oluşturan yarımların birbirine çakılı olduğu temel birliktir. Toplumun cinsiyetler bakımından ortadan yarılması hiçbir şekilde mümkün değildir. İşte kadının temel özelliği budur: Kadın her iki teriminin de birbirini gerektirdiği bir bütünün tam kalbindeki Başka’dır.<sup>132</sup>

Cinsiyetler arası bölünmenin biyolojik bir veri olduğunu söyleyen Beauvoir, kadının içinde bulunduğu bu durumda kadınların erkekleri düşünde dahi yok edemeyeceğini söyleyerek şunu belirtmektedir: cinsiyetler arası biyolojik bir bölünme söz konusudur ki kadın ve erkek iki cinsiyet<sup>133</sup> olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat biyolojik ayırım net ve kesin değildir. Çünkü Beauvoir aslında cinsiyetler arasında biyolojik bir ayırım olmadığını söylemektedir. Bu düşüncesinin dayanağı zigotun önce kadın cinsiyetinde olup sonradan erkeğe ait niteliklerin buradan gelişmesidir. Bu nedenle erkeklerde işlevsiz birtakım “kadınsı” öğeler kaldığını belirtir, örneğin; göğüs uçları. Fakat toplum ve kültürün yaratmış olduğu, cinsiyetlere atamış olduğu roller sonucunda her iki cinsiyet arasında büyük bir ayrıma gidilmiş, kadın bu ayrımda Başka olarak yer edinmiştir. Bunun sonucundaysa kadın kendi varlığını, erkek karşısında olumlayamamış, bir birlik oluşturamamış ve erkeğin varlığının karşısında kendi varlığını, kendi benini oluşturamamıştır. Beauvoir’ın burada belirtmek istediği düşünce; kadının ona dayatılmış olanları kabul etmesi ve verili olanların dışına çıkamadığı için bunların onu bulunduğu yere çakılı bırakmasıdır. Kadının bu duruma boyun eğişi, ses çıkaramayışı onu bu kavramın içerisine daha da itmiştir. Böylece kadın, ona dayatılmış olana boyun eğmiş ve bu onun içkinlik alanında kalmasının nedenlerinden

<sup>132</sup> Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 29.

<sup>133</sup> Belirtmek gerekir ki burada diğer cinsiyetlerin varlığı, Lgbtq yok sayılmamaktadır. Alıntidan da anlaşılacağı üzere kadın ve erkek cinsiyeti üzerinden ilerlendiği için bu şekilde belirtilmektedir.

olmuştur. Kadınların ötekileştirilmesinin bir nedeni de bağlı oldukları zincirleri kıramayışlarındandır. Belki de kırmak istemeyişlerindendir. Kırmak istemeyişi derken burada kastedilen şudur: Kadının buradaki tutumu oyunu kuralına göre oynamak, çıkar elde etmektir. İktidara yaranma isteğidir. Bununla söylenilmek istenense şöyledir: kadın belki de içinde bulunduğu durumun farkında ve bu zincirleri kırabilecek gücü bulamıyor ama kurnazlığını kullanarak, iktidar olarak görülen erkeğe yaranmaya çalışarak, bir nevi de olsa kendi istediğini elde etme gücüne erişebiliyor. (Çoğu kadın için bu durum yeterli görülebilir. Çünkü günümüzde erkeklerin zaaflarını kullanarak istediklerini elde eden kadınlar vardır. Bu kadınlar hem istediklerini hem de özgürlüklerini bu şekilde elde edebilmektedir.) Kadınların bu durumu yok etmeleri için kendi içlerinde bu gücü bulmaları gerekmektedir. Kadın kendi kendisinin ötekisi olmadığı takdirde bu durumu aşabilecektir. Bu noktada Beauvoir geleceğe yönelik ümitlidir. Durudoğan şöyle yazmıştır: “Beauvoir, Hegelci bir tavırla tarihin yasasının diyalektik olduğunu olumlama sureti ile kadınların bir gün dışlanmaya tabi varlık statüsünden çıkacaklarına ve kadın mitinin bir gün sona ereceğine dair umutludur.”<sup>134</sup> Beauvoir, şu an gerçekleşmemiş olsa da kadının içerisinde bulunduğu ataerkil zihniyetin egemen olduğu mittin bir gün kurtulacağını düşünmektedir. Bunun gerçekleşmesi içinse kadının kendi varlığının bilincinde bir varolan olması gerekmektedir. Kadınlar öteki olma durumunun farkına vardıldıktan sonra onların kendikendilerinin ötekisi olma durumundan kurtuluşları mümkün olabilecektir. Kadının oyunu kuralına göre oynadığı veyahut ona dayatılmış olanları içselleştirmiş olması durumunda mutlak Başka olarak tanımlandığının bilincine varamamaktadır. Kadının ilk olarak içinde bulunduğu bu durumu fark etmesi gerekmektedir. Ardından bu durumun dışına çıkmak içincesaret gösterip, bir atılım gerçekleştirmelidir.

Burada yazılanlar doğrultusunda karşılaşılabilecek soruları öngörerek, bunları belirtip, cevaplandırmak çalışma için önemlidir. Bu durumda sorulabilecek ilk soru şöyle olabilir: yazılanlar doğrultusunda “kadınlar doğurmasın da insan ırkı sona mı ersin”? Burada bariz bir şekilde kadınlar doğurmamalı, doğum yasaklanmalı gibi bir anlam çıkarmak söz konusu olamaz. Evet, kadınlar biyolojik durumlarından ötürü doğurganlığa sahiptir fakat bu kadının çocuk yapmasını şart koşturmamaktadır. Birey, kendi isteği doğrultusunda çocuk sahibi olma hakkına biyolojik şartlar elverdiği müddetçe sahiptir. Buna karşı çıkılmamaktadır. Karşı çıkılan konu; kadının sadece annelik üzerinden değerli kılınması ve anneliğin

---

<sup>134</sup> Hülya Şimşak Durudoğan, “Simone De Beauvoir, Özgürlük ve Kadınların İnsan Hakları”, *Özne: Felsefe ve Bilim Yazıları*, Bahar, Sayı: 18, Feminizm ve Felsefe, 2013, ss. 231-244. s. 236.

yüceleştirilerek, kadını tamamlayan olarak nitelendirilmesi ve çocuğun tüm bakımının annenin sorumluluğuna yüklenmesidir. Kadının çocuk sahibi olmak istememesi de aynı şekilde onun hakkı ve bu hakkını özgürce seçebilmelidir.

Öngörülen ikinci soruysa “kadın doğurmasın erkek gibi mi olsun diyorsunuz”? Kadın doğurmasın gibi bir tezin savunulmadığı yukarıdaki soruda cevaplandığına göre, kadın erkek gibi mi olsun sorusuna geçilirse eğer böyle bir şey mümkün değildir. Böyle bir soruyla gelmek başta çelişki içermektedir ve böylece bu soruya karşı soruyla cevap verilir: “kadın doğurmadığında erkek gibi mi oluyor”? veya “bu soruyla söylenilmek istenen böyle bir soru yönelterek kadının varlığının amacının doğurganlık mı olduğunu söylemek istiyorsunuz ve kadının varlığının amacını doğurganlığına dayandırarak doğurmadığı takdirde erkek gibi mi olacağını ima ediyorsunuz” olur. Ayrıca kısırlık durumu, rahmin alınması gibi hastalık durumlarının da olduğu göz önünde bulundurulursa kadın kendi isteğiyle anne olmak isterken şartlar bu duruma el vermiyorsa o zaman kadın doğum yapmadığı için ona “erkek gibi” olmak istiyor diye mi sorulacaktır? Feminist bir söylem içerisinde kadının “erkek gibi” olması cümlesi yer edinemez. Çünkü kadının varlığının erkeğe benzetilmesi veyahut kadının erkek gibi olması beklenilmemekle birlikte düşünülmemektedir de. Başta belirtildiği üzere böyle bir soruyla bu konuya yaklaşmak çelişik bir ifadeyi kapsamaktadır.

Üçüncü olarak gelebilecek bir diğer soru: “kadınlar da zaten doğurmak istiyor, doğurgan doğası gereği anne olmayı arzuluyor. Doğaya karşı mı gelmek istiyorsunuz”? Doğaya karşı gelmek gibi bir durumun olmadığı bariz bir şekilde ortadadır. Eğer doğadaki dişiler üzerinden olaya bakacak olursak evet, hayvanlar doğaları gereği ürerler fakat insanların doğası gereği üreme zorunluluğu yoktur. İster kadın ister erkek olsun birey kendi seçimiyle anne veya baba olmayı seçer veya seçmez. Kadınların doğası gereği doğurma zorunluluğu olmadığı gibi doğurganlık kadına biyolojik olarak verili olandır. Kadınlar üzerinde söylenilen, kulaktan kulağa dolaşan böyle bir rivayet söz konusudur. Bu rivayet; belirli bir yaştan sonra her kadının içinde anne olma, çocuk sahibi olma isteği uyandığına yöneliktir. Fakat yapılan araştırmalar ve gözlemler gösteriyor ki söylenilenler rivayet olarak varlığını sürdürmektedir. Ayrıca binlerce yıldır devam eden “kürtaj” vardır. Kürtaj yasaklı kanunlarla önüne geçilemeyen bir uygulamadır. Antik uygarlıklardan itibaren kadınlar doğum kontrol yöntemlerini geliştiriyorlar. O zaman “her kadın anne olmak ister” diye tündengelimci bir çıkarımla bu konuda sonuca varamayız. Bu konuda bir diğer noktaysa varoluşçuluğa göre insanın özgür bir varlık olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Eğer insan

özgürse onu yöneten bir doğa yoktur, olsa bile insan bunlara karşı çıkabildiği için hayvanlar gibi içgüdüleriyle hareket etmez. Varoluş özden önce gelir düşüncesi, insanın kendini şekillendirebileceğini, tasarılar kurarak bunları aşabileceğini söylemektedir. Kadının doğası gereği anne olmayı arzuladığı düşüncesi, kadının varlığının annelikle tanımlanması varoluşçu düşünceye de ters düşecektir çünkü kadını doğasının gereği olarak doğurganlık atfedildiğinde onun özünde bu olduğu söylenilmiş olur ve böyle bir yorum varoluşçu düşünceye de ters düşmektedir. İnsan, varoluşunu meydana getirirken özgür bir birey olarak kendi seçimleri ve kararlarıyla meydana getirecek olandır.

Son olarak tahmini olarak konuya ilişkin gelebilecek bir diğer soru şöyledir: “Geleneğimizde anne olarak kadın çok değerlidir. ‘Cennet annelerin ayakları altındadır.’ Hadisine ve bu inançlara karşı mı çıkıyorsunuz”? Kadına şiddetin oranlarının yükseldiği şu günlerde görülüyor ki kadının varlığı, kendi olması kabullenilemiyorken, çocuklarının gözleri önünde öldürülen kadınlar varken, kendi çocuğu veya torunu tarafından şiddet gören, cinsel istismara, taciz ve tecavüze uğrayan kadınlar varken herhangi bir gelenekte “kadınlarımız değerlidir” sözü sadece yazılından ibaret kalmaktadır. Anneliğin kutsallaştırılmasının nedeni anne olan kadının evlenmiş ve eşine bir çocuk vermiş olmasıdır. Kendi varlığı değerli kılınmamaktadır. Cennet annelerin ayakları altındadır denilmektedir fakat her kadın anne olmak istememektedir. Kendi çocuğuna şiddet uygulayan anneler veya çocuğunun tecavüzüne ses çıkaramayan, çıkarmayan anneler de vardır. Bu örneklemeler uzayıp gider ama bilinmesi gereken şudur ki insanı değerli kılan ona yüklenenler değil, kendine kazandırdıklarıdır. Anne olarak kadını yüceltmek yerine kadının anne olmayı kendi iradesiyle mi kabul ettiği sorgulanmalıdır. Çünkü kadına anne olarak feda ettiklerini unutturmak ve kadını buna ikna etmek için sus payı olarak “annelik payesi” oluşturulmuştur. İnsanın varlığını onun biyolojik verileriyle veya bir şey meydana getirmesiyle değerli kılmak yerine kendi varlığını değerli gördüğümüzde belki de daha umut dolu günlere bakıyor olabileceğiz.

Tüm bunlardan kadının kendi başına bir öneminin olmadığı, kadın olmak, kadınlığı yaratmak, bir soyu var etmek amacıyla değil de erkeğe hizmet etmek, onun yalnızlığını gidermek, erkeğin soyunu devam ettirmek amacıyla yaratıldığının, yaratılış itibarıyla öteki olduğunun sonucuna varırız. Amacımız böyle kabul görülen bu anlayışı yıkmaktır. Bunun farkına varmış olan bireyler bulunmaktadır fakat amaç bunların sayısını arttırmak, çoğunluğu sağlamaktır. Fakat kadının başka olarak görülmesi ikinci cinsiyet olarak



tanımlandırılmasında efsanelerin etkisi olduğu gibi sadece bu doğrultuda da kalmamıştır. Avcı-toplayıcı göçebe toplumdan aletin keşfi ve yerleşik hayata geçiş de kadının başka olarak görülmesinde etkili olarak görülmüştür. Alet kullanımının erkeğin gücünü göstermesinde etkili bir neden olması ve kadının bu güçten alıkoyulmuş olmasına diğer bölümler içerisinde yer verilecektir.

### 3.3. Beauvoir’da “Aşkınlık” ve “İçkinliğin” Kadının Varoluşundaki Etkisi

Beauvoir felsefesinde aşkınlık ve içkinlik kavramları onun varoluşçu felsefesini ve *İkinci Cinsiyet* kitabındaki felsefi düşüncesini anlamak adına önemlidir. Beauvoir’ın aşkınlık ve içkinlikle ilgili düşüncelerini ondan alıntılarla yorumlayan Deniz Soysal, *Beauvoir Dersleri: “Evli Kadın” ve “Anne” Üzerine Bir Deneme* kitabında şöyle yazar:

Aşkınlık üretmektir, aşkınlık kendi çıkarlarının, aile çıkarlarının ötesine geçip daha büyük bir topluluk için düşünebilmek, çalışabilmek ve eyleyebilmektir, aşkınlık geleceği kurmak, değiştirmek, kendi geleceğine, aile geleceğine, hatta toplumun geleceğine kendi adına katkıda bulunabilmek demektir; dünyaya kendisi olarak, birey olarak, somut olarak atılmak, macera yaşayabilmek, yeniliğin ve değişimin başlatıcısı ya da öznesi olabilmek demektir. İçkinlikse soyun ve insanlığın sürmesi adına çocuk doğurmak, geçmişi ve düzeni korumak, elde edilenleri kaybetmemek, yemek, temizlik gibi gündelik ihtiyaçları karşılamak için çalışmak, dünyaya demirlemek, yerleşmek demektir; muhafaza etmek, düzeni devam ettirmek, tehlikelerden korunmak, maceralardan, büyük değişimlerden uzak durmak, gündelik yaşamın döngüselliğini bozmamak, güvende olmak ve güvenliği sağlamak demektir.<sup>135</sup>

Bu durumda içkinlik bir anlamda sabit olmak, yeni bir şeylere atılmamak anlamına sahipken aşkınlıksa yeniliklere geleceğe doğru kendini aşmak, eyleme geçmektir. Varoluşsal anlamda aşkınlık; bireyin kendini doğrulaması ve geleceğe yönelik planlar yapması, tasarılar kurması ve onları aşarak gerçekleştirmesidir. İçkinlik kavramına yüklenmiş olan soyun devamlılığı, yemek, temizlik gibi gündelik işlerin devamlılığı doğrultusunda bunların kadın cinsiyetinin görevi olarak görülmesi ve kadının yazgısı haline gelmesi ilerleyen bölümler içerisinde de aşkınlık ve içkinlik kavramlarının yer alacağını göstermektedir.

Aşkınlık kelimesi aşmak fiilinden türemiştir. Aşmak önüne koyulan hedefleri aşmak, meydana getirmek anlamına gelir. Aşkınlık, bir şeyleri aşmak anlamıyla güçle bütünleştirilmektedir. Burada güçle kastedilen aşkınlık kavramının kendisinden gelen bir anlamda bir şeyleri aşabilmenin verdiği güçtür. Beauvoir, “insan bir aşkınlık, bir

<sup>135</sup> Deniz Soysal, *Beauvoir Dersleri “Evli Kadın” ve “Anne” Üzerine Bir Deneme*, İstanbul: Belge Yayınları, 2016, s. 21.

yücelmedir” der.<sup>136</sup> İnsan bir şeyleri sürekli aşarak meydana gelendir. “İnsanın ana özelliği verilmiş her şeyi aşmak geride bırakmaktır”.<sup>137</sup> İnsanın kendini meydana getirişi önüne koymuş olduğu hedefleri, olayları aşmasıyla olur. Fakat Beauvoir’a göre insan sadeceaşkınlık değildir, içkinliktir de. “Bütün insanların yaşamı kısmen içkin kısmen ise aşkındır.Böyle olunca insanlık durumu belirsizdir”.<sup>138</sup> Beauvoir’a göre insanlık durumu belirsizliktir.Bu belirsizliğin kaynağı aşkınlık ve içkinlik içinde oluşudur. İnsan bir şeyleri aşarken bir yandan da bir şeyler içindir bu da onun belirsizliğidir. Beauvoir’ın etik anlayışı belirsizliğin etiğidir. “Beauvoir, her birimizin bu belirsizliği görüp onu kabullenmemiz gerektiğini düşünür.”<sup>139</sup> Aşkınlık ve içkinliğin yaratmış olduğu belirsizliği kabullenmek ve ikisi arasındaki uyumu yakalamak gerekmektedir. Aşkınlığın ne anlama geldiğini, bu kavrama hangi anlamların yüklendiğini söylemiştik. Peki, içkinlik hangi anlamları kapsamaktadır? “İçkinlik fikri karanlık, gece, edilgenlik, atalet, terk edilmişlik, kölelik, kapatılmışlık, hapsedilmişlik, bozunum, değersizleştirme, yıkım gibi şaşırtıcı bir biçimde saplantılı bir dizi imgenin eşliğinde karşımıza çıkar”.<sup>140</sup> İçkinliğe, eksik, yarım olan, değersiz görülen, yıkıcı olan ne varsa yüklenmiştir. İçkinlik, olumsuzluklarla adlandırılırken, aşkınlık olumlu olanlarla nitelendirilmiştir. Aynı zamanda içkinlik hapsedilmişlikken, aşkınlık dayatılmış olanın, sınırların dışına çıkmak, eyleme geçmektir. Beauvoir’a göre, “insanın aşkınlığı, dışsal onaylama ya da anlama dayanmaktan ziyade, bizzat kendi hedeflerini değerli olarak ileri süren insan tasarısı yoluyla gerçekleşir”.<sup>141</sup> İnsan bir şeyler tasarlar ve tasarladığı bu şeyleri aşar. Bu durumda “tasarı yoksa aşkınlık yani aşma gerçekleşmez, aşma olmaksızın tasarıların başarıya ulaşması olanaksızdır”.<sup>142</sup> O zaman aşkınlık ve tasarı birbirine bağımlıdır, birlikte anlamlıdır. Aşkınlığın gerçekleşmesi, bir şeylerin aşılması için tasarı gereklidir. Bu noktada tasarı; “hedef belirleme ve hedefe ulaşmak için eylemde bulunmadır”.<sup>143</sup> Geleceğe yönelik koyulan hedefler ve bu hedefler için eyleme geçmek tasarıdır. Hedeflenen şey istenilen şeydir ve bunun gerçekleşmesi keyif verecektir o zaman: “her türlü keyif tasarıdır”<sup>144</sup> diyebiliriz. Tasarının gerçekleşmesi için aşılması gerekir ve

<sup>136</sup> Beauvoir, *Pyrrhus ile Cinéas*, s. 30.

<sup>137</sup> Beauvoir, *Pyrrhus ile Cinéas*, s. 31.

<sup>138</sup> Alison Stone, *Feminist Felsefeye Giriş*, Çeviri Yonca Cingöz ve Bilge Tanrısever, İstanbul: Otonom Yayınları, 2019, s. 285.

<sup>139</sup> Stone, *Feminist Felsefeye Giriş*, s. 285.

<sup>140</sup> Zeynep Direk, “Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği” *Cogito*, Bahar, Sayı: 58, Feminizm, 2009, s. 15.

<sup>141</sup> Deniz Soysal, “Pyrrhus ile Cinéas’ta Tasarı ve Aşkınlık Temelinde Simone De Beauvoir’ın Carpe Diem Eleştirisi”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, Sayı: 2, (s. 57-67), 2019, s.64.

<sup>142</sup> Soysal, *a.g.m.*, s. 61

<sup>143</sup> Soysal, *a.g.m.*, s. 61.

<sup>144</sup> Soysal, *a.g.m.*, s. 61

“birey kendini ancak bir amaca doğru aşar, her amacın bir tasarısı vardır. Bir tasarının aşılması ise ancak başka bir tasarımı gerçekleştirmekle olanaklıdır”.<sup>145</sup> Bu durumda Beauvoir’a göre birey sürekli olarak tasarılar kurar ve kurduğu bu tasarıları gerçekleştirir. Her bir tasarı aşılarak başka bir tasarının meydana gelmesini olanaklı kılar. Bu durumda “tasarı yoksa aşkınlık yani aşma gerçekleşmez, aşma olmaksızın tasarıların başarıya ulaşması olanaksızdır”.<sup>146</sup>

Beauvoir, *İkinci Cinsiyet* kitabındaysa aşkınlık ve içkinlik kavramlarını cinsiyetler üzerinden ele almıştır.<sup>147</sup> Aşkınlık erkeğe, içkinlikse kadına yüklenmiştir. Erkek aşkınlıkla yüceltirilirken, kadınlık durumu “içkinliğe mahkûm edilmişlik” olmuştur.<sup>148</sup> Beauvoir, kadının içkinliğe mahkûm edilmesini şöyle ele alır:

Her insan varlığı gibi özerk bir özgürlük olan kadın, erkeklerin ona Başka olmayı dayattığı bir dünyada kendini bulur ve seçer; onun aşkınlığı, ötsel ve egemen olan başka bir aşkınlık tarafından sürekli olarak aşılabacağından, bir nesne gibi donup kalması ve içkinliğe yazgılı olması beklenir.<sup>149</sup>

Kadının içkinliğe hapsoluşu onun öteki/Başka olarak adlandırılmasına neden olmuştur. Kadınların içkinliğe mahkûm edilmesi gibi başka olmak da onun yazgısı olarak görülmüştür. Beauvoir’a göre kadınların bu durumdan çıkmaları gerekmektedir. *İkinci Cinsiyet*’teki hedefi kadının yazgısı olarak görülen içkinlik durumundan nasıl çıkması gerektiğini ortaya koymak, kadının neden başka/öteki olarak görüldüğünü, bu kavramın neden kadına yüklendiğinin analizini yapmaktır. Beauvoir, araştırmasına avcı toplayıcı toplumda kadın- erkek arasındaki durumların tespitinden başlamıştır. Bu noktada göçebe yaşam, alet kullanımı, yerleşik hayat gibi yaşam şartları ve düzenlemelerini göz önünde bulundurarak bir inceleme gerçekleştirmiştir. Beauvoir’a göre avcı toplayıcı topluluktan, alet kullanımına geçişte erkek alet kullanımıyla kendini kadına karşı daha güçlü olarak görmüştür. “Erkek aşkınlık ve ihtiras olduğu içindir ki her yeni alet aracılığıyla yeni gereklilikler yansıtır.”<sup>150</sup> Kadın alet kullanımına geçişte mağarada kalmıştır çünkü çocuk

<sup>145</sup> Ogün Kırtıl, “Pyrrhus ile Cinéas”, Simone De Beauvoir içinde, der. Gönül Bakay, İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2014, (s. 81-89), s. 85.

<sup>146</sup> Soysal, “Pyrrhus ile Cinéas’ta Tasarı ve Aşkınlık Temelinde Simone De Beauvoir’ın Carpe Diem Eleştirisi”, s. 61.

<sup>147</sup> Aşkınlık ve içkinlik kavramlarının cinsiyetler üzerinden değerlendirilmesine Başka bölümünde devam edilecektir. Burada yüzeysel bir bilgi verilerek, kadının başka olarak tanımlanmasının nedeninin anlaşılması adına ön bilgi verilmiştir.

<sup>148</sup> Direk, s. 15.

<sup>149</sup> Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 36.

<sup>150</sup> Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 83.

bakımı ona yüklenmiştir. Kadın mağarada çocukla ilgilenirken erkek, etrafı gezmiş, yeni yerler görmüş ve sürekli olarak kendini geliştirmiş, aşmıştır. Böylece kadının varlığı bebekle birlikte görülmüş ve kadın cinsiyetine biçilmiş rollerin başına “annelik” gelmiştir. Çocuk doğurmak, emzirmek, bakımını üstlenmek ve bunlarla birlikte ev içi hizmetleri yerine getirmek kadının görevi olarak görülmüştür. Kadın nasıl bu görevleri üstlenmiştir diye soru yöneltecek olursak Beauvoir’a göre tarihsel açıdan bu soruya yanıt tarım toplumunda kadın çocuk doğururken, erkek avcılık yapmıştır. Erkek dünyaya açılırken, kadın mağaraya/eve hapsedilmiştir. Bu durum kadının gelecekteki yazgısını belirlemiştir. Erkek, avcılıkla evin geçimini, ailenin karnını doyurma ve güvenliğini sağlamak amacıyla yırtıcı hayvanlar karşısında kendi hayatını tehlikeye atarak, geleceğin patriyarkal gücünü kurmuştur. Erkek kendi hayatını tehlikeye atıyor oluşuyla kadın karşısında üstünlük sağlamış ve böylece erkek, kadın karşısında egemen bir güç haline gelmiştir.<sup>151</sup> Aynı şekilde alet kullanımında da kadının çocukla ilgilenmesi onu aletlerden uzak tutmuş ve fiziksel güçsüzlüğüyle de onu alet kullanamama durumuna getirmiştir. Erkek; alet kullanımı, fiziksel gücü ve hayatını tehlikeye atma faktörleriyle kendivariğini aşkınlık olarak meydana getirebilmiş, kadınsa içkinliğe mahkûm kalmıştır. Beauvoir’a göre bu durum yalnızca ataerkillikle de sınırlı değildir. Tarihte anaerkil\* topluluklar da olmuştur fakat bu topluluklar içerisinde de kadın aşkınlık olarak yer almamıştır. Anaerkil topluluklarda kadına kutsallık atfedilmiştir ama bu durum onu erkeğinesiti haline getirmemiştir. “...Toprak’tı, Ana’ydı, Tanrıça’ydı kadın, erkeğin gözünde kendibenzeri değildi; kadının gücü kendini, insanın hüküm sürdürdüğü dünyanın ötesinde gösteriyordu. Dolayısıyla kadın bu hükümlerliliğin dışındaydı. Toplum hep erkekti, siyasal güç hep erkeklerin ellerindeydi.”<sup>152</sup> Anaerkil topluluklarda da kadının aşkınlık olarak yer almaması onun anaerkil düzen içerisinde gücü elinde bulunduran olmaması, toplumdaerkeklerle aynı eşitliğe sahip olamamasından kaynaklanmaktadır. Kadının kendini aşkınlık içerisinde var edememesinin nedeni çocukluğundan itibaren içkinliğe

<sup>151</sup> Kadının hamilelik ve doğumda kendi hayatını tehlikeye attığı söylenebilir bu noktada bir aşkınlık olarak gözükebilir fakat burada kadın ve erkek cinsiyetine yüklenmiş olan aşkınlık ve içkinlik kavramına bakıldığında içkinlik özel alanda olan ev içi yaşam, ev içi emeği kapsarken, aşkınlık kamusal alanı kapsamaktadır. Kadın ev içi yaşama hapsedildiğinden onun varlığına biyolojik olarak verili olan doğum işi onu bu alanın dışına çıkarmamakla birlikte aşkınlık olarak da görülmemiştir. Sanki bu onun göreviymiş ve bunu yerine getiriyormuş şeklinde bakıldığından kadının bir canlıyı dünyaya getiriyor oluşu ve onu getirirken kendi hayatını tehlikeye atıyor olması önemsenmemiştir.

\* “...‘Anasoyluluk, kadının babasının ya da ağabeyin köyüne kadar uzanan elidir’. Kadın ancak hakkın dolayımıdır, hakkı elinde bulunduran değil. Levi-Strauss, *Les Structures, elementaires de la parente*. Aktaran Simone de Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 100. Beauvoir, anasoyluluk üzerine şöyle yazar: “Anasoylu düzende kadının çok yüksek bir konumda olduğu olur. Yine de dikkat etmek gerekir ki bir kabilenin başında bir kadın reisin, bir kraliçenin olması, kesinlikle kadınların orada egemen olduğu anlamına gelmez.” Age., s. 100.

<sup>152</sup> Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 99.

mahkûm edilmiş olmasından kaynaklanır. Her ne kadar günümüzde kadınların çoğunluğu kendi varlığını ortaya koyuyor olsa da bu yolculukta büyük sancılar çekilmektedir. Örneğin kadınların iyi araba kullanmadığı söylenilir fakat bunun geçmişine bakıldığında erkeğe küçük yaştan itibaren araba kullanması öğretilirken, kadına bu öğretilmez. Bu nedenle de bu becerileri daha geç gelişmektedir. Peki, araba öğrenmenin aşkınlıkla ne ilişkisi var? Araba kullanmak bir nevi özgürlüktür. Kendini geliştirmektir, insanın kendini özel alanının dışında geliştirdiği, ona fayda sağlayan her şey aşkınlıktır.

Aşkınlık ve içkinlik kavramı Beauvoir'ın felsefesinde diyalektik işlevi görür. Her iki kavram birbirinden bağımsız olarak vardır ve cinsiyetler arası ayrımla da anlamlandırılmıştır. Fakat Beauvoir'a göre önemli olan bu iki kavramın birbirleriyle bağlantısıdır. Bir bireyin oluşumunda hem aşkınlığın hem de içkinliğin olması ve bu iki kavramın belirsizliğiyle bireyin kendini bu belirsizlik içerisinde kurgulaması gerekir. Cinsiyetler üzerinden ele alınan aşkınlık ve içkinlik kavramlarındaysa Beauvoir'a göre kadın cinsiyetinin varlığı ataerkil zihniyetten oluşmuş topluluklarda kadının başka olarak tanımlanmasıyla içkinlik kadın cinsiyetinin yazgısı haline gelmiştir. Kadının yazgısı haline gelen durumlar ilerleyen bölümlerde içkinlik kavramının bağlantısıyla açığa çıkarılacaktır.

### **3.4. Beauvoir'ın Hegel'in Efendi-Köle Diyalektiğine Kadın-Erkek İlişkisi Üzerinden Bakışı**

Beauvoir, Hegel'in felsefesinden etkilendiğini açıkça söylemekle beraber etkilenmiş olduğu düşüncelere kendi felsefinde de yer vermiştir. Beauvoir, kadının yazgısı haline gelen Başka<sup>153</sup> kavramının incelenmesinde Hegel'in efendi-köle diyalektiğine yer vererek, karşılıklı tanınma ilişkisi çerçevesinde kadın-erkek ilişkisini ele almıştır. Beauvoir'ın buradaki tezi kadın ve erkek arasındaki ilişkinin efendi-köle ilişkisiyle doğrudan bağlantılı olmadığı şeklinde sonuçlanır. Beauvoir'a göre bunun nedeni kadınların kendi aralarında bir birlik oluşturmamalarından kaynaklanır. Köleler kendi aralarında toplanarak, efendilerine karşı gelebilirler fakat kadınlar der, kendi aralarında bir birlik oluşturmaktan öte aynı fikir altında toplanıp erkek egemenliğine karşı gelememişlerdir.<sup>154</sup> Beauvoir'ın bu görüşüne

<sup>153</sup> Başka kavramını kullanırken iki farklı anlamda kullanıyoruz. Büyük harfle olan Başka kavramını; kadın cinsiyetine yüklenmiş olan öteki anlamında kullanırken, küçük harfle kullanılan başka kavramı; gerçek anlamıyla kullanılmaktadır.

<sup>154</sup> Burada Beauvoir, feministler tarafından eleştirilere maruz bırakılabilir fakat Beauvoir bunları söylerken içinde bulunulan dönemi kapsayarak söylemektedir ve *İkinci Cinsiyet* kitabını dikkatle okumuş bir okuyucu Beauvoir'ın ilerleyen zamanla birlikte kadınların bir birlik oluşturarak bu duruma karşı ayaklandıklarını

eleştiri getirmeden önce neden böyle söylediği anlaşılmazdır. Bu doğrultuda Beauvoir kadının erkeğin üzerinden tanımlanarak ikinci bir cinsiyet olarak görülmesine karşı efendi-köle diyalektiğine yer vermiş ve bu ilişki üzerinden erkeğin ve kadının nasıl tanımlandığını inceleyerek bir sonuç ortaya koymuştur. Kadınların durumunun köleden farklı oluşuna ilişkin tezinde Beauvoir, dişilik mitine yer vererek bu ayrımda kadının durumunu incelemiştir. Beauvoir'ın bakış açısını benimsediği bir diğer filozof Sartre da Hegel'den etkilenmiştir fakat Beauvoir ve Sartre'ın Hegel'in efendi-köle diyalektiği doğrultusunda karşılıklı tanınma durumuna getirdikleri yorumları farklılık göstermektedir. Bu noktada Sartre'ın karşılıklı tanınma ilişkisine baktığımızda Sartre, kendi için (*pour-soi*) ve kendisi-için (*en-soi*) kavramları doğrultusunda efendi-köle diyalektiğini değerlendirmiştir.

Efendi-köle diyalektiği yorumuyla Beauvoir'ın ne söylemek istediğini açıkça anlamayanlar Beauvoir'ın kadını köle, erkeği efendi şeklinde yorumladığını söylerler. Peki, gerçekten de Beauvoir, kadının köle ve erkeğin de onun efendisi olduğunu mu söylemektedir? Bu sorunun cevabı hayır'dır. Bu durumda incelenmesi gereken Beauvoir'ın efendi-köle diyalektiğine neden yer verdiği, kadın-erkek ilişkisiyle efendi-köle ilişkisinin bağlantısının ne olduğu sorularına yanıt verilerek ilerlenmesidir. Bölümün sonucundaysa Beauvoir'ın kadın cinsiyetini köle olarak tanımlamadığının ve kadının neden köle olarak görüldüğünün, köleyle arasındaki benzer yanların ne olduğu cevaplanmış olacaktır. İlk olarak Hegel'in diyalektiğine yer verilecek ve ardından Sartre'ın bu diyalektiğe getirdiği bakış açısıyla kendi için ve kendisi-için kavramları doğrultusunda karşılıklı tanınma ilişkisi ele alınacaktır. Bu bölümün sonucunda Beauvoir'ın efendi-köle diyalektiğini nasıl anladığı, cinsiyetler arası ilişkiye nasıl uyarladığı incelenmiş olacak ve Sartre'la ayrıştığı noktalar belirtilecektir. Böylece yukarıda bahsedilen soruların cevapları da ele alınan konular doğrultusunda verilmiş olacaktır.

Hegel, bilinç ve öz-bilincin tanımlamasını yaparken efendi-köle diyalektiğine yer vermiştir. Hegel'e göre bilinç kendini varedebilmek için başka bir bilince gereksinim

---

söylediğini görecektir. Bunun için bkz. *İkinci Cinsiyet* I, s. 148. Ayrıca aynı düşünceyle John Stuart Mill'in *Kadınların Köleleştirilmesi* isimli eserinde de karşılaşırız. Mill, daha da ileri giderek kadınların içinde bulunduğu durumun kölelerinkinden de kötü olduğunu belirtmektedir. Ona göre kadınlar "gönüllü köle", "gönüllü cariye" olmaktadır. Kadınların durumunun kölelerden de kötü olmasının sebebi budur. Köle, köle olduğunun bilincindeyken kadın köle olduğunun bilincinde dahi değildir. Kadının kurtuluşunu engelleyen de içinde olduğu durumunun bilincinde olamayışıdır. Bilincinde olamama durumu onu hemcinsleriyle birlik oluşturmaya değil, aralarında çatışmaya yol açmaktadır. Bunun sonucunda da köleler bir birlik oluşturup efendilerini yok etmeyi düşünebilirken, -Beauvoir'ın da belirtmiş olduğu gibi- kadınlar rüyalarında dahi erkekleri yok etmeyi düşünmemektedir.

duymaktadır. Başka bilincin varlığı, o bilinci yani diğerini öteki olarak görmektir. Basitçe bu ilişkiyi belirtmek gerekirse kendini diğer bilinç üzerinde üstün olarak gören bilinç kendini efendi olarak tanımlarken, diğer bilinci köle olarak nitelendirir. Görülüyor ki benliğin ikili oluşumu Hegel’e dek uzanmaktadır. Varoluş felsefesi doğrultusunda benliğin oluşumuna baktığımızda varoluşçu olarak nitelendirilen filozoflar –Heidegger, Beauvoir, Sartre- Kartezyen düşünceye karşı bir tez oluşturmak amacıyla benliğe iki boyuttan bir bakış sunmuşlardır. Kartezyen düşüncede benliğin oluşumuna Heidegger’in *mitsein*’i bölümünde değinilecektir, şimdiyse Hegel’in düşüncelerine yer verilerek ardından Sartre ve Beauvoir’ın düşünceleri ele alınacaktır.

Hegel’in “kendine yabancılaşmış ruh” şeklinde yaptığı insan ruhu tanımı, “bilinçlilik” durumunun daha sonraki varoluşçu tanımlarının türediği bir öz olarak kalacaktır. Hegel bilinçlilik durumunu, bölünmüş bir arenada yer alan bir şey olarak görür; bir yanda aşkın ya da gözlemci ego; diğer yanda sabit ben ya da gözlemlenen ego: Sartre, daha sonra, bu benlikleri, “pour-soi” ve “en-soi”, kendi için olan ve kendi içinde olan-olarak adlandıracaktır.<sup>155</sup>

Hegel’de bilincin durumu karşımıza gözlemci ego ve gözlenen ego olarak iki şekilde çıkmaktadır. Sartre’sa bunu *pour-soi* ve *en-soi* olarak adlandırmıştır. Bilincin bu ikili durumunu açıklamak için Hegel efendi-köle diyalektiğini kurgulamıştır. Bilincin iki durumunu ve bu ikili durumun karşılaşması ve birinin diğeri üzerinde hâkimiyetini, özgürce tanınma isteğini bu diyalektikle açığa çıkarmıştır.

Hegel’in görüşüne göre, kendi-bilinçlilik, varlığını kanıtlamak ve geçerli kılmak için, sonsuza dek öteki kişilere gerek duyar, ya da onları arzular- bu yalnızca, onun “öteki bilinçlilik” olmadığını gösteren olumsuz kanıt olsa bile. Hegel, bu olumlama-inkâr durumunun bir efendi-köle ilişkisi biçimini aldığını söyler; bir yanda “esas tabiatı kendisi için olmak olan bağımsız bilinçlilik” vardır; “diğeri, esas tabiatı basitçe yaşamak ya da bir başkası için olmak olan bağımlı bilinçliliktir”.<sup>156</sup>

Bağımsız bilinç kendisi için olmakken bağımlı bilinç başkası için olmaktır. Bu durumda efendi bağımsız bilinç olurken, köleyse bağımlı bilinçtir. Bilinç olarak ele alınan bu ilişkinin başlangıcını Hegel bilme ilişkisine dayandırmaktadır. Bilme isteği, kavrama isteği Hegel’deben’in ortaya çıkmasında önemli bir yer edinmiştir. Şöyle yazar Hegel:

<sup>155</sup> Josephine Donovan, *Feminist Teori*, Çeviri Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İstanbul: İletişim Yayınları, Feminist Teori, 2015, s. 224.

<sup>156</sup> Donovan, s. 224.

Bilme devimine *Kavram* deyip, dingin birlik ya da Ben olarak bilmeye *nesne* dersek, o zaman görürüz ki salt bizim için değil ama bilmenin kendisi için de nesne Kavrama karşılık düşer. – Ya da, bir başka yolda, *Kavrama kendinde* ne ise o der, nesneye ise o *nesne* olarak ya da bir *başkası* için ne ise o dersek, açıktır ki kendinde-varlık ve bir-başkası-için-varlık aynıdır; çünkü “*kendinde*” bilinçtir; ama bilinç o denli de bir başkasının (“*kendinde*”nin) *onun için* var olduğu şeydir; ve nesnenin “*kendinde*”si ile bir başkası için varlığının aynı olmaları bilinç içindir; Ben bağıntının içeriği ve bağıntılamının kendisidir; bir başkasına karşı Ben kendi kendisidir, ve aynı zamanda bu başkasının üzerine yayılır ki onun için eşit ölçüde salt onun kendisidir.<sup>157</sup>

Buradan anlıyoruz ki bilinç kendi için ve başkası için olma özelliğine sahip olandır. Buradabilincin nesneyle olan ilişkisi orada olan benim bildiğim, kavradığım şey olarak görülmektedir. Her ne kadar ayrıma gidilse de sonuçta ortaya çıkan ben’in kendisidir. Ben, başkasına karşı olsa da başkası üzerinden tanımlansa da ben yalnızca kendisidir. Fakat şöyle bir ayrımın olduğunu unutmamakta yarar vardır ki kendini bilmek, başkasını bilmekle aynı şey değildir. Başkasını bilmek; başkası bize kendini nasıl açıklarsa o şekilde bilmektir. Kendini bize ne kadar gösterirse o kadarını biliriz. Biz de aynı şekilde kendimizi ona ne kadar açarsak o kadarını öğrenmiş olur. Başkası ve ben arasındaki bilmenin bu ilişkisinde peki, başkasını nasıl biliriz, onun varlığını nasıl tanımlarız? Hegel’in bu soruya yanıtı şu şekilde olur: “Kendini bilmeyi önceki ile, yani bir başkasının bilinmesi ile ilişki içinde irdelersek görürüz ki bu başkası hiç kuşkusuz yitmiştir; ama kıpıları kendilerini aynı zamanda eşit ölçüde saklamıştır, ve yitik onların burada *kendilerinde* oldukları gibi bulunmasından oluşur”.<sup>158</sup> Böylece kendini bilme ve başkasını bilme arasında kendinin kaybı söz konusudur. Çünkü kendini tüm açıklığıyla başkasına açılma durumu söz konusu değildir. Bu durumda kendi olmak, kendinde olduğu gibi kalmaktır.

Hegel’in efendi-köle ilişkisinde her birey özgürce kendi varlığını ortaya koyma savaşı vermektedir. Bu diyalektikte amaç bireyin özgür bir bilinç olarak kendini tanıtmasıdır. Fakat bu mücadelenin kilit noktası birbirlerini tanıtırken birbirlerinden bağımsız olarak varolmadıklarının farkına varılmasıdır. Efendi-köle ilişkisinin tanınma mücadelesi olduğu yukarıda belirtilmişti. Bu mücadelede önemli olan nokta karşılıklı tanınma ilişkisiyle kazanılacak olan özgürlüktür. Hegel’e göre “yaşamın tehlikeye atılmasıyla özgürlük kazanılır”.<sup>159</sup> Yaşamın tehlikeye atılması doğrultusunda Hegel bu mücadelede tanınmanın gerçekleşmesinin şu doğrultuda olacağını belirtir: “iki özbilincin ilişkisi öyleyse kendi kendilerini ve birbirlerini bir ölüm-kalım kavgası yoluyla *tanıtlamaları* olarak belirlenir”.<sup>160</sup>

<sup>157</sup> G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Çeviren Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2019, §166. s. 76.

<sup>158</sup> Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, §167. s. 76.

<sup>159</sup> Hegel, *a.g.e.*, §187. s. 82.

<sup>160</sup> Hegel, *a.g.e.*, §187. s. 82.



Burada ölüm-kalım kavgası olarak ele alınan efendi ve kölenin birbirlerini tanımalarındaki verdikleri mücadeledir. Bu kavgada köle kaybedecek bir şeyi olmayan olduğu için efendiye göre daha özgür bir şekilde savaşı. Efendi ise kaybedecek çok şeyi olduğu için kölenin özgürce gerçekleştirdiği savaşı gerçekleştiremez. Bu bağlamda bu tanınma ilişkisinde efendi şunun farkına varır: efendi olabilmesi için köleye ihtiyaç duymaktadır. Efendinin özgür bir bilinç olması bu noktada sarsıntılıdır. Çünkü özgür bir bilinç olarak ele alınan bireyin, kendi yerini, varlığını korumak –efendi olabilmek- için köleye ihtiyacı vardır. Kölenin durumundaysa efendisi olmadan da bir varolan olarak varlığını sürdürebileceğinin farkına varmasıyla bu savaş içerisinden çıkabilmektedir. Efendi-köle ilişkisinin bir diyalektik haline gelmesi bu noktada yer almaktadır. Özgürlüğün kazanılması için verilen bir mücadeleyken, bu mücadelenin sonucunda her iki bireyin de birbirlerinden bağımsız olarak varolamadıklarının farkına varmasıdır. “İki insan arasındaki bir ilişki olarak tanıtılan efendi-köle ilişkisi, böylece tek bir şizoid bireyde içselleştirilir”.<sup>161</sup> Aslında karşılıklı tanınma olarak verilen efendi-köle ilişkisi bireyin kendini var etme, meydana getirme çabasıdır. Kendi varlığının bilincinde olması ve başkalarıyla kurduğu ilişki üzerinden varlığını ortaya koymasıştır. (Birey bunu kendisi için yapar.)

Hegel’in efendi-köle diyalektiğinin içeriğine bakıldığında bu karşılıklı tanınma savaşının nasıl verildiğiyle ilgili Solomon şunları söyler: “Hegel [burada] müphem bir şekilde ‘şey’ ile olan ilişkiden bahseder; köle, şey ile doğrudan ilişki kurar (‘onun üzerinden çalışır’) fakatefendinin şeyle ilişkisi, keyfini sürmesi haricinde dolaylıdır”.<sup>162</sup> Bu durumda karşılıklı tanınma ilişkisinde “şey” ile kurulan bağlantı efendi ve kölenin durumunu belirlemekte etkilidir. Burada şey’den kasıt alet, ihtiyaç durumunda kullanılan edevattır. Efendi şey ile dolaylı iletişim kurarken, köle doğrudan ilişki kurmaktadır. Böylece “Diyalektik gelişim sürecinde köle şeyle olan doğrudan ilişkisi sayesinde kendine yeter hale gelirken efendi köleye olan bağımlılığından dolayı tamamen bağımlı hale gelir”.<sup>163</sup> Köle şeyle doğrudan ilişki kurabildiği için kendine yeter hale gelerek efendisini aşabiliyor. Bu durumu kadın erkek üzerinden ele alırsak eğer kadın için böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü onunşeyle doğrudan bir ilişkisi yoktur. Erkeğin şeyle ilişkisi ise efendinin aksine keyfi değildir. Yani, diyalektiğin bu aşamasına bakıldığında kadının şeyle ilişkisi doğrudan veya keyfi değilken (ne efendi ne de köle) erkeğin şeyle olan doğrudan ilişkisi kendini etkin

<sup>161</sup> Solomon, *Akıcılıktan Varoluşçuluğa*, s. 110.

<sup>162</sup> Solomon, *a.g.e.*, s. 110.

<sup>163</sup> Solomon, *a.g.e.*, s. 110.

ve aşan birvarlık olarak tanımlamasına olanak sağlamıştır. Bu durumda erkek şöyle doğrudan ilişki içerisinde olduğu için ki bu noktada o zaman o da köle denilebilir. Fakat tarihsel süreç içerisinde kölenin özgürlüğünü elde etmek için göstermiş olduğu savaşı gibi erkeğin de şöyle olan doğrudan ilişkisi gücü elde etmesinin ve gücün sahibi olmasını sağlamıştır. Burada “birçok işi kadın tek başına yaptığı için onun da aletlerle doğrudan ilişki kurduğu söylenemez mi?” veya “yemek yapamayan, ev temizlemeyen, çocuk bakamayan erkekler var onlar nasıl doğrudan ilişki kuruyor?” Bu sorular daha da çoğaltılabilir fakat asıl soru burada doğrudan ilişkinin sadece erkeğe nasıl indirgendiği, kadının doğrudan ilişki kurduğu noktalarıdır. Bu sorulara cevap şöyle olacaktır: avcı-toplayıcı toplum üzerinden bakıldığında erkek avcılık yaparak hayatını riske atma tehlikesiyle gücü elde eden olmuştur fakat onun buradaki şöyle ilişkisi zorunluluktur. Kadın birçok işi tek başına yapar fakat onun yapıp ettiklerinin bir önemi olmaz ve şöyle arasındaki ilişki doğrudan değil, dolaylı olarak görülmektedir. Beauvoir kadın ve erkeğin bu durumunun efendi-köleyle ilişkisini şu şekilde kurmuştur:

Efendinin ayrıcalığı, der Hegel, hayatını tehlikeye atarak Yaşam karşısında Tin'i olumlamasından gelir, ama aslında yenilmiş olan köle de aynı tehlikeyle karşı karşıya kalmıştır. Buna karşılık kadın kökensel olarak Yaşam veren ama kendi yaşamını tehlikeye atmayan bir varolandır, erkekle onun arasında hiçbir zaman bir mücadele olmamıştır. Hegel'in tanımladığı kadının durumuna özellikle uymaktadır: “Başka(bilinç) bağımlı bilinçtir; onun için özsel gerçeklik hayvansal yaşamdır, yani başka bir kendilik tarafından verilmiş olan varlıktır.” Ancak kadın-erkek ilişkisi ezme –ezilme ilişkisinden farklıdır, çünkü kadın da erkekler tarafından somut olarak erişilmiş olan değerleri hedeflemekte ve tanınmaktadır; kadının da kendini aşarak yöneldiği geleceğin kapısını açan erkektir.<sup>164</sup>

Beauvoir, kadının yaşamını tehlikeye atmadığını erkekle arasındaki ilişkinin ezme-ezilme ilişkisinden farklı olduğunu ve kadının aşkınlığa erişimini, kendini aşan bir varlık olmasını sağlayan erkek aracılığıyla olduğunu söylemektedir. Kadın kendi olmanın bilincine erkeğin açtığı kapıdan erişim sağlamaktadır. Bu nedenledir ki o kapının açtığı yol kadının kendini annelikle tamamlaması, evlilik ve annelik üzerinden kendini aşarak tasarlayan bir varlık olmasına açılmaktadır. Bu yüzden ki kölenin kendini var etmesiyle, kadınınki aynı değildir. Kadının savaşı gereken daha çok şey vardır. Onun varlığının önünde duvarlar örülmüştür ve o mutlak Başka olandır.

Kadının doğurganlığı onu yaşam veren olarak tanımlarken bu ayrıcalığı onu üstün kılmamış aksine ev içi yaşama hapsedmiştir. Geçmiş yaşamdaki koşullara bakıldığında kadın

---

<sup>164</sup> Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 92.

mağarada çocuk bakarken erkek mağarayı koruyan, avcılık yapan olarak adlandırılmıştır. Erkeğe biçilmiş olan bu roller onu koruyuculuk ve avcılıkla yaşam içerisinde aşkınlığa tabi kılmış ve erkek bu rolleriyle kendini aşarak, dünyaya açılmıştır. “Buna karşılık kadın kökensel olarak yaşam veren ama kendi yaşamını tehlikeye atmayan bir varolandır, erkeklerin onun arasında hiçbir zaman bir mücadele olmamıştır”.<sup>165</sup> Beauvoir bu noktada köleyle kadının durumunun ayrıştığını söylemektedir. Köle yaşamını tehlikeye atabilirken, kadın yaşamını tehlikeye atamayan bir varolan olarak kalmıştır ve bu nedenle aralarında bir mücadele gerçekleşmemiştir. John Stuart Mill’in amacı “mutlak eşitliği” sağlamaktır ve o bu nedenle cinsiyet ayrımcılığının kökenindeki sorunları incelemiştir. Çünkü mutlak eşitliğin sağlanması için cinsiyet ayrımcılığının ortadan kalkması gerekmektedir. Cinsiyet ayrımcılığının kökenindeki sorunlarından biri olarak zayıf cinsiyeti güçlüye tabi kılan sistemin teoriye dayandığını ve bunun deneyimlenmediğini, karşıtı olmadığını söyler. Mill’e göre; ikinci olaraksa eşitsizlik sisteminin benimsenmesinin insanlığın yararına ve toplumun iyi işlemesine yarar sağlayacak bir fikrin sonucunda oluşmamış olmasıdır. O zaman eşitsizlik nereden ortaya çıkmıştır? “Eşitsizlik, insan toplumlarının en erken dönemlerinden itibaren her kadının (kas gücünün zayıflığı dolayısıyla kendisine erkek tarafından atfedilen değer nedeniyle) bir erkekle tutsaklık içerisinde bulunmasından ortaya çıkmıştır”.<sup>166</sup> Mill’e göre kadın ve erkek her ikisi de aslında köleydi erkeğin köleliği zaman içerisinde yok olurken kadınıki yerinde kalmış ve onun köleliği hafif bir bağımlılık biçimi olarak görülen evliliğe dönüştürülmüştür. Mill’e göre, “kadınların erkeklere bağımlılığı gelenek olduğundan doğa dışı görünür” bu nedenle de kadınların içerisinde bulunduğu durumdan kurtuluşları zor görünmektedir.<sup>167</sup>

Erkeğin kendini kadının karşısında efendi olarak görmesinin nedenini Beauvoir şöyle açıklar; “insanlık kendi varlığında kendini sorguladığı, yani yaşama sebeplerini yaşamın kendisine yeğ tuttuğu içindir ki erkek kadının karşısına kendini efendi olarak koymuştur.”<sup>168</sup> Erkek, kendi varlığını sorguladığı için Beauvoir’a göre kendini efendi olarak konumlandırmıştır. Yaşamı sorgulayan erkek, doğanın durumundan yola çıkarak kendini güçlü kılmak zorunda olduğunun farkına varmıştır. Bu durumda “erkeğin tasarısı zaman

---

<sup>165</sup> Beauvoir, *a.g.e.*, s. 92.

<sup>166</sup> John Stuart Mill, *Kadınların Özgürleşmesi*, Çeviren Damla B. Aksel, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016, s. 12.

<sup>167</sup> Mill, *Kadınların Özgürleşmesi*, s. 22.

<sup>168</sup> Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 93.

içinde kendini yinelemek değil, ana egemen olmak ve geleceği kurmaktır”.<sup>169</sup> Ana egemen olma ve geleceği kurgulama tasarısı kendi varlığını, kendi benini kurgulamaktır. Beauvoir’a göre erkek kendini yinelemek yerine ana egemen olmuş ve geleceğini kurgulama gücüne sahip olmuştur. Aşknlık bölümünde de belirtildiği gibi erkek bir şeylerin üzerinde aşknlığını sunarak kendini tasarlamıştır. Bu ona geleceğin kapılarını açmış, kadının karşısına kendini efendi olarak koymasına neden olmuştur. Bu noktada denilebilir ki kadın o zaman neden bunu yapmadı, erkeğin gördüğünü kadın neden göremedi? Aşknlık ve İçkinlik bölümünde ve Başka bölümünde belirtildiği üzere kadının mağaradaki yaşamı ve biyolojik etkenin ona vermiş olduğu doğurganlığı, adet dönemi içinde oluşu onu mağaraya, erkeğin getirdiklerini kabul etmeye mahkûm etmişken, erkeğin gördüklerini görmekten geri planda tutulmuştur. Böylece “değerler yaratarak varoluşun kendisini bir değer olarak oluşturan, erkeğin etkinliğidir. Bu etkinlik yaşamın bulanık güçleri karşısında üstün gelmiştir, Doğa’yı ve Kadın’ı köleleştirmiştir”.<sup>170</sup>

Beauvoir’a göre, “Hegel’in efendi-köle ilişkisini tanımlayan diyalektiğinin kimi pasajları, erkek-kadın ilişkisine daha fazla uymaktadır”.<sup>171</sup> Bu temel doğrultusunda Beauvoir’ın efendi-köle diyalektiğini kadın-erkek ilişkisine nasıl uyarladığını anlaşılabilir kılmak için kurmuş olduğu bu bağlantı incelenmelidir. O zaman akla gelen ilk soruyu yöneltmek gerekir: kadın-erkek ilişkisi hangi açılardan efendi-köle diyalektiğiyle uyumaktadır? Kadının varolan olarak varlığını ortaya koyması erkek tarafından engellenmiş ve kendi varlığını kendisinin tanımlamasına izin verilmemiştir. Kadının varlığı erkek üzerinden tanımlanmış ve erkek tarafından doğayla bir görülmekle beraber doğurma işinin angaryasına hapsedilmiştir. Fakat kadını kölelikten kurtaran da bu olmuştur. Tarım toplumunda kadının doğurganlığının ona bir saygı kazandırdığını söylemiştik bu noktada Beauvoir şöyle yazar: “Kadın, erkeğe bağımlı olduğunda bile bir anlamda erkeği bağımlılık içinde tutuyordu; efendi-köle ilişkisindeki karşılıklılık onun için aktüel olarak mevcuttu ve bu şekilde kölelikten kurtuluyordu”.<sup>172</sup> Beauvoir, kadının kölelikten kurtuluşunu doğurganlığı aracılığıyla olduğunu söylerken kölenin içinde bulunduğu durumun farklı olduğunu söyleyerek şöyle yazmıştır: “Köleye gelince, onu koruyan hiçbir tabu yoktur, kullaştırılmış bir insandan başka bir şey değildir o, farklı değil, aşağı konumdadır.

---

<sup>169</sup> Beauvoir, *a.g.e.*, s.93.

<sup>170</sup> Beauvoir, *a.g.e.*, s.93.

<sup>171</sup> Beauvoir, *a.g.e.*, s. 92.

<sup>172</sup> Beauvoir, *a.g.e.*, s. 105.

Efendisiyle ilişkisindeki diyalektik oyunun aktüelleşmesi yüzyıllar sürmüştür”.<sup>173</sup> Kölenin varlığının efendisinden başka bir anlamı olmadığını, onun sadece efendisine kulluk eden bir insan olduğunu söyleyen Beauvoir, kadının varlığının köleden daha kötü durumda olduğunu belirtmektedir. Çünkü kölenin karşısında arasında sevgi bağı olmayan bir efendisi vardır ve onun karşılıklı tanınma mücadelesinde ölüm-kalım savaşı verebilir. Oysa kadının karşısında sevgi bağı kurduğu kişiler vardır. Karşılıklı tanınma mücadelesi daha zordur. Bu durumda Beauvoir kadının bu diyalektikte kölenin oynadığı rolleri oynamamasını kadının erkekle olan ilişkisindeki evliliğe bağlamaktadır. Yine bu noktada Mill’in düşüncesine de yer verirsek, Mill’e göre kadının durumu köleninkinden daha kötüdür. Çünkü bilinç düzeyinde efendisini sevmeye ve kölelikten kurtulmayı düşünmeme hali içindedir. Kendinin de aslında köle olduğunun farkında olmayan kadın, kölelikten kurtulamaz. İçinde bulunduğu durumun bilincinde olduğunda bu durumdan kurtulması için olanaklarını görebilir.

Beauvoir’a göre; “Kadını özgürleştiren ne feodal düzen ne de kilise olmuştur. Patriyarkalaileden gerçekten çiftin evlilik birliğine dayalı olan aileye geçiş, daha ziyade kölelikten başlayarak gerçekleşmiştir”.<sup>174</sup> Beauvoir’ın burada ele almış olduğu evlilik ilişkisi kadının köleyle olan tutumunun aynı olmadığı üzerinde olmuştur fakat evliliğin kadına getirisi kanaatimce olumlu yönde değildir. Beauvoir’a göre evlilikte erkeğin kadın üzerindeki efendiliği mal varlığı veya güç üzerinden değil, “onları birbirine bağlayan çalışma ve çıkar bağları kadını bir arkadaş konumuna yükselttiği” içindir.<sup>175</sup> Evet, bu bağlamda kadının durumu köleden farklıdır çünkü erkekle arkadaşlık kurabilir ve evliliğin ona getirisi olan erkeğin eşi olma, çocuklarının annesi olma durumu onu köleleşmekten uzaklaştırır fakat kendi olmasını, kendi benini açığa çıkarmaz.

Kadının içinde bulunduğu durumda kendini tanımlaması diğerinin üzerinden olmuştur. Efsanelere veyahut gündelik dil içerisindeki konuşmalara bakıldığında yoldan geçen bir kadının kim olduğu sorusuna cevap şunun eşi, onun nişanlısı, annesi, çocuğu gibi bir erkeğin üzerinden tanımlandığı görülmektedir. Kendi varlığı, ismi, ne iş yaptığıyla değil, hangi erkeğin himayesi altında olduğuna bakılarak ona bir ad takılmakla beraber tanımlanmaktadır. Bu konuyu özetleyecek olacak “şu Rus deyişini ele alalım: “İki kişi gördüm sandım, oysaki yalnızca bir adam ve karısıymış”. Dişi olduğundan dolayı ikinci

---

<sup>173</sup> Beauvoir, *a.g.e.*, s. 105.

<sup>174</sup> Beauvoir, *a.g.e.*, s. 129.

<sup>175</sup> Beauvoir, *a.g.e.*, s. 129.

birey, kendi başına bir kişi değil, ancak kocasına bağlı bir kişi olarak ele alınıyor”.<sup>176</sup> Bu Rus deyişinde kocası üzerinden tanımlanan kadının varlığı dahi yok sayılarak, bir birey olarak değil kocasının himayesinde olan kişi olarak belirtilmiştir. Duygu Asena, *Kadının Adı Yok* eserinde bu durumu açıkça ele almıştır:

Hep birbirimize tanıştırılıyor... “Efendim, Tü-Pa-Ka A.Ş.’den Abdullah Günver Bey’in eşleri.” “Oooo, memnun oldum efendim, ben de Sam-Kor A.Ş.’den Hüseyin Topal Bey’in eşiyim, nasılsınız?” Ben mi, benim adım şu, soyadım da şu, ben filanca şirketin, filanca servisinin şefiyim... Memnun oldum, eşiniz kim... Eşim de Gürkan işte... Şurada duran adam... Yaaa!<sup>177</sup>

Duygu Asena, adı geçen eserinde kadının içinde bulunduğu durumu açık bir şekilde, gündelik yaşamdaki dille kaleme almıştır. O, kitabın başkarakteri olan kadının yaşamındaki sorunları, engelleri, ilişkileri, bir kadın olarak varoluşunu nasıl kurguladığını bize anlatır. Yaşamında bir kadın olarak ilk çocukluk döneminde karşılaştığı ayrımcılığı, büyüdükçe eğitim, iş ve evli olma durumu halindeki durumların tespitini yapmıştır. Alıntıda görüldüğü üzere evli bir kadının kocasının varlığı altında ezilmişliğini gözlemliyoruz. Ben olarak bir varoluş değil, kimin eşi olduğuyla var olduğunu...

Kadının varlığını efendi-köle ilişkisi üzerinden de ele alan Beauvoir, kadının Başka olarak tanımlanmasını mitlerle desteklendiğini, tarihin başlangıcından itibaren Başka olarak adlandırıldığını, onun varlığına mutlak Başka olmanın yerleştiğini *İkinci Cinsiyet* eserinde yapmış olduğu çalışmalarla göstermiştir. Peki, kadın hep mi Başka olarak kalacaktır? Mutlak Başka olarak kadın diyalektiğin dışında kalmıştır ve bu nedenle tarihi gelişimde rol oynayamamıştır. Kadının Başka olmaktan kaçışı, bir kurtuluş yolu yok mudur? Kadının tüm bu ona yüklenmiş olanlardan kurtuluşu Beauvoir’a göre; “kendisi için ve kendi sayesinde”<sup>178</sup> yaşadığında olacaktır.

Burada efendi-köle ilişkisi üzerinde durulmasının nedeni, Giriş bölümünde belirtildiği gibi bu karşılıklı tanınma ilişkisinin *mitsein*’de oynadığı rolü anlamak içindir. Beauvoir’ın efendi-köle diyalektiği yorumlaması onun Hegel’ci düşüncesini açığa çıkarmaktadır. Fakat Hegel’de bilinç kendi başına özgür olmadığı için karşılıklı tanınma vardır. Beauvoir’da her birey kendi başına özgürdür ve karşılıklı tanınmanın Beauvoir için önemi birbirini özgürce tanımaktır. Bunun olması için Beauvoir hem çatışma hem de uyuma içerisinde olan bir

<sup>176</sup> Stone, *Feminist Felsefeye Giriş*, s. 185.

<sup>177</sup> Duygu Asena, *Kadının Adı Yok*, İstanbul: Doğan Yayınları, 2013, s. 96.

<sup>178</sup> Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 283.

varoluşçu etik önermiştir. Burada Hegel'in efendi-köle diyalektiğiyle çatışma içerisindeki bireyin, kadının durumunu ele almış bulunuyoruz.

### 3.5. Varoluş Felsefesinde Başka Kavramı ve Beauvoir'ın Kadının Neden Başka Olarak Tanımlandığına Bir Yanıt

Çalışma içerisinde başka kavramı kadının Başka olarak tanımlanması üzerinden ele alınmaktadır. Bununla birlikte, başka, başkaları kavramları varoluş felsefesinde yer edinmiş filozofların çalışma alanları içine girmiştir. Bunun nedeniyse yine Heidegger'de ele alındığı gibi Kartezyen düşünceye karşı geliştirdiği. Bu nedenle de varoluş felsefesinin temel problemi olarak ele alınmış olan başkalarıyla kurulan ilişkilerin boyutu sorunu burada –Başka bölümünde- kime, neye Başka denir? Sorusunun yöneltilmesiyle ilk olarak Başkanın nasıl tanımlandığını ele almayı hedeflemektedir. Bu bağlamdaysa Hegel, Husserl, Sartre, Levinas üzerinden başka kavramına yer verilerek ardından Beauvoir'ın kadının Başka olarak tanımlanmasından önce onun başkaya yüklediği anlama yer verilmiştir.

Sartre şöyle yazar: “Hegel’e göre başkası nesnedir ve ben kendimi nesne olarak başkasında kavrarım”.<sup>179</sup> Hegel’de bu durum karşılıklıdır. Benim kendimi hem özne hem de nesne olarak kavramam başkası üzerinden olur.

Sartre, *Varlık ve Hiçlik*’te Husserl’in, “ ‘başkası’nı bir namevcudiyet olarak” tanımladığını yazmıştır.<sup>180</sup> Burada önemli olan nokta şudur: Husserl, başkalarının varlığını kabul eder fakat “başkalarının varlığı için bir kanıt getirme girişiminde” bulunmamıştır.<sup>181</sup> Yani, Husserl’e göre başkası vardır ama onun varlığı benim varlığım için koşul değildir.

Sartre’a göre; “başkası benim kendimle birlikte ortaya çıkar, çünkü kendinin bilinci, her türlü başkasının dışlanmasıyla kendi kendisiyle özdeşir.”<sup>182</sup> Bu durumda Husserl’den farklı olarak Sartre başkasının varlığını benim varlığım için bir koşul olarak görüyor diyebiliriz. Daha doğrusunu demek gerekirse Sartre daha çok Heideggerci bir anlamda başkasının varlığını yorumlamaktadır. Başkasının varlığı da benim varlığım da ikimiz birlikte ortaya çıkarız. Heideggervari söylersek dünya-içine-fırlatılmamız birlikte olur. Fakat

<sup>179</sup> Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, Çeviri Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları, 2018, s. 314.

<sup>180</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 306.

<sup>181</sup> Solomon, *Akıcılıktan Varoluşçuluğa*, s. 348.

<sup>182</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 307.

burada dikkat edilmesi gereken nokta Sartre diyalektiğe yer verirken Heidegger'in diyalektiği reddetmesidir. Sartre başkasıyla birlikte dünya-içine-fırlatılmayı kabul eder fakat başkası ben arasındaki ilişkiyi farklı şekilde yorumlamaktadır.

Fakat Sartre şöyle devam eder: “bizatihi ben olmamdan ötürüdür ki başkasını dışlarım: başkası, kendi olarak beni dışlayan, ben olarak benim dışladığımdır.”<sup>183</sup> Başkasının varlığını birlikte dünya içerisinde varolma olarak ele alan Sartre, kendi olmamdan ötürü başkasını dışlarım da demektedir. Burada Sartre Hegel'in diyalektiği üzerinden başkasıyla olan ilişkiyi iletir. Bu durumda karşılıklı tanınmayla başkasının varlığını dışlamaya çalışarak kendi benimi, ortaya koymaya çalışırım. Ama burada unutulmaması gereken şudur ki Hegel'in efendi-kölesi de Sartre'ın *pour-soi/en-soi* de başkasını her ne kadar dışlamaya çalışsa da sonunda varılan düşünce birlikte dünya içinde varolmaktır. Fakat her iki filozofta da kendisi-için ve başkası-için olma durumu çatışma üzerinden ele alınmıştır.

Sartre, “başkayı [ötekiyi] bir çeşit farklılaştırılmış kamu olarak görür: kişinin üzerine, onu yapay bir konuma sabitleyen ve onun otantik bağımsız, ayrı bir bilinçlilikle kalmasına izin vermeyen güçlü bir ‘bakış’ gibidir”.<sup>184</sup> Bakış Sartre'da önemli bir kavramdır. Bunun nedeni başkasının varlığının benim üzerindeki etkisiyle anlaşılır olmasına dayanmaktadır. Bunu daha iyi açıklamak için Sartre'ın “anahtar deliğinden bakan kişi örneği” daha aydınlatıcı olacaktır. Sartre bunu şöyle ele alır: birini anahtar deliğinden gözleyen bir kişi ve bu gözlemciyi gören başka bir kişi, gözetleyen kendinin de gözetlendiğini gördüğünde bu kişi utanç duygusuna kapılır. Çünkü “Öncesinde bütünüyle kendi seçimi olan gözetleme projesine dalmış olan bu adam şimdi ötekilerin görebileceği fiziksel bir bedeni olduğunun, yani bir özne olma özelliğinin yanı sıra fiziksel bir nesne olma özelliğine de sahip olduğunun farkına varır”.<sup>185</sup> Başkasını gözetleyen bu adam kendini özne olarak görürken, gözetlediğinin görülmesiyle nesne konumuna geçer. Bu durumda bizi, özgürlüğümüzü etkileyen bir şey vardır. O da “bakılıyor” olmaktır. Stone'a göre; “bu ‘bakılıyor’ olma deneyimi ötekilerle çevrili olduğumuz için sürekli başımıza gelir. Fakat her bakılma deneyimi kişinin özgürlüğünü tehdit eder”.<sup>186</sup> Yani, bakılıyor olduğunu bilmek başkasının varlığının üzerimizde etkisini görmek, özgürce hareket alanını kısıtlar ve özgürlüğümü tehdit eder çünkü “ya biri bakıyorsa”, “ya biri bu yaptığımı görüyorsa” düşüncesiyle hareket etmek

<sup>183</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 307.

<sup>184</sup> Donovan, *Feminist Teori*, s. 228.

<sup>185</sup> Stone, *Feminist Felsefeye Giriş*, s. 282.

<sup>186</sup> Stone, *Feminist Felsefeye Giriş*, s. 282.



zorunda bırakır. Bu noktada Foucault'nun kendi kendinin polisi olma dediği durumu görürüz. Bireyin eylemlerinde kendi kendini kontrol etmesi gözetlenme korkusu sonucu oluşmaktadır.

Levinas'a göre "başka, sempati aracılığıyla tanınır; başka bir ben olarak, alter ego olarak"<sup>187</sup> görülür. Fakat bu sadece alter egoyla mümkün değildir. "Başkası olarak başkası, bir alter ego değildir yalnızca; o benim olmadığım şeydir".<sup>188</sup> Levinas başkayla ilişkinin bir sempati ilişki olmadığını da söyleyecektir. Ona göre "başka ile ilişki gizem ile bir ilişkidir".<sup>189</sup> Levinas, diğer filozoflardan farklı olarak ötekiyle, başkayla olan ilişkiyi eros üzerinden ele almış ve cinsiyet üzerinden –kadın cinsiyeti üzerinden- başkayı incelemiştir. O, "eros'un fenomenolojisinin ufkuna yerleşerek, başkasallığı öteki cinsiyet olarak değerlendirmeye" çalışmıştır.<sup>190</sup>

Beauvoir ise başka için şöyle yazar:

Hiçbir topluluk kendi karşısına derhal Başka'yı koymadan kendini Bir olarak tanımlamaz. Üç yolcunun aynı kompartmanda rastlantı sonucu bir araya gelmesi, diğer bütün yolcuların belli belirsiz kendilerine düşmanca duygular besleyen "başkaları" haline gelmesi için yeterlidir. Bir köylünün gözünde, kendi köyünden olmayan herkes kuşku uyandıran "başkaları"dır; belli bir ülkede doğan birisine kendi ülkesi dışında yaşayanlar "yabancılar" olarak görünür; antisemitist için Yahudiler, Amerikalı ırkçılar için Siyahlar, sömürgeciler için yerli halklar, mülk sahibi sınıflar için proleterler "başka"dır.<sup>191</sup>

Başka; kendinden olmayandır. Beauvoir, burada trende aynı kompartmanda olup, o kompartmanın dışında kalanları başkaları olarak adlandırırız örneğini vermiştir. Bu örnekler uzayıp gider. Fransızca konuşulan bir yerde Fransızca bilmeyenler başkaları haline gelir. Bir arkadaş grubunun yanına gelen bir kişi o gruptakiler için Başka'dır.<sup>192</sup> Bu şekilde kendini adlandırdığın, bulunduğun yer, konuşulan dil, birçok alt dallar halinde dışarıdan dâhil olan hep Başka'dır. Çünkü "başkası, benden başkası olandır".<sup>193</sup> Başka'nın incelenmesinde özne-

<sup>187</sup> Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, Çeviren Özkan Gözel, İstanbul: Metis Yayınları, 2005, s. 112.

<sup>188</sup> Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 113.

<sup>189</sup> Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 102.

<sup>190</sup> Gülcevhair Şahin-Granade, "Çağdaş Felsefe Tarihinde Bir Öteki Cinsiyet Olarak Kadın", *Özne: Felsefe ve Sanat Yazıları*, Bahar, Sayı:16, Heidegger, 2019, (ss. 285-296), s. 294.

<sup>191</sup> Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 26-27.

<sup>192</sup> Burada denilebilir ki başkanın oluşması için özne şartsa kadını veya başka bir grubu/kişiyi ötekileştirmek nasıl mümkündür? Bu soruya cevap şu şekilde olacaktır: Başkanın tanımlanması için hem özne hem de nesne şarttır çünkü başkayı meydana getiren karşılıklı tanıma mücadelesidir. Her özne karşısına çıkana nesneleştirmek, onun üzerinde egemen olmak ister. Bu nedenle diğerini başka olarak görür. Kendi benini diğerinin beni karşısında var eder ama onu yok etmek de ister. Kendi benliğini özne haline getirirken başkayı nesne haline getirir ve bu karşılıklı tanıma mücadelesidir.

<sup>193</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 307.

nesne ilişkisi de yer edinir. (Hegel de efendi-köle diyalektiğine girişmeden özbilincin özgürlüğünün bilincinde olmasında özne-nesne ilişkisinden başlamıştır. Aynı zamanda Hegel'in efendi-kölesini Sartre pour-soi/en-soi üzerinden ele almış ve yine o da özne-nesne ilişkisine başvurmuştur. Bu durumda görülüyor ki özne-nesne ilişkisi hem efendi-kölede hem başkanın varlığında önemli bir rol teşkil etmektedir). Yukarıda söylenen Başka'nın oluşumundaki ikilikler içinde özne-nesne durumu da dâhildir. Özne varsa karşısında nesne de vardır. Öznenin belirlenmesinde özneyi tanımlayanlardan biri de nesne olmayan olacaktır. Aslında bu, ikili durumlara baktığımızda Bir'i hep diğeri olmayan üzerinden tanımlanmaktadır. Beauvoir özne-nesne ilişkisini şöyle açıklar: "Özne ancak zıtlık içinde kendini ortaya koyar. Kendini özsel olan olarak olumlama, başkayı ise özsel olmayan, yani nesne olarak oluşturma iddiasındadır."<sup>194</sup> Başka nesne üzerinden oluşturulmaktadır. Özne; olumlama anlamındayken nesne ise özsel olmayandır, başkadır. Özne, tam olan eksik olmayan diye adlandırılırken, nesne; eksik olan, tam olamayandır.

Sartre bu ikili durum için şöyle yazar: "Benim benim için ayrıcalık yoktur: benim ampirik Egom ile başkasının ampirik Egosu dünya üzerinde aynı anda belirirler; ve genel 'başkası' imliği ile bu 'ego'lardan her ikisinin oluşturulması için zorunludur".<sup>195</sup>

Bir diğer yerde Beauvoir, Başka için şöyle demiştir:

Hiçbir özne kendini en baştan ve kendiliğinden özsel olmayan varlık olarak ortaya koymaz; Bir'i tanımlayan, kendini Başka olarak tanımlayan Başka değildir. Başka, kendini Bir olarak ortaya koyan Bir tarafından Başka olarak ortaya koyulur. Ama Başka'nın tersine dönüp Bir olmaması için, kendini bu yabancı bakış açısına tabi kılması gerekir.<sup>196</sup>

Görülüyor ki Başka/öteki olma durumu her durumda oluşmaktadır. Bunun nedeni ise yaşanan olaylara bakıldığında bir tarafı yargılama söz konusudur ve bu hep ikili durumlardan oluşur. Bir kişi veya grup bir diğer kişi veya grup üzerinde kendini ayrıcalıklı görmek ister. Bu kendini ayrıcalıklı görüş diğer tarafı başka olarak görmektir. Onun üzerinde tahakküm uygulama isteği uyandırır. Sartre, bunu "bakış" üzerinden ele almıştır. Ötekinin bakışı, benim nasıl davranmam gerektiğini etkileyendir. Aynı şekilde özne, nesne üzerinde belirleyici rol oynar.

<sup>194</sup> Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 27.

<sup>195</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 304.

<sup>196</sup> Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 27.

Beauvoir'ın Öteki/Başka tanımlamasını “Pyrrhus ile Cinéas” adlı eserinde de görmekteyiz. Beauvoir burada başkayı “beğenilme” durumu üzerinden tanımlamıştır. Şöyle der Beauvoir: “Bir resmi ya da yazıyı bitiren çocuk, ana-babasının yanına koşar hemen. Yaptıklarını onlaragöstermek için can atar. ‘Oh, ne güzel olmuş, aferin!’ demelerini bekler büyüklerinden, yaratışlarını iyi karşılamalarını ister.”<sup>197</sup> Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Beauvoir burada başkayı beğenilme durumuyla şu şekilde bağdaştırır: beğenilme durumunun yaratılması içindiğerlerine ihtiyaç doğmaktadır. Yapılan bir iş, eylem durumunun sonucunda esere birinin bakma, yorumlama ihtiyacı duyulur. Dışarıdan bir yorum beklenir. Bu yorum beklentisi, beğenilme isteğiyle gelir. Yani, bir yaratım sonucunda yaratılana bakan kişinin o yaratıyı beğenmesi istenir. Beğenme burada aynı zamanda senin başkayla olan ilişkini de belirler.

Başkası için gerekli olduğunu tasarlayalım. Tatalım ki bensiz edemesin başkası, üstelik, varoluşu da mutlak bir değer taşınsın; işte o zaman doğrulanır varlığım, bir gereğe bağlanır; çünkü varoluşu doğrulanmış bir varlık için varolurum. İşte o zaman korkudan, bunaltıdan kurtulurum; çünkü önüme özgürlüğünü adadığım bir amaç koymuş olurum. Böylece hiçbir sorun kalmaz artık; beni çeken bu çağrıyı karşılamaktan başka isteğim olmaz.<sup>198</sup>

Başkasına yönelik ihtiyacın onun bensiz edememesiyle birleşmesi, kişinin başkasına olan bağımlılığını gösterir. Her iki tarafın da birbirine ihtiyaç/gereksinim duyması açısından bu ilişki efendi-köle ilişkisi gibidir. Burada aynı zamanda özgürlüğü adamak için öne koyulan bir amaçla Beauvoir, insanın varoluşunun özgürlüğünü amaçlaması gerektiğini söylemektedir. Kendi benliğimizi kurgulamak için bireyin özgür olması gerekmektedir. Bu özgürlük kavramı aynı zamanda başkalarıyla olan iletişimi de kapsamaktadır. Kişinin hayatını kendi elinde tutması, yaşantısında eylemlerinin kararını kendisi vermesi gerekir. Kendi benliğini kurgulamaya girişen bir birey başkalarıyla iletişimini koparmalı mıdır? Sorusu yöneltilirse eğer buna cevap hayırdır. Buradaki özgürlük diğerlerinden/başkalarından bağımsız olarak kendi kararlarını verebilme yönündedir. Elbette kişi hayatı boyunca başkalarıyla iletişim halinde olacaktır fakat burada önemli olan iletişimin sınırlarıdır. Başkalarını hayatımıza nasıl dâhil ettiğimizle ilgilidir. Burada sınırları belirleyen yine kendimiz olması gerekir.

<sup>197</sup> Beauvoir, *Pyrrhus ile Cinéas*, s. 78.

<sup>198</sup> Beauvoir, *Pyrrhus ile Cinéas*, s. 81.

### 3.5.1. Kadın Cinsiyetinin Varlığına Yüklenmiş Olan Başka Olma Durumu

İnsanlığın başlangıcından itibaren kadın ve erkek cinsiyeti arasında ayrıma gidilmiş ve bu ayrım mitolojik hikâyelerle, dini söylemlerle desteklenmiştir. Kadın cinsiyetinin varlığı üzerine kadınlardan daha çok erkekler söz etmiş ve onların koymuş olduğu kurallar ve tanımlar çerçevesinde kadın cinsiyetine değer biçilmiştir. Kadının kendi varlığı hakkındaki sözleri patriarkal söylemler karşısında yer edinmemiştir. Bu durumda kadın cinsiyeti erkeklerin kurgulamış olduğu tanımlar doğrultusunda; “dölyatağı”, “anne”, “eş” gibi kavramlarla belirlenmiştir. Erkekler kendilerini aşkınlık içerisinde gerçekleştirirken kadın içkinliğe mahkûm edilmekle birlikte kadın cinsiyeti *öteki/başka* olarak tanımlanmıştır. Kadın cinsiyetine yöneltilen “İkinci Cinsiyet” kavramı onu erkekten sonra gelen, erkeğin kaburga kemiğinden yaratılmış olan, erkeğin hizmetkârı, kölesi gibi sıfatlarla nitelendirmiştir. Bu kavramlar kadınlık durumunun yazgısı haline gelmiştir. Beauvoir’a göre;

Her insan varlığı gibi özerk bir özgürlük olan kadın, erkeklerin ona Başka olmayı dayattığı bir dünyada kendini bulur ve seçer; onun aşkınlığı özsel ve egemen olan başka bir aşkınlıktarafından sürekli olarak aşılacağından, bir nesne gibi donup kalması ve içkinliğe yazgılı olması beklenir.<sup>199</sup>

Kadın, kendi kaderini dahi kendisi seçemediği bir dünya içinde varlığını sürdürmektedir. Kadının varoluşu erkeğin varoluşunun kapsamı altındadır. Erkek, kendi egemen gücünün yanında kadının varlığını kullanarak kendisini daha da egemen bir güç olarak görmüş, kadına başka rolünü biçerek kendi yerini/gücünü korumaya çalışmıştır. Beauvoir’a göre, kadının köle veya put olması onun kendi aşkınlığını meydana getirmesine yeterli olmamakla birlikte kendi yazgısını oluşturmaya da yetmemiştir. Kadınlar başka kavramını kendilerine yüklememişlerdir, bu kavram onlara “kadın bedeni, kültür kadını ‘başkası’ olarak”<sup>200</sup> kurduğu için yüklenmiştir. Kadın, başka olmanın ona dayatıldığı bir dünyada kendi varlığını meydana getirmeye çalışır fakat kadının aşkınlığı başka bir aşkınlık tarafından aşıldığından içkinlik kadının yazgısı olarak belirlenmiştir. Kadını bu duruma yerleştirense “toplum” ve toplumun yaratmış olduğu “ataerki zihniyet”tir. Peki, nedir bu ataerki? Ataerki; babadan oğula geçen, erkek egemenliğini savunan, erkeği güç sahibi olarak nitelendiren bir toplum biçimidir. Kökleri sınıf çatışmasına denk uzanmaktadır. Sınıf ayrımına bakıldığında ev içi emeğin göz ardı edildiği görülür. (Bu noktada Beauvoir ev içi emeğe önemli bir değer vermemiştir. Kadının ev içi yaşamındaki emeklerinin yerine onun daha çok kendi için çalışmasına değer vermektedir.) Sınıf ayrımındaki emeğin rolünü çalışma hayatındaki erkek

<sup>199</sup> Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 36.

<sup>200</sup> Direk, s. 15.

üstlenmiştir. Kadın işçinin emeğinin sömürülmesi, erkeğinki kadar önemli görülmemiş olsa da kadına yapılan en büyük ayrımlardan biri de ev içi emeğidir. İşte ataerkil zihniyetin benimsemiş olduğu roller doğrultusunda bakıldığında kadının ev içindeki emeği zaten onun görevi olarak görüldüğünde bu emek itinayla sömürülmektedir. Şöyle söylenebilir ki çalışan bir kadın evin işlerine vakit bulamıyorsa çalışmayı bırakmalıdır. Çünkü asıl işi evidir. Yemek yapmak, temizlik yapmak, çocuk bakmak, kocasını güler yüzle karşılamak ve onu mutlu etmek. Kadının ailesini bir arada tutmak ve onları mutlu etmekten başka bir gayesi olmamalıdır.

Beauvoir, Başka kavramını incelerken; “benzer başka” ve “mutlak başka” olarak bir ayrımı ortaya koymuştur. O, *İkinci Cinsiyet*’te kadının başka olarak nitelendirilmesini “mutlak başka” olarak tanımlamaktadır. Beauvoir’a göre, “Aynı ile Başka arasındaki ikiliklere; en ilkel toplumlarda, en eski efsanelerde karşılaşıyoruz ve bu ikilik başlangıçta cinsiyetler arası bir bölünme değildir”.<sup>201</sup> Beauvoir burada aynılık ve zıtlık ilişkisi içerisinden başka kavramına yer vermiştir. Birbirinin aynısı olan birbirinden farklı olan iki şey arasındaki ilişkiden başkayı tanımlamıştır. Kadının başka olarak tanımlanmasını ise bu ayrımda “mutlak başka” olan olarak belirtmektedir. Peki, mutlak başka ne anlam ifade etmektedir?

Kadının başkalığında söz konusu olan “benzer başka” (l’autre semblable) veya “görelî başka” (l’autre relatif) değil, mutlak başka (l’autre absolu)dır. Bu demektir ki, Beauvoir için kadının farklılığı aynıya dönmeyen, diyalektiğe girmeyen, Hegel’in formülüyle söylersek “özdeşliğin ve farkın özdeşliği” içinde hem yadsınıp hem de korunup aşamayacak “mutlak bir farklılık” olarak inşa edilmiştir.<sup>202</sup>

Kadının bu durumu ona yüklenmiş olanın ötesine geçemeyen bir yaşam içinde oluşum sunmaktadır. Kadının varlığının diyalektiğe girmemesi onun kendi benini karşılıklı tanınmada olduğu gibi diğerine tanıtmadaki eşit şartların olamayışından kaynaklanmaktadır. Kadının mutlak başka olarak görülmesi mutlak farklılık olarak inşa edilmiş olması aslında bu durumun kültürlerin, değerlerin kadına buyurdıklarıyla cinsiyetinin bu şekilde tanımlanması haline gelmiştir.

<sup>201</sup> Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 26.

<sup>202</sup> Direk, “Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği”, s. 16.

Beauvoir, mutlak başka'yı "anaerkilliğin Ana Tanrıça'sında görür".<sup>203</sup> Tarihin başlangıcında anaerkil topluluklarda olmuştur fakat anaerkil topluluklar içinde dahi kadının egemen olduğu veyahut kadının erkekle eşit olduğu topluluklar olmamıştır. Anaerkil topluluklar da dahi kadın, erkeğin gücü altındadır. Peki, nedir bu anaerki? "Kadının babasının ya da ağabeyinin, ağabeyinin köyüne kadar uzanan elidir. Kadın ancak hakkın dolayımıdır, hakkı elinde bulunduran değildir."<sup>204</sup> Anaerkil düzende kadının değil, yine erkeğin gücü egemendir. Bu düzende kadının önemi, çocuk doğurması, bir canlıyı meydana getirmesidir. Bu bakımından kadına karşı bir korku vardır fakat bu korku onu erkek cinsiyeti karşısında ne egemen ne de eşit kılmıştır. (Bu korku sonradan gebelik ve döllenme süreçlerinin bilimsel olarak keşfedilmesiyle tamamen ortadan kalkmaktadır.) "Kadın erkeğe bağımlıydı ama bu dehşet yüzünden bir gücü de vardı, erkek de ona bağımlıydı. İşte bu karşılıklı bağımlılık ilişkisi kadını köleleştirmekten kurtarmıştı".<sup>205</sup> Anaerkil düzende karşılıklı bağımlılık ilişkisiyle kadın köleleşmemekle birlikte doğurganlığıyla koruyuculuğunu sağlamıştır. Fakat kadının anaerkil düzende de başka olarak görülmesi üzerine Beauvoir, "Claude Lévi-Strauss'a dayanarak anaerkil düzende de iktidarın dayıya ait olduğunu, klan dışından evlenmenin her zaman kadının aynı değil başka olarak görülmesine dayandığını, kadının başkalaştırılması hamlesi olduğunu söyler".<sup>206</sup> Görülüyor ki kadının başka olarak tanımlanması tarih boyunca her toplulukta devamlılığını sürdürmüştür. Anaerkil düzenin varlığı kadını bu durumdan kurtarmamıştır. Sadece köleleştirilmesine izin vermemiştir. Yine de diğer toplumlara kıyasla anaerkil düzeninin kadına sağladığı bir koruyuculuğu (doğurganlığıyla) olmuştur. Anaerkil düzenden ataerkil düzene geçişin nedenini Beauvoir, erkeğin baba olma isteğine bağlamıştır. Anaerkil düzen içerisinde erkek dayı olarak güç elde ederken Beauvoir, erkeğin bu gücü babalıkla daha egemen bir hal alma isteği yaratacağını söylemektedir. Şöyle der Beauvoir:

Genellikle erkek kendi çocuklarına yeğenlerinden daha bağlıdır, imkân doğduğunda kendini baba olarak olumlamayı tercih edecektir. Bu yüzdendir ki toplumun evrimi erkeği kendi bilincine varma ve kendi istencini dayatma noktasına getirdiğinde, o toplum patriyarkal bir biçime bürünme eğilimi gösterir.<sup>207</sup>

---

<sup>203</sup> Direk, s. 17.

<sup>204</sup> Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 100.

<sup>205</sup> Direk, s. 17.

<sup>206</sup> Direk, s. 17.

<sup>207</sup> Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 101.

Anaerkillikten, ataerki/patriyarki'ye geçiş erkeğin kendi varlığının bilincine varmasıyla olmuştur. “Erkek doğadan özgürleştğinde kadının etkisinden de kurtulur. Erkeğin çalışarak toprağı ve kendi kendini fethetmesini sağlayan, taştan tunca geçiştir”.<sup>208</sup> Beauvoir’a göre, anaerki düzenden patriarkal düzene geçişte etkili olan bir diğer neden alet kullanımı olmuştur. Erkek, alet kullanımıyla egemenlik kurma, sahip olma gücünü edinmiştir. Toprağı, doğaya hâkim ve sahip olma isteğini kadın üzerinde de talep etmiştir. Bu durumda erkek, kadını ikinci bir konuma yerleştirerek, ona *Başka* olmayı tanımlamıştır. Kadının başka olarak tanımlanması ilkel topluluklardan başlayarak, efsaneler ve mitlerle desteklenerek koruyucu bir hal almıştır. Kadının yazgısı doğurganlığın biyolojik olarak ona yüklenmiş olmasıyla birlikte başka/öteki olma durumu da onun yazgısı haline gelmiştir. Kadının yazgısı haline gelen başkalık kavramı bu durumda “Kadının somut durumu, ait olduğu toplumda geçerli olan soy zinciri tipinden etkilenmez. İster baba soylu ister ana soylu olsun, kadın her zaman erkeğin vesayeti altındadır” diyebiliriz.<sup>209</sup>

Kadın cinsiyetinin yazgısı haline gelmiş olan *Başka* kavramı kadının toplum içindeki yerini belirlemiş ve onu *İkinci Cinsiyet* olarak tanımlamıştır. Kadının bu durumu çocukluk döneminden başlayarak hayatı boyunca devam etmiştir. Heidegger’ci anlamda bu durumu şu şekilde açıklayabiliriz; kadının varlığı dünya-içine-fırlatılmışlığıyla “başka” kavramının içine düşmüştür ve kendi varlığını kurgulamasına izin verilmemiştir. Kadının düşmüşlüğü onun *Başka* olarak tanımlanmasıdır. Kadına yüklenmiş olan bu kavram neticesinde dünya-içinde varlığını sürdürürken yaşamının her alanında bu durumuyla yüzleşmiştir. Beauvoir bu durumu çocukluk döneminde kız ve oğlan arasındaki iletişimlerde oğlan çocuğunun cinsel organıyla kendini yüceltmesi ve aşkın bir varlık olarak tanımlanmasına şöyle demiştir:

Erkek cinsel organını bir aşkınlık ve güç simgesi olarak görür; hem damarlı bir kas hem de büyü bir lütuf olarak görür onu ve onunla gurur duyar. Verili olanın tüm olumsuzluğuyla zenginleşmiş bir özgürlüktür o, özgürce istenmiş bir verili olandır.<sup>210</sup>

Erkek cinsel organı, yüceleştirilerek, kadın cinsiyeti karşısında bir güç simgesi olarak çıkmıştır.<sup>211</sup> Bu karşılaştırmalı durum üzerine Beauvoir, *İkinci Cinsiyet* içerisinde bazı hikâyelere yer vermiş ve bu hikâyelerde çocukluk dönemi içerisinde oğlan çocuğunun cinsel organıyla övünmesi, onu kullanması, kız çocuğunda hayranlık uyandırıcı bir organ halini

<sup>208</sup> Age., s. 102.

<sup>209</sup> Age., s. 99-100.

<sup>210</sup> Age., s. 195.

<sup>211</sup> Erkek cinsel organın yüceleştirilmesi bağlamında bir inceleme yapılacak olursa Lacan’ın fallus yorumuna bakılabilir. O, fallus’u erkek cinsel organı üzerinden dile getirmektedir.

almış ve kız çocuğu kendisinde böyle bir organın olmayışından, kendisini eksik bir varlık olarak görmüştür. Kendini eksik bir varlık olarak görme durumu çocukluk döneminde verilerek, kadının başka olmayı içselleştirmesiyle birlikte hayatı boyunca kendisine karşı alınan tavır ve tutumlarda ve kendi varlığını ortaya koyarken, kendini eksik bir varlık olarak görmesine neden olmuştur.

Eksik bir varlık olarak tanımlanan kadının kendini meydana getirişi, kendini tamamlaması olarak toplumun, kültürün ona dayatmış olduğu beklentiler vardır. Böylece kadının tamamlanışı, ona dayatılmış olanı kabul etmesiyle gerçekleşeceği öngörülmüştür. Kadının tamamlanması adına ona dayatılan ilk buyruk “evlilik”tir. İyi bir erkekle evlenmesi ve ondan çocuk dünyaya getirmesi kadını tamamlanmış kılmaktadır. Bu durumda kadının tamamlanışı olarak görülen ikinci buyruksa “annelik”tir.

Annelik, anaerkillikten ataerkilliğe geçişin nedenlerinden olan alet kullanımında kadının geri kalmasına da neden olmuştur. Erkek, alet kullanımının gücüyle kendini etkin bir varlık olarak gösterirken kadın annelik külfetiyle uğraşmıştır. Beauvoir bu konuda şöyle yazar:

Dişi, erkekten daha çok türün kurbanıdır. İnsanlık her zaman türsel yazgısından kurtulmaya çalışmıştır. Aletin icat edilmesiyle birlikte, yaşamın idame ettirilmesi erkek için etkinlik ve tasarı haline gelmiştir. Buna karşılık kadın, annelik yaparken hayvanlar gibi kendi bedenine çakılı kalıyordu.<sup>212</sup>

Kadın biyolojik olarak ona verilmiş olan doğurganlıkla, alet döneminde mağarada kalmış ve bedeninin fizyolojik etkileriyle doğumun getirmiş olduğu etkilerle uğraşmış ve o dönemden erkeğin getirdikleriyle bir alana hapsolmuştur. O dönem için ev olan mağara kadının kendi dünyası olmuştur. Çünkü dışarıda etkin olarak bir şey yapmasına fırsat tanınmamıştır.<sup>213</sup> Budurumda kadının etkinlik ve tasarı olarak varolmasında annelik onu geri planda tutmaktadır.

---

<sup>212</sup> Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 93.

<sup>213</sup> Bu noktada denilebilir ki amazon kadınları da vardı. At üzerinde savaşıyor, savaşçı kadınlar. Evet, yapılan araştırmalar gösteriyor ki amazon kadınlarının varlığı kanıtlanmıştır. Fakat bu yine anaerkillikte olduğu gibi kadının erkek egemenliği karşısında etkili olmasına fırsat tanınmamıştır. Çünkü devamlılık sağlanamamıştır.



Toplumsal cinsiyetlere atamış olduğu roller sonucunda kadın cinsiyetinin varlığı annelik ile bütünleşmiştir. Bir kadının dünya-içinde-varlığı sadece annelik üzerinden değeri kılınmıştır. Beauvoir, yapmış olduğu incelemeler sonucunda bir kadın eğer anneyse toplum içindeki rolünün değıştiğini ve değeri kazandığını söylemektedir. “Kadın için evliliğin nihai sonucudur anne olmak. Çocuksuz evli kadın eksik kalmış bir kadın olarak düşünölür; çocuk sahibi olmak kadının tamamlanışı, artık eksik olmayışı olarak kabul edilir”.<sup>214</sup> Peki, kadına verilen bu “değer” ne kadar gerçektir? Yoksa sus payı mıdır? Eski dönemlere bakıldığında bir kadının çocuğunun olmaması onu eksik bir varlık olarak tanımlarken, annelik kadının tamamlanışı olarak görölmüştür. İçkinliğe mahkûm edilmiş kadının, aşkınlıkla ilişkisi çocukları ve eşi aracılığıyla olmuştur.

Kadının varlığının erkekle bütünleşmesi evlilik aracılığıyla sağlanmış ve bu varlığını koruyabilmesi adına kadına annelik<sup>215</sup> bir yazgı olarak yüklenmiştir. Burada sorulması gereken pek çok soru ortaya çıkmaktadır. Çocuğu olmayan kadınlar, menopoza girmiş kadınlar, bir hastalık sonucu rahmi alınmış kadınlar, çocuk yapmayı tercih etmemiş olan kadınlar...<sup>216</sup> Bu liste uzayabilir fakat burada en önemli noktalardan biri çocuk yapmayı tercih etmemiş olan kadınlardır. Geçmiş dönemlere bakıldığında kadının eşini seçme şansının dahi olmadığı durumlarla karşılaşırız. Kadın evlenmeyi veyahut evleneceği kişiyi seçme şansının kendisine verilmediği bir dönemde çocuk yapmayı tercih etmeme gibi bir lükse sahip olmamıştır. Bu durum her ne kadar geçmiş dönemler olarak ele alınmış olsa da bulunduğumuz dönem içerisinde de bu durumla karşılaşırız. Bu durumu Foucault’cu anlamda yorumlarsak modernitenin bu duruma getirmiş olduğu anlam; “paket program içinde yaşam”dır. Bu aslında her iki cinsiyet için de geçerlidir fakat kadının durumu yine erkeğe oranla daha çok bu duruma indirgenmiştir. Peki, nedir bu paket program? Oku, mezun ol, (erkekler için askere git) işe gir, çalış, para kazan, ev al, araba al, evlen, çocuk yap, onları büyüt son olarak da torunlarınla mutlu bir hayatın olsun imajıyla verili olanlardır. Paket program içerisinde verili olanlara baktığımızda bunların çoğu erkeklerden beklenenlerdir. Kadının eğitim alması, çalışıp para kazanması, ev, araba alması ondan

<sup>214</sup> Soysal, *Beauvoir Dersleri: “Evli Kadın” ve “Anne” Üzerine Bir Deneme*, s. 19.

<sup>215</sup> Burada belirtmekte yarar vardır ki anne olmak ve anneliğin yüceltilmesi, evli kadın için geçerlidir. Yalnız anne olma durumu toplumun dışladığı ve kabul görmediği bir davranıştır. Bu nedenle de bir kadının kendine eksik bir varlık olmaktan kurtarması için ilk yol evliliğdir. Annelik kadına toplumlarda evlilikle birlikte verilir.

<sup>216</sup> Kadınlığı annelik üzerinden tanımlamaya çalışmak, örnekte verilmiş olan kadınların kadın olmadığı sonucunu mu verecektir? Bu sorunun cevabı çalışmanın ilerisinde verilecektir.

beklenenlerin dışındadır. İçkinliğe mahkûm edilmiş olan kadının, kendi hayatını doğrulaması, erkeğe, eşe mahkûmiyet olarak yorumlanmıştır.

Beauvoir bu durumu şöyle özetler: “Bize göre kadın kendini bir değerler dünyasında değer arayışı içinde olan bir insan olarak tanımlar; bu dünyanın ekonomik ve toplumsal yapısını anlamak ise olmazsa olmazdır”.<sup>217</sup> Beauvoir’ın kadın üzerine yapmış olduğu yoruma bakıldığında kadının varlığı, dünyaya gelişi, belirli değerler yaratan, üreten bir toplum içindemeydana gelmektedir. Cinsiyetlere atanmış olan roller bu dünyanın onlardan bekledikleridir.Çünkü içinde-bulunulan dünyada toplum denilen bir örgütlenme vardır ve bu bireyin nasıl olması gerektiğini kendi içinde belirlemektedir. Bu belirlenimse kendi yararına sonuçlanmaktadır. Çünkü bu örgütlenme biçimi farklı olanı istemez ve dışlar.

Beauvoir’ın meşhur sözü “kadın doğulmaz: kadın olunur”<sup>218</sup> aslında tüm bu süreci özetlemektedir. Beauvoir bu sözünü:

Kadınlara yönelik her türlü doğa ve öz fikrini reddeder. Marx’tan ilhamla ifade edecek olursak kadınlar özgür doğuyordu, fakat Beauvoir cinsiyet temelli özgürlük ve fırsat ayrımcılığıyla işleyen ataerki toplumların her noktasında kadınların prangaya vurulduğunu görüyordu. Kadınların eziyet çekmesine yol açan bu ayrımcılık kadın ve erkek arasındaki biyolojik farka ve üreme rollerindeki farklılara dayalı saplantıyla suni biçimde gerekçelendiriliyor; toplumun kanunları, kurumları, mitleri ve inanç sistemleriyle de pekiştiriliyordu.<sup>219</sup>

Kadının dünya içindeki varlığı, ondan beklenenleri karşılamasıyla mümkün olmuş ve kadınlık durumu öğrenilmesi gereken olarak verilmiştir. Bu durumda her kadın, kadın olmamakta mıdır veyahut kadın olmayı öğrenmek mi gerekir diye sorulabilir. Fakat burada Beauvoir’ın söylemek istediği şey kadın veya erkek insan olarak dünyaya geliyoruz ama bu insan olma durumunun cinsiyetler üzerine toplum tarafında giydirilmiş bir kıyafeti vardır. Bu kıyafet kadının içinde bulunduğu, toplumla, kültürle, mitlerle, inançlar ve değerlerle desteklenerek kadına nasıl olması gerektiği üzerine model olarak verili olan standart bir kıyafet olarak üzerine giymesi beklenilmektedir. Bu nedenle kadın olarak doğulmuyor, kadın olunuyor.

<sup>217</sup> Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 78.

<sup>218</sup> Simone de Beauvoir, *İkinci Cinsiyet II*, Çeviren Gülnur Savran, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2019, s. 13.

<sup>219</sup> Tidd, *Simone De Beauvoir*, s. 95.

Bu bölümü sonlandırırken sonuç olarak varılan Başka kavramının Beauvoir felsefesinde önemli bir yer teşkil ettiğidir. O, bu kavramı kadının varlığının başka olarak görülmesi üzerinden incelerken Hegel'in efendi-kölesini, Husserl'in fenomenolojisini kullanmıştır. Beauvoir'da bu kavram üzerinde ayrıntılı durulmasının nedeniye başkasıyla kurulan iletişimin sınırları konusunda varoluşçu etik görüşünü de kapsıyor oluşudur. Bununla birlikte görülüyor ki aşkınlık-içkinlik, efendi-köle, başka-aynı bu kavramlar ve ayrımlar Beauvoir felsefesinin temelinde yer almaktadırlar. Çünkü o belirsizliğin etiği derken tek anlamlılığa karşı çıkış içindedir. Bu nedenledir ki bu kavramlar için her ne kadar ayrı bölümler açılarak ayrı ayrı incelenmiş olsalar da her biri diğerini kapsamaktadır ve birbirleri üzerinde, birbirleriyle ilişki içerisinde anlam kazanmaktadırlar. Son olarak Beauvoir'ın *mitsein*'ına geçmeden önce başkayla kurulan iletişimin boyutlarının verilmesi, Beauvoir'ın başkayı nasıl ele aldığının hem başka hem de mutlak Başka olarak kadın üzerinden ele alınmış olması *mitsein* bölümü için bir alt yapı oluşturmaktadır.

#### 4. VAROLUŞ FELSEFESİNDE *MITSEIN* KAVRAMI

Bu bölümde ilk önce Heidegger'in *mitsein*'ına yer verilecektir. Heidegger'in *mitsein* kavramı üzerine çalışma şu şekilde ilerleyecektir: 1- Heidegger'in *mitsein* kavramına *Varlık ve Zaman* kitabında nasıl yer verdiği 2- *mitsein*'in el-altında-olan ve mevcut-olanla ilişkisi bağlamında *ilgilenme* ve *itina gösterme* kavramlarının açıklanması. 3- *Mitsein* kavramıyla birlikte açığa çıkması gereken *das Man* kavramı yani, herkes kavramı ve herkes topluluğu olarak kamu, herkes benliği kavramları ve bu kavramların *mitsein* kavramıyla bağlantısı. 4- Heidegger'in *mitsein*'i üzerine çalışmalarda bulunmuş düşünürlerin *mitsein* kavramına getirmiş olduğu yorumlar çerçevesinde Heidegger'in *mitsein*'inin sonuca bağlanması.

Levinas ve Sartre'in *mitsein* yorumlarına yer verilmesinin nedeni Levinas'ın Heidegger'in *mitsein*'ini eleştirmesi üzerine olacaktır. Sartre'in ise Heidegger'den farklı bir anlamda *mitsein*'i kullanmış olduğu ortaya koyulacaktır. Ayrıca Sartre'in *mitsein* yorumuna yer verilmesinin nedeni hayat arkadaşım dediği Beauvoir'ın *mitsein* yorumuna yönelik yanlış anlaşılmalara ortadan kaldırmak içindir. Çünkü her ne kadar Beauvoir'a Sartre'in düşüncelerinin üzerine geçemediği yönünde tartışmalar olsa da Beauvoir, Sartre'in düşüncelerinin ötesine geçmiş bir filozoftur. Özellikle *mitsein* kavramında çatışma ve uyuşmayı birleştirmesiyle Heidegger'in yarım bıraktığını da tamamlamıştır. Bu nedenle Beauvoir ve Heidegger'in *mitsein* yorumlarının örtüştüğü görülürken Sartre'in *mitsein* yorumu onlardan ayrılmaktadır.

Beauvoir'ın *mitsein* kavramına geçildiğindeyse inceleme sırasıyla şöyle gerçekleşecektir: Beauvoir'ın *mitsein*'i *İkinci Cinsiyet* eserinde nasıl kullandığı ele alınarak çalışmaya başlanılarak ardından Beauvoir'ın *mitsein*'i üzerine çalışmalarda bulunmuş Bergoffen, Eva L. Gothlin ve Nancy Bauer'in *mitsein* yorumlarına yer verilecektir. Bu düşünürlerin yorumları çerçevesinde ve kendi *İkinci Cinsiyet* okumam ve Beauvoir üzerine yapmış olduğum çalışmalar doğrultusunda Beauvoir'ın *mitsein*'inin felsefi düşüncesindeki yeri tespit edilecektir. Böylece Heidegger'in ortaya atmış olduğu *mitsein* kavramının Beauvoir felsefesindeki rolü belirlenecek ve her iki filozof arasındaki bağlantı sonuç kısmında bu kavram temelinde gerçekleşecektir.

#### 4.1. Heidegger'in *Mitsein*'i

Heidegger'in *Varlık ve Zaman* eserinde kullanmış olduğu *mitsein* kavramının, onun felsefi düşüncesindeki ve *Varlık ve Zaman*'ın bütünlüğündeki yerini tespit edebilmek için Heidegger terminolojisinin bilgisine sahip olmak gerektiği yukarıdaki bölümlerde belirtilmiştir. Genel itibariyle şimdiye kadar Heidegger bölümünde verilmiş olan bilgiler uyarınca Heidegger'in düşüncesine bir giriş yapılmış, terminolojisindeki gerekli kavramların bilgisine ulaşılmıştır. Bu bölümdeki amaç Heidegger'in *mitsein*'ini açığa çıkarmaktır. Neden *mitsein* kavramına başvurduğu, *mitsein* kavramıyla ne anlatmak istediği, *mitsein*'in önemi gibi temel soruların cevabı bu bölümde verilecektir. Ayrıca Heidegger'e ayrılmış olan ilk bölümde değinilerek geçilmiş olan *das Man* kavramı da bu bölümde yer alacaktır. Bunun nedeniyse "birlikte-varolma" anlamına gelen *mitsein*'in bu birlikteliğindeki diğerleriyle bağlantının kurulmasını onlar/herkes anlamına gelen *das Man*<sup>220</sup> teriminin sağlamasıdır. Burada kısaca belirtmek gerekirse Heidegger'in *das Man* kavramı, *Herkes*, *Başkaları*, *Onlar* olarak Türkçeye çevrilmiştir. Bu kavramın analizi yapılırken bu kısma tekrar değinilecektir. *Das Man*'in Heidegger felsefesindeki anlamı doğrultusunda bizi götürdüğü yer *mitsein* kavramıdır. Her iki kavram birlikte ele alındığında bağlam kurulmaktadır. Bu nedenle birinci bölümde *das Man* kavramının analizinden kaçınılmıştır çünkü kavramın önemi *mitsein* ile birlikte açığa çıkarılacaktır. Heidegger'in *mitsein*'ına bölüm içerisinde nasıl bir yol izleneceği üzerinden kısaca giriş yapılmıştır. Şimdiyse *Varlık ve Zaman* doğrultusunda Heidegger'in *mitsein* kavramı ayrıntılı olarak incelenecektir.

Heidegger, *mitsein* kavramını *Varlık ve Zaman* eserinin dördüncü bölümünün 26. Başlığı içerisinde kullanmıştır. Dördüncü bölüm: "Birlikte-varolma ve Kendi-olma olarak Dünya-içinde-varolma 'Herkes'" ana başlığıyla verilmiştir.<sup>221</sup> Başlığa bakılarak çıkarılacak sonuç şudur: demek ki bu bölümde; Dasein'in dünya-içindeki-varlığı, "birlikte-varolma" ve "kendi-olma" çerçevesinde ele alınacaktır. Verilecek olan Dasein'in kendi olması ve birlikte-varolmasıdır. Fakat devamında Heidegger, "Herkes" terimine yer vermiştir. Bu durumda şu soru sorulabilir: Dasein'in dünya-içinde birlikte-varolması ve kendi-olması Herkes aracılığıyla mı gerçekleşmektedir? Bize kendi sorduğumuz sorunun cevabını verecek olan bir soru yöneltmek Heidegger bu bölüme başlamıştır. Şöyle yazar: "Hergünlük içinde

<sup>220</sup> *Das Man* kavramını Heidegger, "Başkaları", "Herkes", "Onlar" kavramları yerine kullanmıştır. Bölüm içerisinde *das Man* dışında kullanılan başkaları, herkes, onlar kavramları Heidegger'in felsefi düşüncesine yönelikse yine *das Man* kavramına atıfta bulunmaktadır.

<sup>221</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 7.

var olan Dasein kimdir?”<sup>222</sup> Heidegger, Hergünkü Dasein’ın kim olduğu sorusunun Dasein’ın varlığına ait olan “birlikte-varolma” (*mitsein*) ve “birlikte-Dasein” (*mitdasein*) kavramlarıyla açığa kavuşacağını söylemektedir. Bu doğrultuda *mitsein* kavramı bize hergünlük içindeki Dasein’ın kim olduğu sorusunun cevabını da vermektedir demek yanlış olmayacaktır. Heidegger bu düşüncüyü şu şekilde dile getirir: “Görevimiz söz konusu birlikte-Dasein türünü bize en yakın hergünlük içinde fenomenal bakımdan görünür kılmak ve ontolojik bakımdan uygun biçimde yorumlamaktır”.<sup>223</sup> Heidegger’in hergünlük kavramı çerçevesinde incelemesine devam etmesinin nedenini Dasein’ın içinde-bulunduğu dünyada kaçınılmaz olarak hayatının belirli bir yoğunluğunu gündelik yaşam içerisinde geçirmesine bağlanmaktadır. Her ne kadar otantik veya inotantik bir hal içinde bulunsun da Dasein kaçınılmaz olarak gündelik ihtiyaçlarını karşılamaktadır ve bu durumda diğerleriyle bir iletişim kurmaktadır. Burada önemli olan nokta diğerleriyle kurduğu ilişkinin sahîh olup olmadığıyla ilgilidir.

Birlikte-Dasein terimini, varolan başkalarının dünya-dâhilinde serbest bırakıldığı tam da o varlığı adlandırmak için kullandığımız gözden kaçmamalıdır. Başkalarının birlikte-Dasein’ı bir Dasein için ve dolayısıyla birlikte-Daseinlar için yalnızca dünya-dâhilinde açılanabilmektedir çünkü Dasein kendinde özü itibarıyla birlikte-varolmadır.<sup>224</sup>

Heidegger, Dasein’ın dünya-içindeki-varlığının analizini yaparken, varoluşçu felsefenin temel problemi olan “başkalarının varlığı problemini” ele almıştır. Modern felsefenin getirmiş olduğu “ben merkezli dünya” düşüncesine karşı çıkarak, varlığımızı meydana getirirken yalnız olmadığımızı “Dasein’ın dünyasının başkalarıyla paylaşılan bir dünya olduğunu” söylemektedir.<sup>225</sup> Başkalarıyla paylaşılan bir dünya-içinde Dasein’ın varlığı “birlikte-Dasein” olarak adlandırılmaktadır. Bu doğrultuda Heidegger, başkalarının varlığının soruşturmasına girmeden –başkaları var mıdır yok mudur sorgulamadan- başkalarının varlığını kabul etmiştir. Çünkü Heidegger’e göre dünya “içinde-olmak demek başkalarıyla birlikte-varolmak (*mitsein*) demektir.”<sup>226</sup> Bu nedenle başkalarının varlığının sorgulanmasına felsefi yönden gerek kalmamıştır. Heidegger’in felsefi düşüncesinde başkalarının varlığı, kendi varlığımdan dışlayarak değil, bütün halinde *mitsein* temelinde

<sup>222</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 181.

<sup>223</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 185.

<sup>224</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 191.

<sup>225</sup> “Dünya-içinde-varolmanın bu birliktesel zemini üzerinde dünya zaten hep başkalarıyla paylaştığım bir dünyadır”. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 188.

<sup>226</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 188.

mümkün kılınmaktadır.<sup>227</sup> Böylece Heidegger, başkalarının varlığının imkânının soruşturulmasına değil, başkalarıyla kurulan ilişkilerin boyutuna, onlarla nasıl karşılaşıldığına yönelik bir soruşturma gerçekleştirmiştir.

Birlikte-varolma, bir başkası olgusal olarak mevcut olmadığı ve algılanmadığında da Dasein'ı eksistensiye olarak belirlemektedir. Dasein'ın yalnızlığı da dünya içinde birlikte-varolmadır. Başkasının yokluğu birlikte-varolma içinde ve birlikte-varolma için mümkün olabilmektedir. Yalnızlık birlikte-varolmanın yoksunluk modusudur ve onun mümkün olması bunun kanıtıdır.<sup>228</sup>

Heidegger, burada yalnızlığın da birlikte-varolma'ya ait olduğunu belirtmektedir. Yalnızlıkkavramı ve birlikte-varolma kavramı yan yana nasıl mümkün olabilir diye bir soru yöneltilirse eğer cevap şöyle olacaktır: Heidegger'in birlikte-varolma/*mitsein* kavramı dünya-içinde-varolmanın bir parçasıdır. Dünya-içindeki-varolmaya başkalarının varlığı da ait olduğu gibi birlikte-varolmak kavramı esas itibarıyla Dasein'ın özüne aittir. Bu nedenle de Dasein yalnız olduğunda da birlikte-varolmaya devam etmektedir.

Yoksun olmak ve “kayıp olmak” birer birlikte-Dasein modusudur. Bu ancak birlikte-varolma olarak Dasein'ın başkalarının Dasein'ına kendi dünyası içinde karşılaşma fırsatı tanıdığı için mümkün olabilmektedir. Birlikte-varolma hep kendi Dasein'ının bir belirlenimidir. Birlikte-Dasein ise Dasein'ın kendi dünyası sayesinde birlikte-varolmaya serbest bırakılarak meydana çıkarıldığı takdirde başkalarının Dasein'ını karakterize eder. Kendi Dasein'ının özünün yapısı birlikte-varolma olduğundan, başkalarıyla karşılaşma birlikte-Dasein olarak olur.<sup>229</sup>

“Yoksun olmak” ve “kayıp olmak” birlikte-Dasein'ın birer modusu olarak, birlikte-varolma çerçevesinde başkalarının Dasein'ıyla karşılaşma fırsatı tanımaktadır. Çünkü başkalarının Dasein'ıyla karşılaşmayı mümkün kılan, birlikte-Dasein'ın *mitsein* içinde kendini serbest bırakmasıyla olanaklıdır. Heidegger, Dasein'ın özünün birlikte-varolma olduğu için başkalarının Dasein'ıyla karşılaşmasının “birlikte-Dasein” (*mitdasein*) olarak mümkün olduğunu söylemektedir.

Peki, başkalarının Dasein'ıyla karşılaşma nasıl olmaktadır? Başkalarıyla karşılaşmanın nasıl olduğu sorusundan önce şunu belirtmekte yarar vardır ki “Dasein'ın başkalarıyla ilişkisi daha ziyade varsayılr, ‘başkaları’ hâlihazırda bizimle bulunur”.<sup>230</sup> Bu nedenledir ki yalnızlık, yoksunluk gibi Dasein'a ait olan bu moduslar *mitsein*'in varlığını

<sup>227</sup> Burada belirtmek istenen kendi benim varlığının diğerlerinin varlığından dışlanarak tek başına ele alınmadığıdır. Yani, tek ben merkezli anlayış gibi değildir.

<sup>228</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 191.

<sup>229</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 192.

<sup>230</sup> Tina Chanter, “Heidegger ve Feminizm”, *Cogito*, Güz, S:64, Heidegger: Varlığın Çobanı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010, (s. 51-80), s. 51.

dışlamamaktadır. Dasein'ın varlığının analizinde nesnelerle kurulan ilişkilere bakıldığında “el-altında-olan” ve “mevcut-olan” terimleri üzerinden nesnelerle nasıl bir ilişki kurulduğunu inceleyen Heidegger, başkalarıyla kurulan ilişkileri de ilk olarak “el-altında-olmak” terimi üzerinden irdelemiştir.

Dasein kendini öncelikle ve çoğunlukla kendi dünyasından hareketle anlar. Ama başkalarının birlikte-Dasein'ıyla çoğunlukla dünya-dâhilinde el-altında-olandan hareketle karşılaşılır. Oysa başkaları dendiğinde tema ediliyor olsa bile, onlarla mevcut-olan birer şey-kişi olarak karşılaşılmayıp ‘iş yaparken’ yani birincil olarak kendi dünya-içinde varolmaları sırasında karşılaşılır.<sup>231</sup>

Başkalarıyla karşılaşmanın ilk boyutu “el-altında-olmak” terimi üzerinden gerçekleştiği önesürülse de onlarla asıl “iş yaparken” karşılaşılmaktadır. Başkalarıyla olan karşılaşmanın nesnelerle kurulan ilişkilerde kullanılan “el-altında-olma” ve “mevcut-olma” üzerinden değil, onlarla “iş-yaparken” karşılaşıldığı ne anlam ifade etmektedir? Bu durumu çok basit bir anlama indirerek açıklarsak şu şekilde ilişkilendirebiliriz: Kahve içmek için kahve satışı yapılan bir yere gittiğinizi varsayalım. Kasada satış yapan kişi bizim için bir *mitsein*, aynı dünyayı paylaştığımız biridir ve onunla o bir şeyle ilgilenirken, bir iş yaparken karşılaşırız. Burada ilgilenmek, iş yapmak kavramları ve biriyle karşılaşmamız, onunla bir şeye yöneltilmiş olan *ilgilenme* doğrultusunda olduğu şeklindedir. Bu durumda iş-yapma durumuberaberinde *ilgilenmeyi* de getirmektedir. Fakat burada şöyle bir soru yöneltilebilir örneğin; Charlie Chaplin'in *Modern Zamanlar*<sup>232</sup> filminde vida gibi bir nesneyi sıkma sahnesi vardır ve burada artık seri bir şekilde otomatik olarak bu eylem gerçekleşmektedir ve ilgilenme durumu ortadan kalkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında seri üretim gibi kapitalizmin yaratmış olduğu üretim araçlarının bir parçası olma durumunda ilgilenmenin ötesinde bireyin kendi varlığını problem dahi etme imkânı olmamaktadır. Birey daha çok kendine yabancılaşma içerisindedir. Diğer bir açıdan yabancılaşma kavramını Heidegger felsefesinde Dasein'ın kendine yabancılaşması olarak görmekteyiz. Dasein'ın kendine yabancılaşması demek; inotantik hal içinde olması, kendi varoluşunu problem edinmemesi anlamına gelmektedir ve bu noktada onlarla kurulan ilişkiler Dasein'ı kendine yabancılaştırmaktadır.

Heidegger insan varoluşu hakkında, öncelikle Dasein'ın “diğerlerine yönelen varlık” olduğunu söylemektedir. Bu anlamda Heidegger'in ortaya koyduğu ontolojik birlikte-yaşam teorisi, yabancılaşma [olgusunun] karşısında yer almaktadır. Heidegger'e göre insan varoluşu diğerlerinden ayrılamaz. Olafson,

<sup>231</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 190.

<sup>232</sup> Bkz. Charles Chaplin, “Modern Times”, (1936; <https://www.imdb.com/title/tt0027977/>, 0:03:46).



Heidegger felsefesinin varoluşsal ve ontolojik olarak diğerleriyle aynı dünyada “birlikte-olma” [*mitsein*] üzerine kurulmuş olduğunu belirtmektedir.<sup>233</sup>

Olafson’ın da belirttiği gibi Heidegger’in felsefesi, varoluşsal ve ontolojik olarak *mitsein* üzerine kuruludur. *Mitsein*’in varlığı diğerleriyle birlikte bir yaşam sunarken burada şu açıkça anlaşılmalıdır ki diğerleriyle kurulan ilişkilerin durumu ve bunların Dasein’a etkileridir. Burada, daha net bir şekilde söylemek gerekirse Dasein’ın varoluşuna olumlu veya olumsuz etkiler yaratan diğerlerinin varlığını burada her olasılığı kapsayıcı bir biçimde birlikte- varolmaya dâhil olmaktadır. Yani, “herkes Dasein’ı etkiliyor ve onu kendine yabancılaştırıyor ve bu nedenle dışlanmalıdır” gibi bir düşünceye kapılınmamalıdır. Heidegger, dünya-içindeki varoluşun birlikte-varolma temelinde olduğunu belirterek aslında tüm bu gibi yanlış anlamaların önünü kapatmıştır.

Birlikte-olmaya dayanan birbirini canı gönülden ve karşılıklı olarak bilip tanımanın çoğunlukla kendi Dasein’ının bizzat kendini ne kadar tanıdığına bağlı olduğu inkâr edilemez. Bu çerçevede, yaşamın bir birlikte-olma olduğunun farkına varan insan, bütün içinde kendini görecektir ve tarihsellik ve mekansallık içindeki varlığının farkına varacaktır.<sup>234</sup>

*Mitsein* kavramının bize sunduğu diğerlerinin varlığını yadsımadan birlikte aynı dünya- içinde varolmamızdır. “Bu anlamda “birlikte-olma” [*mitsein*] kavramı ontolojik olarak insanvaroluşunun içinde yaşadığımız toplumdaki diğer insanlarla birlikte oluştuğunu ve kişinin varoluşunun diğerlerinden soyutlanmadığını ifade eder”.<sup>235</sup> Yukarıda belirtilmiş olan diğerlerinin kapsayıcılığı durumunu bu alıntı içerisinde de görmekteyiz. Sonuç olarak ontoloji kapsamında insanın varoluşu Heidegger’de *mitsein* temelinde gerçekleşmektedir.

Yukarıda Dasein’ın yalnızlık ve yoksun olma durumuna geçilmeden önce ilgilenmenin *mitsein* kavramındaki yeri sorgulanmaktaydı. Bu sorgulamaya dönüş yapacak olursak burada önemli olan noktanın *Mitsein*’in ilgilenmeyle değil, (*Fürsorge*) “itina gösterme”yle ilişkisi olduğunu belirtmekte yarar vardır. Heidegger bu bağlamda şöyle yazar: “Dasein’ın birlikte-varolma olarak ilişki kurduğu varolan, el-altında-olan malzeme gibi bir varlık türü değildir. O bizzat Dasein’dır. Bu varolanla söz konusu olan, ilgilenme değildir. O bizim *itina-göstermemiz* içinde durur”.<sup>236</sup> Bu durumda *mitsein*’in itina-göstermeyeyle olan ilişkisini açığa çıkarmak gerekmektedir. Dasein’ın bir şeylere yönelmesini ilgilenme olarak el-

<sup>233</sup> Eda Keskin, “Varlık ve Zaman’daki Yabancılaşma Kavramının Marksist Bir Analizi” *Cogito*, Güz, S: 64, Heidegger: Varlığın Çobanı, 2010, (s. 165-180), s. 175-176.

<sup>234</sup> Keskin, age., s. 176.

<sup>235</sup> Keskin, age., s. 176.

<sup>236</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 192.

altında-olan ve mevcut-olan üzerinden inceleyen Heidegger'e göre, Dasein'in malzemelere, nesnelere yönelmesi ilgilenme doğrultusunda gerçekleşirken, insanlara yöneliminde *fürsorge itina-gösterme* kavramını kullanmıştır. Peki, *itina-gösterme* ne anlama gelmektedir ve ilgilenmeyle arasındaki fark nedir? Biriyle ilgilenmek, ihtiyaçlarını karşılamak, ona bakmak aynı zamanda *itina-göstermek* anlamına gelmektedir. Fakat Heidegger, *itina-göstermeyi* eksistensiye anlamıyla irdelemektedir. Aynı zamanda yoksunluk ve kayıtsız-olma modusları da *itina-gösterme* içerisinde yer almaktadır. Heidegger'e göre;

Yoksunluk ve kayıtsızlık modusları, hergünkü ve ortalama hep-beraber-olmaklığı karakterize eder. Bu varlık modusları hem başkalarının hergünkü dünya-dâhilindeki birlikte-Dasein'ında, hem de her gün ilgilenilen malzemelerin el-altında-olmaklığında olduğu gibi dikkat-çekmezlik ve kendiliğinden anlaşılabilirlik karakterini sergiler.<sup>237</sup>

İtina-göstermenin yoksunluk ve kayıtsızlık modusları hep-beraber-olmaklığı karakterize ettiği gibi hergünlük içerisinde Dasein'in olanaklarının üzerini de örtmektedir. Bu noktada Heidegger, *itina-göstermenin* iki boyutu olduğunu yazar: birincisi başkalarının ihtimam- göstermesinin üzerine atlamayla gerçekleşirken, ikincisinde başkalarının varoluşunun önüne sıçrayış şeklinde vardır.<sup>238</sup> Başkasının ihtimam-göstermesinin üzerine atlandığı ilk *itina- gösterme* durumunu Heidegger şu şekilde belirtir: “Başkasının yerine atlayan, onun “ihtimam-göstermesini” devralan bu *itina-gösterme*, hep-beraber-olmaklığı geniş çapta belirlemekte ve çoğunlukla el-altında-olanla ilgilenmeye ilişkin olmaktadır”.<sup>239</sup> Bu durumda şu sonuca varılır ki başkasının ihtimam-göstermesini devralan *itina-gösterme*, el-altında- olanla, ilgilenmeyle ilişkilendirilmektedir. Bu da bize Dasein'in analizinde hergünlük içerisinde hep-beraber-olmaklık ve herkes topluluğu içindeki otantik olmayan bir bakış sunmaktadır. Heidegger'e göre *itina-göstermenin* ikinci durumunda otantiklik söz konusudur ve bu nedenle asıl *itina gösterme* olarak incelenmesi gerektir. Çünkü bize sahipliği verecek olan *itina göstermenin* bu boyutudur. Başkasının varoluşunun önüne sıçrayış başkasının varlığına engel olmadan sahih bir şekilde kendi varoluşunu meydana getirmeye olanak sunmaktadır. “Amaç onun “ihtimam-göstermesini” devralmak değil, tam tersi, ona ihtimam-göstermesini öncelikle sahih olarak iade edebilmektir”.<sup>240</sup> Böylece sahiplik yani otantik anlamda bir ilişki kurulabilmektedir. Ayrıca *itina-göstermenin* bu yönüyle “başkası kendi ihtimam-göstermesi içinde kendini şeffaf ve serbest

<sup>237</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 193.

<sup>238</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 193-194.

<sup>239</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 193.

<sup>240</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 194.

kılabilmektedir”.<sup>241</sup> Başkasının kendi ihtimam-göstermesinin şeffaf ve serbest kılınması başkasıyla kurulacak bağların sahilhliğini sağlamasına olanak sağladığı için önemlidir. Böylece hem başkalarına itina-göstermem sahilh olacak hem de onunla kurduğum bağlar sahilh olabilecektir. “Başkalarının eksistensiyal uğrunalığı demek olan birlikte-varolma içinde başkaları zaten kendi Daseinleri bakımından açılmanmıştır”.<sup>242</sup> *Mitsein*’ın başkalarıyla olan ilişkisinin temelinde onlarla kurulan bağlar yer almaktadır. İçinde-bulunulan-dünyada hergünkölüğün hüküm sürdüğü açıktır. Bu durumda başkalarıyla kurulan ilişkilerin gerçekleşmesi hergünkölük içerisinde. Fakat “Hergünkü birlikte-olmaklık içindeki Dasein başkalarının *tabiyeti* altındadır. Var olan kendisi değildir, başkaları onun kendi varlığını devralmıştır”.<sup>243</sup> Heidegger burada hergünkölüğün *mitsein* kavramıyla olan ilişkisindeki önemine vurgu yapmaktadır. Bu düşüncenin nedeniyse “kendi olmak” kavramına dayanmaktadır. Hergünkölük içerisinde Dasein’in varlığının başkalarının etkisi altında olduğunu söyleyen Heidegger, başkalarıyla kurulan ilişkilerin boyutunun Dasein’in “kendi olma”sını etkilediğini belirtmiştir. Çünkü Dasein’in kendini algılaması başkalarıyla bir şeyler yaparken olmaktadır ve bu noktada Dasein kendini sahilh bir şekilde algılayabildiği gibi kendi varlığının bilincinde olmasının üzeri örtölü kalarak kendini başkalarının algıladığı gibi de algılayabilir. Bu durumda Dasein’in varlığının bilincinde bir varolan olması için öncelikle “kendi olması” gerekmektedir. Bunun için Dasein’in başkalarıyla kurduğu ilişkilerin boyutları önemlidir. Bu nedenle de bu ilişkinin incelenmesi hergünkölük içerisinde olanaklıdır. Çünkü başkalarıyla karşılaşmam her ne kadar “iş yaparken” diye belirtilmiş olsa da bu eylemin gerçekleşmesi de hergünkölük çerçevesindedir. Zaten “Hergünkölüğün varlık türünü tayin eden herkeştir”.<sup>244</sup> Yani, hergünkölüğün varlığının meydana gelmesinde rol oynayan herkeştir. Herkes ile birlikte-varlıklar olmam onlarla aynı dünya-içinde-bulunmam gündelik yaşam ve hergünkölük içerisinde.

Heidegger, “Dasein’in eksistensiyal mekânsallığı bizatihi dünya-içinde-varolma üzerine temellenmektedir” diye yazar.<sup>245</sup> Peki, Dasein’a dünya-içinde-varolan olarak Dasein kimdir sorusunu yönelttiğimizde Dasein’in varlığına ilişkin Heidegger hergünkölük durumunu ele almıştır. Dasein kimdir sorusuna cevap vermek için onun dünya-içinde birlikte-olma ve başkalarıyla birlikte-olma olarak hergünkü Dasein kimdir sorusuyla yanıt

---

<sup>241</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 194.

<sup>242</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 195.

<sup>243</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 200.

<sup>244</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 201.

<sup>245</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 209.

aranmaktadır. Dasein'ın hergünkü varlığı Dasein'ın içinde bulunduğu durumları kapsamaktadır. Başkalarıyla birlikte olunan dünyada Dasein'ın varlığının otantik ya da inotantik hal içinde olduğu daha önce de belirtilmiştir. Dasein'ın inotantik hal içindeki durumunda kendi varlığını kendisinin problem etmemesi, her şeyin üzerinin örtülü olması ve verili olanlarla yaşama, onlara uyum sağlama hali söz konusudur. Çünkü içinde-bulunulan-dünyada her şeyi kolaylaştıran bir kamu olarak “herkes” söz konusudur. Herkes Dasein'ı kolaylıklar içinde bir yaşama, şeylerin sorumluluğunu üzerine almamaya davet eder. “Kamu her şeyi karartarak üzerini örter ve üzerini örttüğü bu şeyleri bilindik ve herkesin erişimine açık diye sunar”.<sup>246</sup> Böylece Dasein'a her şeyin üzerinin örtülü olduğu ama kendini rahat hissedebileceği bir ortam sunar. Bu da Dasein'a sorumluluklardan kaçışı öngörür. Yani, herkes, Dasein'a her şeyin basit bir açıklamasıyla gelir. Bu şöyledir: Herkes böyle yapıyor, herkes oraya gidiyor, herkes onu yiyor... Bunun sonucunda sürüye ait olunan, sürü içinde bir yaşamın parçası olunmaktadır.

Başkalarının varlığının Dasein ve *mitsein* ile ilişkisi üzerine Heidegger şöyle yazar: “Dasein kendi varlığını hep kendi varlığı bakımından mesele ettiği için Dasein'ın varlığına başkalarıyla birlikte-varolma da aittir. Dolayısıyla birlikte varolma olarak Dasein, özü itibariyle başkaları uğruna “vardır”.<sup>247</sup> Peki, başkaları uğruna varolmak demek ne anlam ifade eder: “Başkalarının eksistensiye uğrunalığı demek olan birlikte-varolma içinde başkaları zaten kendi Daseinları bakımından açılmıştır”.<sup>248</sup> Bu durumda başkaları uğruna varolmak demek bir anlamda *mitsein* olarak varolmak demektir. Başkalarının kendi Daseinları bakımından açılmış olması demekse birlikte-dünya-içinde *mitsein* olarak varolmak demektir. Çünkü Dasein'ın dünyayı anlaması başkalarını anlamasıyla mümkün kılınırken, başkasını anlamak da dünyayı anlamayı mümkün kılmaktadır. “Birlikte-varolmayla öncel olarak tesis edilmiş başkalarının açılmışlığı, bu yüzden atıfsallığı (yani dünyasallığı) da oluşturmakta ve eksistensiye uğrunalık içine sabitlenmiş olmaktadır”.<sup>249</sup> Heidegger'e göre dünya referanslar bütünü olduğu için her şey bir şeye atıfta bulunmaktadır. Bu, aynı zamanda uçak kazasında ıssız bir adaya düşmüş bir insanın da *mitsein* olduğu gerçeğini verir. Bu, başkalarıyla karşılaşmadığı, görüşülmediği durumlarda da onlarla *mitsein* çatısı altında olunduğunun bilgisidir. Yukarıda bahsedilmiş olan yoksunluk modusu

---

<sup>246</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 202.

<sup>247</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 195.

<sup>248</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 195.

<sup>249</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 195.

da buna dâhildir. Yalnızken de başkalarının varlığını yok saymamız mümkün değildir. Çünkü onlar kendilerini *mitsein* temelinde açıklamışlardır. Bu durumda:

Dasein'ın dünyasının malzeme ve şeylerden farklı olarak Dasein'ın dünya-içinde olmaklığıyla dünya-dâhilinde karşılaşılan bir varolanı serbest bırakmaktadır. Bu varolan mevcut-olan ve el-altında-olan'dan farklı olarak serbest bırakarak meydana çıkarıcı Dasein'ın kendisi gibidir; hem kendi başına vardır hem de diğerleriyle birlikte.<sup>250</sup>

Dünya Heidegger'e göre başkalarıyla paylaştığım bir dünyadır. Başkaları; “kendimi onlardan ayırt edemediğim aralarında da olduğum kimselerdir”.<sup>251</sup> Bu dünyada karşılaşılan şeyler sadece *el-altında-olan* ve *mevcut-olan* değildir. Dasein'ın dünyası başkalarıyla olan bir “-ile” dünyasıdır. -ile dünyasıyla kastedilen birlikte-olmaklıktır. Dasein'ın varlığının diğerleriyle olan bütünlüğünü vermektedir çünkü yukarıdaki alıntıda da söylenildiği gibi başkaları kendimin de içinde olduğum kimselerdir. Bu doğrultuda onlarla aramda bir birliktelik durumu söz konusudur. *Mitsein* kavramının anlamına bu noktadan baktığımızda birlikte-varolma olarak ele aldığımız bu birliktelikle “-ile varlık” olma durumu anlaşılır kılınacaktır. Heidegger şöyle yazar: “Birlikte-varolma dünya-içinde-varolmanın eksistensiye bir unsurudur. Birlikte-Dasein, dünya-dâhilinde karşılaşılan varolanların zati varlık türü olarak göstermiştir kendini. Dasein var olduğu takdirde varlık türü olarak hep-beraber-olmaklığa sahiptir”.<sup>252</sup> Demek ki birlikte-varolma olarak birlikte-Dasein'ın varlık türü beraber-olmaklıktır. Bu durumda hergünlük içinde de Dasein hep-beraber-olmaklık varlık türüne de sahiptir. Çünkü nasıl beraber-olmayı Dasein'ın varlığından ayıramıyorsak, hergünlüğü de ayıramayız. Hergünlük Dasein'ın varlık türlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece sorgulanacak olan hergünlük içerisindeki beraber olmaklıktır.

Heidegger'in etkisiyle varoluş felsefesinin Fransız filozoflara yansımada insanın yalnızlığı, diğerlerinden soyutlanmışlığı temele alınmıştır. Fakat Heidegger felsefesinde bunu göremeyiz. O, insanın varoluşuna getirmiş olduğu ontolojik yorumla bize diğerlerinin soyutlanmadığı birlikte bir yaşamın mümkün olduğu tezini vermektedir. Heidegger'de;

İnsan öncelikle (ilksel olarak) toplumsal bir varlıktır başkalarıyla birlikte-varlıktır. Varoluşçuluğun problemi insanın yalnızlığı değil, diğerleriyle kurduğu kısıtlayıcı ve sahici olmayan bağlardır. Heidegger'in varoluşçuluğunun kuvveti, ötekilerle kurduğumuz bu bağların bazılarını kırmaya zorlamasında yatar.<sup>253</sup>

<sup>250</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 187-188.

<sup>251</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 188.

<sup>252</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 198-199

<sup>253</sup> Solomon, *age.*, s. 421.

Heidegger'in varoluş felsefesine göre problem başkalarıyla kurulan ilişkilerin boyutlarını konu edinmektedir, yalnızlığı değil. Burada önemli olan nokta sahici bağlardır. Başkalarıyla kurulan sahici bağlar bize kendi olmamızda olanak sağlarken, sahici olmayan bağlarsa herkes topluluğu ve herkes-benliği içinde sürünün bir parçası olmaya davet etmektedir. “Varoluşsal sorgulamanın görevi, insanı bu toplumsal çerçeveden koparmak ve ‘kendine enyakın olanaklarını’ veya ‘sahici Benliğini’ bulmasını sağlamaktır”.<sup>254</sup> Bu nedenle Dasein’insürünün içerisinden çıkması (gündelik vasat yorumlamayı bırakması) ve kendi olmayı, olanaklılığını fark etmesi önemlidir çünkü Dasein böylece başkalarıyla sahici bağlar kurmaolanağını sağlayacaktır.

Heidegger'in felsefesinde *mitsein* kavramının önemi üzerine çalışmalarda bulunmuş olan Nancy Bauer'in “Beauvoir'ın Heideggerci Ontolojisi” başlıklı makalesinde belirttiği üzere Heidegger'in neden *mitsein* kavramına yer verdiği düşüncesi şöyledir: “Heidegger *mitsein* kavramını Kartezyen resimle-mücadele edebilmek için ortaya atar”.<sup>255</sup> Bunun nedeniyse Kartezyen düşüncenin *cogitosudur*. Descartes'in düşüncesinde ben-merkezli bir anlayış vardır ve ben'in varlığı diğerlerinden bağımsız olarak ele alınmaktadır. Diğer varolanların varlığını sorgulamayı dışarıda bırakarak sadece kendi benimin varlığını düşünmemdir. Bauer'in bu yorumuna katılarak Heidegger'in *mitsein* kavramına yer vermesinin nedenini Kartezyen düşünceye karşı çıkmak olarak yorumluyorum. Bu noktada neden Kartezyen düşünceye karşı çıkıldığı sorgulanırsa yukarıda belirtilmiş olduğu gibi Descartes'in ortaya atmış olduğu dış dünyadan bağımsız sadece kendi benimin varlığının sorgulanmasına karşın Heidegger'in içinde-bulduğumuz-dünyada birlikte-var olduğumuz [*mitsein*] ve kendi varlığımızı başkalarından varlığından soyutlayamayacağımız düşüncesiyle cevaplanmaktadır.

Heidegger'in Kartezyen düşünceye karşı çıkışını daha iyi çözümleyebilmek adına Descartes'in *Meditasyonlarına* kısaca değinmekte yarar vardır.<sup>256</sup> Descartes'in meditasyonlarına bakıldığında *ego cogito sum* “Düşünüyorum öyleyse varım” sözüyle Descartes'in felsefi düşüncesi özetlenmektedir. Fakat Descartes bu düşünceye erişmek için uzun bir yoldan geçmiştir. O, öncelikle her şeyin başına şüpheyi koyarak, kendinden dahi

---

<sup>254</sup> Solomon, *a.g.e.*, s. 421.

<sup>255</sup> Nancy Bauer, “Beauvoir'ın Heideggerci Ontolojisi”, *Heidegger Paris 'Te*, Derleyen: Sadık Erol Er, İstanbul: Otonom Yayınları, 2014, s. 283.

<sup>256</sup> Burada ayrıntılı bir şekilde Descartes'in *Meditasyonlarını* incelemek konudan sapmamıza yol açacağı için kısaca anlatılmıştır. Konunun bütünlüğü için önemli görülen meditasyonlara yer verilmiştir.

şüphe ederek bu yola çıkar. Birinci meditasyonda Descartes, duyuların bizi yanıltıp yanıltmadığını sorgulamaktadır. Şöyle yazar Descartes: “Bugüne kadar en doğru ve güvenilir olarak kabul ettiğim her şeyi duyulardan ya da duyular yoluyla öğrendim; bazense bu duyuların aldatıcı olduğunu deneyimledim, öyleyse bizi bir kez aldatmış olan şeylere asla tam anlamıyla güvenmemek ihtiyat gereğidir”.<sup>257</sup> Bu durumda duyularımız bizi yanıltabilir.<sup>258</sup> İkinci Meditasyonda Descartes, bildiği her şeyin yanlış olduğu kanısıyla soruşturmasına başlamıştır. Bu soruşturmasında kendi varlığını ispat etmiştir. Kendi varlığını ortaya koyarken karşısına bir aldatıcı koyarak “eğer o beni aldatıyorsa benim varlığım söz konusudur” önermesini oluşturur.

Eğer kendimi bir şeye inandırmışsam ya da sadece herhangi bir şeyi düşünmüşsem, kuşkusuz vardım. Ama bir de, tüm hünerini beni hep kandırmak için kullanan çok güçlü ve çok kurnaz, ne idiği belirsiz bir aldatıcı var. Eğer beni aldatıyorsa, öyleyse var olduğuma hiç kuşku yok; istediği kadar aldatsın beni, ben bir şey olduğumu düşündüğüm sürece, bir şey olmamamı asla sağlamayacaktır. Öyle ki, her şeyi iyice düşünüp, özenle inceledikten sonra, *Ben'im, Varım* önermesini her ileri sürüşüm ya da zihnimde tasavvur edişimde onun zorunlu olarak doğru olduğu sonucuna varmak ve bunun değişmez olduğunu kabul etmek gerekir.<sup>259</sup>

Bir şeyin beni aldatıyor oluşunun kanısıyla kendi varlığını ortaya koymak, “Ben'im Varım” demek küçük ve olası durumlardan kendi benimi var ediyor olmam demektir. Descartes, olumsuzlayarak kendi varlığını ispat etmeye çalışmıştır fakat bu ispat yetersizdir. Fakat Descartes için elde ettiği kesin bilgi kendi varlığıdır. “Bu kesin, ama ne kadar süre için? Ancak düşündüğüm sürece; zira ola ki düşünmeye son verseydim, aynı zamanda olmaya yada var olmaya da son verirdim”.<sup>260</sup> Böylece varım ama nasıl bir varlığım sorusuna cevap “düşünen bir şeyim” olmuştur.<sup>261</sup> Peki, varlığımın kesinliğini ve bu varlığımın düşünen bir şey olduğu ortaya koyuldu fakat düşünen bir şey ne demektir? Descartes cevabı şöyle verir: “yani kuşku duyan, kavrayan, doğrulayan, yalanlayan, isteyen, istemeyen, ayrıca hayal edenve hissedenden bir şey”.<sup>262</sup> Kendi varlığım ve düşünen bir şey olmam konusunda bir kesinlik elde eden Descartes için algılarımın şüphesi ve diğer şeylerin varlığının şüphesi devam etmektedir. Descartes, ikinci Meditasyonun sonucunda “Düşünüyorum öyleyse varım”a ulaşmıştır. Bu yolda onun temellendirmelerinin kurtarıcısı tanrı olmuştur.

<sup>257</sup> Rene Descartes, *Meditasyonlar*, Çeviri Engin Sunar, İstanbul: Say Yayınları, 2016, s. 48.

<sup>258</sup> Descartes burada uyku örneğini kullanır. Uyku haliyle uyanıklık arasındaki ayrımı irdeler.

<sup>259</sup> Descartes, *age.*, s. 58.

<sup>260</sup> Descartes, *a.g.e.*, s. 61.

<sup>261</sup> Descartes, *a.g.e.*, s. 61.

<sup>262</sup> Descartes, *a.g.e.*, s. 62.

Mükemmel, iyi, her şeye gücü yeten bir tanrı inancıyla soruşturmasının eksik yanlarını kapatmıştır.

Descartes'in meditasyonlarından elde edilen kendi varlığının ispatlanması bize başkalarının varlığı hakkında herhangi bir bilgi vermez. Aynı zamanda Descartes'in kurtarıcı olan iyi ve her şeye gücü yeten tanrının varlığı çoğu şeyin de üzerini kapatmaktadır. Bu noktada Heidegger'e dönersek, Bauer'in de belirtmiş olduğu gibi Heidegger'in *mitsein*'inin Kartezyen düşünceye karşı ortaya çıktığı fikri doğru görülmektedir. Heidegger, Descartes gibi ben varım demek yerine içinde-bulunulan-dünyanın başkalarıyla paylaşılan bir dünya olduğunu söylemiştir. Kendi varlığının ispatını yapmamış, kendini başkalarıyla birlikte varolan bir varlık olarak ortaya koymuştur. Bir diğer yandan ise Descartes'in kurtarıcısı olan Tanrı'yı Heidegger'de görmeyiz. Onun felsefi düşüncesinde *Varlık ve Zaman* eserinde hem Dasein'in varlığının analizinde hem de başkalarının varlığında Tanrı'ya sığınış bulunmamaktadır. Çünkü Heidegger geleneksel felsefenin Tanrı inanişinden ayrılmaktadır.

Bauer'in *mitsein* kavramıyla ilgili bir diğer düşüncesiye *mitsein* kavramının sorgen (ihtimam) ve fürsorgen (itina) kavramlarıyla olan ilişkisidir.<sup>263</sup> İhtimam-gösterme ve itina-gösterme kavramları Heidegger'in Dasein'in özüne ait, özünün bir parçası olarak gördüğü kavramlardır. Dasein'in varlığı, varoluşu onun ihtimam-göstermesidir. İhtimam-gösterme olarak olanaklara sahip olan Dasein'in varlığı aynı zamanda itina-göstermeye de sahiptir. İtina-gösterme yukarıda açıklanmıştı, Dasein'in başkalarıyla kurduğu bağlarda rol oynamaktadır. İhtimam-göstermeyse birinci bölümde açıklanmıştı. Bu durumda her iki kavramın da anlam bilgisine sahip olarak Bauer'in düşüncesini desteklediğimi belirtmeliyim. İtina-gösterme kavramına yer verilirken *mitsein*'la ilişkisine değinilmiş, ihtimam-göstermenin de Dasein'in özüne ait olduğu belirtilmiş, aynı şekilde *mitsein*'in da Dasein'in özüne ait olduğu söylenmiştir. Bunların sonucunda her iki terim de Dasein'in varoluş olanaklarına ait ve birlikte mümkün olmaktadır.

Bauer, Heidegger'in felsefesindeki otantikliğin *mitsein*'la ilişkisini şu şekilde ele almıştır: Heidegger'de otantikliğin, kişinin kendiliğiyle ayakta durması ve kendini hem bulma hem de kaybetme şansı olacak şekilde *mitsein*'a katılmaktaki başarısı ile alakalı olduğuna işaret eder.<sup>264</sup> Bauer'in de söylediği gibi otantiklik Heidegger felsefesinde kişinin

<sup>263</sup> Bauer, "Beauvoir'ın Heideggerci ontolojisi", *a.g.m.*, s. 288-289.

<sup>264</sup> Bauer, *a.g.m.*, s. 292.



hayatının sorumluluğunu kendi eline almasını ifade etmektedir. “Heideggerci *mitsein* bizi sahil/otantik bir şekilde yaşama sınavıyla yüzleştirir”.<sup>265</sup> Bauer’ın Heidegger’in *mitsein*’dan çıkarmış olduğu bu düşünceye katılmakla birlikte neden böyle bir düşüncede olduğu ve bu düşüncesini neye dayandığı açıklanmaya muhtaç görünmektedir. Bauer, burada Heidegger’in otantik ve inotantik hal içindeki Dasein’in kendi benliğini kurgulamasının otantik hal içerisinde olmayı seçmesiyle, herkes benliğinden biraz olsun sıyrılıp Dasein’in kendi kararlarını kendisinin almasını, sorunlarıyla kendisinin yüzleşmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bauer’ın “yaşam sınavıyla yüzleşmek” sözünden Heidegger’in Dasein’a kaygının gelmesiyle içinde bulunduğu durumu sorgulaması ve seçim yapmayı seçmesi durumuyla yüzleşmesine göndermede bulunmaktadır. Burada Dasein’ın yapması gereken seçim kamu olarak görülen herkes benliğiyle mi hareket edeceği yoksa kendi hayatına kendinin mi yön vereceğidir. Aslında burada varoluş felsefesinin temel sorusuyla karşılaşmaktadır. İçinde bulunmuş olduğumuz bu dünyada kararlarımızı, seçimlerimizi başkalarının yönlendirmeleriyle mi yapıyoruz yoksa hayatımızı kendimiz mi yönlendiriyoruz. Bu noktada kişinin kendi benliğini kendisinin kurgulamasıyla karşılaşır ve varoluş felsefesi açısından kendi kararlarını vermediğin, kendi seçimlerin doğrultusunda yaşamadığın bir hayat senin hayatın değil, başkalarının hayatı olmaktadır. Burada Bauer’ın alıntısından yola çıkarak “*mitsein* kavramının otantiklik kavramıyla bağlantısı nasıl anlaşılmaktadır?” sorusunu yöneltmek *mitsein* kavramının otantiklik kavramıyla bağlantısını anlamamızı sağlayacaktır. Otantik olma durumu Dasein’ın olanakları arasındadır ve Dasein’ın olanaklılığının farkına varmasıyla dünyaya karşı anlama ve yorumlamasını değiştirmesiyle meydana gelecek olandır. Çalışma içerisinde tekrar eden düşünce olan; “kendi varoluşunu kurgulama” durumunu kapsamaktadır. Heidegger, otantik olma durumunun aşamalarını incelemiştir ve Dasein’a kaygının gelmesi, onu bir şeylerin rahatsız etmesi dürtmesi, sessiz çağrı gibi kavramlarla Dasein’ın içinde bulunmuş olduğu herkes-benliğinden sıyrılması ve kendi olması için ona sunulan seçimdir. Bu noktada Dasein yalnızdır. Kendi kararını kendisinin vermesi gerekmektedir. Heidegger’in söylediği gibi çağrıya kulak vermek veya vermemek Dasein’ın kendisine kalmıştır.

*Mitsein* kavramı bize başkalarıyla birlikte olduğumuz aynı dünyayı paylaştığımızı söylemektedir. Bu noktada seçimlerinde yalnız olan Dasein hala bir *mitsein* midir diye soru yöneltilirse cevap evettir. Çünkü yukarıda da söylendiği gibi *mitsein* Dasein’ın özüne aittir,

---

<sup>265</sup> Bauer, *a.g.m.*, s. 292.

onun yalnız olması *mitsein* olduğu gerçeğini değiştirmez. Dasein herkesten izole olmuş durumdayken de onun varlığına ait olan *mitsein* durumu devam etmektedir. Çünkü Dasein başkalarıyla paylaşılan bir dünya-içine fırlatılmıştır. Dasein'ın otantik olması, kendi olması anlamına gelir. Bu noktada Dasein başkalarıyla da sahih ilişkiler kurabilir. Kendi varoluşunu kendi kurgulamış bir varolan olarak otantik hal içindeki Dasein, başkalarıyla kuracağı ilişkilerde onları yargılayan, onlara bir şeyler dayatan, seçimlerine müdahale eden biri olarak değil, onlarla otantik bağlar kurabilen, ilişkinin sınırlarının belirlendiği birbirini bilme ve tanıma durumunun gerçekleştiği sahih ilişkiler kurabilir. Böylece Dasein'ın sahih bağlar kurarak kendini açılması ve şeffaflığı sağlamasına olanak tanınmaktadır. Diğer insanlar hala vasat dünya yorumuyla hareket ederken bu durumun gerçekleşmesi zor görünmektedir. Fakat Dasein'ın dünyayı yorumlamasının değişmesiyle, başkalarının da dünyayı yorumlamalarının değişebileceğini söyleyebiliriz. Böylece Dasein'ın başkalarıyla sahih bağlar kurması da onun olanaklılığı içerisinde yer alır.

Otantik *mitsein*'in varlığına daha ayrıntılı bir bakış sağlayacak olan efendi-köle diyalektiği üzerinden yorumlanmasına bakılırsa Heidegger bu diyalektiğe *Varlık ve Zaman* eserinde yer vermemiştir. Ayrıca Heidegger, her ne kadar *Varlık ve Zaman* eserinden Hegelci bir düşünce çıkarmanın saçma olacağını belirtmiş olsa da –çünkü Heidegger'in felsefi düşüncesi Hegel'in düşüncesine zıttır–<sup>266</sup> okumalarımından çıkardığım sonuç bir açıklık bırakmış olduğudur. Bu noktada neden efendi-köle diyalektiğine otantik *mitsein* yorumunda yer verildiği sorulacak olursa çalışmanın kapsamı Heidegger ve Beauvoir felsefesinde *mitsein* kavramının analizi olduğu için çalışmanın bu bölümünde de diyalektiğe yer verilmiştir. Beauvoir, açık bir şekilde efendi-köleye yer vermekle birlikte Heidegger'in *mitsein* kavramıyla bu diyalektiği bir nevi karşılaştırmış gözükmektedir. (Bu karşılaştırmaya Beauvoir'ın *mitsein*'i bölümünde de yer verilecektir).

Heidegger, şöyle der: “Birbirini bilip tanıma, asli bir anlamaya dayanan birlikte-varolma üzerine temellenmiştir”.<sup>267</sup> Yukarıda belirtildiği gibi aslında Heidegger diyalektik düşünceyi reddetmektedir fakat Heidegger'in bu cümlesinden Hegel'in Efendi-köle diyalektiğini ele alarak –eleştiri getirerek- bu ilişkinin birlikte-varolma *mitsein* üzerine temellendiği düşüncesi çıkarılmaktadır. Heidegger'e atıf yapılmış olan bu alıntının efendi-

---

<sup>266</sup> Bu konuda bkz. Martin Heidegger, *Hegel'in Tinin Fenomenolojisi*, Çeviren Kaan Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları, 2020, s. 240.

<sup>267</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 196.

köle ilişkisi üzerinden yorumlanması karşılıklı tanınma ve birbirini bilip tanıma düşünmesinedayanmaktadır. Ancak Heidegger'in alıntısından çıkarılan bu anlam aslında Heidegger'in Hegel'in efendi-kölesine bir eleştiri niteliği taşımaktadır. –Beauvoir'ın *mitsein*'i bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele alınacak olan efendi-köle ilişkisine burada üstü kapalı bir şekilde sadece Heidegger ile bağlantısı doğrultusunda değinilerek geçilecektir. – Bu doğrultuda Hegel, efendi-köle ilişkisinde karşılıklı olarak iki bireyin birbirini bilmesi, tanınması ve karşılıklı tanınmalarını incelemiştir. Karşılıklı olarak tanınma ilişkisinde bir tarafın diğeri üzerinde kurmuş olduğu hâkimiyet, güç ilişkisi söz konusudur. Karşılıklı olarak tanınmanın neden önemli olduğu sorgulandığında Heidegger açısından cevabımız içinde- bulunulan- dünyada başkalarıyla birlikte olmamız üzerinden yanıtlanabilir. Heidegger'in eleştirisi de bunoktadır. O, birbirini bilip tanıma ve kendinin bilince varma noktasında Hegel'in diyalektiğinin eksik olduğunu düşünmektedir. Diyalektiğe göre iki birey arasındaki güç ilişkisinde birbirini tanımayı, Heidegger olanaklı görmemektedir. Başkalarıyla paylaşılan budünyada onlarla kurulan ilişkilerin sahilhlığı Heidegger'in Dasein'a yüklemiş olduğu varoluşçu anlam doğrultusunda önemlidir. Çünkü efendi-köle ilişkisinde olduğu gibi birinindiğinin boyunduruğu altında bir yaşam bir nevi herkes topluluğuna, sürü içinde bir yaşamakapı açmaktadır. Bu nedenle birbirini tanımada sahil bir ilişki kurma Heidegger felsefesi açısından önemli bir yer edinmektedir. Aynı zamanda burada hem Heidegger hem de Beauvoir felsefesindeki “aşkınlık” kavramını görürüz. Efendi-köle ilişkisinde karşılıklı tanınmayla birlikte köle kendini, kendi olmayan efendinin ona verdiği işler doğrultusunda geliştirir ve kendini aşar.

Heidegger'in *mitsein* kavramı üzerine çalışmalarda bulunmuş bir diğel düşünür Eva Lundgren-Gothlin ise *Erschlossenheit* “ifşa” (*açılmanmışlık*) kavramının da *mitsein* kavramında rol oynadığını savunmaktadır. Bu noktada Gothlin, öncelikle ifşa kavramının Dasein kavramıyla olan ilişkisini ele alır ardından *mitsein* kavramıyla bağlantısına geçer. “Reading Simone de Beauvoir with Martin Heidegger” makalesinde şöyle yazar: “İfşa, Heidegger'in felsefesinde, insan gerçekliği için kullandığı kavram olan Dasein ile yakından ilişkilidir”.<sup>268</sup> Dasein'ın dünya-içinde bulunuşunda kendini açıklaması gerekmektedir ve Dasein'ın kendini açıklaması demek ifşa etmesi demektir. Dasein'ın kendini açıklayan bir varlık olması onun özüne ait olanın gerçekleşmesi demektir. Açılmanmışlık: “Dasein'ın öyle bir temel türüdür ki onda kendi şuradalığı olarak vardır. Açılmanmışlık bir-hal-içinde-

---

<sup>268</sup> Gothlin, agm., s. 48.

bulunma, anlama ve söz ile tesis edilir ve aynı derecede asli olarak dünyayı, içinde-olmaklığı ve kendiliği ilgilendirir”.<sup>269</sup> Bu durumda Heidegger’e göre, Dasein’in dünya-içinde bulunmasıyla kendini ve dünyayı açılması gerekmektedir. Dasein’in kendini açımlayan bir varolan olarak varlığı onun kendiliğiyle ilgilidir. “İhtimam-gösterme yapısı olarak *kendini-önceleme* (bir dünya içinde zaten var olma) dünya-dâhilinde varolanlarla beraber var olmadır ve Dasein’in açımlanmışlığını kendi içinde barındırır. *Onunla birlikte ve onun aracılığıyla* keşfedilmişlik var olur”.<sup>270</sup> Dasein’in kendini açılması, kendini keşfetmesiyle olanaklıdır. Dasein’in özüne ait olan açımlanmış ve keşfedilmişlik dünya-dâhilinde diğer varolanlarla birlikte gerçekleşmektedir. Şöyle yazar Heidegger: “Dasein’in varlık konstitüsyonuna özü itibariyle esasen *açımlanmışlık* aittir. Açımlanmışlık, ihtimam-gösterme fenomeniyle belgin olan varlık yapısının bütününe kapsar”.<sup>271</sup>

Heidegger’in Dasein’in açımlanmışlığı üzerine incelemesi hakikati vermektedir. Aynı zamanda Dasein’in varlığına hakikat ait olduğu gibi hakikatsizlik de aittir. Dasein’in kendini açılması, kendini keşfetmesiyle olur. Bu keşif Dasein’a hakikati vermektedir. “Dasein özü itibariyle kendi açımlanmışlığı olarak var olduğu, açımlanmış olarak açımlayıp keşfettiği takdirde, özü itibariyle *‘hakikidir’*. Dasein *‘hakikat içinde’* vardır.”<sup>272</sup> Aynı zamanda Dasein’in özünde hakikatsizlik de vardır. Dasein’in hakikatsizliği şu demektir; “Dasein özü itibariyle *düşmüş olduğu için kendi varlık konstitüsyonu bakımından ‘hakikatsizlik’ içinde vardır*”.<sup>273</sup> Dasein’in düşmüşlüğü onun özüne ait olduğu gibi hakikatsizlik de onun özündedir. Dasein’in düşmüşlüğü onun herkes-benliği içerisinde vasat bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir. Heidegger’in varlığın anlamını sorgulamasında üzeri örtülü olanın örtüsünü kaldırma analizini bu noktada görmekteyiz. Çünkü Dasein’in düşmüşlüğü ile onun için çoğu şeyin üzeri örtülüdür. Bu örtüyü kaldıracak olan Dasein’in kendisidir. Bunun için de ilk olarak kendini açılması gerekmektedir fakat Dasein kendini açılma olanağına sahip olduğu gibi kapatma olanağını da barındırmaktadır. (Bu tercih edilen bir şey değildir. Dasein’in yapısının bir parçasıdır.) “Dasein açımlanmış olduğu takdirde kapalı da olmaktadır. Dünya- dâhilinde varolanlar Dasein sayesinde keşfedildiği takdirde, bu türden varolanlar dünya- dâhilinde karşılaşılabilenler olarak kapalı (örtük) veya

<sup>269</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 332.

<sup>270</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 332.

<sup>271</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 333.

<sup>272</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 332-333.

<sup>273</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 334.

gizlenmiştir”.<sup>274</sup> Gizlenmişlik her zaman vardır. Bir nesneye bakışımızı yönelttiğimizde o nesnenin sadece bize kendini gösterdiği tarafını görürüz. Örneğin telefonunuzu elinize aldığınızda ön tarafı size dönüktürve arka tarafı gizlidir. Döndürüp o tarafına baktığınızda da bu sefer ön tarafı gizli kalmış olur. Bu durumda gizlenmişliğin tamamen ortadan kalkamayacağını her zaman bir şekilde var olmaya devam edeceğinin sonucuna varılır.

Heidegger, Dasein’ın dünya-içine-fırlatıldığını söylemektedir. Bu fırlatılmış olma durumu Dasein’ın dünya-içine-düşmesi, fırlatılmışlık ve düşmüşlükle ilişkisi bağlamında Dasein’ın dünya-içindeki olanaklarını var etmektedir. Heidegger, bu noktada hakikat ve hakikatsizliğin Dasein’ın özüne ait olduğunu belirtirken onun dünya-içine-fırlatılmışlığıyla belirlendiğini ifade eder: “Dünya-içinde-varolmanın ‘hakikat’ ve ‘hakikatsizlik’ ile belirlenmiş olmasının eksistensiyal-ontolojik koşulu, *fırlatılmış tasarı* diye ifade ettiğimiz Dasein’ın *bu* varlık konstitüsyonunda yatmaktadır. Fırlatılmış tasarım, ihtimam-gösterme yapısını tesis eder”.<sup>275</sup> Böylece Dasein’ın fırlatılmış tasarımına ait olan onun özüne ait olan ihtimam-gösterme yapısını da beraberinde getirir. Dasein’ın özüne ait olan şeklinde şimdiye kadar belirtilmiş kavramlar Dasein’ın fırlatılmış tasarımından kaynaklardır.

Dasein, özü gereği olanaklılık olan bir varolan olarak kendi tasarılarını kurma olanaklılığı da onun özüne aittir. Heidegger’in üzerinde durmuş olduğu asıl nokta buradan kaynaklanmaktadır. Dasein’ın yapısının analizi bize olanaklılık olan bir varolan olduğunu söylerken önemli olan kısmı bu olanaklılıklarını gerçekleştirirken dünyayı anlama ve yorumlamasını nasıl yapacağı, Dasein’ın kendini nasıl tasarlayacağıdır. Problem buradan başlar çünkü Heidegger, Dasein’ın *mitsein* içinde varolduğunu söylemektedir ve bu noktada başkalarının varlığı ve onlarla kurulan ilişki sorunsalı ortaya çıkmaktadır. Çünkü Dasein’ın varlığında “daima başkalarıyla olan farkın yarattığı kaygı yatar”.<sup>276</sup> Kaygı Dasein’a *huzursuzluk* verir. Hep-beraber olmaklık içinde Dasein’ın başkalarıyla ilişkisi kurulmaktadır. Fakat “hergünkü birlikte-olmaklık içindeki Dasein başkalarının tabiyeti altındadır. Var olan kendisi değildir, başkaları onun kendi varlığını devralmıştır”.<sup>277</sup> Başkalarının onun varlığını devralması demek; Dasein’ın kendi varoluş olanaklarının peşinde gitmediği anlamına gelir. Başkaları onun yerine düşünür, başkaları ne yapıyorsa o da onu yapar. Böylece başkaları onun varlığını devralmış olur. Peki, kimdir bu başkaları

---

<sup>274</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 334.

<sup>275</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 335.

<sup>276</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 200.

<sup>277</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 200.

dediğimizde cevabı Heidegger; kendimin de onlardan biri olduğunu söylemişti ama bir diğer anlamda başkaları kimdir diye sorulduğunda cevabın herkes olduğunu da söylemektedir. “Herkes belirsizdir ama herkeştir, fakat bir sayısal toplam olarak değil. Hergünkülüğün varlık türünü tayin eden herkeştir”.<sup>278</sup> Hergünkülüğün ne anlama geldiğini yukarıda belirtmiştik, burada Heidegger, hergünkülüğün meydana gelmesinde etkin rol oynayan herkesi açıklamaktadır. Herkes; “birlikte-olmaklığın vasatlığını sağlamaktadır. Vasatlık herkesin eksistensiye bir karakteridir. Herkes kendi varlığını özü itibarıyla vasatlık içinde konu eder”.<sup>279</sup> Heidegger’e göre vasatlık dünya-içine düşmüş olmamızla sahip olduğumuz eksistensiye bir karakterdir. Dünya-içindeki varlığında Dasein vasatlık içerisindedir. Birlikte-varolmanın bir minvali olarak herkes kendi varlığının özünde vasatlığa sahiptir. Heidegger, “herkesin varlık minvali olarak mesafelilik, vasatlık ve tesviye bizim ‘kamu’ diye bildiğimizi teşkil eder” demektedir.<sup>280</sup> Kamu’nun ne anlam ifade ettiğini daha önceden de belirtmiştik. Kısaca kamu herkesin yapıp ettiklerinin, herkes topluluğunun genel adıdır. Heidegger, şöyle yazar: “Kamu her şeyi karartarak üzerini örter ve üzerini örttüğü bu şeyleri bilindik ve herkesin erişimine açık diye sunar”.<sup>281</sup> Böylece kamunun yaratmış olduğu durum herkesin bir şeylere kolaylıkla kılıf uydurmasını, Dasein’in üzerinden sorumluluğunu almayı sağlamaktadır. Fakat şöyle bir durum vardır ki: “Yapan hep ‘herkeştir’ ama yine de ‘kimse değildi’ denilecektir. Dasein’in hergünkülüğü içinde neredeyse her şey, kimse değil demek zorunda kaldıklarımız tarafından yapılmaktadır”.<sup>282</sup> Burada Heidegger, herkesin aslında kimse olmadığını belirtmektedir. Genel olarak sen, ben veya o diye belirtebileceğimiz bir varlığa sahip değildir. Herkesin aslında hiç kimse olduğu üzerine Heidegger şöyle yazar: “Herkes bir başkasıdır ve kimse kendi değildir. Hergünkü Dasein kim diye sorulduğunda cevap *herkeştir*. Herkes, Dasein’in beraber-olmaklık içinde kendini zaten hep ona teslim ettiği için *hiç kimsedir*”.<sup>283</sup> Herkesin hiç kimse olarak ele alınması onların varlığını yok saymaz. Burada Heidegger’in kastettiği herkes kimdir diye sorulduğunda net bir cevap ve onları tanımlayan bir şeyin olmadığına yöneliktir. Aynı zamanda “*Herkes’ bir eksistensiye olup asli bir fenomen olarak Dasein’in pozitif konstitüsyonuna aittir*”.<sup>284</sup> Dasein’in

---

<sup>278</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 201.

<sup>279</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 201.

<sup>280</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 201.

<sup>281</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 202.

<sup>282</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 202.

<sup>283</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 202.

<sup>284</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 204.

varlığının negatif bir yanı olarak düşünmemek gerekmektedir. Dasein'ın dünya-içinde-olmasıyla herkes zorunlu olarak vardır.

Heidegger, hergünkü Dasein'ın herkesle kurduğu ilişki üzerine şöyle yazar: “Hergünkü Dasein benliğine *herkes-benliği* denir. Bu, *sahih benlikten* yani bizzat kavranıp ele geçirilen benlikten farklıdır. Herkes-benliği olarak Dasein, herkes içine *saçılmış* olup kendini henüz bulmak zorundadır”.<sup>285</sup> Dasein'ın kendi varoluş olanaklarını bulmasını Heidegger bu noktada ele almıştır. Dasein, dünya-içine-fırlatılmışlığıyla herkes-benliği içine düşmüştür. Burada Dasein herkesin etkisi altında vasatlık içindedir. Heidegger felsefesinde ve varoluş felsefesinde asıl problem buradan kaynaklanmaktadır. Herkes-benliğine mi sahip olacağız yoksa kendi varoluş olanaklarımızı seçerek, kendi benliğimizi mi kurgulayacağız? Bu sorgulamadan önce ilk olarak herkes-benliği içerisinde Dasein'ın durumu nasıldır bunu sorgulayarak başlamakta yarar vardır. “Herkes-benliği olarak Dasein, herkes içerisine saçılmış olup kendini henüz bulmak zorundadır”.<sup>286</sup> Dasein'ın herkes-benliğindeki varoluşu herkes içerisine saçılmış kendini henüz bulamamıştır. Fakat

Dasein öncelikle herkeştir ve çoğunlukla da öyle kalır. Dasein dünyayı bizzat keşfedip kendine yakınlılaştırdığında ve kendi *sahih* varlığını kendine açtımladığında, bu “dünya” keşfi ve Dasein açılması; örtüklüğün ve karartılışların ortadan kaldırılması, Dasein'ın kendi kendini sürgüleyip kapattığı maskelemelerin kırılması şeklinde olur.<sup>287</sup>

Dasein'ın *sahih* [otantik] varlığına ulaşabilmesi için kendisinin keşfe çıkması gerekmektedir. Bu ona sunulmuş olan yoldan gitmeyi değil, bilinmeyen, kendi seçtiği yolu tercih etmesidir. Şimdiye kadar hergünlük içerisinde gündelik vasat yorumun her şeyin üzerini örttüğünü ve kararttığını söylemiştik. İşte bu üzeri örtülü olanın örtüsünün kaldırılması Dasein'ın kendi olanaklarının farkına varmasına ve böylece kendi olmasına olanak sağlamaktadır.

Heidegger, *mitsein* kavramını ele aldığı bölüme bir sorgulamayla başlamıştı ve bu sorgulamanın cevabını *mitsein* kavramı, herkes ve herkes-benliği üzerinde inceleyerek bir cevaba ulaşmıştır. Yukarıda ele alınmış olan bu kavramlar çerçevesinde Heidegger'in cevabı şöyledir: “hergünkü hep-beraber-oluştaki kim hep-beraber-olur sorusu, birlikte-varolmanın yorumuyla ve herkes benliğiyle yanıtlanmış olur”.<sup>288</sup> Böylece Dasein'ın hergünkü beraber

<sup>285</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 204.

<sup>286</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 204.

<sup>287</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 204.

<sup>288</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 204-205.

oluşu *mitsein* ve herkes benliğiyle bağlantılıdır. Heidegger'in analizine göre buradan çıkarılacak sonuç şöyledir: birlikte-varolma olarak *mitsein* kavramının Dasein'in özüne ait olduğu belirtilmişti, aynı şekilde Dasein'in dünya-içine fırlatılmışlığıyla herkes-benliğine sahip olduğu da belirtilmişti, bu durumda kaçınılmaz olarak Dasein'in varoluşunun analizinde onun dünya-içinde-oluşu birlikte-varolma temelinde gerçekleşirken, Dasein'in düşmüşlüğü'nün getirisi olarak herkes-benliği de onun varlığının bir parçasıdır ve hergünkü birlikte olmaklık bu iki durum üzerinden anlaşılabilir kılınmaktadır. Inwood'un belirttiği gibi "Dünya' ile birlikte olan fakat başkalarıyla olmayan bir varlık olamazdı ya da, tam tersi, başkalarıyla olan fakat 'dünya' ile birlikte olmayan bir varlık da olamazdı".<sup>289</sup> Yani, Heidegger'in *das Man* ve Dasein arasında kurduğu ilişki birbirlerini gerekli kılmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi dünyayı anlamak başkalarını anlamak anlamına gelirken, başkalarını anlamak da dünyayı anlamaktır. Böylece her iki durum da *mitsein* temelinde birbirini tamamlamaktadır.

Heidegger'in *mitsein* kavramından çıkardığım sonuç, *mitsein*'in beraber olmayı temellendirmesinin yanında bu temelin sosyal ağları kapsayıcılığıdır. Varoluş felsefesinin problemi başkalarıyla kurulan bağlarda sınırlayıcı ve sahil olmayan bağlar yerine birbirini tamamlayıcı gerçek bağların kurulmasını ön görmektedir. Bir diğeryandan *mitsein*'in yalnızlığı kapsayıcılığı ve dünya-içinde her zaman *mitsein* olduğumuz durumu varolanlar olarak ıssız adada *mitsein* olduğumuzun temelini oluşturmaktadır ve bu ıssız adada yalnızken dahi sosyal bir varlık olarak yaşamaya devam edişimiz anlamına gelmektedir. Robinson Crusoe, ıssız bir adada tek başınayken yerlilerin adaya gelmesiyle ve arkalarında bir yerliyi bırakmalarıyla Cuma'yı kendine arkadaş edinmiştir. İssız adada tek başına da olsa dünyadan kopmamış, bir şekilde iletişim kurmaya, yeme içme gereksinimini karşılamaya, korunmaya devam etmiştir. İçinde-bulduğumuz-dünya referanslar bütününü kapsadığı ve her şey bir şeye atıfta bulunduğu için Robinson Crusoe da olsak *mitsein* olarak varlığımız devam etmektedir ve içinde-bulduğumuz durumda normal yaşantımıza atıflarda bulunarak yaşamaya devam ederiz.

Heidegger'in *mitsein*'inin önemi ben-merkezci düşünceye karşı çıkması ve içinde-bulduğumuz-dünyada yalnız olmadığımız ve kendi varlığımızı başkalarının varlığından dışlayamayacağımız gerçeğini yansıttığı için önemlidir. Heidegger, *mitsein* kavramıyla

---

<sup>289</sup> Inwood, *a.g.e.*, s. 87.



Descartes'e eleştiri getirerek bireyin dünya içindeki varlığının diğerlerinden bağımsız sadece *ego* olarak yetersizlikle sonuçlanacağını göstermiştir. Aynı zamanda Heidegger *mitsein* kavramıyla birey olarak varlığımızın sosyal bir varlık olduğunu da söylemektedir. Çünkü paylaşılan bir dünya içinde yaşıyoruz ve bu dünyada yalnız değiliz, başkalarıyla *mitsein* olarak varız. Heidegger, *mitsein* olduğumuzun bilgisini verir fakat bu birlikteliğin mümkün olmasını sağlayanın Dasein'in özüne ait olduğunu söyleyerek bırakır. Heidegger için *mitsein* olmamız Dasein'in özü gereği olarak kalır. Bu noktada Beauvoir, Heidegger'in *mitsein*'ini *İkinci Cinsiyet* eserinde kullanarak kadının varoluşu üzerinden irdeleyerek kullanmış ve Heidegger'in eksik bırakmış olduğu noktayı tamamlamıştır. Bu doğrultuda Beauvoir'ın *mitsein*'i irdelenecektir. Beauvoir'ın *mitsein*'inden önce Heidegger'in *mitsein*'ine eleştiri getirmiş olan Levinas ve Sartre'in eleştirilerine yer verilecektir. Bu eleştiriler doğrultusunda Beauvoir'ın *mitsein* yorumuyla *mitsein*'in çalışma içerisindeki önemi açığa çıkarılmış olacaktır.

#### 4.1.1. Levinas'ın Heidegger'in *Mitsein*'ine Eleştirisi

Emmanuel Levinas, Heidegger'den ders alan öğrencilerdendir. Heidegger'in ontoloji yorumunun belirli noktalarını kabul ettiği gibi bazı konularda eleştiriler getirmiştir. Eleştirdiği konulardan biri de *mitsein* kavramıdır. Levinas, felsefi düşüncesini ortaya koyarken başka kavramı üzerinde durmuş ve onun başka kavramında “ayna metaforu” önemli bir yer edinmiştir. Bu bağlamda başkayla kurulan ilişki doğrultusunda Heidegger'in *mitsein* kavramını eleştirmiştir.

Levinas Heidegger'in ben ve başkası incelemesinin ontolojik olarak aydınlatılma ihtiyacında olduğunu ileri sürer. “Yalnızlığı başkasıyla olan daha önceki bir ilişki tarafından kuşatılmış halde ele alan Heideggerci düşünceyi kabul etmiyorum. Antropolojik olarak tartışmasız olsa da, bu düşünce bana ontolojik olarak bulanık görünüyor”.<sup>290</sup>

Levinas, burada Heidegger'in kimse olmadığı anda bile başkalarıyla birlikte varlık olma durumunu devam ettiren Dasein'in yalnızlığını problem etmektedir. Yalnızlık Heidegger'de kaygının Dasein'a gelmesiyle Dasein'dan dünyanın çekilmesiyle kendi kalması, Dasein'ın önemli kararlar alırken kimsenin yanında olmayışının getirdiği yalnızlık ve otantik bir hal içinde dünyayı anlama ve yorumlamasında Dasein'ın yalnız olmasıdır. Heidegger, burada çıktığı yolda yalnız olmakla şunu ifade ediyor gibi; Dasein'ın otantik olma

---

<sup>290</sup> Chanter, *a.g.m.*, s. 63.

olanaklılığı, kendini anlama ve yorumlamasıyla kendi beninin farkına varmasında, kendini olanaklılıkları içerisinde kurgularkentek başınadır çünkü kaygı Dasein'ı bireyselleştirir ve dünyaya bakışını değiştirir. Bu nedenle Dasein kendi kendine -kendisiyle- bireysel bir savaş vererek varoluşunu kabullenmektedir. Levinas'ın bu noktada karşı çıktığı düşünceyi şöyle yorumluyorum; Heidegger, felsefi düşüncesinde başından itibaren başkalarıyla kurulan ilişkilerin boyutlarını vermiştir. Heidegger, Dasein'ın kendi varoluş olanaklılıklarının farkına varmasıyla, kendini inşa ederken Dasein yalnızdır demiştir. Levinas için bu nokta sorun yaratmıştır. Fakat Heidegger'in felsefesine bakıldığında hergünlük, gündelik yaşam bunlar Dasein'ın otantik hal içinde varlığını sürdürürken yine içinde bulunduğu hallerdir. Dasein, kendi varoluşunu tasarlarken yalnızdır çünkü kendi kararlarını kendisi vermesi gerekmektedir. Kaygı Dasein'ı bireyselleştirir ve kaygının varlığı Dasein'ın tek başına yaşadığı başkasına anlatamadığı, hiç olarak yorumladığı bir durumdur. Dasein'ın yalnız olması tek başına bir varlık olduğu anlamına gelmez. Heidegger'in söylediği gibi “onun özünde birlikte-olmaklık” yer almaktadır. Çünkü Dasein başkalarıyla paylaşılan dünya içerisinde başkalarıyla birlikte varolmaktadır. Bu nedenle Levinas'ın Heidegger'e yöneltmiş olduğu eleştiriyi Heidegger'in yalnızlığa yüklemiş olduğu anlamı doğru anlamadığı üzerine yorumluyorum. Ya da anlamak istemediği...

Levinas, Heidegger'in Dasein'ın nesnelerle kurduğu ilişkisini başkalarıyla kurduğu ilişkilerdeki durumuyla karıştırmış görünmektedir. Çünkü Levinas şöyle yazar: “şeyler Heidegger'de olduğu gibi alanın temeli değildir ... aynı ve başka arasındaki ilişki, benim başkayı buyur etmem nihai olgudur ve onda şeyler birinin inşa ettiği şeyler olarak değil, verdiği şeyler olarak belirir” diyerek karşı çıkar.<sup>291</sup> Heidegger, aynı ve başka ya da Dasein'ın başkalarıyla kurduğu ilişkilerin sadece şeyler üzerinde olmadığını belirtmektedir. Şeylerle kurulan ilişkileri el-altında-olan ve mevcut-olan üzerinden ele alan Heidegger, bunu onları kullanırken onlarla olan bağlantılar üzerinden ele alırken başkalarıyla kurulan ilişkiyi “iş yaparken” onlarla karşılaşılması olarak belirtmiştir ve “Hem kendi Dasein'ımla, hem de başkalarının birlikte-Dasein'ıyla öncelikle ve çoğunlukla çevreleyen-dünyada ilgilenilen birlikte-dünya içinde karşılaşılır. Başkalarıyla kendileri ne iseler o şekilde karşılaşmaktadır” demektedir.<sup>292</sup> Yani, çevreleyen dünya-içinde hem kendi Dasein'ımla hem de başkalarının Dasein'ıyla dünya-içinde, ilgilenirken karşılaşırım. Böylece Heidegger'in Dasein'ın başkalarıyla kurduğu ilişkisinde Levinas'ın getirmiş olduğu eleştiri

---

<sup>291</sup> Chanter, *a.g.m.*, s. 67.

<sup>292</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 199.

yerinde değildir. Levinas'ın belirtmiş olduğu gibi Heidegger de başkalarıyla verili bir ilişki kurma durumu mevcut değildir.

Heidegger'in *Varlık ve Zaman* eseri; “esasen Dasein'in kurucusu olan birlikte-olma'nın (*Mitsein*) çözümlemesine girişir”.<sup>293</sup> Chanter ise “Heidegger'in çözümlemesinin aslında bu girişim için yeterli olmadığını, ancak Levinas'ın bu girişimi devraldığını iddia etmişim” der.<sup>294</sup>

Levinas, Heidegger'in Dasein'in her zaman *mitsein* olma durumuna şüpheyile yaklaşmıştır.<sup>295</sup> Bu şüphesinin nedeni *mitsein*'i ontolojik olarak muğlak görmesinden kaynaklanmaktadır. Fakat Heidegger'in tezi *mitsein*'in varlığını ontolojik olarak ortaya koymuştur.

Levinas'ın *mitsein* yorumuna getirmiş olduğu eleştiri çerçevesinde *mitsein*'in ontolojik olarak bulanık olduğunu savunmuştur. Levinas'ın düşüncesiyle tam anlamıyla uyumasa da aynı nokta üzerinden eleştiri getiren bir diğer filozof Jean Paul Sartre'dır.

#### 4.1.2. Sartre'da *Mitsein* Kavramı

Jean-Paul Sartre, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* eserinden etkilenmiş, *Varlık ve Hiçlik* eserini oluşturmasında *Varlık ve Zaman* etkin bir rol oynamıştır. Sartre'ın, Heidegger'in düşüncelerini savunduğu noktaları olduğu gibi eleştiri getirdiği konular da olmuştur. Eleştirdiği konulardan biri *mitsein* kavramıdır. Çalışmanın konusu gereği bu başlık altında Sartre'ın *mitsein* kavramını nasıl ele aldığına yer verilerek, Heidegger'in *mitsein*'ıyla arasındaki fark ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Heidegger'in *mitsein*'i kullanmış olduğu *Varlık ve Zaman* eserine bakıldığında “mitsein terimi *Varlık ve Zaman*'da çok sık geçmezken, Sartre için bu, kendi felsefesi ile Heidegger'in felsefesi arasındaki temel farklılıkları tartışmak için hareket noktası haline

---

<sup>293</sup> Chanter, *a.g.m.*, s. 65.

<sup>294</sup> Chanter, *a.g.m.*, s. 65.

<sup>295</sup> Chantal Bax, “Otherwise than Being-with: Levinas on Heidegger and Community”, *Hum stud*, Springer, 2017, (s. 381-400), s. 385.

gelir”.<sup>296</sup> Öyledir ki Sartre, *Varlık ve Hiçlik* eserinde *mitsein* kavramına bölüm ayırmıştır. Bu durumda iki filozof arasındaki temel ayrımlar bu kavram çerçevesinde oluşmaktadır.

Sartre'ın Heidegger okumasında, *Mitsein* kavramı merkezdedir. Sartre'a göre, *mitsein* ya da birlikte-olmak, “birbirlerini eşzamanlı olarak öznellikler olarak, yani aşkınlıklar-aşma olarak değil, aşkınlıklar-aşma olarak kavrayacak olan bir özneler çoğulluğu” fikrini ifade eder; ayrıca buna “biz-özne” olarak atıfta bulunur. Sartre'ın görüşüne göre bu, insanların öncelikle birbirleriyle karşı karşıya gelmedikleri ve birbirleriyle çatışma halinde olmadıkları, karşılıklı olarak bağımlı oldukları ve böylece kişinin kendini bir “biz” olarak değil de bir “siz” ile ilişki içinde bir ‘ben’ olarak deneyimlediği anlamına gelir.<sup>297</sup>

Sartre’a göre Heidegger’in *mitsein* kavramı insanların birbirlerine bağımlı oldukları, çatışmanın olmadığı bir “biz” olma durumunun olduğunu ifade etmektedir. Fakat Heidegger bunu açıkça belirtmiştir ki *das Man* veya herkes bir araya gelmiş öznelerin toplamı veya “özneler çoğulluğu” değildir. Kendi varlığının meydana gelmesiyle, başkasının varlığının meydana gelmesi, dünya-içine-fırlatılmış olma sadece tek bir Dasein’in değil başkalarının da fırlatılmasıyla olmuştur. Heidegger, *mitsein* kavramıyla aynı dünyayı paylaşmayı ele alırken “biz” olma durumunu kullanmamaktadır. Paylaşılan, bir arada bulunulan bir dünya, “bir –ile dünyası” olduğunu belirtmektedir. Oysa Sartre’a göre;

*Birlikte-varlık*’ın bambaşka bir anlamı vardır: ile birlikte, benimkinden başka bir insan-gerçekliğinin dünyanın *ortasında* görünmesinin sonucu olan bir karşılıklı tanıma ve mücadele münasebetini göstermez. Daha çok bu dünyanın keşfedilmesi için bir tür ontolojik dayanışmayı ifade eder.<sup>298</sup>

Sartre’ın belirtmiş olduğu Heidegger’de *mitsein*’in ontolojik bir dayanışmayı ifade ettiği yorumu doğrudur fakat bu dünyanın keşfedilmesinden çok içinde-bulunulan dünyanın başkalarıyla birlikte paylaşılan bir dünya olduğunu belirtmektedir. Sartre’ın sözlerinden anlaşılan bir diğer konuya Heidegger’in *mitsein*’in çatışmayı dışladığı düşüncesidir. Sartre ise *mitsein*’in çatışma durumunu ön plana çıkarmaktadır ve *mitsein*’in çatışmayla mümkün olduğunu söylemektedir. Sartre’a göre; “*mitsein*’in ilişkisi, başkasının tanınmasına ilişkin psikolojik ve somut sorunun çözümünde bize hiçbir biçimde yardımcı olamaz. Birbiriyle iletişimsiz iki düzlem ve ayrı çözümler gerektiren iki sorun vardır”.<sup>299</sup> Sartre, eleştirisinin ilk kısmında haklıdır çünkü *mitsein* kavramı Heidegger’de başkasının tanınmasını açıklamaz. Onun yerine birlikte meydana gelme üzerinde durmuştur. Heidegger, Dasein’in başkalarıyla birlikte varlık olduğunu belirtir, ben ve başkaları arasındaki ilişkinin

<sup>296</sup> Eva Lundgren-Gothlin, *Sex and Existence*, London: Wesleyan University Press, 1996, s. 216.

<sup>297</sup> Gothlin, *Sex and Existence*, s. 216-217.

<sup>298</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 317.

<sup>299</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 320.

bağlantısını verir ama başkaları ve kendim arasındaki kendimi diğeri üzerinde tanımlayıcı bir efendi-köle ilişkisine benzer bir tanınma ilişkisi kurmamıştır. Sartre ise efendi-köle ilişkisindeki karşılıklı tanınma ilişkisini başkalarıyla karşılaşma ve onlarla ilişki kurmak için kullanmıştır. Ona göre karşılıklı tanınmanın ölüm-kalım mücadelesi başkasıyla ben arasındaki ilişki içerisinde rol oynamaktadır. Sartre için iki özne karşılıklı tanınma içerisinde birinin diğeri nesne konumuna getirmekle mümkün olduğu sonucunu vermektedir. Ben, başkası karşısında özne olarak kendini meydana getirmek için başkayı nesne haline getirmektedir. Bu noktada Sartre için başkalarıyla birlikte-olmak *mitsein* kavramının çatışmayla birlikte var olduğunu göstermektedir.

Heidegger'in *mitsein*'in *cogito*'ya karşı çıkış olduğu Heidegger'in *mitsein*'i bölümünde verilmişti. Aynı durum Sartre için de geçerlidir fakat “*cogito* Sartre için Descartes'te olduğundan tümüyle farklı bir rol oynar. Descartes için, *cogito* bir şeyin ‘orada’ olduğuna dair bir ilk kesinlik olarak hizmet eder”.<sup>300</sup> Descartes, düşünüyorum derken kendi varlığının orada oluşunu, var olduğunu ifade etmektedir. Sartre ise “bir şeyin ‘orada’ olduğunu ima etmekten daha çok, olumsuzluğun varoluşundan yola çıkarak hiçliğin var olduğunu öne sürer”.<sup>301</sup> Sartre'ın felsefi düşüncesinde varoluşun olumsuzlanması ve hiçlik önemli bir rol oynamaktadır. Sartre'a göre, “varlığımın yapısı olarak tasarlanan ‘birlikte-varlık’, beni, en az tekbenciliğin kanıtlarındaki kesinlikle yalıtır. Çünkü Heideggerci aşkınlık, kendini aldatmaya ilişkin bir kavramdır”.<sup>302</sup> Sartre, Heidegger'in aşkınlık düşüncesini kendini aldatma olarak yorumlamıştır. Fakat Heidegger'de aşkınlık kavramına bakıldığında o aşkınlığı *Dasein*'in kendini meydana getirebileceği tasarılar üzerinden yorumlamıştır. Şöyle yazar Heidegger: “aşkınlık, yalnızca onda varolan olarak varolan açığa çıkabiliyorsa, o, varolan olarak varolana, olmaklığı içinde karşılık gelen tüm soruların kurulması için özel bir alanı oluşturmaktadır”.<sup>303</sup> Böylece aşkınlık, varolanın olanakları içerisinde meydana gelebilecek olanı açığa çıkarır, meydana gelmesinde rol oynar.

Sartre, Heidegger'in *mitsein* kavramına eleştiri getirirken şu düşünce üzerinde eleştirisini temellendirir: “insan-gerçekliği, kendi ekstazlarının bağrında bile tek başınadır. Çünkü başkasının varoluşu olumsal ve indirgenemez bir olgunun yapısına sahiptir – ve bu da Heidegger'in doktrinin eleştirel incelenmesinden devşireceğimiz yeni kazançtır. Başkası

---

<sup>300</sup> Bauer, *a.g.m.*, s. 345.

<sup>301</sup> Bauer, *a.g.m.*, s. 345.

<sup>302</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 322.

<sup>303</sup> Martin Heidegger, *Nedenin Neliği*, Çeviren Saffet Babür, Ankara: Bilge Su Yayınları, 2019, s. 40.

oluşturamaz, onunla *karşılaşılır* [rencontre]”.<sup>304</sup> Sartre’ın buradaki eleştirisi yersizdir. Çünkü Heidegger, *Varlık ve Zaman* eserinde –yukarıda da söylendiği gibi- başkasının varlığının oluşumuyla ilgilenmemiştir. Onun felsefi düşüncesine bakıldığında başkasının varlığını irdelemeden kabul ettiğini görürüz. Ona göre, dünya-içinde-bulunmamız başkalarıyla birlikte mümkündür. Heidegger, başkalarının varlığını kabul ederek çalışmasına yürütür ve bu çalışma içerisinde başkasıyla karşılaşmanın nasıl mümkün olduğunu, başkalarıyla nasıl bağ kurulduğunu irdelemektedir. Bu bağlamda Sartre’ın Heidegger’e getirmiş olduğu eleştiri yersiz görülmektedir. Aynı zamanda Sartre, kendisi başkasının varlığı problemiyle ilgilenmiştir. Başkasının varlığını doğrudan kabul etmemiştir. Ona göre; “başkasının varoluşu düpedüz tahmine dayalı” kalmaktadır.<sup>305</sup> Sartre’ın bu düşüncesi ontolojisinin bireyciliğe dayanmasından kaynaklanır. “Beauvoir’a göre, varlık benim ve senin – dünyadaki varlığıdır, bizim dünyadaki-varlığımızdan-birlikte-olmaktır (*mitsein*). Sartre’ın ontolojisinin bireyci olduğu yerde, Beauvoir’ınki ilişkiseldir”.<sup>306</sup> Sartre’ın ontolojisinin bireyci olduğu düşüncesinin nedeni Sartre’ın yalnızlıkla kurduğu ilişkiyle birlikte Heidegger’in başkalarının varlığına karşı getirmiş olduğu eleştirisinde görülmektedir. Çünkü Sartre başkalarının varlığını incelerken “başkasının varoluşu bir *ihimal* olmamak zorundadır” da demektedir.<sup>307</sup> Sartre için başkasının varlığı tahmin ve ihtimallere dayalıdır.

“Kendini özgür istemek aynı zamanda başkalarını da özgür istemektir”. Ne Beauvoir için ne de Heidegger için özgürlük, Sartre’ın ilk felsefesinde olduğu gibi, zorunlu olarak çatışmaya bağlı değildir. Beauvoir için, birbirimize bağımlı olduğumuz için, öteki, ontolojik olarak özgürlüğüme engel değil, özgürlüğümün gerçekleşmesi için bir koşuldur.<sup>308</sup>

Sartre’a göre ötekinin varlığı özgürlüğüme engeldir. Çünkü karşılıklı ilişki ona göre öznenin diğerini nesne olarak tanımlamasıyla gerçekleşir. İki kişinin karşılıklı olarak özne olma durumunu kabul etmez. O, bu durumu sevgi üzerinden ele alır ve Sartre, başkasıyla kurulan ilişkilerde “ilk tutumumuzun sevgi olabileceğini kabul eder”.<sup>309</sup> Ancak ona göre sevgiyle kurulan ilişkiler başarısızlıkla sonuçlanmaktadır. Çünkü “her insan ilişkisinin ilkel yapısı, başkasının beni kendi gözünde nesneye dönüştürme çabasına dayanır”.<sup>310</sup> Çünkü

<sup>304</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 322.

<sup>305</sup> Age., s. 325-326.

<sup>306</sup> Tove Pettersen, “Love-According to Simone de Beauvoir”, L. Hengehold & N. Bauer (ed), *A Companion to Simone de Beauvoir* içinde (ss. 160-173), Hoboken: Wiley, 2017, s. 169.

<sup>307</sup> Sartre, *a.g.e.*, s. 323.

<sup>308</sup> Gothlin, *a.g.m.*, s. 62.

<sup>309</sup> Solomon, *Akılclıktan Varoluşçuluğa*, s. 611.

<sup>310</sup> Solomon, *a.g.e.*, s. 611.

insan yapısı gereği kendini özne olarak meydana getirirken karşısındakini de nesne konumuna yerleştirmeye çalışır. Bu noktada “sevgi, birbirinin özgürlüğüne saygı duyan iki özne arasında bir ilişki kurarak bu çatışmanın üstesinden gelmeye çabalar”.<sup>311</sup> Fakat Sartre sevgiyi ve sevgiyle özgürce karşılıklı tanınma çabasını; “çelişkili bir çabadır”<sup>312</sup> şeklinde yorumlamaktadır. Çelişkili olmasının nedeni sevgiyi yönelttiğimiz kişiyi aslında nesneleştirme isteğinden kaynaklanmaktadır. Sartre’a göre birey kendi özgürlüğünü meydana getirirken karşısındakinin özgürlüğünü kısıtlamaktadır. Bu durumda Sartre’ın karşılıklı tanınma ilişkisini sevgi temelinde incelediğinin sonucuna varılır. Aynı zamanda “sevgi ilişkisinin zemini, genellikle kişisel çıkarların ve ego imgelerinin feda edildiği veya en azından askıya alındığı bir birliktelik veya *mitsein* olarak düşünülür”.<sup>313</sup> Çünkü Sartre’a göre sevginin özgürlüğü temele alması gerekirken başkasına duyulan sevgi, karşındakini nesneye, ötekiye dönüştürmeye dayanacaktır. İnsan kendi özgürlüğünü isterken bu özgürlüğünü korumak için başkalarından sakınır böylece onu “başka”ya dönüştürür. Böylece sevgi Sartre için başarısızlık olarak görülür çünkü ‘ben’ karşısındakini özne olarak kabullenmek yerine onu nesneleştirmeye çalışır. Böylece Sartre’a göre sevgi, nefrete dönüşecektir.

Sartre’a göre “Benim’ varlığımdan hareketle kavranan *birlikte-varlığım* ancak benim varlığım içinde temellenen saf bir gereklilik olarak düşünülebilir ve başkasının varoluşunun en küçük kanıtını, benimle başkası arasında en küçük köprüyü bile oluşturmaz”.<sup>314</sup> Bu nedenle de Sartre, Heidegger’in *mitsein*’inde: “hiçbir ötekilerle dolaysız bir ilişkiye giremeyen kürek mahkûmlarının ortaklaşa çabasına bağlanabilecek duygudan başka bir şey görmemektedir”.<sup>315</sup> Sartre, Heidegger’in *mitsein*’inde ben ve başkası arasında bir ilişkinin, bağlantının olmadığını ve bir birliktelik oluşturmadığını söylemektedir. Fakat Heidegger bu noktaya iki şekilde değinmiştir: inotantik Dasein’in başkasıyla kurduğu ilişki ve otantik Dasein’in başkasıyla kurduğu ilişki bize ben ve başkası arasındaki bağlantıyı vermekte ve köprüyü oluşturmaktadır. Sartre’ın eleştirisindeki yersiz gördüğüm bir diğer nokta “benim varlığımdan hareketle kavranan *mitsein*” düşüncesidir. Böyle bir düşünce Descartes’in *cogitosuna* dayanır ve Heidegger Kartezyen düşünceye *mitsein* temelinde eleştirigetermiştir.

---

<sup>311</sup> Solomon, *a.g.e.*, s. 611.

<sup>312</sup> Solomon, *a.g.e.*, s. 611.

<sup>313</sup> Solomon, *a.g.e.*, s. 611.

<sup>314</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 321.

<sup>315</sup> Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, s. 134.

Bu durumdan anlaşılansa Heidegger'in *mitsein*'i başkalarıyla olan birlikte- varlığına dayanır, benim varlığımdan başkasının varlığına giden bir yol değildir.

Sartre'a göre "bilinçler arasındaki münasebetin özü *mitsein* değildir, çatışmadır".<sup>316</sup> Çatışmanın varlığı Sartre'ın düşüncesinde önemli bir rol oynarken Beauvoir için de önemli bir yer edinmiştir. Fakat Beauvoir Sartre gibi temele çatışmanın varlığını koymamıştır. Beauvoir, çatışmayı kabul etmiştir ama çatışmanın yanına aynılığı/benzerliği de koyarak ikisi arasındaki muğlaklığı temele almıştır. *Mitsein*'in varlığı Beauvoir için sadece çatışmayı değil çatışmayla birlikte beraberliği, birlikte-dünyayı paylaşmayı kapsamaktadır. Bu durumda söylenenler doğrultusunda Beauvoir'ın *mitsein*'i incelenecektir.

#### 4.2. Beauvoir'ın *Mitsein*'i

Beauvoir felsefesinde *mitsein* ilk olarak *İkinci Cinsiyet* eserinde yer almıştır. Beauvoir *mitsein*'i açık bir şekilde adı geçen eserinde kullanmasına rağmen bu eserinden önce diğer eserlerinde de açıkça kullanmasa da üzeri örtülü olarak aynı anlama gelecek başkaka kavramlarla *mitsein* kavramını çağrıştırmıştır. Böylece denilebilir ki Beauvoir, *İkinci Cinsiyet* eserinde *mitsein*'i açıkça kullanmadan önce diğer eserlerinde bu kavramın zeminini hazırlamıştır.

Beauvoir'ın *mitsein*'i çağrıştıran şekilde diğer eserlerinde kullanmasını Eva Gothlin ele almış ve şu şekilde belirtmiştir: "*Belirsizliğin Etiğinde* birlikte-varolma (*mitsein*) terimi geçmez, ama o kavramın anlamı orada bulunabilir. *Belirsizliğin Etiğinde* başka bir terim bu anlamı yakalar, "karşılıklı bağımlılık" veya "herkes diğerine bağlıdır".<sup>317</sup> Gothlin'in bu tespitine katılmakla birlikte kendi Beauvoir okumalarından elde ettiğim bir diğer *mitsein* yorumuysa Beauvoir'ın *Pyrrhus ile Cinéas* eserinden olmuştur. Beauvoir bu eserinde de açıkça bu terimi kullanmamıştır fakat "insan tek başına değildir: Başkalarıyla bir aradadır"<sup>318</sup> sözleriyle de *mitsein*'in anlamını yakalamaktadır. Hem Gothlin'in hem de kendi *mitsein* yorumumu çağrıştıran terimlere bakıldığında görünen "karşılıklı bağımlılık", "başkaları" ve "bir arada olma" kavramları Beauvoir'ın *mitsein* kavramının içeriğini vermektedir.

*İkinci Cinsiyet* üzerine yapılmış olan çalışmalara göre bazı araştırmacılar Beauvoir'ın *mitsein* kavramını yedi kez kullandığını belirtirken, Nancy Bauer kendi *İkinci Cinsiyet*

<sup>316</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 517.

<sup>317</sup> Gothlin, *a.g.m.*, s. 57.

<sup>318</sup> Beauvoir, *Pyrrhus ile Cinéas*, s. 75.



okumasında Beauvoir'ın bu kavramı beş kez kullandığını ve en kritik noktalarda bu kavrama başvurduğunu söylemektedir.<sup>319</sup> Bauer'ın, Beauvoir'ın kritik noktalarda bu kavrama başvurduğu düşüncesini destekliyorum fakat kendi *İkinci Cinsiyet* okumamda *mitsein* kavramının eser içerisinde yedi kez kullanılmış olduğunu tespit etmiş bulunmaktayım.

Beauvoir'ın *mitsein*'i üzerine yapılan çalışmalar gösteriyor ki hem Hegel'in efendi-köle diyalektiğini hem de Heidegger'in *mitsein*'inin bir arada oluşunu Beauvoir'ın *mitsein*'inde görmekteyiz. Fakat Beauvoir'ın *mitsein*'ine ilişkin çalışmalar şunu da gösterir ki bu ikili durumu kabul eden çalışmalar olduğu gibi kabul etmeyen çalışmalar da olmuştur. Bu çalışmalara bakıldığında *mitsein* ve karşılıklı tanınmanın birlikte mümkün olmadığı görüşüne sahip olan Debra Bergoffen; “Beauvoir'ın *mitsein* kavramını benimsemesinin, Hegel'i benimsemesiyle gerilim içinde olduğunu savunur”.<sup>320</sup> Bergoffen'a göre bu ikili durum gerilim yaratmaktadır çünkü ona göre *mitsein* temelinde kadın-erkek ilişkisine bakıldığında kökene geri dönmek gerekir oysa efendi-köle ilişkisi üzerinden bakıldığında ayrımcılığı daha net görürüz demektedir. Bu nedenle Beauvoir'ın Heideggerci ontoloji düşüncesini yadsıyarak onu Hegelci düşünce içerisinde ele almıştır. – Sartre da *mitsein* ve karşılıklı tanınmanın birlikte mümkün olmadığını savunmaktadır. - Bergoffen'ın görüşünü destekler nitelikte Sara Heinämaa; Beauvoir felsefesindeki Heideggerci etkiyi reddetmektedir. Eva Gothlin'e baktığımızdaysa o, “bu iki benimseyişin de birbirleriyle uyumlu ama nihayetinde ayrı olduğunu savunur”.<sup>321</sup> Bu konuda çalışmalarda bulunmuş olan bir diğer felsefeci Nancy Bauer ise Eva Gothlin'le aynı görüş içindedir, yani o da karşılıklı tanınma ve *mitsein*'in birlikte mümkün olduğunu savunmakla birlikte Beauvoir'ın Heideggerci ontolojisini de desteklemektedir.

Beauvoir'ın *mitsein*'i üzerine belirtilmiş olan görüşler doğrultusunda çalışma içerisinde Bergoffen, Gothlin ve Bauer'ın çalışmaları temele alınarak Beauvoir'ın *mitsein*'i sunulacaktır. İlk olarak Bergoffen'ın yorumuyla başlanılacaktır. Çünkü yukarıda belirtildiği gibi o, Beauvoir'ın Heideggerci ontolojisiyle Hegel'ci yanını birlikte mümkün görmemiş ve gerilim yarattığını düşünmüştür. Yapılan araştırmalar gösteriyor ki Beauvoir'da bu ikidurum birlikte mümkündür. Bu nedenle ilk olarak Bergoffen ele alınarak onun görüşü Gothlin ve

---

<sup>319</sup> Bauer, *a.g.m.*, s. 297.

<sup>320</sup> Bauer, *a.g.m.*, s. 294.

<sup>321</sup> Bauer, *a.g.m.*, s. 294.

Bauer'den alınan desteklerle çürütölmeye çalışılacaktır.

Bergoffen'a göre "Beauvoir'ın *mitsein*'a yaptığı gönderme kısa, karmaşık ve zahmetlidir".<sup>322</sup> Belki de bu nedenle Bergoffen *mitsein*'ın önemini yadsımıştır diye düşünölebilir fakat o *mitsein*'ın kabul edildiğı durumda Beauvoir'ın Hegelci yanının dışlanacağını varsayarak *mitsein*'ın önemini göz ardı etmektedir. Ayrıca Bergoffen'ın *İkinci Cinsiyet* okumasına göre Beauvoir'ın Heideggerci ontolojisini benimsediğimiz durumda orijinal *mitsein* problemiyle karşılaşacağımızı söylemektedir. Bu problemin kaynağını şöyle belirtir: "kadınların ötekiliğini tarihsel bir olaya bağlayacak olan efendi-köle diyalektiğine karşı, orijinal *mitsein* fikri ontolojik veya biyolojik bir gerçeğe atıfta bulunur".<sup>323</sup> Oysa şöyle bir durum vardır ki Beauvoir'ın çalışmasında kadınların mutlak Başka görölmesi tarihin başından itibaren mitolojik hikâyelerle desteklenmiş bir durumdur fakat Beauvoir, efendi-köle diyalektiğı aracılığıyla tarihsel bir olaya bağlamaz. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse Beauvoir, efendi-köle diyalektiğinde kölenin başka olarak görölmesinde, nesneye tabi tutulmasında köle bu durumları aşabilecek olanağına sahip olmuştur. Çünkü o içkinliğin yanında kendini geliştirerek aşkınlık olanağına da sahip olandır. Yukarıdaki bölümlerde de belirtildiğı üzere kölenin kölelikten kurtulması mümkünken kadının mutlak Başka olmaktan kurtulması kolay değildir. Çünkü kadının mutlak Başka olarak tarihine bakıldığında tarihsel olaylar içerisinde kadının neden Başka olduğunun sorgulandığı, içinde bulunduğı duruma karşı diğerkadınlarla birlikte olup bir ayaklanma başlattığı tarihte olmamıştır. Kadın mutlak Başka olduğunun farkına vararak bu duruma karşı çıkmamış, savaşmamıştır. Kölenin tarihselliğine bakıldığında ise geçmişte köleliğinden kurtulmuş, devrim yapabilmiş bir tarihi vardır. Bu nedenle geçmişinden güç alabilir, geçmişin verdiğı referansla geleceğe doğru bir atılım sergileyebilir ama kadın için aynı durum söz konusu olmadığı için Beauvoir diyalektik aracılığıyla bu durumu ortaya koymaya çalışmıştır. Bergoffen'a göre diyalektik tarihselliğe atıfta bulunurken *mitsein* ontolojik veya biyolojik gerçeğe atıfta bulunur. Bergoffen'ın bu düşüncesine göre *mitsein* biyolojik verilerin getirmiş olduğu ayrıma atıfta bulunmaktadır. Yani, cinsiyetler arası ayrımın biyolojik veri üzerinden ele alınmasında "kadınların biyolojik olarak üretken çifte olan gereksiz ötekiliğini izlemek, erkeklerin ataerki egemenliğini penise kadar izlemek kadar yanlıştır".<sup>324</sup> Burada Bergoffen Beauvoir'ın kadının Başka olarak tanımlanmasını, varoluşundan itibaren incelemesiyle ve cinsiyetler arası bu ayrımda erkeğin

<sup>322</sup> Debra B. Bergoffen, *The Philosophy Of Simone De Beauvoir: The Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*, State University of Newyork Press, America, 1997, s. 168.

<sup>323</sup> Bergoffen, *a.g.e.*, s. 168.

<sup>324</sup> Bergoffen, *a.g.e.*, s. 168.

cinsel organı üzerinden dahi kendini egemen bir güç olarak tanımlamasına göndermede bulunmaktadır. Kadın ve erkek arasındaki ayrımı cinsiyetin biyolojik verilerinin getirileri üzerinden incelemek, Beauvoir’a göre de yetersizdir. Biyolojik verilere göre kadının doğurganlığı onu içkinliğe hapsedmiştir fakat bu kadının Başka olarak tanımlanmasında yetersiz kalmıştır. *Mitsein*’ın biyolojik ayrıma atıfta bulunması düşüncesini Heidegger’in Dasein’ı ile yanlışlayabiliriz. Heidegger, Dasein’a herhangi bir cinsiyet yüklememiştir. *Mitsein* da Dasein’ın özüne ait olan bir varolan olduğu için *mitsein* üzerinden de herhangi bir cinsiyet ayrımına gidemeyiz. Beauvoir, kitabının “yazgı” bölümünde biyolojik verilerin kadının neden Başka olduğunu açıklamakta yetersiz kaldığı sonucuna varmıştır. Ona göre kadın ve erkek arasında biyolojik olarak bir ayrım yoktur. Çünkü biyolojinin yarattığı ayrım değil, toplumların, kültürlerin, değerler yaratmasıyla alakalıdır. Toplumsal değerler de değişebilir olma niteliğine sahip olduğu için –aynı zamanda Beauvoir, biyolojinin de değişebileceğini söylemektedir (Hermafrodit örneği).– Kadının içinde bulunduğu durumu biyolojik belirlenimle, ayrımla sınırlandırarak onu Başka olarak tanımlamak Beauvoir için yetersiz bir sonuçtur. Şimdiye kadar yapılmış olan ayrıma göre; kadın biyolojik veriler üzerinden erkekte ayrılmış, erkeğin egemen olduğu, kadınınsa Başka olduğu bir ayrım yapılmıştır. Kadının varlığı ikincil plana atılarak erkeğin varlığı üstün kılınmış ve erkek insan olarak tanımlanırken kadın; dişi, üretken, dölyatağı, anne olarak belirlenmiştir. Beauvoir’ın yapmaya çalıştığıysa şimdiye kadar kadına indirgenmiş olan bu rollerin, atıfların biyolojik, tarihsel, psikanaliz boyutlarda araştırmasını yaparak altında yatan nedeninin aslında tam da öyle olmadığını ortaya çıkarmaktır. Bu bağlamda Beauvoir salt bir biyolojik ayrımı kabul etmediği düşüncesi temelinde kullanmış olduğu *mitsein* kavramının da bizi biyolojik verilere götürerek kadın ve erkek arasındaki ayrımı ortaya koyduğu sonucuna varamayız.

Bergoffen, *mitsein*’ın varlığının patriyarkayı destekleyebileceğini belirterek şöyle yazar: “*Mitsein* referansı, kadının statüsünün tarihsel hesabını kadını şüpheli olarak yorumlayarak ve yalnızca ataerkilliğin biyolojik gerekçesini onaylıyormuş gibi görünen iki noktaya değiniyor”.<sup>325</sup> Bergoffen’a göre eğer orijinal bir *mitsein* ayrımına gidersek, bu durumun patriyarkanın da yararına olacağını belirterek iki noktayı ele almıştır. Bunlardan ilkinde göre; “kadının tarihin veya doğanın maddi unsurları tarafından desteklenmeyen bir mit olduğu fikrini pekiştiriyor. İkincisi, kadının statüsünü, onun tarihsel boyun eğdirilmesine

---

<sup>325</sup> Bergoffen, *a.g.e.*, s. 168.

ya da biyolojik yetersizliğine” yönlendirmektedir.<sup>326</sup> Ona göre eğer orijinal bir *mitsein*’ın varlığını kabul edersek bu bizi kadın erkek arasında kökensel bir ayrımın olduğunu kabul etmemize yol açacaktır. Sanki kadın erkek ayrı birer *mitsein*’miş da kadın erkeğin olduğu *mitsein*’a katılmak istiyormuş gibi bir sonuç verecektir. Oysa böyle bir sonuçta Beauvoir ile ters düşeriz çünkü Beauvoir bu durumdan şikâyet etmektedir. Fakat Bergoffen’a göre böyle bir sonuçta; “kadınların tanınma talep etmeleri engellenmiş olur”.<sup>327</sup> Bu durumda Beauvoir’ın şikâyet ettiği durumdan Bergoffen da rahatsızdır ama o *mitsein*’ın varlığının bu durumu yarattığını söylemektedir. Oysa Beauvoir, *mitsein* ile bu durumun aşılabileceğini belirtmektedir. Bergoffen’ın belirtmiş olduğu orijinal bir *mitsein* ayrımını *İkinci Cinsiyet* okumalarım sonucunda Bergoffen’ın yüklemiş olduğu anlamın dışında buluyorum. Evet, Beauvoir “orijinal *mitsein*” kavramını kullanmıştır fakat bu kavram kadın ve erkeğin kökensel olarak ayrı olduğunu ve kadınların sanki insanlığın *mitsein*’ı olarak görülen erkeklerin olduğu dünyaya geçmeye çalıştığı anlamını çıkartmıyorum. Beauvoir’dan alıntılanan bu paragraf düşüncemi doğrulayacaktır. Şöyle yazar Beauvoir:

Kadına Başka gözüyle bakıldığı çağlar, onu insan olma niteliğiyle topluma dâhil etmeyi en sert biçimde reddeden çağlardır. Günümüzde, kadın ancak onu çevreleyen mistik auradan sıyrıldığında bir benzer başka haline gelmektedir. Feminizm karşıtları her zaman bu iki anlamlılığı kullanmışlardır. Kadının başkalığını mutlak, indirgenemez olarak oluşturup onu insanlık *mitsein*’dan dışlayacak şekilde, seve seve başka olarak yüceltmişlerdir kadını.<sup>328</sup>

Bergoffen, orijinal *mitsein* ayrımına gidildiğinde patriyarkanın da bu düşüncüyü destekleyeceğini belirtmekteydi. Beauvoir da burada feminizm karşıtlarının her zaman kadının varlığına “hem benzer başka” “hem mutlak başka” rolünü yükleyerek onları insanlığın *mitsein*’ından dışlandığını belirtmiştir. Mutlak Başka olarak tanımlanan kadın ancak onu kuşatan toplumsal baskılardan kurtulduğunda benzer başka halini alacaktır. Bu doğrultuda belirtmek gerekir ki Beauvoir, insanlığın *mitsein*’ı ve orijinal *mitsein* olduğunu söylemektedir fakat *İkinci Cinsiyet* okumalarımın çıkardığım sonuca göre aslında her ikisi de aynı anlama gelmektedir. Bu düşüncemin nedeni, Beauvoir için orijinal bir *mitsein* var evet, ama tarihsel olarak bakıldığında her kültür veya toplum kadının varlığını Başka olarak nitelendirdiği için ve kadını mutlak başka olarak tanımlayarak bu orijinal *mitsein* teriminin üzeri örtülmüştür. Eva Gothlin’in de belirttiği gibi insanın *mitsein* olduğu düşüncesi bizi orijinal *mitsein*’a geri götürecektir.

<sup>326</sup> Bergoffen, *a.g.e.*, s. 168.

<sup>327</sup> Bauer, *a.g.m.*, s. 295.

<sup>328</sup> Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 99.

*Mitsein* kavramının anlamına bakıldığında “birlikte-varolma” anlamını taşıırken cinsiyetler arası bir bölünmeyi kabul ederek ve bir cinsiyetin diğerinin bulunduğu alana girme isteği, kavramın tamamen yanlış anlaşıldığı bilgisini verir. Burada “birlikte-varolma” dünya içinde cinsiyetler arası bir bölünme olmadan, ayrıma gidilmeden birlikte olmayı ele almaktadır. Beauvoir’ın amaçladığı düşünce bize bu bilgiyi vermektedir ki *İkinci Cinsiyet*’in son cümlelerine bakıldığında Beauvoir orada insan olarak kadın, erkek arkadaşça bir yaşamın hayalini verir.

Bergoffen düşünceleri doğrultusunda *The Philosophy Of Simone De Beauvoir* eserinde Beauvoir’ın kadının Başka olarak görülmesi üzerine yapılan tanımlamalarını ele alarak şöyle yazar: “Karşılıklı ve karşılıklı olmayan ilişkilerin bu zıt tanımlamalarını okurken, Heidegger’in *mitsein* kavramından ziyade Hegel’in bilinç açıklamasına güvenmenin etkisinin şiddetin kaçınılmazlığını kabul etmek olduğunu görüyoruz”.<sup>329</sup> O, Hegelci karşılıklı tanınmanın getirmiş olduğu çatışmayı kabul ederek, Beauvoir’ın kadın- erkek arasındaki ilişkinin, kendini diğeri üzerinde var etmesine, tanıtmaya yorumlamıştır. Bu düşüncesi doğrultusunda ona göre Beauvoir “*mitsein* bağının etiğini bir kenara bırakır Hegelci fikri benimser”.<sup>330</sup> Bergoffen’in bu düşüncesine karşı şunları dile getirmek gerekir ki Beauvoir her iki filozofun da görüşlerini benimseyerek felsefi düşüncesinde bunların sentezini meydana getirmiştir. Ayrıca Beauvoir’ın, Hegel’in diyalektiğini benimsemiş olduğu düşüncesi tek başına yetersiz kalacaktır. Bunun nedeniyse Beauvoir’ın *İkinci Cinsiyet* içerisinde efendi-köle diyalektiğine başvurduğu noktalar gösterir ki bu diyalektik süreç erkekler arasında işlemektedir. Kadın içkinliğe hapsedilmiş olan olduğu için kölenin yaptığı gibi efendisinin karşısına çıkacak onunla mücadeleye girecek bir aşkınlığa sahip değildir. Beauvoir’ın diyalektiği bu şekilde yorumlaması Hegelci düşüncüyü reddetmemektedir. Böylece, Bergoffen’in düşüncesine karşı Beauvoir’ın *mitsein*’ından köle-efendi diyalektiğiyle birlikte Heideggerci ontolojiyi yadsıyamayacağımızla sonuçlanır.

---

<sup>329</sup> Bergoffen, *a.g.e.*, s. 175.

<sup>330</sup> Bauer, *agm.*, s. 296.

Son olarak Bergoffen'in *mitsein* yorumunu bitirmeden önce onun Beauvoir'da Hegelci düşüncesine bir soru mahiyetinde eleştiri getirerek sonlandırmayı uygun görüyorum. Yukarıda yazılanlar sonucunda Bergoffen'in Beauvoir'ın *mitsein*'ına getirmiş olduğu yorum *mitsein*'in *İkinci Cinsiyet*'te önem teşkil etmediği ve *İkinci Cinsiyet*'te Hegelcibir karşılıklı tanınmanın daha etkili olduğunu savunduğu belirtilmiştir. Fakat Beauvoir'ın efendi-köle diyalektiği üzerinden ele almış olduğu karşılıklı tanınmaya bakıldığında efendi-köle diyalektiğiyle kadın-erkek ilişkisinin tam olarak uyuşmadığını Beauvoir *İkinci Cinsiyet*'te belirtmektedir. Onun bu diyalektiğe yer vermesindeki amaç kadın ve erkek arasındaki karşılıklı tanınmadır evet, ama diyalektiğin ileriki boyutlarına bakıldığında özellikle efendi ve köle arasında "ölüm-kalım savaşı" olması ve Hegel'in "şey ile doğrudan ya da dolaylı" iletişim kurmalarına yönelik ayırımına baktığımızda kadın-erkek ilişkisi üzerine yorumlamanın çelişik ifadelerle yol açacağını saptamaktayım.<sup>331</sup>

Heidegger'in ontolojisinin Beauvoir'ın felsefesindeki etkisi ve *mitsein*'in *İkinci Cinsiyet* kitabındaki önemi üzerine çalışmalarda bulunmuş olan Gothlin ve Bauer bu ilişkiyi kuracaktır. Beauvoir'ın felsefi düşüncesindeki Heideggerci yönleri açığa çıkaran Eva Lundgren Gothlin, Bergoffen'in aksine hem Beauvoir'ın Heideggerci ontolojisini yadsımaz hem de onun bu ontolojisinin efendi-köle diyalektiğiyle, karşılıklı tanınmayla mümkün olabileceğini savunur. Bu birliktelik onun düşüncesine göre uyumludur. Gothlin'in bu yorumunu Nancy Bauer de desteklemektedir ve benim çalışma içerisinde savunduğum düşünce Gothlin ve Bauer'in düşünceleriyle uyuşmaktadır.

Eva Lundgren Gothlin'in düşüncesine göre *İkinci Cinsiyet*'te *mitsein* terimi: "Birlikte-varlık" olarak geçer; örneğin insan çiftinin 'orijinal bir *mitsein*' olduğu söylenir. Erkekler ve kadınlar her zaman *mitsein* olmuştur, burjuvazi ve proletarya gibi tarih boyunca ortaya çıkan ve karşı karşıya gelen ayrı ve birbirlerinden farklı iki grup değildir".<sup>332</sup> Gothlin'in, *İkinci Cinsiyet*'teki *mitsein* terimine getirmiş olduğu yoruma katılıyorum. Beauvoir için birlikte-varolma (*mitsein*) herhangi bir cinsiyet ayırımına gidilmeden birlikte olma anlamını içermektedir. –Heidegger'in *mitsein*'ini tam anlamıyla benimsemiştir. –Alıntıda burjuvazi ve proletarya örnek alınarak böyle bir ayırma gidilmeden birlikte varlık olduğu söylenilerek Heideggerci anlamda şu söylenmektedir: kadın veya erkek insan olarak birlikte varolmak, dünya-içine bu doğrultuda fırlatılmış olmak demektir. Bir diğer açıdan bakarsak, Gothlin

<sup>331</sup> Üçüncü Bölüm içerisinde bu ilişkinin durumuna ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir. Bkz. s. 55-63.

<sup>332</sup> Gothlin, *a.g.m.*, s. 57.

burada mitlere de bir gönderme yaptığının sonucunu çıkarmak yanlış olmayacaktır. Çünkü tarih boyunca ortaya çıkan birbirinden farklı iki grup değildir derken yaratılış mitlerine bakıldığında kadın ve erkek arasındaki efsaneler kadının varlığını öteki bir cinsiyet olarak göstermekle birlikte, erkeğin hizmetkârı olarak da nitelendirmektedir. Bu açıdan bakıldığında Gothlin yaratılış mitlerindeki bu düşünceye de Beauvoir'ın *mitsein* yorumuyla karşı çıktığını belirttiğinin sonucuna varırız. Ayrıca Gothlin burada efendi-köle diyalektiğinin veya işçi sınıfı ayrımının kadın ve erkek arasındaki durumla aynı olmadığını da ifade etmektedir. O, tarih boyunca farklı gruplar arasında meydana gelmiş olan çatışmanın kadın ve erkek arasında olmadığını belirtmektedir. Çünkü kadın ve erkek arasındaki durum burjuvazi-proletarya veya efendi-köle, siyah-beyaz arasındaki çatışmayla aynı değildir. Kadının karşısında egemen olan güç onunla arasında sevgi bağı kurduğu kişilerden oluşmaktadır (Baba, abi, koca). Bu nedenle kadının efendisiyle savaşımı zor olmuştur ve geçmiş tarih kadına bir yol göstermemiştir.

Gothlin, Beauvoir'ın *mitsein*'ini tarihsellik üzerinden ele alarak, “Beauvoir'ın *İkinci Cinsiyet*'te insan tarihindeki üç aşamaya tekabül eden üç farklı *mitsein* kullandığını” öne sürmektedir.<sup>333</sup> Bunlardan ilki “insanlar arasında özellikle erkek ve kadın arasında olan “orijinal *mitsein*”dır.<sup>334</sup> Gothlin, Bergoffen'ın yüklediği anlamdan farklı olarak insanların kadın erkek olarak ayrıma gidilmeden birlikte dünya içinde varolmalarını “orijinal *mitsein*” olarak yorumlamaktadır. İnsanlığı orijinal bir *mitsein* olarak yorumlamasının nedenini “Beauvoir için insan varlığı, hem kendi bebekliğinde hem de insanlığın bebekliğinde *mitsein*” olmasına dayandırmaktadır.<sup>335</sup> Bu durumda Gothlin'ın *mitsein* yorumundan çıkarılacak sonuç “Beauvoir için insanlar *mitsein*'dir, ancak bu *mitsein*, ya ayrılık ve çatışma içinde ya da dostluk ve dayanışma içinde yaşanabilir”.<sup>336</sup> İnsanların *mitsein* olduğu düşüncesini Heideggerci anlamda yorumlarsak eğer Beauvoir için insanın varlığı, dünya- içinde bulunması onu başkalarıyla birlikte-olmaktan ayırmadığı için insan *mitsein*'dir. Aynı zamanda tarihsellik çerçevesinde de bir *mitsein* olarak ele almış olan Beauvoir insanlığın başlangıcından itibaren bir *mitsein*'in varlığından söz etmektedir.

Gothlin, tespit etmiş olduğu ikinci *mitsein* çeşidini şu şekilde yorumlamıştır: “Herhangi bir çağda benzer sosyal şartlar altında yaşayan insanlar arasındaki ortak özellikler

<sup>333</sup> Bauer, “Beauvoir'ın Heideggerci Ontolojisi”, s. 301.

<sup>334</sup> Bauer, *a.g.m.*, s. 301.

<sup>335</sup> Gothlin, *Sex and Existence*, s.221. Aktaran Nancy Bauer, *agm.*, s. 301-302.

<sup>336</sup> Gothlin, *a.g.m.*, s. 58.

ve semboller adını verdiği şeyi üreten”.<sup>337</sup> Gothlin, ilkinde “orijinal *mitsein*” olarak ele aldığı tespitini ikincisi *mitsein* yorumunda “ortak yaşam” üzerinden kurmuştur.

Gothlin’in tespit etmiş olduğu üçüncü *mitsein* yorumuysa “... insanlar diğerlerine karşılıklı bir tanıma sunduğundan dolayı, çeşitli köle-efendi çatışmasının çözülmesinin izini süren, bilinçli olarak yaratılmış bir dayanışmanın var olduğu”na yöneliktir.<sup>338</sup> Gothlin üçüncü tespitinde efendi-köle gibi çatışma içinde olan durumların izinden *mitsein*’a yönelimin olduğunu ve dayanışmanın *mitsein* temelinde gerçekleştiğini belirtmektedir.

Gothlin’in teşhis etmiş olduğu üç farklı *mitsein* yorumuna bakıldığında “orijinal *mitsein*”, “ortak yaşam”, “çatışma ve dayanışma” bu üç kavram üzerinden okunmaktadır. Gothlin’in düşüncesinden çıkardığım sonuç; Onun Beauvoir’da görmüş olduğu üç çeşit *mitsein* durumunun aslında tek bir *mitsein*’da “insanlığın *mitsein*”ın da birleşmeyi sağlayan yollardır. Gothlin’e göre; kadın-erkek birlikte varız, bu bizim orijinal *mitsein*’inimiz ve bu *mitsein* bize ortak bir yaşam sunmaktadır yani, kadının başka olarak tanımlanmasını onun üzerinden alabilirsek eğer ortak bir yaşam içerisinde varlığımızı sürdürebiliriz.<sup>339</sup> Fakat bu ortak yaşam her şeyin mükemmeliyetçi olduğu bilgisini vermemektedir. Aynılıkların ve zıtlıkların birlikte mümkün olduğu bilgisini vermektedir. Böylece karşılıklı olarak birbirimizi tanır, çatışma ve dayanışma içerisinde yaşarız. Bu da bizi başta çıkardığım sonuca geri götürür insanlığın *mitsein*’ına...

Bu doğrultuda Gothlin’in, Beauvoir’ın *mitsein*’ına yöneltmiş olduğu yorumlarına geri dönülürse Beauvoir’ın Hegelci düşüncesini üçüncü *mitsein* teşhisiyle birlikte vererek anlaşılır kılmıştır. Beauvoir’ın Hegelci karşılıklı tanınması bize Gothlin’in teşhis etmiş olduğu *mitsein* çeşitlerinden üçüncüsüne; çatışmaya ve dayanışmaya götürür.

---

<sup>337</sup> Bauer, *a.g.m.*, s. 302.

<sup>338</sup> Bauer, *a.g.m.*, s. 302.

<sup>339</sup> Burada “eğer kadının üzerinden Başka olarak tanımlanma durumu kalkmadığında ortak yaşam içerisinde bir *mitsein*’dan söz edemeyiz mi” şeklinde bir soru yöneltilebilir. Böyle bir soruyu öngörerek cevap niteliğinde şu söylenebilir ki Gothlin’in burada Beauvoir’ın amacı üzerinden yorumlanması yapılmaktadır. Beauvoir’da insanlığın *mitsein*’ına katılmak onun için *İkinci Cinsiyet*’in amaçlarından biri olarak gözükmektedir. İnsanlığın *mitsein*’ına katılımın karşılıklı tanınmayla hem çatışma hem de uyuma içerisinde gerçekleşeceğini söyleyen Beauvoir, kadının üzerindeki mutlak başka tanımlamasının da kalkmasıyla, kadın erkek benzer başka olarak görüldüğünde bundan bahsedebileceğimizi söylediği için bu şekilde yorumlanmıştır. İnsanlığın *mitsein*’ı vardır ve kadın mutlak başka olarak görüldüğü için buradan dışlanmıştır. Bu nedenle benzer başka haline gelmesiyle insanlığın *mitsein*’ına tekrar katılımı sağlanacaktır der, Beauvoir.



Gothlin'e göre "Beauvoir'ın *mitsein* yorumunda çatışmaya verdiği ağırlık, onu *İkinci Cinsiyet*'te Hegelci bir insan ilişkileri görüşüne bağladığı göz önünde bulundurulursa anlaşılabilir".<sup>340</sup> Beauvoir'ın *mitsein*'inin önemi çatışma üzerinden Beauvoir'ın Hegelci yanıyla birlikte anlaşılabilir. Gothlin'in bu düşüncesine katılarak, belirtmek gerekir ki Bergoffen da Beauvoir'ın çatışmaya verdiği ağırlığı önemsemişti fakat o bunun sadece Hegelci boyutunu incelemiş ve Heideggerci yanını yadsımıştır. Gothlin ise *mitsein*'in öneminin sadece çatışmayla değil bununla birlikte dayanışmanın olmasıyla Beauvoircı anlamda mümkün olduğunu söylemektedir. Yine Beauvoir'ın varoluşçu etiği kapsamında konuya bakarsak, Beauvoir'ın savunmuş olduğu *belirsizlik* kavramını görürüz. Hem çatışma hem dayanışma iki farklı yanın birlikte olması Beauvoir'ın düşüncesinin temelinde yer alır. O, tek anlamlılığa karşı çıkmıştır. Çünkü Beauvoir; "şahsi insan hayatının öneminin görünürde birbirine zıt varoluş şartları içinde, bilhassa başkalarının huzurunda ve özgürlüğünde, daima ve özgürce yaratılması gerektiğini savunur".<sup>341</sup> İnsanın zıtlıklar içinde bir varlık olduğunu savunurken Beauvoir, şunu söylemektedir: hem aşkın hem içkin hem iyi hem kötü hem çatışma hem de dayanışma tüm bu karşılıklı durumlar içinde insan kendini tasarlayarak var eden bir projedir.

Beauvoir'ın Hegelci düşüncesinin kaynağı Alexandre Kojève dayanmaktadır. Anılarında belirttiği üzere Kojève'in açık derslerine katılmış ve oradan Hegel'in felsefesine merak salmış ve kendini Hegel okumaya vermiştir. Gothlin de Beauvoir'ın Hegelci yanı için şöyle yazar: "Fransız Hegel yorumcusu Alexandre Kojève gibi, o da özbilincin ve tarihsel gelişimin öteki ile bir yüzleşmeden kaynaklandığını görür".<sup>342</sup> Beauvoir'ın başkavramının kökeni Hegel'e uzanmaktadır. O, *İkinci Cinsiyet* kitabında kadının varlığının Başka olarak tanımlanmış olmasını incelerken efendi-köle diyalektiği üzerinden kadının durumunu incelemiştir. Bu diyalektikteki çatışma durumu efendi ve köle arasındadır. Her ikibilincin birbirlerine kendi bilinçlerini tanıtmaya savaşıdır.<sup>343</sup>

Gothlin'in efendi-köle ilişkisini yorumlamasına baktığımızda o, bu ilişkiyi şöyle ele almıştır: "Bu bir ölüm kalım mücadelesi; efendiler ve köleler olmak üzere iki insan grubuna bölünme, karşılıklı tanınmayla aşılabilecek bir çatışmayla sonuçlanır. Bu orijinal çatışma

---

<sup>340</sup> Gothlin, *a.g.m.*, s. 58.

<sup>341</sup> Tidd, *Simone de Beauvoir*, s. 80.

<sup>342</sup> Gothlin, *a.g.m.*, s. 58.

<sup>343</sup> İkinci Bölüm içerisinde efendi-köle diyalektiğinin kadının varoluşundaki konumlandırılması üzerinde durulmuştur. Burada tekrar değinilmesinin nedeni *mitsein* ile ilişkisi açısından. Efendi-köle diyalektiğinin anlatımı için Bknz. İkinci Bölüm. s.

meydana gelmemiş olsaydı, insani gelişme sonuçlanmayacaktı bile”.<sup>344</sup> Gothlin’in herhangi bir cinsiyete atıf yapmadan insanlığın gelişimi üzerinden ele almış olduğu diyalektik yorumuna göre insanlığın tarihini meydana getiren çatışmadır, karşılıklı tanınmadır. İki karşıt durumun aslında birlikte uyum içinde de varolabileceğinin göstergesidir. Çatışmanın insani gelişmeyle sonuçlanması karşılıklı tanınma ilişkisinde birbirlerine bir şey öğretmeye dayanır, efendi gücün sahibidir, kölenin yaptığı işleri bilmez ve köle ona verilen işlerin sonucunda kendini geliştirir. Bu mücadelede içinde efendi, onu bu kadar güçlü kılanın köle olduğunu anlar köleyse kendini geliştirerek aştığı için efendisinin üzerindeki etkisinin bilincine varmıştır. Böylece çatışmanın varlığı insani gelişmeyle sonuçlanmıştır.

Gothlin, Beauvoir üzerinden bu durumu şöyle açıklar: “O halde, Beauvoir için *mitsein*, çatışma olasılığını dışlamaz, iddiasında daha da doğrudan beyan ettiği bir şey, “Bu fenomenler [çatışmalar], aslında insan gerçekliği yalnızca dayanışma ve samimiyete dayalı bir *mitsein* olsaydı anlaşılmaz olurdu”.<sup>345</sup> Beauvoir, çatışmanın varlığını insan gerçekliğinin içinde bulunması gereken durumlardan biri olarak görüyor. Çatışmanın varlığını insanın özelliklerinden biri olarak kabul etmek gerekiyor çünkü diğer türlü sadece dostluğun olduğunu varsaymak ütöpik bir düşünce olacaktır. Ayrıca ona göre insanlığın tarihini ve gelişim sürecini yaratan çatışmanın varlığıdır. Bu nedenle Beauvoir’ın *mitsein*’ını Gothlin’in insanlar *mitsein*’dır şeklinde yorumlaması makuldür. Çatışma olasılığının dışlanmaması ve uyuşmayla birlikte mümkün olması bakımından bu ikili durum kapsamında Beauvoir’ın *mitsein*’ı, Gothlin’e göre;

İnsan gerçekliğinin bir-olma değil de çok-varlık olsa da, bir –ile – varlık olduğu gerçeğini basitçe ifade eder ve şu sözlerle ifade edilir: “insan gerçekliği... hem *mitsein* hem de ayrılıktır”. Bu bağlamda *mitsein*, ortak bir dilin ve sembolizmin varlığını, aynı zamanda farklılıkların ve icatların ortaya çıkmasını açıklamak için kullanılır”.<sup>346</sup>

Gothlin’in Beauvoir’ın *mitsein* kavramı üzerine yönelmiş olduğu düşüncesi; insanın hem birlikte hem de ayrı bir varlık olduğudur. Gothlin’in bu düşüncesini Heideggerci anlamda yorumlarsak; insan diğerleriyle birlikte varlıktır ama onun diğerleriyle birlikte olması onlarla aynı olduğu anlamına gelmez. Onun özünde birliktelik vardır fakat o aynı zamanda diğerlerinden bağımsız bir kendidir. Heidegger için başlangıçtan itibaren diğerlerinin varlığı kabul edilmiştir. Onların varlığından şüphe duyulmadan birlikte-varlık

---

<sup>344</sup> Gothlin, *a.g.m.*, s. 58.

<sup>345</sup> Gothlin, *a.g.m.*, s. 58.

<sup>346</sup> Gothlin, *a.g.m.*, s. 58.

olarak ele alınmıştır. Beauvoir'ın Kartezyen düşüncenin getirmiş olduğu şüpheciliği desteklediği görülmektedir fakat kendi okumalarından çıkardığım ve *mitsein* kavramına yüklemiş olduğu anlam doğrultusunda o da başkalarının varlığını kendi varlığımla birlikte ele almıştır. Varoluşçu anlamda bu düşüncenin açılanması; başkalarıyla paylaşılan dünyada birlikte varoluyoruz ama bu birliktelik içerisinde her birey kendi benini oluşturuyor. Kendi bilinci karşısında başkasının bilincini kabul etmekse onu özgürlüğüne kavuşturmaktadır. Gothlin'e göre; "*İkinci Cinsiyet*"te bu fikir Hegelci bir karşılıklı tanıma biçiminde kavramsallaştırılır: 'her birey diğerini özgürce tanır'. Bu özgünlük, *mitsein* ve karşılıklı tanıma kombinasyonunda" gerçekleşmektedir.<sup>347</sup>

Gothlin'in *İkinci Cinsiyet*'te tespit etmiş olduğu Heideggerci bir diğer kavramsa "ifşa" (disclosure) kavramıdır. Ona göre kadınlar mutlak başka olarak görüldüğü içinkendilerini ifşa ederek gerçekleştirme olanağına sahip olamamışlardır. Kadının varlığına toplumsal cinsiyet rollerinin dayatmış olduğu tanımlar kapsamında kadın kendini gerçekleştirebilmiştir. Kadına atfedilen roller; annelik ve ev hanımlığı olmuştur. Kendi varlığını özne olarak meydana getiremeyen kadın kendi benini gerçekleştirmekte eksik bırakılmıştır. Kadının içinde bulunduğu bu konum üzerine Gothlin şöyle yazar: "Bir özne olarak kendini ifşa etme ve gerçekleştirme olasılığı... çoğu zaman eksik olmuştur. Kadınlar, anne ve ev hanımı gibi hazır rolleri kabul etmek zorunda kalmışlardır. Kadınların erdemi buna bağlı olduğundan, 'genel düşünce'yi takip etmek son derece önemlidir".<sup>348</sup>

Burada Gothlin'den "genel düşünce" olarak çevirmiş olduğum kavramı aslında Türkçede endoğru şekilde "toplum" kapsamaktadır. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi toplumsal cinsiyet rollerinin dayatmış olduğu bir örüntü söz konusudur. Bu sadece kadına yönelik değil, erkeğe de yöneliktir. Fakat kadının içinde bulunduğu durum erkeğe göre daha kötüdür. Bunun nedeni kadın cinsiyetine karşı yine bu roller çerçevesinde korunmaya muhtaç bir varlık olarak bakılması ve kendi başına bir birey değil de ailesiyle, eşiyle varolmasının mümkün olduğu düşüncesini kapsamaktadır. Kadın toplumun dayatmış olduğu bu örüntülerin dışına çıktığında toplum tarafından dışlanacaktır. Bu nedenden ötürü "Kadınlar çoğunlukla 'genel düşünce'ye göre yaşamak ve toplumun kadın tanımına uymak zorunda kalmışlardır".<sup>349</sup> Toplumun yaratmış olduğu kadın tanımıysa onu Başka/öteki olarak

---

<sup>347</sup> Gothlin, *a.g.m.*, s. 59.

<sup>348</sup> Gothlin, *a.g.m.*, s. 61.

<sup>349</sup> Gothlin, *a.g.m.*, s. 61.

tanımlamaktadır. Gothlin'e göre, "Kadınlar için öteki olmak, kendi kendini tanımlayan, bireyselleştirilmiş özneler olmak değil, başkalarının olmasını istediği gibi olmak anlamına geliyordu".<sup>350</sup> Kendini özne olarak belirleyemeyen mutlak Başka olarak tanımlanan kadının varlığı, başkalarının onun üzerinde tanımladıklarıyla gerçekleşmiştir. Kadın, onun varlığı üzerine yüklenmiş olan bu örüntüler sonucunda birey olarak kendini gerçekleştirememiş ve başkalarının ona dayatmış olduğu durumları kabullenmek zorunda bırakılmıştır.

Kadınların öteki olarak tanımlandığı durumdaki hali Heidegger'in inotantik hal içindeki Dasein'in durumu gibidir. Yani, öteki olarak tanımlanmış kadın, kendi kendini öteki yapmamıştır veyahut ötekilik içerisinde kendini ayrı bir özne olarak inşa edememiştir. İçinde bulunduğu toplum onu şekillendirmiş ve ne yapması gerektiğini belirlemiştir. Kadının varlığı bu şekilde tanımlanırken ondan içinde bulunduğu durumdan kolayca sıyrılmasını beklemek fazla hayali olacaktır.

Beauvoir ve Heidegger arasındaki fark Gothlin'e göre "önemli bir fark, Heidegger'den farklı olarak Beauvoir'ın çatışma ve baskıya odaklanmasıdır. Dolayısıyla özgünlük, aynı zamanda, her zaman mevcut olan çatışma olasılığının nasıl yaşandığıyla da ilgilidir".<sup>351</sup> Heidegger ve Beauvoir varoluş düşüncelerinin temeline özgürlüğü yerleştirmişlerdir ve bu noktada ortak düşünce içindeyken, Heidegger'in çatışmaya yoğunlaşmaması, Beauvoir'ın ise çatışma ve baskıya da yer vermesi aralarındaki önemli bir fark olarak görülmüştür. Bunun kaynağıysa karşılıklı tanınma içiresindeki özgürlüğe dayanmaktadır. "Heidegger'in kişinin kendi özgürlüğü ile diğerlerinin özgünlüğü arasındaki bir ilişkiye ilişkin göstergesinin yerini Beauvoir'da karşılıklı bağımlılık ısrarı almıştır".<sup>352</sup> Aslında burada Gothlin'in söylemek istediği Beauvoir'ın efendi-köleyle *mitsein*'i birleştirmiş olmasıdır. Bu açıdan Heidegger ile aralarında fark olduğu şeklinde yorumluyorum. Çünkü Heidegger her ne kadar üzeri örtülü kalmış bir şekilde efendi-köleye değinse de – Heidegger'in diyalektiğe getirmiş olduğu eleştiri- bunu açıkça belirtmemiş ve *mitsein* kavramıyla çatışma arasında bir bağlantı ortaya koymamıştır. Beauvoir ise bu iki durumun mümkün olabileceğini göstermiştir. Bu düşüncemin dayanağı Gothlin'in sözleriyle şöyle ifade edilebilir: "1940'larda Paris'teki pek çok kişi gibi Beauvoir da Heidegger'i *mitsein* kavramıyla ve Hegel'i Kojève tarafından ortaya konan bir okuma olan efendi-köle diyalektiğiyle birleştirmenin mümkün olduğunu

---

<sup>350</sup> Gothlin, *a.g.m.*, s. 61.

<sup>351</sup> Gothlin, *a.g.m.*, s. 62.

<sup>352</sup> Gothlin, *a.g.m.*, s. 62.

düşündü”.<sup>353</sup> Bu düşünce temelinde Beauvoir, *İkinci Cinsiyet* eserinde bu birleşimin meydana gelebileceğini göstermiştir.

Bergoffen ve Gothlin’in *mitsein* yorumları bölümün girişinde belirtilmiş olduğu gibi efendi-köle diyalektiği çerçevesinde değerlendirilmiştir. Nancy Bauer’in yapmış olduğu Beauvoir’ın *mitsein*’ı yorumunda da yine efendi-köle diyalektiğinin izlerini görürüz. Çalışma içerisinde sık sık tekrarlanıyor olmasının nedeni Beauvoir’ın *mitsein*’ının bu diyalektikle olan bağlantısıyla mümkün olmasıdır. *Mitsein* Beauvoir’ın Heideggerci yanını sergilerken, efendi-köle diyalektiği de Hegelci yönlerini gösterir ve böylece Beauvoir felsefi görüşünü, bu iki filozofun birleşimiyle, *mitsein* kavramına yüklemiş olduğu anlamla ortaya koymuştur.

Nancy Bauer’in Beauvoir’ın *mitsein*’ı yorumuna bakıldığında genel olarak Eva Gothlin’le aynı düşünce içerisinde yer aldığı görülmektedir. Bu düşünceyi kendi de dile getirmiştir. Aynı zamanda – benim de savunduğum şekilde – Beauvoir’ın *mitsein*’ını incelerken Başkaları kavramının öneminin *mitsein* için önem teşkil ettiğini savunmaktadır. Aksi takdirde başkaları olmadan *mitsein*’dan, birlikte-varolmadan söz edilemez. Kaçınılmaz olarak verili olan başkalarının varlığında önemli olan nokta onlarla kurulan ilişkidir. Bunu Heidegger’in *mitsein*’ında da görürüz. Her iki filozofun *mitsein*’ın da ortak olanın içinde bulunulan dünyanın, başkalarıyla paylaşılan bir dünya olduğudur. Bauer’e göre bu doğrultuda, “Beauvoir için *mitsein*... benim başkalarıyla birlikte-olmamın esas itibarıyla önemli olması, bana muğlaklığımı kendimden saklamam için gerekli olan araçları, kültürel kaynakları, her zaman sağladığı sürece geçerlidir”.<sup>354</sup> Bu durumda Bauer için de Beauvoir’ın *mitsein*’ını incelerken onun varoluşçu etik görüşü olan muğlaklığın/belirsizliğin varlığını *mitsein*’dan dışlayamayacağımızın ve başkalarıyla olan ilişkilerimizin sınırlarının – özgürlüğümüzü bu sınırlarımızla birlikte kabul ettiğimizin – olduğunun sonucuna varırız.

Nancy Bauer’in *İkinci Cinsiyet* okumasından edindiği sonuca göre o, *İkinci Cinsiyet*’te Beauvoir’ın *mitsein* kavramını beş kez kullandığını tespit etmiştir.<sup>355</sup> Kendi *İkinci Cinsiyet* okumama göreyse yedi kez kullandığını tespit etmekteyim. Bauer’le aynı sayıda *mitsein* kullanımında ortak düşünce içinde olmasak da Beauvoir’ın *mitsein*’ı kullandığı yerler

---

<sup>353</sup> Gothlin, *a.g.m.*, s. 58.

<sup>354</sup> Bauer, *agm.*, s. 307.

<sup>355</sup> Bauer, *agm.*, s.297. 20.Dipnotta yer almaktadır. Şöyle yazar: “Eva Lundgren-Gothlin, *İkinci Cinsiyet*’te sözcüğün kullanıldığı yedi kere kullanıldığını söyler. Ben sadece beşini bulabildim”.

konusunda Bauer’ın görüşünü destekliyorum. O, bu konuya ilişkin olarak şöyle der: “Beauvoir *mitsein* kavramına *İkinci Cinsiyet* boyunca yalnızca birkaç defa, ama neredeyse daima kitabın can alıcı uğraklarında başvurur”.<sup>356</sup> Bauer’ın kitabın can alıcı noktalarında dediği yerleri – kendi okumalarım doğrultusunda – ve Gothlin’in tespit etmiş olduğu üç çeşit *mitsein* yorumu doğrultusunda Beauvoir, tam da Gothlin’in tespit etmiş olduğu belirli *mitsein* kavramlarını ele alırken kadının mutlak Başka olarak tanımlanması, karşılıklı tanınma ve ortak yaşam kavramları doğrultusunda *mitsein* kavramını kullanmıştır. Bauer’ın kilit noktalar dediği yerler Gothlin’in de üç çeşit *mitsein* keşfiyle örtüşmektedir.

Çalışma içerisinde Beauvoir’ın kullanmış olduğu *mitsein* kavramının geçtiği paragraflardan şimdiye kadar kaçınılmıştır. Bunun nedeniyse Bauer’le birlikte verilecek olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Bauer, tespit etmiş olduğu beş *mitsein* teriminin geçtiği pasajları “Beauvoir’ın Heideggerci Ontolojisi” adlı makalesinde tek tek ele almış ve üzerine kendi görüşlerini sunmuştur. Çalışmanın içerisinde tekrar tekrar alıntılama yapmaktan kaçınılmak amacıyla *mitsein*’in geçtiği pasajlar Bauer’ın yorumlarıyla birlikte incelenmesi uygun görülmüştür. Söylenilenler doğrultusunda Bauer’ın *mitsein* yorumunu onun Beauvoir’dan almış olduğu *mitsein* alıntılarına getirdiği yorumlar çerçevesinde vereceğim.

*İkinci Cinsiyet*’te *mitsein* kavramının geçtiği ilk paragraf Bauer’ın kendi çevirisiyle şöyledir:

Çeşitli ilkel toplum biçimleri üzerine derin bir incelemenin sonunda, Levri-Strauss şu sonuca varabilmişti: “Doğa durumundan Kültür durumuna geçiş, insanın biyolojik ilişkileri, karşıtlık sistemleri biçimi altında düşünebilme yetisi ile tanımlanır – ikilik, değişim (münavebe), karşıtlık ve simetri; kendilerini ister belirli isterse akışkan biçimler altında gösterebilirler, açıklanacak fenomenlerden ziyade toplumsal gerçekliğin temel ve dolaysız verilerini oluşturur.” Bu fenomenler, eğer *Dasein* sadece dayanışma ve arkadaşlığa dayanan bir *Mitsein* olsaydı, anlaşılır olamazdı.<sup>357</sup>

Bauer’ın çevirisine bakıldığında ilk dikkat çeken nokta *Dasein* kavramıdır. Çünkü *İkinci Cinsiyet*’in Türkçeye çevirileri ve İngilizce çevirilerine bakıldığında şimdiye kadar

---

<sup>356</sup> Bauer, agm., s. 297.

<sup>357</sup> Bauer, “Beauvoir’ın Heideggerci Ontolojisi”, s. 297-298. *İkinci Cinsiyet*’in Türkçe çevirisindeyse: “İkilik, birbirinin yerine geçme, zıtlık ve simetri, ister tanımlanmış biçimler altında ortaya çıksınlar ister belirsiz biçimler altında, açıklanması gereken görüngüler olmaktan çok toplumsal gerçekliğin temel ve dolaysız verileridir. İnsan gerçekliğinin temelinde sadece dayanışma ve dostluğa dayalı bir *mitsein* yatsaydı, bu görüngüler anlaşılır olmazdı”. Simone De Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 27.

hiç Dasein kavramıyla karşılaşılmamıştır.<sup>358</sup> Aynı şekilde kitabın orijinaline bakıldığında Beauvoir Dasein kavramını kullanmamıştır. Bu noktada Bauer, Dasein'ın Fransızcaya çevirisinin “la realite humaine” olduğunu söylemektedir.<sup>359</sup> Fransızcadan Türkçeye “insan gerçekliği” (*insan toplumu*) olarak çevrilmektedir. Bauer ise onun çalışmalarından çıkardığım sonuç doğrultusunda Beauvoir'ın Heidegger'den sadece *mitsein* kavramını almadığını aslında Dasein kavramına da yer verdiğini ve böylelikle Heidegger felsefesinden parçaların *İkinci Cinsiyet*'te yer edindiğini göstermek amacıyla kendi çevirisinde Dasein kavramını kullandığının sonucuna varıyorum.

Alıntıya döndüğümüzde Bauer'e göre; “Beauvoir, *mitsein*'in açıkça olumlu veya normatif bir değerinin olduğunu ileri sürmez”.<sup>360</sup> Bu noktada Bauer'e katılmakla birlikte Beauvoir'ın *mitsein*'i dünya-içinde-bulunmamızın koşulu olarak ele aldığına yorumlamaktayım. O, bu noktada Heidegger'le aynı fikirdedir. Birlikte olmak bir seçim değil dünya-içinde-varolmamızın koşuludur. Bununla birlikte Beauvoir, Heidegger'in dünya-içine-fırlatılmış olduğumuz düşüncesini de kabul etmektedir. Beauvoir, “Heidegger'in, insanları bizim yapmadığımız anlamlara zaten sahip olan bir dünyaya ‘atılmış’ olarak nitelendirilmesini kullanıyordu.”<sup>361</sup> Bu noktada kadın cinsiyetine yüklenmiş olan anlamların (mutlak Başka olarak görülmesi) içine-fırlatılmış olduğu dünyada toplum ve kültürlerin belirlemiş olduğu anlamlar çerçevesinden yorumlanmasıdır. Beauvoir, *mitsein*'a kadın cinsiyetinin içinde bulunduğu durumun dışındaki değerlendirmesini bu şekilde görebiliriz. Alıntının devamında Beauvoir'ın ele almış olduğu tek anlamlılığa karşı çıkışsa hem Bergoffen hem de Gothlin tarafından da tespit edilmiştir. Beauvoir'ın *mitsein*'ının sadece arkadaşlık ve dayanışma üzerine kurulu olmadığı düşüncesinden Bauer'in çıkarmış olduğu yorumsa: “İnsanların, ister heteroseksüel çiftler olarak isterse daha geniş bir ölçekte, birbirleri ‘ile’ olma tarzının, özü gereği, fedakârlık, arkadaşlık, karşılıklılık veya etik olarak takdire şayan başka özelliklerle tanımlandığını ima etmez”.<sup>362</sup> Bauer'in de *mitsein*'a yöneltilmiş olduğu yorumlar kapsamında diğer düşünürlerle fikir birliği içinde olduğunun sonucuna varırız. Böylece bu konuda çalışmalar yapmış düşünürlerin yorumları

---

<sup>358</sup> Burada belirtmem gerekir ki kitabın İngilizce çevirilerinde belki de benim gözümünden kaçan bir durum söz konusudur ama Türkçe literatürde yer alan iki çevirisinde de geçmediği konusunda kesin bir bilgi verebilirim.

<sup>359</sup> Bu noktada Bkz. Bauer, “Beauvoir'ın Heideggerci Ontolojisi”, s. 297-298.

<sup>360</sup> Bauer, *a.g.m.*, s. 298.

<sup>361</sup> Kate Kirkpatrick, *Beauvoir Olmak*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, Çeviri Deniz Soysal, 2022, s. 258.

<sup>362</sup> Bauer, *a.g.m.*, s. 298-299.

ve kendi okumalarım sonucunda Beauvoir'da *mitsein*'in sadece dayanışma ve arkadaşlık olmadığı sonucuna varılmaktadır. İkinci alıntıya geçtiğimizde:

İşçi sınıfı, yönetici sınıfı katletmeyi önerebilir; fanatik bir Yahudi veya Zenci atom bombasının sırrını tekeline almayı ve tüm insanlığı Yahudi veya Zenci yapmayı hayal edebilir: kadınlar ise rüyalarında bile erkeklerin kökünü kurutamaz. Kadını, kendisini ezenle birleştiren bağ, başka herhangi bir bağ ile karşılaştırılmaz. Cinsiyet bölünmesi, insan tarihinde bir uğrak değil, gerçekten de biyolojik olarak verili bir şeydir. Onların karşıtlıkları, kökensel bir *Mitsein*'in bağrında ortaya çıkar ve kadın bunu kırmamıştır.<sup>363</sup>

Beauvoir, “kadınların rüyalarında dahi erkekleri yok edemeyeceğini” söylemesinin nedeni yine *mitsein* kavramıyla bağlantılıdır. Çünkü erkek ve kadın olarak biyolojik verilerin getirmiş olduğu ayrımın ötesinde birlikte varlık olarak ele alındığında her iki cinsiyet birlikte vardır. Birinin diğerini yok etmesi birlikte-varolmanın temelinde yanlış olur. Evet, kadın erkek tarafından ezilmektedir bu durumda buna karşı çıkmadan birlikte-varolmanın temeli diyerek karşı çıkmamak mı gerekir gibi bir düşünce doğabilir fakat burada Beauvoir fikrimce aralarındaki eşitsizlik ve ezilme doğrultusunda değil insan olarak varolmak temelinde bakıyor. Ayrıca yukarıda belirtildiği gibi kadının tarihten örnek alacağı bir kadın devrimi olmamıştır. Üzerinde baskı sahibi olan, egemenliği altında olduğu kişiyle arasında bir sevgi bağı vardır ve bu bağ onun rüyasında dahi onunla savaşamayacağını göstermektedir. Bauer'e göreyse, Beauvoir;

Erkek ve kadını birbirine bağlayan ‘orijinal *mitsein*’in, bir karşılıklık içerdiğini açık bir biçimde önermez. İma ettiği şey, cinsel üreme eril ve dişil öğeleri gerektirdiği için, kadınların, sistematik olarak baskı uygulanan diğer halkların aksine, baskıcılarını kendilerinin uyarlamalarına dönüştürerek baskılarını ortadan kaldırmayı hayal bile edemedikleridir.<sup>364</sup>

Kadınlar içinde bulundukları durumdan ötürü ve biyolojik olarak verili olan doğurma işinin yükü altında ezilmişlerdir. Bu durum kadınların kendilerini kurtaramayacağını, kurtarmayı hayal dahi edemeyeceği anlamına gelmemektedir. Bauer’de yukarıdaki alıntıda neden hayal edemediklerine bir açıklama getirmektedir, hiçbir zaman hayal edemeyecekler dememektedir. Beauvoir’ın tespiti ve geleceğe yönelik o zamanki düşünceleri doğrultusunda

<sup>363</sup> Bauer, *a.g.m.*, s. 298. “Proletarya yönetici sınıfı katletmeye niyet edebilir; fanatik bir Yahudi ya da bir Siyah atom bombasının sırrını ele geçirip sadece Yahudilerden ya da sadece Siyahlardan oluşan bir insanlık kurmayı düşleyebilir, ama kadın rüyasında bile erkekleri yok edemez. Onu kendisini ezenlere bağlayan bağ, başka hiçbir bağla karşılaştırılmaz. Cinsiyetler arası bölünme insanlık tarihinin bir uğrağı değil, gerçekte biyolojik bir veridir. Aralarındaki zıtlık, kökensel bir *mitsein*’in bağrında oluşmuş ve bu birlikteliği bozmamıştır. Çift, onu oluşturan yarımların birbirine çakılı olduğu temel bir birliktir. Toplumun cinsiyetler bakımından ortadan yarılması hiçbir şekilde mümkün değildir. İşte kadının temel özelliği budur: Kadın, her iki teriminin de birbirini gerektirdiği bir bütünün kalbindeki Başka’dır”. (Simone De Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 28-29).

<sup>364</sup> Bauer, *a.g.m.*, s. 299.



kadınların içinde bulundukları durumdan çıkabileceğini ümit etmektedir. Net bir şekilde kadınların kurtuluşu hayal bile edemeyeceğini söylemek, kadının kurtuluşunun önüne set çekmek olur. Beauvoir'ın geleceğe yönelik ve kurtuluşa yönelik düşüncesi “insani *mitsein*”a katılımı mümkün olabilecektir ve bu durumda üçüncü *mitsein*'a baktığımızda bize bu düşünciyi verir. “Kadının bakış açısından, kadınların içinde yaşamak zorunda olduğu dünyayı tarif edeceğiz; ve bu zamana kadar kendilerine tahsis edilen alandan kaçmaya çalışırken, insani *Mitsein*'a katılmaya heveslendikleri o anda karşılaştıkları zorlukları kavrayabileceğiz”.<sup>365</sup> Beauvoir, burada *İkinci Cinsiyet* kitabındaki amacını ortaya koymuştur. O, kadının bakış açısını ele alarak *mitsein*'ı bu bakış açısı doğrultusunda *İkinci Cinsiyet*'te kullanmıştır. Kadınların karşılaştıkları durumlar İkinci Bölüm içerisinde verilmiştir. Burada bu verili olandan kurtuluş olarak görülen insanlığın *mitsein*'ını görmekteyiz. Kadınlar toplumsal cinsiyet örüntüsünün onlara dayatmış olduğu dünyadan bakışlarını çevirerek, Dasein'in kendi varoluşunu kendisinin kurgulamasında karşılaşmış olduğu yalnızlığı görmektedir ve cesaretle atılım sergilemesi gereken zorlu bir yolla karşılaşmaktadır.

Yine burada insan türünün durumu herhangi bir diğer duruma indirgenemez; insanlar kendilerini öncelikle birey diye tanımlamazlar; erkekler ve kadınlar, tek bir mücadelede asla birbirlerine meydan okumadılar; (kadın erkek) çifti, kökensel bir *Mitsein*'dir ve daima daha geniş bir toplulukta kalıcı veya geçici bir öge olarak görünür.<sup>366</sup>

Yukarıda Bauer'in düşüncesine katılmadığımı belirttiğim yerde yazdıklarımı burada Beauvoir'da da görmekteyiz. Kadın erkek çifti kökensel bir *mitsein*'dir demek dünya-içinde-varlıklarının *mitsein* olduğunu söylemekle aynı anlama gelmektedir. Erkeklerin ve kadınların birbirlerine mücadelede bulunmadıklarını söylerken Beauvoir, efendi-köle arasındaki mücadelenin kadın ve erkek arasındaki mücadeleyle aynı olmadığını belirtmektedir. Kökensel *mitsein* temelinde bakıldığında kadın ve erkeğin varlığına yüklenen roller onların Heideggerci anlamda dünya-içine-fırlatılmalarıyla onlara tanımlanan roller değildir. Dünya-içine-düşmüşlüğü ve buradaki toplum, kültür etkisi altında ve yaratmış oldukları çerçeve içerisinde bu roller onların cinsiyetine atanmıştır.

<sup>365</sup> Bauer, *a.g.m.*, s. 298. “Kadınlara sunulan dünyayı kadınları bakış açısından betimleyeceğiz. Böylece, şimdiye kadar kendilerine ayrılmış olan alandan kaçmaya çabalarken ve insanlığın *mitsein*'ına katılmak isterken karşılarına hangi güçlüklerin çıktığını anlayabiliriz”. (Simone De Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 37).

<sup>366</sup> Bauer, *agm.*, s. 298. “İnsan türünün durumu başka hiçbir türüne indirgenemez, erkekler kendilerini öncelikle birey olarak tanımlamazlar, erkeklerle kadınlar hiçbir zaman tekil savaşlarda karşı karşıya gelmezler; çift, kökensel bir *mitsein*'dir ve her zaman kendisi de daha büyük bir topluluğun sabit ya da geçici bir ögesi olarak ortaya çıkar”. Simone De Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 65.

Bauer'ın *İkinci Cinsiyet*'te tespit etmiş olduğu beşinci *mitsein*'a bakıldığında: “Sembolizm ne göklerden indi ne de yeraltının derinliklerinden yükseldi – tıpkı dil gibi, aynı anda hem *Mitsein* hem de ayrılık olan o insani gerçeklik [*Dasein*] tarafından geliştirildi”.<sup>367</sup> Beauvoir'ın *mitsein*'a yüklemiş olduğu gerçek anlamı görürüz. Beauvoir'ın sembolizme değinmesini burada fenomenolojik açıdan yorumlanmaya açık bırakılmış olarak okuyorum. Çünkü sembolizmin tarihine bakıldığında on dokuzuncu yüzyılda, dış dünya ve duygular arasındaki bağlantının yansıtılması olarak ortaya çıkmıştır. Fenomenolojiye kavramlarla, nesnelerle olan ilişkideki algıları, duyuları ön plana koymuştur. Bu iki terime birlikte Beauvoir'ın sözleri üzerinden bakıldığında burada dil ile benzetme yapılarak bunun insan tarafından geliştirildiğini söylemektedir. Beauvoir burada hem Gothlin'in “Beauvoir'da insan *mitsein*”dır tezinin doğruluğunu hem de kadına yüklenmiş olan Başka olma, ikinci cinsiyet olarak görülme durumunun yaratılış itibarıyla böyle olmadığını, sembolizm gibi diğer kavramlar gibi insan tarafından oluşturulduğu söylediğini çıkarıyorum.

Bauer'ın ve benim tespit etmiş olduğum beş *mitsein* kavramının yer almış olduğu paragraflar bu şekildedir. Bunun sonucundaysa Bauer'ın *İkinci Cinsiyet* okumasından çıkardığı yorum: “Beauvoir, mevcut durumumuzun üstesinden gelmemizin, muğlaklığımızla anlaşmaya varmamızı gerektirdiğine inanıyor. Yapılması gereken, kendini ve diğerlerini aynı anda hem özneler hem de nesneler olarak kabul etmektir”.<sup>368</sup> Bauer'ın *mitsein*'a yönelik yorumlarının girişinde belirtilmiş olduğu gibi sonuç olarak da Bauer yine *mitsein*'ın varlığını muğlaklıkla olan ilişkisiyle birlikte temellendirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Hem özne hem de nesneler olarak aynı şekilde aşkınlık ve içkinlik kapsamındaki varlığımızın muğlaklığıyla kendimizi ortaya koymamız gerekmektedir.

Kendi *İkinci Cinsiyet* okumamda Beauvoir'ın yedi kez *mitsein* kavramını kullandığını belirtmiştim. Şimdiyse diğer iki *mitsein*'ın nerelerde nasıl ele alındığına bakılacaktır.

---

<sup>367</sup> Bauer, agm., s. 298. “Simgesellik ne gökten inmiştir ne de yeraltının derinliklerin çıkmıştır. Tıpkı dil gibi hem ayrılma hem de *mitsein* olan insan gerçekliği tarafından kurulmuştur”. Simone De Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 74.

<sup>368</sup> Bauer, agm., s. 306.

Kadına *Başka* gözüyle bakıldığı çağlar, onu insan olma niteliğiyle topluma dâhil etmeyi en sert biçimde reddeden çağlardır. Günümüzde, kadın ancak onu çevreleyen mistik auradan sıyrıldığında bir benzer başka haline gelmektedir. Feminizm karşıtları her zaman bu iki anlamlılığı kullanmışlardır. Kadının başkalığını mutlak, indirgenemez olarak oluşturup onu insanlık *mitsein*'ından dışlayacak şekilde, seve seve Başka olarak yüceltmişlerdir kadını.<sup>369</sup>

Kadının mutlak Başka olarak tanımlanmasını insanlığın *mitsein*'ından dışlanması olarak gören Beauvoir, kadının bu şekilde dışlanmasını feminizm karşıtlarının destekleyeceğini belirterek kadına karşı iki anlamlılık olduğunu belirtmiştir. Kadının varlığı “mutlak Başka”ve “benzer Başka” olarak iki başka rolü üzerinden ele alınmıştır. Burada kadının kurtuluşunun engellenmesi amacıyla mutlak Başkalığı görürüz. *Mitsein*'in buradaki varlığı ve kullanımı kadının varlığına yöneltmiş olan başka rolüyle dışlanması bağlamında ele alınmıştır. Beauvoir'ın *mitsein* alıntılarında görüldüğü üzere insanlığın *mitsein*'ına kadının katılımını amaç olarak girişte yer vermişken, burada da neden insanlığın *mitsein*'ına katılması gerektiğini söylemektedir. Kadın cinsiyetinin varlığı mutlak Başka veya benzer başka olarak öteki bir varlık olarak konumlandırıldığı için insanlığın *mitsein*'ından dışlanmıştır. Beauvoir'ın kitap içerisinde –kendi okumama göre – son kez kullanmış olduğu *mitsein* yorumunda da bunu görürüz. İlk kullandığı *mitsein* paragrafında kadının bakış açısından ele alınarak birey olarak incelenmesinde insanlığın *mitsein*'ına katılımının hedeflendiğini söyleyen Beauvoir, son kez *mitsein* kavramını kullanırken de neden dışlandığını söyleyerek sonlandırır. Şöyle yazar: “Onun laneti, erkek işçinin çalışma arkadaşı haline gelemediği için insanlık *mitsein*'ından dışlanmış olmasıdır”.<sup>370</sup> Burada kadının yabancılaşması durumu söz konusudur. Beauvoir'ın *mitsein*'ını incelerken en başından itibaren onun için *mitsein*'in “hem çatışma hem de dayanışma” anlamına geldiği belirtilmiştir. Bu tanımlama üzerinden son kez kullanmış olduğu cümleye baktığımızda “kadının lanetinin, erkeğin çalışma arkadaşı olamayışı” bağlamında incelemiştir. Bu durumda kadının insanlığın *mitsein*'ından dışlanmasıyla mutlak Başka olarak varlığında erkeklerle aralarında arkadaşlık olmamıştır. Burada arkadaşlık dayanışma üzerinden düşünülmelidir. Özellikle on dokuzuncu yüzyıldaki feminist hareketlere bakıldığında Flora Tristan'ın amacının işçi sınıfı arasındaki bu dayanışmayı kadın erkek arasında sağlamaya çalıştığına ulaşılacaktır.<sup>371</sup> İşçi sınıfına bakıldığında kadınların durumu, erkeklerin

<sup>369</sup> Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 99. Bu alıntı önceki sayfalarda Bergoffen'in *mitsein* yorumunu ele alırken kullanılmıştır. Tekrardan ele alınmasının nedeni, *İkinci Cinsiyet*'te geçen *mitsein* paragraflarına sırasıyla yer vererek, Beauvoir'ın *mitsein*'ini açıkça ortaya koymak ve bunu kendi Beauvoir okumalarımla birleştirmek amacıyla.

<sup>370</sup> Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I*, s. 104.

<sup>371</sup> Flora Tristan'ın *L'Union Ouvriere* kitabından çeviri yapılmış bir parça üzerinden – Kadınlar Riayet mi Direniş mi- Flora Tristan'ın düşüncesi ele alınmıştır. Bunun için Bkz. Erişim: <https://marksistekonomipolitik.blogspot.com/2014/03/kadnlar-riayet-mi-direnis-mi.html>. 20.03.2022.

durumundan çok kötüdür. Kadınlara yönelik buradaki ayrımcılık; erkeğin zaten eve para getirdiği kendisinin ekstra çalıştığı, erkeğin yaptığı işten daha azını yapacağı çünkü fiziksel olarak ondan daha güçsüz olduğu temelinde yapılmıştır. *Tembellik Hakkı*<sup>372</sup> kitabına bakıldığında o zamanki şartlarda kadın işçilerin aldığı maaşlar ve çalışma saatleri görülecektir. Aslında erkeklerden daha fazla çalıştırılmaktadırlar ve erkeklerden daha düşük ücret almaktadırlar. Bu nedenle de işveren için kadın işçi ona kar getirir ve onları tercih eder. İşte bu noktada kadın ve erkek arasında yine bir çatışma doğar. Erkek, kadının düşük ücrete çalışmasının, kendi iş olanaklarını kaybetmesine neden olduğu için onu suçlar ve dışlar. Tristan ise kapitalizmin neden olduğu bu durumla baş edilmesi için kadın ve erkeğin ortak hareket etmesi gerektiğini savunur. Ona göre işçi sınıfının kurtuluşunu sağlayacak olan kadın ve erkeğin dayanışma içerisinde olmasıdır. Beauvoir da Tristan gibi kadının erkekle iş arkadaşı olamayışını onun yabancılaşması üzerinden *mitsein*'a yüklemiş olduğu anlam doğrultusunda yorumlamıştır. Beauvoir'ın burada *mitsein* kavramını kullanması şunu dile getirir: Kadının varlığı iş camiasından da dışlanmaktadır. “Çalışma hayatı” denilen bir işe sahip olmak ve çalışmak kadının evi için uygun görülür ve bu ev içi hizmet çalışma olarak da görülmez. Kadının görevi olarak nitelendirilir. Ev işlerini yapıyor oluşu bir aşkınlık olmadığı gibi yapmaması durumu ayıplanmaktadır. Evin dışında kalan kendini meydana getirebileceğin, aşkın bir varlık olabileceğin “çalışma hayatı”ndan kadın dışlanmakla kalmamış bunun için yeterli de görülmemiştir. Kadın belirli bir dönemde fabrikalarda ucuz ücrete çok iş yaparak kendine çalışma hayatında yer edinmiştir. - Fakat daha iyi şartlarda çalışmak için ilk ayaklanmalarında katledilmişlerdir. – Kadın ve erkeğin çalışma hayatında arkadaş olamamaları kapitalizmin de sebebidir. Düşük ücrete çalışan kadın, erkeğin iş olanağını kapatmaktadır ve ikili arasında bir çatışma meydana gelmektedir. Cinsiyetler arasındaki iş ayrımı da bir diğer nedenlerden biridir. Böyle bir ayrımcılığın içerisinde cinsiyetler arasında çatışma meydana geldiğinden birey iş imkanını elde etmek için karşısındaki öteki olarak görür ve onu yok etmek ister. Bu durumda çalışma hayatında cinsiyet ayrımına gidilmeden; “eşit işe, eşit ücret” düşüncesiyle yola çıkıldığında kadın-erkek birbiriyle çatışmaya girmek yerine uyum içerisinde varlıklarını sürdürebilirler ve ortak bir *mitsein* temelinde olurlar. Böylece *mitsein* Beauvoir için kadın erkek, insan olarak bireyin varlığını meydana getirmesini çatışma ve dayanışma olarak iki karşıt durum içerisinde birlikte-varolmak/*mitsein* olarak görmektedir.

---

<sup>372</sup> Bu konuda bkz. Paul Lafargue, *Tembellik Hakkı*, Çeviren Işık Ergüden, İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, Eylül 2014. s. 16-18/22-23.

Söylenilenler sonucunda Beauvoir'ın *mitsein*'i üzerine yapılmış olan çalışmalar değerlendirilmiş ve çalışmalara yönelik düşünceler ortaya koyulmuştur. Şimdiyse bu çalışma kapsamında Beauvoir'ın *mitsein*'in önemi vurgulanacaktır.

Beauvoir'ın Heideggerci ontolojiyi benimsediği düşüncesi çalışmanın başından itibaren kabul edilmiş ve bu düşüncenin tersine yönelik çalışmalara eleştiriler getirilmiştir. Ayrıca Beauvoir'ın Heidegger felsefesinden sadece *mitsein* kavramından etkilenmediği, bu kavramla birlikte “ölüm düşüncesi”, “ifşa” kavramı da Beauvoir'ın Heideggerci ontolojiyi benimsediğini göstermektedir. Özellikle Beauvoir'ın *Denemeler* ve *Olgunluk Çağı* adlı eserlerinde bu düşüncesini görürüz.

Beauvoir, *İkinci Cinsiyet* eseriyle kadınlığın durumunu ortaya koyarken varoluşçu bir çalışma gerçekleştirmiş ve bu çalışması içerisinde etkilenmiş olduğu filozofların düşüncelerini kendi düşünceleriyle sentezleyerek kendi varoluşçu tezini ortaya koymuştur. Bu nedenle *İkinci Cinsiyet* kitabına sadece feminist bir çalışma olarak bakılmamalıdır. Beauvoir'ın efendi-köle diyalektiğiyle kadının durumunu birlikte incelemesi, ayrıca kadının varoluşuna dair ortaya koyduğu düşünceleri onun felsefi düşüncesini vermektedir. Bu noktada yukarıda belirtildiği gibi *mitsein*'a kitabın önemli noktalarında yer vermiş ve *mitsein* açıkça belirtmemiş olsa da bu noktalardan Beauvoir'ın Heidegger'in *mitsein*'ini doğru anladığını ve Heideggerci anlamıyla kullandığını tespit ediyoruz. Bu kavramın Beauvoir'ın eserinde neden önemli olduğu sorusuna yönelik cevabı Beauvoir'ın bu kitaptaki amacını ortaya koyarken görmekteyiz. *Mitsein* kavramıyla Beauvoir: kadınların içkinliğe hapsedilmiş olduğu, yaşantıları içerisinde kendilerini bir özne olarak meydana getiremeyeişleri ve kendi varoluşlarının farkında olmamaları, bu farkındalığın önünün kapatılmasıyla insanlığın *mitsein*'i denilen alandan kadınların soyutlanmasında önem arz etmektedir. İnsanlığın *mitsein*'i olarak Beauvoir'ın kullandığı gibi alınan bu kavram kadın-erkek veya trans bireyler olarak ayırma gidilmeden dünya-içinde insanın varlığını cinsiyet ayırımına gidilmeden ele alınmasını kapsamaktadır. Heidegger'in herhangi bir cinsiyet atfetmediği Dasein kavramı gibi Beauvoir da insanların zıtlıklar ve aynılıklar içerisinde birlikte varlıklar olduğunu ve bu birlikteliğin uyumu getirdiği gibi çatışmayı da beraberinde getirmesiyle tanımlanamayan, sınırları çizilemeyen ama varolan olarak muğlaklığın oluşu içinde bir yaşamda bu durumların dışlanmadan birlikte ele alınmasını savunmaktadır. Beauvoir birlikte-varlık olarak başkalarıyla yaşam içerisinde çatışmayla kendini ortaya koyan Başka olma durumunun kadın için çatışmayla beraber gelememesi ama erkeklerin

yaratmış olduğu dünyada kadınların varlığının erkeklerin varlığından biyolojik, psikanalitik, tarihsel veriler ışığındaki ayrımların yetersizliğiyle birlikte bir varolan olarak başkalarıyla paylaşılan bu dünya-içinde *mitsein* olarak varoluşu savunmuştur. Böylece onun Heideggerci ontolojiyi benimseyişi, sürekli olarak Sartre’la birlikte anılması ve onun düşüncelerini benimsediğı düşüncesini de reddetmektedir. Çünkü Sartre, Heidegger’in *mitsein*’ını eleştirir ve başkalarıyla olan ilişkide çatışmanın varlığının her daim sürdüğünü bir uyumun meydana gelişini kabul etmez. Sartre’a göre başkanın varlığını soyutlayamam ve kendimle ilgilenirken bir şey yaparken sürekli olarak başkasının beni gözlemlediğı düşüncesi içerisinde olurum. Foucault bunu “kendi kendinin polisi olmak” deyiimiyle vurgulamıştır.

Bir diğerk açıdan ise Sartre’ın *mitsein*’ı anlayışından farklı bir yorumla yaklaşan Beauvoir, her zaman Sartre’ın arkasında görölmenin önüne geçmiştir. Bir diğerk noktadan ise Heidegger’in yarıda bıraktığı çalışmayı tamamlamıştır. O, *mitsein*’a yüklemiş olduğı anlamla hem Heidegger’in *mitsein*’ını hem Sartre’ın düşüncesinin ötesine geçecek bir anlam yüklemiştir. Böylece Levinas’ın ontolojik açıdan bulanık gördüğü *mitsein*’ın üzerinden bulanıklığı da kaldırmıştır.

## 5. SONUÇ

Simone de Beauvoir felsefesinde başka kavramı iki farklı anlamda karşımıza çıkmıştır. Birinci anlamıyla başka; ben olmayan, -benzer başka- ikinci anlamıyla kadına indirgenmiş olan mutlak Başka kavramıdır. Mutlak Başka olarak kadının varlığı “ikinci cinsiyet” olarak görülmüş, içkinlikle, kölelikle, köleden daha da kötü bir durumda olan olarak belirtilmiştir. Beauvoir, *İkinci Cinsiyet* eserinde kadının neden başka olduğunun köklerini incelerken biyolojik, psikanaliz ve tarihsel materyalizmin verilerini inceleyerek araştırmasına başlamıştır. Ona göre kadının başka olarak tanımlanmasında biyolojik veriler yetersizdir. Çünkü Beauvoir, biyolojik ayrımın keskin bir ayrım olmadığını ve bundan ötürü kadının başka olarak görülmesini yetersiz görmüştür. Biyolojik olarak cinsiyetin belirlenmesine, belirlenimciliğe karşı olan Beauvoir burada varoluşçu bir bakışla cinsiyete bakmaktadır. Eski çağlarda amazon kadınlarının varlığı, biyolojik verilerin kas gücü farklılığından kadını aşağı konuma koymasına karşı bir örnektir ve böylece kas gücünün geliştirilebilen ve değişebilen bir durum olduğu sonucuna varılmaktadır. Bu yüzden kadın ve erkek arasında kas gücüne dayalı bir ayrıma gitmek, evrimsel süreç içerisinde değişim faktörünün ve toplumların, kültürlerin değişmesi, modern dünyanın ilerleyişiyle teknolojinin gelişmesiyle değişim göstermektedir. Ayrıca biyolojik açıdan embriyoların başlangıçta dişil olması erkek hormonlarının daha sonradan süreç içerisindeki değişimle meydana geliyor oluşu keskin bir biyolojik ayrımın olmadığını göstermektedir. Böylece biyoloji kadını cinsiyet ayrımı üzerinden ikincil konuma yerleştirirken yetersiz kalmış ve bu yetersiz bilgilerle kadını sadece başka olarak nitelendirmiş, neden başka olduğu sorusunun net bir cevabını verememiştir.

Bu noktada Beauvoir’ın yaratılış mitine de buradan hareketle karşı çıktığı tezi görürüz. Yaratılış miti kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığını ve ikincil bir konumda olduğunu, erkeğin hizmetkârı olduğunu söylemekteydi fakat ilk insanın yaratımının dışında biyolojik olarak irdelersek, biyoloji bize erkek hormonlarının sonradan geldiğini söyleyerek başta tüm embriyoların dişil olduğu bilgisini vererek kadını basit bir temelde ikincil konumdan çıkarır.

Bir diğerk yandan, ilkel çağlarda kadının bebek meydana getiriyor oluşu onu büyülu bir varlık olarak göstermiştir. Erkeğin üremenin bir parçası olduğu cinsel birlikteliğinin ardından çocuğun meydana geldiği bilgisine henüz sahip değillerdi ve bu nedenle kadın o dönemlerde tanrıça, büyülu olan, yaşam veren haline gelmişti fakat bu durum kadını yüceltmemiş, başka olmaktan kurtarmamıştır. Kadını yücelten onu doğayla birleştiren, doğada ekilen toprağın ürün vermesi gibi mucizevi görülen kadının doğurganlığı, yeni bir yaşam meydana getiriyor oluşu onu başkalıktan çıkarmamıştır çünkü kadına bunları veren başkasıdır. Kadın bunları kendi kendine elde etmemiştir. Uğruna savaşmamış, eyleme geçmemiştir. Toplumun değerleri kadına bunları vermiştir ve verdiği gibi de almıştır. Bu nedenle doğayla bir görülen kadın, doğanın köleleştirilmesiyle kendi de köleleşmiştir. Mucizevi görülen doğa, insanın makineleşmesi ve tüketici toplum haline gelmesiyle insan tarafından yine bu değerinden yoksun bırakılmış ve köleleşmiştir. Beauvoir, benzer şekilde kadının durumunun da doğayla aynı olduğunu söylemektedir.

Tarihsel materyalizmin, kadın cinsiyetini başka olarak tanımlarken dayanmış olduğu verileri Beauvoir yetersiz görmüştür. Kadının köle olarak görülmesini işçi sınıfının durumuyla veyahut diyalektikteki köleyle aynı okumak yanlıştır. İşçi sınıfının kurtuluşuyla, kadın özgürleşmeyecektir. Kadının özgürleşmesi için öncelikle içinde olduğu durumun farkında olmayan kadınların bilinçlenmesi gerekmektedir. Kadınların iktidarı işçi sınıfın iktidarı gibi dışardan gelen veya yabancı değildir. Kadına iktidar olanlar onunla ilişki içinde olanlardır. Kadının onlara karşı gelmesi işçi sınıfındakilerin bir üst sınıfa karşı gelmesiyle bir değildir. Sevdiği, bağları olduğu kişiler tarafından kadın köleleştirilmektedir ve bu bağın yıkımı da oldukça zordur.

Beauvoir'a göre Psikanalist bakış açısında da kadını Başka olarak tanımlarken nedenden daha çok öyledir denilip geçilmiş, köklerine inilmemiştir. Freud'a belirli noktalarda karşı çıkan Beauvoir, Oedipus ve Elektra durumlarının yorumlanmasına da karşıdır. Çünkü burada erkek çocuğun annesine duyduğu sevgi karşısında babası vardır. Kendinden biriyle mücadele içine girer, onunla savaşır ama kadın için bu durum aynı değildir.

Heidegger'in Dasein'a herhangi bir cinsiyet atfetmediği çalışma içerisinde belirtilmiştir. Beauvoir, Heidegger'in eksik bıraktığı noktayı *mitsein* kavramını kullanarak, kadının varoluş probleminde mutlak Başka olarak rol oynaması üzerinden tamamlamıştır.



Birlikte-varolma anlamına gelen *mitsein* kavramı üzerinden Beauvoir, kadının ikincil bir konumda görülmesiyle, insanlığın *mitsein*'ından dışlandığını belirtmiştir. *İkinci Cinsiyet* içerisinde *mitsein* kavramı çok az noktada geçmesine rağmen Beauvoir bu kavramı kilit noktalarda kullanmış ve orijinal *mitsein*, kökensel *mitsein* ve insanlığın *mitsein*'i diye üç farklı şekilde ama anlamları aynı kalarak kullanmıştır. O, kadının insanlığın *mitsein*'ından dışlandığını söylemektedir ve kadının mutlak Başka olarak görülmesinin nedenlerinden birinin bu alandan dışlanmış olmasına bağlayarak, çalışmadaki amacının kadının insanlığın *mitsein*'ına katılımı olarak tanımlamaktadır. Kadın neden insanlığın *mitsein*'i denilen alandan dışlanmış? Bu sorunun cevabını Heidegger'in Dasein'ıyla birlikte yanıtlamak *mitsein* kavramının önemini ortaya çıkaracaktır. Heidegger, Dasein'ın içinde-bulunduğu-dünyaya fırlatılmış olduğunu ve bu dünyanın bir -ile dünyası olduğunu söylemektedir. Dasein burada başkalarıyla birlikte yaşamaktadır. Başkalarıyla birlikte yaşamda başkalarının aslında kamu olduğunu belirten Heidegger bir noktada toplumun insanlar üzerinde yarattığı baskıyı ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Beauvoir'ın düşüncesine döndüğümüzde kadın cinsiyeti üzerinde en çok söz söyleyen toplum olmuştur. Genel tabir, kadınlar üzerine olmuştur ve kadın, yapıp ettiklerinden sorumlu görünen, yaptıklarını genel çerçeveye uygun bir şekilde yapması beklenen haline gelmiştir. Ataerkil toplum kadının başka olarak adlandırılmasının kaynaklarındandır ve kadını başka olarak nitelendirerek aslında onu insanlığın *mitsein*'ından dışlamıştır. Onun için ayrı bir yaşam alanı, ayrı sınırları varmışçasına bir tavır takınılmış ve erkeğe yüklenmiş olan aşkınlık, yücelik gibi durumların onu kapsamadığı düşünülmüştür. Beauvoir, insanlığın *mitsein*'ından dışlanan kadının bu *mitsein*'a katılımının birlikte arkadaşça, cömertçe yaşam çerçevesinde olduğunu söylemektedir. Çünkü kadın da erkekte aslında aynı *mitsein* içerisinde. Kadını bu alandan dışlayan başkaları, ataerkil düşünceye sahip toplumlar, kültürlerdir.

Başkaları kavramı varoluş felsefesinin temel problemlerinden biridir. Varoluşçu olarak adlandırılan çoğu filozof bu kavram üzerinden felsefesini ortaya koymuştur. Bu kavramın önemli olmasının nedeni modern felsefenin kurucusu olan Descartes'ın *cogitosundan* kaynaklanmaktadır. Descartes, *cogito* düşüncesinde “Düşünüyorum o halde varım” sözleriyle başkalarının varlığını dışlayarak kendi varlığını ortaya koymuştur. Varoluş felsefesi bu düşünce biçimine karşı olarak ortaya çıkmıştır. Başka denildiğinde ben olmayandır ama benim varlığımı ortaya koyan da başkasıdır. Ben varım diyebilmek için “ben, o değilim” düşüncesi oluşur ve diyalektik haline gelir. Nasıl efendi kendi varlığını olumlamak için köleye ihtiyaç duyuyorsa yani, kendini efendi ilan etmek için kölesinin

olması, kölesinin efendisi olması gerekiyorsa, aynı şekilde kölenin de köle olarak adlandırılması için efendisinin olması gerekmektedir. Başkaları ve ben ilişkisi de bu diyalektik içerisinde yer almaktadır. Kendimi başkalarından ayırarak var ediyorsam başkalarının da olması gerekmektedir. Ancak başkaları olarak bir ayrıma gidecek olanın varolması için de benim varolmam gerekmektedir. Varoluşçu filozofların temel problemi işte bu noktada başlamaktadır: başkaları ve ben arasındaki ilişki.

Beauvoir, bu problemi kadın ve erkek arasındaki ilişkiye dayandırarak, kadının bu ilişkide neden mutlak Başka olarak tanımlandığını sorgulamıştır. O, başka ve ben arasındaki ilişkiyi erkeğin insan olduğu kadının ise başka olduğu boyutuyla incelemiştir. Kadının varoluşu tarihsel süreçte bir problem haline gelmiş ve o insan değilmiş, ikinci bir cinsiyetmiş, büyücü, cadı gibi tanımlamalara maruz kalmıştır. Bir varolan olarak varlığı hep başkaları tarafından belirlenerek ne olduğu, nasıl tanımlandığı yine başkaları üzerinden olmuştur. Bu noktada Beauvoir, kadın erkek arasındaki ayrımcılığın, erkeklerin yaratmış olduğu, ataerkil zihniyetin hüküm sürdüğü bu dünyada kadının başlangıçtaki yerinden edildiğini söylemektedir. Heideggervari anlamda kadının *mitsein* olarak varlığının üzeri örtülmüştür.

Bu çalışmada amaç Beauvoir'ın *mitsein* düşüncesinin *İkinci Cinsiyet* eserindeki önemini açığa çıkarmak ve Beauvoir'ın Heideggerci ontolojisini açıklığa kavuşturmak olmuştur. Şimdiye kadar yapılan çalışmalarda Türkçe literatürde üzerine kapsamlı bir çalışma yapılmamış olan Heidegger ve Beauvoir arasındaki bağlantının kurulması açısından önem arz etmektedir. Beauvoir'ın Heideggerci yanı dışlanarak Hegelci yanı üzerinde durulmuş ve Beauvoir'ın varoluş düşüncesi sadece edebi eserler niteliğinde görülmüştür. Onun felsefi düşüncesinin üzeri örtülü olarak kalmıştır. Bunun nedeni Beauvoir'ın kendini bir felsefeci olarak görmeyip, kendi yazar olarak tanımlamasından da kaynaklanmaktadır. Fakat Beauvoir, hayat arkadaşı olarak geçen Jean Paul Sartre'ın felsefi düşüncesinin ötesine geçmiş, Heidegger ve Hegelci yanını birleştirerek “belirsizliğin etiğini” ortaya koymuştur. Bu noktada bu çalışmayla Beauvoir'ın bir filozof olarak varoluşçu düşüncesi açılmış ve şimdiye kadar üzerine söylenmiş, yazılmış olanların ötesinde *mitsein* kavramı *İkinci Cinsiyet* içerisinde birkaç kez geçen bir kavram değil, Beauvoir'ın adı geçen eserindeki kadının varlığını ortaya koyması, özgürleşmesi, insan olarak kendini meydana getirmesinde etkin bir rol oynayan kavram olduğu sonucuna varılmıştır. Beauvoir, bu eserindeki amacını kadın olarak kendini tanımlamak olarak yola çıktığını ve eserin sonunda kendini feminist olarak

tanımladığını belirtmiştir. Kadın cinsiyetinin varlığının insanlıktan dışlanarak Başka olarak nitelendirilmesi, ikinci bir cinsiyet olarak görülmesi, köleyle bir tutulması, hatta köleden daha kötü olarak görülmesinin nedenlerini, köklerini çalışma içerisinde sorgulayan Beauvoir, biyolojik, psikanalitik, tarihsel materyalizmin cevap vermeyip, muğlakta bıraktığı yerleri açığa çıkarmış ve mitolojik hikâyeleri de ele alarak kadının Başka olarak konumlanışını sorgulamış ve buna bir cevap niteliğinde toplumların, kültürlerin değerlerinin aslında kadına bu tanımlı verdiğini görmüştür. Bu değerler Beauvoir'a göre değişebilir şeylerdir ve bu değişim elbet gerçekleşecektir. Çünkü insanlığın varlığı evrim içerisinde sürekli bir değişimle meydana gelendir. İşte, bu değişimin varlığı kadını özgür kılacaktır. Kadının özgürleşmesi demek dışlanmış olduğu insanlığın *mitsein*'ine katılması demektir. Bu durumda Beauvoir, Heideggerci ontoloji görüşüyle insanın birlikte-varolma olduğunu söylemektedir.

Çalışma içerisinde önemli olarak görülen bir diğer nokta Beauvoir'ın *mitsein* kavramına yönelik yapılmış olan yorumlardır. Beauvoir'ın *mitsein*'ine yönelik karşımıza iki farklı tartışma konusu çıkmıştır. Bunlardan birinci Bergoffen'a ait olan efendi-köle diyalektiğiyle, *mitsein*'in birlikte gerilim yarattığı düşüncesi olmuştur. Bergoffen'in bu düşüncesine çalışma içerisinde karşı çıkılmış ve diyalektik ile *mitsein*'in birlikte uyum da sağlayabileceği belirtilmiştir. Bergoffen'in iddiasında *mitsein*'in varlığı kadını biyolojik ayrımın kökenlerine denk erkekten dışlamaktadır fakat Beauvoir biyolojik ayrımın yetersizliğini belirtmiştir. Bergoffen'in dediği orijinal *mitsein* durumu ise diğer *mitsein* yorumlarıyla sonuçta aynı anlama gelmektedir. Çalışma içerisinde Nancy Bauer ve Eva L. Gothlin'in Beauvoir'ın *mitsein* 'ı üzerine düşüncelerine yer verilmiştir. Bu iki felsefecinin düşünceleriyle birlikte Heidegger'in *mitsein*'ini Beauvoir felsefesinden dışlayamayacağımızın sonucuna varıyoruz.

Bu çalışmada Heidegger'in *mitsein* düşüncesine yer vermeden önce Heidegger'in felsefi düşüncesine yer verilmiştir. Dasein'in yapısına, yapısına ait olanlara, özünde nelerin yer aldığına ve Heidegger'in Dasein için çizdiği yollar ortaya koyulmuştur. Heidegger'de *mitsein* kavramına ilişkin önemli olarak görülen *cogito* düşüncesine karşı çıkışla birlikte insanlara sosyal bir ortam vermesidir. Böylece Heidegger'in *mitsein*'in önemi Descartes'in *cogito* düşüncesindeki “dış dünyadan bağımsız, başkaları olmadan kendi varlığını kabullenmem” düşüncesine karşı çıkıştır. Heidegger'in bu düşüncesi sosyal bir varlık olduğumuz düşüncesini çağrıştırmıştır. İnsan sosyal bir varlıktır ve başkalarıyla birlikte-

fırlatılmış olduğu dünya-içinde onlarla etkileşimde bulunmaktadır. Bağlam Heidegger için önemli bir kavramdır çünkü nesneleri tek bir anlamları içerisinde kullanmadığımız gibi başkalarıyla ilişkiler içerisinde olurken de tek bir anlam yüklemeyiz. Bu noktada Beauvoir'ın da Heidegger'in de tek anlamlılığa karşı çıktığını söyleyebiliriz.

Heidegger her ne kadar cinsiyet kullanmadan Dasein üzerinden *mitsein* olduğumuzu söylese de Beauvoir, *mitsein* kavramına cinsiyet ayrımcılığı üzerinden yer vererek *mitsein* olduğumuz gerçeğini çatışma ve uyuşma içerisinde mümkün olabileceğini belirtmiştir. Beauvoir'a göre diyalektiğin yarattığı çatışma durumu başkaları ve ben arasında her zaman olabilir ama burada önemli olan çatışmanın yanında uyuşmanın da olmasıdır. Hayatın içerisinde zıtlıkların olduğu kadar benzerliklerin, aynılıkların da yer aldığını ve bu ikili durumu birlikte idare etmenin mümkün olduğunu söylemektedir.

Bu çalışmanın önemi Beauvoir felsefesindeki Heidegger esintilerini ön plana çıkarmak olmuştur. Bunun için *mitsein* kavramı üzerinde durularak çalışma gerçekleştirilmiştir. Bu noktada tezimiz Heidegger felsefesinin etkisinin Beauvoir felsefesindeki rolünü göstermeyi amaç edinmiştir. Beauvoir felsefesinde Heidegger'in ve *mitsein*'in önemi üzerinden bir şema işlenmiş ve burada varılan sonuç Beauvoir felsefesinde Hegel ve Heidegger'in etkisinin göz ardı edilemeyeceği ve onun bu iki filozoftan almış olduğu kavram ve düşüncelerle çatışma ve uyuşmanın birleşimini sağlamıştır. Böylece Beauvoir felsefesinden Hegel'i ve Heidegger'i çıkarıp ayrı ayrı değil, bir bütün, farklılıkların bütünlükte birlikte uyumu olarak adlandırırız.

## 6. KAYNAKÇA

- Arp, Kristana. (2017). "Pyrrhus and Cineas". The Conditions of a Meaningful Life. L. Hengehold & Nancy Bauer (Ed.), *A Companion to Simone de Beauvoir* içinde (273-285). Hoboken: Wiley. Doi: 10.1002/9781118795996. Ch22.
- Asena, Duygu. (2013). *Kadının Adı Yok*. İstanbul: Doğan Yayınları.
- Aşkın, Zehragül. (2012). "Martin Heidegger ve Michel Foucault'nun Geleneksel Özne Kavramı Eleştirisi". *Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları Dergisi*. 16. Kitap. (Bahar). Yıl: 15. Sayı: 16. s. 207-226.
- Bakay, Gönül. (2014). *Simone de Beauvoir*, İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları.
- Bauer, N. (2014). "Beauvoir'ın Heideggerci Ontolojisi". Erol Er, S. *Heidegger Paris'te*, Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- Bax, Chantal. (2017). "Otherwise than Being-with: Levinas on Heidegger and Community". Hum stud. Springer. Center for Contemporary European Philosophy, Radboud University Nijmegen, Postbus 9103, 6500 HD Nijmegen, The Netherlands Doi: 10.1007/s10746-017-9432-x. s. 381-400.
- Bergman, I. (1957). *Det Sjunde Inseglet (The Seventh Seal)* [Film]. İsveç: Svensk Filmindustri (SF).
- Bergoffen, Debra B. (1997). *The Philosophy Of Simone De Beauvoir: The Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*. State University of New York Press. America.
- Bollnow, Otta Friedrich. (2012). "IV. Varoluş Kavramı". (Çeviren Emra Durukan). ". *Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları Dergisi*. 16. Kitap. (Bahar). Yıl: 15. Sayı: 16. s. 279-284
- Bompiani, Laffont. (2019). "Varoluşçuluk Bir insancılıktır".(Jean Paul Sartre. *Varoluşçuluk*. Çeviren Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları. İçinde 95-97).
- Burcu Ersoy. (2016). *Aşkın "L" Hali*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Card, Claudia. (2003). *The Cambridge Companion to Simone De Beauvoir*. New York: The Cambridge University Press.
- Chanter, Tina. (2010). "Heidegger ve Feminizm". Cogito. Güz. S:64. *Heidegger: Varlığın Çobanı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s.51-80.
- Charles, C. (1936). *Modern Times* [Film]. ABD: Charles Chaplin Prodüksiyon.
- Daigle, Christine. (2017). "Unweaving the Threads of Influence: Beauvoir and Sartre". L. Hengehold & Nancy Bauer (Ed.), *A Companion to Simone de Beauvoir* içinde (ss. 260-270). Hoboken: Wiley. Doi: 10.1002/9781118795996. Ch. 21.

- De Beauvoir, S. (2020). “Belirsizliğin Etiği”. (Çeviren Deniz Soysal). Yazıcı, S. *Çağdaş Ahlak Felsefesi Temel Metinler*, İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul.
- De Beauvoir, Simone. (1966). *Başkalarının Kanı*. (Çeviren İpek Tümerdem). İstanbul: Ataç Kitapevi Yayınları.
- De Beauvoir, Simone. (1989). *Pyrrhus ile Cinéas*. (Çeviren Asım Bezirci). İstanbul: Payel Yayınları.
- De Beauvoir, Simone. (1991). *Olgunluk Çağı*. (Çeviren Betül Onursal). İstanbul: Payel Yayınları.
- De Beauvoir, Simone. (1993). *Genç Kızlık Çağı*. (Çeviren Bertan Onaran). İstanbul: Payel Yayınları.
- De Beauvoir, Simone. (1997). *Kadınlığının Hikayesi*. (Çeviren Erdoğan Tokatlı). İstanbul: Payel Yayınları.
- De Beauvoir, Simone. (2019). *İkinci Cinsiyet I*. (Çeviren Gülnur Savran). İstanbul: Koç Kam.
- De Beauvoir, Simone. (2019). *İkinci Cinsiyet II*. (Çeviren Gülnur Savran). İstanbul: Koç Kam.
- De Beauvoir, Simone. (2020). *Bütün İnsanlar Ölümlüdür*. (Çeviren Işık Ergüden). İstanbul: Alfa Yayınları
- De Beauvoir, Simone. (2020). *Yıkılmış Kadın*. (Çeviren Gizem Şakar). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Descartes, Rene. (2016). *Meditasyonlar*. (Çeviren Engin Sunar). İstanbul: Say Yayınları.
- Direk, Zeynep. (2019). “Simone De Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği”. *Cogito*. Bahar. S: 58. Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık. No. 58. ss. 11-38.
- Donovan, Josephine. (2015). *Feminist Teori*. (Çeviri Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Durudoğan, Hülya Şimşak (2013). “Simone De Beauvoir, Özgürlük ve Kadınların İnsan Hakları”, *Özne: Felsefe ve Bilim Yazıları*, Bahar, Sayı: 18, Feminizm ve Felsefe. ss. 231-244.
- Engels, Friedrich. (2020). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. (Çeviren Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Forster, M. (2006). *Stranger Than Fiction* [Film]. ABD: Columbia Pictures.
- Foucault, Michel. (1992). *Hapishanenin Doğuşu*. (Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: İmge kitabevi.
- Foucault, Michel. (2005). *Seçme Yazılar 2 Özne ve İktidar*. (Çeviren İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Foucault, Michel. (2019). *Öznenin Yorumbilgisi: College de France Dersleri 1981-1982: 13 Ocak 1982 Dersi: İkinci Saat*. (Çeviren Ferda Keskin). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Garnier, K. (2004). *Iron Jawed Angels* [Film]. ABD: Warner.
- Gorris, M. (1995). *Antonia's Line* [Film]. Belçika: Bergen.
- Gothlin, Eva. (2003). "Reading Simone De Beauvoir with Martin Heidegger", Claudia Card (Ed.). *The Cambridge Companion to Simone De Beauvoir* içinde (45-65). Cambridge University Press. Doi: 10.1017/0521790964. Ch2.
- Hegel, G.W.F. (1986). *Tinin Görüngübilimi*. (Çeviren Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Hegel, G.W.F. (2019). *Tinin Görüngübilimi*. (Çeviren Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Heidegger, Martin. (2018). *Varlık ve Zaman* (Çeviren Kaan Ökten). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Heidegger, Martin. (2019). *Metafizik Nedir?* (Çeviren Yusuf Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Heidegger, Martin. (2019). *Nedenin Neliği*. (Çeviren Saffet Babür). Ankara: Bilge Su.
- Heidegger, Martin. (2020). *Hegel'in Tinin Fenomenolojisi*. (Çeviren Kaan H. Ökten). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Inwood, Michael. (2014). *Heidegger*. (Çeviren Nursu Öрге). Ankara: Dost Yayınları.
- Kant, Immanuel. (1984). "Aydınlanma Nedir?". (Çeviren Nejat Bozkurt). İstanbul: Remzi Kitapevi Yayınları.
- Kaylı, Derya Şaşman. (2013). *Kadın Bedeni ve Özgürleşme*. İzmir: İlya Yayınları.
- Keskin, Eda. (2010). "Varlık ve Zaman'daki Yabancılaşma Kavramının Marksist Bir Analizi". Cogito. Güz. S:64. *Heidegger: Varlığın Çobanı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 165-180.
- Kırtıl, Ogün. (2014). "Pyrrhus ile Cinéas". *Simone De Beauvoir* içinde. Der. Gönül Bakay. İstanbul: Bahçeşehir Yayınları. s. 81-89.
- Kirkpatrick, Kate. (2022). *Beauvoir Olmak Bir Yaşam*. (Çeviren Deniz Soysal). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lafargue, Paul. (Eylül2014). *Tembellik Hakkı*. (Çeviren Işık Ergüden). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Levinas, Emmanuel. (2005). *Zaman ve Başka*. (Çeviren Özkan Gözel). İstanbul: Metis Yayınları.
- Lundgren-Gothlin, Eva. (1996). *Sex and Existence*. London: Wesleyan University Press.

- Mill, John Stuart. (2016). *Kadınların Özgürleşmesi*. (Çeviren Damla B. Aksel). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Mill, John Stuart. (2019). *Kadınların Köleleştirilmesi*. (Çeviren Ahmet Özcan). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Mounier, Emmanuel. (2019). *Varoluş Felsefelerine Giriş*. (Çeviren Serdar Rifat Kırkoğlu). Ankara: Fol Yayınları.
- Mudure, Mihaela. (2014). “Simone de Beauvoir ve Belirsizliğin Felsefesi”, (Çeviren Hatice Övgü Tüzün). *Simone De Beauvoir* içinde. Der. Gönül Bakay. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları. s. 115-140.
- Petterson, Tove. (2017). “Love-According to Simone de Beauvoir”. L. Hengehold & N. Bauer (ed). *A companion to Simone de Beauvoir* içinde. Hoboken: Wiley. (ss. 160-173).
- Saaz, Johannes Von. (1917). *Der Ackermann aus Böhmen*. Haz. A. Bernt ve K. Burdach. Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Gecshichte der deutschen Bildung. Derleyen: K. Burdach. c. 3, 2. Kesim. 20. Bölüm. s. 46.
- Sartre, Jean-Paul. (2018). *Varlık ve Hiçlik*. (Çeviri Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, Jean-Paul. (2019). *Varoluşçuluk*. (Çeviren Asım Bezirci). İstanbul: Say Yayınları.
- Shakespeare, William. (2022). *Hamlet*. (Çeviren Sabahattin Eyüboğlu). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Solomon, Robert C. (2020). *Akılcılıktan Varoluşçuluğa Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*. (Çeviren Reha Kuldaşlı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Soysal, Deniz. (2016). *Beauvoir Dersleri "Evli Kadın" Ve "Anne" Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Soysal, Deniz. (2019). “Pyrrhus İle Cinéas’ta Tasarı ve Aşkılık Temelinde Simone De Beauvoir’ın Carpe Diem Eleştirisi”. *Kilikya Felsefe Dergisi*. Sayı: 2. S. 57-67.
- Soysal, Soner. (2019). “Kierkegaard’ın Öznel-Nesnel Hakikat Ayrımı Temelinde Tekil Birey Anlayışı”. *Kilikya Felsefe Dergisi*. Sayı: 2. S. 90-101.
- Stone, Alison. (2019). *Feminist Felsefeye Giriş*. (Çeviren Y. Cingöz-B. Tanrısever). İstanbul: Otonom Yayınları.
- Şahin-Granade, Gülcevhahir. (2019). “Çağdaş Felsefe Tarihinde Bir Öteki Cinsiyet Olarak Kadın”. *Özne: Felsefe ve Sanat Yazıları*. Bahar. S:16. Heidegger. s. 285-296.
- Tidd, Ursula. (2021). *Simone De Beauvoir*. (Çeviren Merve Pehlivan). İstanbul: Runik Kitap.



Tristan, Flora. “Kadınlar Riayet mi Direniş mi”. (Marksist Ekonomi Politik Çeviri Grubu). Erişim: <https://marksistekonomipolitik.blogspot.com/2014/03/kadnlar-riayet-mi-direnis-mi.html>. 20.03.2022.

Wahl, Jean. (1999). *Varoluşçuluğun Tarihçesi*. (Çeviren Bertan Onaran). İstanbul: Payel Yayınları.

Wartenberg, Thomas E.. (2018). *Yeni Başlayanlar için Varoluşçuluk*. (Çeviren Nurdan Soysal). Ankara: Say Yayınları.

Weir, P. (1998). *The Truman Show* [Film]. ABD: Paramount Pictures.

Woolf, Virginia. (2014). *Kendine Ait Bir Oda*. (Çeviren Derya Öztürk). Ankara: Tutku Yayınevi.

