



T.C.

BARTIN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BELİRSİZİN ETİĞİ: SIMONE DE BEAUVOIR VE VAROLUŞÇULUK

GÜLŞAH GECE

DANIŞMAN
PROF. DR. ASLI YAZICI

BARTIN-2022



T.C.

BARTIN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

BELİRSİZİN ETİĞİ: SIMONE DE BEAUVOIR VE VAROLUŞÇULUK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Gülşah GECE

BARTIN-2022

BEYANNAME

Bartın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre Prof. Dr. Aslı YAZICI danışmanlığında hazırlamış olduğum “BELİRSİZİN ETİĞİ: SIMONE DE BEAUVOIR VE VAROLUŞÇULUK” başlıklı yüksek lisans tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

10.03.2022

Gülşah GECE

ÖNSÖZ

Feminist kimliği ile tanınan Simone de Beauvoir hakkında yapılan çalışmalar genellikle onun cinsiyet çalışmalarını ön plana çıkarmaktadır. Bu tezde *İkinci Cins* öncesi dönemde Beauvoir'ın kurma girişiminde bulunduğu varoluşçu etik ne tür bir etik olduğu ve Beauvoir'ın varoluşçuluk ile neyi kastettiği üzerine bir çalışma sunulmuştur. Beauvoir'ın feminist düşüncenin gelişimine olan katkılarının yanında felsefe alanındaki önemli çalışma konularından biri olan etik için yaptığı çalışmalar da değerlidir.

Lisans eğitimimden itibaren felsefe alanında kazandığım görüşe olan katkısından ve bu tezin danışmanlık görevini üstlenmesinden dolayı değerli hocam Profesör Doktor Aslı YAZICI'ya; lisans-yüksek lisans eğitimim boyunca düşünce dünyanın genişlemesine katkıda bulunan sayın hocam Profesör Doktor Sedat YAZICI'ya; felsefe ile ilgilenebilmem için desteklerini her zaman yanımda hissettiğim sevgili anneme, babama ve ablalarım; bu tezin başından sonuna kadar geçen sürede desteğini esirgemeyen Ali Can ŞENKAYA'ya teşekkürlerimi ve sevgilerimi sunarım.

Gülşah GECE

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

BELİRSİZİN ETİĞİ: SIMONE DE BEAUVOIR VE VAROLUŞÇULUK

Gülşah GECE

Bartın Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Aslı YAZICI

Bartın-2022, sayfa: 84

Varoluşçuluk, varoluşun öznelliğini ve özgürlüğünü konu edinen bir felsefedir. Etik ise insana kendi varoluşunun dışında kalan yasalar sunar. Dolayısıyla etik ve varoluşçuluğu bir arada düşünmek oldukça zordur. Varoluşçu ontolojinin bir etiğe izin vermediği Beauvoir tarafından da kabul edilmektedir. Ancak Beauvoir, insan dünyası ve özgürlüğü isteme gibi kavramlarla varoluşçu bir etik kurmayı başarır. Beauvoir'ın etiğine göre özgürlüğü isteme içeriksiz bir kavram değildir. Kendi özgürlüğünü isteyen biri, başkalarının özgürlüğüne de saygı göstermelidir. Ancak o zaman özgürleşme hareketini gerçekleştirmiş olur.

Beauvoir, varoluşçuluk içerisinde çıkmayan etiklerin insan gerçekliğini açıklamakta başarısız olduğunu düşünür. Beauvoir'a göre soyut yasalara dayanan bir etik varoluşun belirsizliğini görmezden gelir. Varoluşun belirsizliğini dikkate alan bir etik ancak varoluşçuluk içerisinde çıkabilir. Bu yüzden kendi etiğini soyut yasalara dayandırmayan bir eylem teorisi olarak kurar. Bu tezde Beauvoir'ın varoluşçuluk ve etiği nasıl bir araya getirdiği açıklanmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda bu etiğin özgün bir etik türü olarak mı yoksa başka etik türlerinin altında mı sınıflandırılması gerektiği sorgulanmıştır. Böylece Beauvoir'ın etiğinin ne olduğunun anlaşılması ve etik türleri içerisindeki konumunun açıklanması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Beauvoir, belirsizlik, etik, öteki, özgürlük, varoluş.

ABSTRACT

M. Sc. Thesis

THE ETHICS OF AMBIGUITY: SIMONE DE BEAUVOIR AND EXISTENTIALISM

Gülşah GECE

Bartın University

Graduate School

Department of Philosophy

Thesis Advisor: Prof. Dr. Ash YAZICI

Bartın-2022, pp: 84

Existentialism is a philosophy that deals with human subjectivity and freedom of existence. Ethics, on the other hand, presents laws to man outside his own existence. Thus, it is very difficult to consider ethics and existentialism together. It is also accepted by Beauvoir that existential ontology does not allow an ethics. However, Beauvoir succeeds in establishing an existential ethic with notions such as the human world and the want freedom. According to Beauvoir's ethics, the will to freedom is not a notion without content. Someone who wants their freedom must also respect the freedom of others. Because the will to freedom and the liberation movement are the same thing. Only then will the liberation movement be realized.

Beauvoir thinks that ethics that do not come out of existentialism fail to explain human reality. According to Beauvoir, an ethics based on abstract laws ignores the ambiguity of existence. An ethics that takes into account the ambiguity of existence can only emerge from existentialism. Therefore, she establishes her own ethics as a theory of action that is not based on abstract laws. In this thesis, it is tried to explain how Beauvoir brings together existentialism and ethics. At the same time, it was questioned whether this ethics should be classified as a unique type of ethics or under other types of ethics. Thus, it is aimed to understand what Beauvoir's ethics is and to explain his position in ethics types.

Keywords: Beauvoir, ambiguity, ethics, the other, freedom, existence.

İÇİNDEKİLER

BEYANNAME	ii
ÖNSÖZ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
1. GİRİŞ.....	1
2. SIMONE DE BEAUVOIR'IN YAŞAMI VE BELİRSİZLİK ETİĞİ ÜZERİNE	3
2.1 <i>Belirsizlik Etiği Üzerine Öncesi Dönem</i>	3
2.2 <i>Belirsizlik Etiği Üzerine'nin Ortaya Çıkışı</i>	6
2.3 <i>Belirsizlik Etiği Üzerine Sonrası Dönem</i>	8
3. VAROLUŞÇULUK VE SIMONE DE BEAUVOIR	12
3.1 Varoluşçuluk	13
3.2 Varoluşçuluk Nedir? Sorusu ve Beauvoir	16
4. BELİRSİZLİK ETİĞİ	21
4.1 Belirsizlik.....	22
4.2 Varoluş.....	25
4.3 Etik ve Özgürlük.....	31
5.3 Özgürlük Karşısında Benimsenen Tutumlar	39
5.2 Özgürlüğü İstemek.....	48
6. ETİK KURAMLARI ARASINDA BELİRSİZLİK ETİĞİNİN YERİ	54
6.1 Yararcı Etik.....	55

6.2 Kantçı Etik.....	60
6.3 Gilligan ve Bakım Etiği	67
6.4 Aristoteles ve Erdem Etiği	70
SONUÇ	74
KAYNAKÇA.....	81



1. GİRİŞ

Genellikle feminist kimliğiyle tanınan Beauvoir'ın *İkinci Cins* adlı eserinden önceki dönemde kaleme aldığı *Belirsizlik Etiği Üzerine* insanın varoluşuna uygun olan bir etiğin olanağına dairdir. Beauvoir'ın bu konu ile ilgilenmesinin temel sebebi evrensel bir ilke ile insan davranışını şekillendirmek isteyen etik kuramlarının evrenselin içinde bireyi kaybettiğini ve bu sebepten başarısız olduklarını düşünmesidir.

Beauvoir'a göre bireyin özgürlüğü ancak onun varoluşuna uygun bir etik içerisinde korunabilir. Evrensel bir ilkeye dayanan etik kuramları, bireyden her şart altında bireyin dışında kalan bir ilkeye bağlı kalmasını beklediğinden onun seçim hakkı, dolayısıyla özgürlüğü üstünde bir baskı oluşturur. Beauvoir'ın düşüncesine göre etik eğer insana dairse, onun varoluşunu göz önünde bulundurmak zorundadır.

Beauvoir'a göre varoluş, temelde bir belirsizliktir. Belirsizlik, ona bir yön ya da bir öz atanamamasından kaynaklanır. Varoluşunun belirsizliği sayesinde insanın seçimleri özgürdür. Çünkü onun seçimine etki edebilecek belirli bir varoluşsal içerik yoktur. Beauvoir'ın amaçladığı etik, evrensel etik kuramları gibi seçimleri baskı altına alan değil, seçimlerin özgürlüğünü koruyarak insanın belirsiz temellerine uygun, belirli davranış ilkeleri ortaya koymayan varoluşun belirsizliğine uygun, eylem üstüne kurulu bir etikdir.

Bu tezin amacı, Beauvoir'ın henüz feminizmin öncülerinden biri olmadığı ve kendi varoluş felsefesini şekillendirmeye çalıştığı *İkinci Cins* öncesi dönem özelinde, *Belirsizlik Etiği Üzerine* adlı eser temele alınarak, Beauvoir'ın varoluşçu temeller üstüne kurmaya çalıştığı etik düşüncesinin özgünlüğünü göstermektir.

Bu tezin ikinci bölümünde Beauvoir'ın hayatı *Belirsizlik Etiği Üzerine* adlı eserine göre üç döneme ayrılarak onun hayatı ile yarattığı eser arasında bir bağ kurulmaya çalışılacaktır. Beauvoir'ın hayatı ve eserleri birbirini açıklayan iki kaynak gibidir. Bölüm ile beraber Beauvoir'ın eserini ortaya koyduğu koşulların ve eserini ortaya koyduktan sonra onun hakkındaki düşüncelerinin bilgisine ulaşma olanağı elde edilir.

Üçüncü bölümde Beauvoir etiğini varoluşçu bir temele yerleştirdiği için öncelikle varoluşçuluk ve varoluşçuluk felsefesinin temel kavramları; daha sonra ise Beauvoir'ın tam bir tanım vermese de, tarif ettiği ya da betimlediği varoluşçuluk anlayışı üzerinde

durulmuştur. Beauvoir'ın varoluşçuluğa olan yaklaşımı belirlendiğinde onun varoluşçu etiğini anlamamız ve hakkında konuşabilmemiz daha olanaklı kılınabilecektir.

Dördüncü bölümde belirsizlik, varoluş, özgürlük ve öteki gibi kavramların etik ile olan ilişkisi kavramsal ve kuramsal olarak açıklanıp temellendirilecektir. Özgürlük kavramının önemine Beauvoir'ın özgürlük karşısında benimsenen tutumlara dair tartışmalar ve özgürlüğü istemenin ahlaki düzeyde nasıl ortaya çıktığı ile varılacaktır. Beauvoir, özgürlük kavramını ne zorunlu olarak içerisinde bulunan ne de başkalarından olumsuz anlamda etkilenen ya da hiç etkilenmeyen bir kavram olarak tanımlamamıştır. Onun özgürlük kavrayışı, bireyin varoluşunu ortaya koymasına ile aynı anlama gelmektedir ve bu ancak başkalarının da özgürlüğünü isteyerek, bütüncül bir özgürlükle tam anlamıyla gerçekleşebilir. Beauvoir'ın felsefesindeki bu ayrım, bireyi özgürlük için başkalarına bağlamış böylece bir özgürlük etiğinin olanağını tanımlamıştır.

Beşinci bölümde etik kuramlar içerisinde Beauvoir'ın etiğinin ne tür bir etik olarak tanımlanabileceği tartışılacaktır. Bu tartışma Beauvoir'ın etik düşüncesinin özgünlüğü hakkında bir yoruma sahip olmayı da olanaklı kılacaktır. Beşinci bölümde ele alınacak olan etik kuramlar pragmatik etik, faydacı etik, Kantçı deontolojik etik, Gilligan'ın bakım etiği ve Aristoteles'in erdem etiğidir. Sonuç bölümünde Beauvoir'ın etiğinin özgür bir etik olarak ancak varoluşçu etik başlığı altında değerlendirilme olanağı olduğunun üzerinde durularak tezin amaçlarına ulaşılabilecektir.

2. SIMONE DE BEAUVOIR'IN YAŞAMI VE BELİRSİZLİK ETİĞİ ÜZERİNE

Simone de Beauvoir'ın felsefesi ve yaşamı birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Onun düşünceleri çoğunlukla kendi hayatına ve yaşadığı topluma dair gözlemlerine dayanır. Bu yüzden onun yaşamı ve düşünceleri hem birbirini etkileyen hem de birbirlerinin anlaşılması için beraberce değerlendirilmesi gereken birer kaynaktır. Örneğin kadınlar konusundaki düşüncelerinin temelleri ailesinin yanında geçirdiği ev yaşantısında ona biçilen rol ile bağlantılıdır, etik bakımından teorik kurallar üreterek insan yaşamının gerçekliği ile bağ kurulamayacağı düşüncesi yine onun hayatına dair gözlemlerinin bir sonucudur.

Bu bölümde Beauvoir'ın yaşamı *Belirsizlik Etiği Üzerine* öncesi, ortaya çıkışı ve sonrası olmak üzere üç dönemde, kendisinin anlatımları aracılığı ile takip edilerek yaşantısında onun düşünce yapısına etki eden olayların, *Belirsizlik Etiği Üzerine* adlı eserin ortaya çıkışına etki eden faktörlerin ve Beauvoir'ın *Belirsizlik Etiği Üzerine*'de yaklaşımının anlaşılması amaçlanmıştır. Böylece onun düşüncelerinin anlaşılacağı bir temel elde edilebilecektir.

2.1 *Belirsizlik Etiği Üzerine* Öncesi Dönem

Simone de Beauvoir 1908 yılında Paris'te görece varlıklı bir ailenin içine doğar. Yaşamı boyunca mücadele edeceği burjuva sınıfının kültürüyle yetişir (Romero, 1990: 13). Beauvoir'ın Tanrıya dair görüşleri ailesi yoluyla şekillenir. Babasının agnostisizme yakınlığı ve annesinin dindarlığı arasındaki ayrımın farkındadır ancak annesinin yardımlarıyla sıkı bir Katolik eğitimi almaya başlar. Annesi ve babası arasındaki görüş farkına uygun olarak Tanrı'ya olan yakınlığı bir süre sonra yerini dünyevi gerçeklerin hazzına ve onları sorgulamaya bırakır:

Elimi, defne yapraklarının tazeliğine gömdüm. Suyun sesine kulak verdim. Ve o zaman anladım ki, yeryüzündeki bu zevklerden hiçbir güç vazgeçiremez beni. "Artık inanmıyorum Tanrıya" dedim kendi kendime; şaşırtmadı bu söz beni. Kanıtı buydu işte. Eğer gerçekten inanmış olsaydım, böylesine bir anda silkip atabilir miydim bu inancı. Her zaman, sonsuzluğu elde etmek için dünyanın pek de pahalı bir karşılık olmadığını; sonsuzluk adına rahatça feda edilebileceğini düşünürdüm. Ama dünya, daha da fazlasına değerdi; çünkü dünyayı seviyordum ve bir anda değeri düşen, Tanrı olmuştu. Bundan böyle Tanrı adı, bir serabı gizlemek için kullanılmaktan öteye geçemezdi. (Beauvoir, 2006: 157)

Dini inançtan uzaklaşarak ilgisini dünyanın gerçekliğine çevirmesine rağmen, Katolik Kızlar Enstitüsü'nde eğitim görmeye devam eden Beauvoir'ın öğrencilik hayatı yaşadığı manevi değişimden etkilenmeyerek başarıyla devam eder. Fakat Tanrı inancını kaybettiğini ailesine, öğretmenlerine ve okuldaki en yakın arkadaşı Zaza'ya onları kaybetme ve dahası dışlanma çekincesi ile açıklayamaz. Düşünce ve eylemlerinin çeliştiğinin farkında olması onu rahatsız eder. Böyle bir varoluş biçiminin yaşamında bıraktığı olumsuz etki, onu hayatı boyunca dürüst ve düşündüklerini çekinmeden dile getirebileceği bir insan olmaya hazırlar (Romero, 1990: 27).

Beauvoir'ı asıl rahatsız eden bir diğer konu da geleneksel bir kadın kalıbının varlığı ve bunun Beauvoir'a dikte edilmesidir. Duyduğu rahatsızlık, ileride öncülerinden sayılacağı, kadın hareketlerine dair düşüncüsü için ilk kıvılcım olur. Bu rahatsızlık ona yaşamının erken safhalarında hem kendisinin hem de annesinin ev yaşamını, varoluş biçimini sorgulamasına neden olur. Bu sorgulamayı *Bir Genç Kızın Anıları* adlı eserinde şu şekilde dile getirir:

Bir gün, annemin bulaşıklarına yardım ediyordum. Annem tabakları yıkıyor, ben kuruluyordum. Mutfağın penceresinden, itfaiye barakaları ile başka evlerin mutfakları görünüyordu. Bu mutfaklarda da, başka kadınlar, tavalar ovuyor, tencereleri parlatıyor, tabakları yıkıyor, sebze ayıklıyorlardı. Her gün öğle yemeği, akşam yemeği; her gün bulaşık; her gün temizlik; saatler boyu uzayan bir hiçlik; hiçlikten öte bir yere ulaşmayan bir sonsuzluk. Ben böyle yaşayabilecek miydim? (Beauvoir, 2006: 119)

Yaşamının ev işlerine ve evliliğe çaba harcamasıyla geçeceği düşüncesi Beauvoir'ın düşünce dünyasıyla çelişir. Kendisini her zaman okumaya, araştırmaya ve bir mesleği olmasına hazırlama düşüncesindedir. Ailesinin onun hakkındaki seçimleri hayatına etki etmeye devam eder. Ailesi Beauvoir'ın bir Katolik üniversitesinde filoloji ve felsefe eğitimi görmesine karar verir. Üniversiteden Leibniz üzerine hazırladığı diploma tezi ile mezun olur. Üniversite bitiminde felsefe alanında uzmanlaşmak için sınava hazırlanır. Sınavın gerçekleşeceği Sorbonne Üniversitesi'nde onunla aynı sınava hazırlanan Jean Paul Sartre ve Paul Nizan ile tanışır. Sınava hazırlanma sürecinde Sartre ile sıkça bir araya gelerek yıllar boyu sürecek olan birlikteliklerinin temellerini atmış olurlar (Deguy & Beauvoir, 2017: 18-19). Sartre ve Beauvoir ilişkisi ilerleyen zamanlarda herkesin kabulleneceği bir yaşam biçimi haline gelir. Sartre ile birlikte Hegel ve Marks okumalarıyla çalışmalarına devam ederken kendilerini Marks'a sempati duyan bir topluluğun içerisinde bulurlar. Bazı yorumculara

göre, Sartre ile ilişkisi Beauvoir'ın felsefe ve özellikle edebiyat alanında başarılı olmasına da katkı sağlar (Bakay, 2014: 16).

1939 yılında 2. Dünya Savaşı'nın ilan edilmesiyle Sartre cepheye gönderilir. 1940'ta Almanya'nın Fransa'yı işgaliyle savaş kamplarından birinde esir düşer. Bu durum Beauvoir'ı bireyin özgürlüğünü düşünen bireyden daha fazlasına, politik ve toplumsal olaylara yakınlaştırır. Bir yandan Sartre'a mektuplar yazarken diğer yandan günlük tutmaya devam eder. Sartre'ın düşünce dünyasında yarattığı etki ve yazdığı günlük ona ilk romanını kazandırır. Beauvoir'ın 1943'te yayımlanan *Konuk Kız* adlı romanı Sartre'ın başkasıyla olan ilişkisi düşüncesinden esinlenerek kaleme aldığı bir romandır. Beauvoir kitabın önsözünde yer alan, Hegel'in "Her bilinç ötekinin ölümünün peşinden gider" sözüyle, başkasının varlığını somutlaştırarak neden olduğu durumları bu kitapla özetler (Deguy & Beauvoir, 2017: 30).

Konuk Kız'ın yayınlanmasının ardından Sartre'ın cepheden dönüşü ve içerisinde bulundukları savaşın ve işgalin koşulları hem Sartre'ı hem de Beauvoir'ı daha çok yazmaya iter. Beauvoir'ın bu dönemden sonraki tüm yapıtları savaş etkisi altında yazılacaktır. Bu dönem varoluşun anlamsızlığı, ölüm ve özgürlük kavramlarına sıkı sıkıya bağlanan Beauvoir, 1944'te ilk felsefe denemesi olan *Pyrrhus ile Cineas*'ı yayımlar. Bu denemede farklı insan yaşantılarından hangisinin etik olarak doğru olduğuna dair bir çıkarımın zorluğu vurgulanır:

Falanca kadın pabuçları su çektiği için küplere biner. Ona desem ki: "Varsın çeksin, ne önemi var? Çin'in kuytu köşelerinde açlıktan ölen milyonlarca insanı düşünün bir kez!" Öfkeyle karşılık verir bana: "Çin'dekilerden bana ne?" der. "Ben, yırtık pabucumu düşünürüm ancak!" Ama bakarsınız, filanca kadın da öncekinin tersine, Çin'deki kıtlığın üzgüsüyle ağlar. Desem ki ona: "Size ne bundan? Siz aç değilsiniz ya?" Hınçla süzer beni: "Burada benim mutluluğumun sözü mü olur!" diye karşı çıkar bana. Bunlardan hangisinin doğru olduğunu nereden bilmeli? Hangisi daha iyi, nasıl çıkarmalı? (Beauvoir, 1989: 13)

Kitap bireyin başkalarıyla olan ilişkileri, eylem, özgürlük, sorumluluk ve seçim kavramları temelinde şekillenir. Felsefe denemesinin ardından 1945'te yayınladığı *Başkalarının Kanı* adlı roman savaş zamanı yaşanan aşk hikayesini konu edinir. Bir yanda koşulsuz aşkını, diğer yanda ise Nazi işgali karşısında hayatta kalmaya çalışan, bireyin kendi özgürlüğünün yanında başkalarının da özgürlüğünü düşünen bir genç kız vardır. Beauvoir Dostoyevski'nin

“Herbirimiz her şey için ve herkese karşı sorumluyuz” sözünü kitabın ana kahramanıyla bütünleştirir. “Sanki hiçbirimiz yeryüzünde bir boşluk kaplamıyormuşuz, sanki herbirimiz ötekinin ayağının kösteği değilmişiz gibi; herkes yalnız kendisi için. Ötekilerle yanyana varolarak, ama sonsuza dek ayrı bir varlık, bir başkası olarak” (Beauvoir, 1990: 76) sözüyle varoluş tasarısını dile getirir.

2.2 Belirsizlik Etiği Üzerine’nin Ortaya Çıkışı

1945 yılında Sartre *Les Temps Modernes* (Modern Zamanlar) adlı dergiyi kurar. Bu dergide Sartre ve Beauvoir’la birlikte Ponty, Raymond Aron ve aralarına daha sonra katılan Camus’nün de bulunduğu Fransız felsefesinin ve edebiyatının önde gelen isimleri derginin yazınında ve yayınında yer alırlar. Bu dergi hem Beauvoir’ın hem de yukarıda adı geçen diğer düşünürlerin düşünce dünyalarının dile getirilmesinde önemli bir araç haline gelir. Beauvoir’ın *Les Temps Modernes*’e olan ilk katkısı *Ahlaki İdealizm ve Siyasal Gerçekçilik* makalesidir. Bu makale *Pryhyus ile Cineas*’tan sonra etik ve politik kaygıların yer aldığı, *Pour une morale de l’ambiguïté*’ye de zemin hazırlayacak olan bir felsefe denemesi olarak yayınlanır. Sophokles’in *Antigone*’sinden yola çıkılarak yazılan makalede, Nazi işgalinin etkileri çerçevesinde şiddet içeren bir siyasetin ahlakla uzlaşılabilirliği tartışılır:

Etğin gerçek dünya üzerinde hiçbir etkisi olmayacak mı ve gerçek dünya herhangi bir ahlaki önemden mi arınmış olacak? Ya da tam tersine, insan faaliyetinin iki düzlemi buluşup birleşebilir mi? Bu soruya karar verebilmek için etik ve politika, kendilerinin, özlerinin ve hedeflerinin daha açık bir bilincine sahip olmalıdır. (Beauvoir, 2004b: 176-177)

Beauvoir bu tartışmaların yanı sıra soyut evrensel ahlak kurallarının gerçekçi bir dünya için geçerli olamayacağını, bu geleneğin Kantçı etiğin mirası olduğu savunusunda bulunur. Ona göre gerçek bir etik otantik olmalıdır. Otantik etik bireyin sorumluluğunu üstlendiği, özgürlüğünün eylemlerde anlam bulduğu bir etiktir. Beauvoir’a göre insanların yaşadığı dünya bir birlik biçimidir, insanların tüm işi dünyada gerçekleştirdiği eylemlerdir (Beauvoir, 2004b: 189). Sorumluluk ve özgürlükten kaçılan bir dünyada, bireyin değeri anlam kazanamaz ve bu kavramlar soyut olarak kalmaya devam eder. Belirsizlik etiğinin temel hedefinde de insanın uğraş alanı olan eylemin varoluşçu temellerle bir etik düşüncesi içerisinde yorumlanması vardır. Bu yorum için Beauvoir’a kaynaklık eden varoluş düşüncesi Sartre’in tanımlarında bulunur.

Beauvoir Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te kullanmış olduğu varoluş, özgürlük, olumsuzluk kavramlarıyla insana uygun bir etik teorisi kurmaya çalıştığını söyler (Beauvoir, 1995: 18). Sartre'ın da özellikle savaştan sonra sıkça düşündüğü şey, otantik bir etiğin insanın özgürlüğünü üstlenmesiyle mümkün olacağı, özgürlüğü yadsımanın “kötü niyet üzerine kurulu bir maskaralık” tan ibaret olduğu düşüncesidir (Beauvoir, 1991: 67). Beauvoir'ın 1947'de *Les Temps Modernes*'te yayımlanan ikinci denemesi *Pour une morale de l'ambiguïté (Belirsizlik Etiği Üzerine)* olur. Bu deneme daha önce *Pyrrhus ile Cineas* ve *Moral Idealism and Politic Realism* adlı makalelerin devamı niteliğinde olmakla birlikte Beauvoir'ın *Les Temps Modernes*'te yayınladığı üçüncü ahlak makalesidir. Beauvoir *Belirsizlik Etiği Üzerine* adlı eserine Sartre'ın eski bir öğrencisiyle yaptığı konuşma üzerine nasıl başladığını şöyle anlatır:

[...] eğer anlamsız varolma isteği varoluşun en yüce doruğuna çıkmaya dönüştürülebilseydi, Varlık ve Hiçlik üzerine bir ahlâk kurulabileceğini söyledim. O da bana: "Öyleyse bunu yazın!" dedi. O kış, Camus benden, kimbilir hangi kolleksiyon için eylem üzerine bir çalışma yapmamı istemişti: Pyrrhus ve-Cintas'ın (Denemeler) iyi karşılanışı beni felsefeye dönmeye yüreklendiriyordu. Diğer taraftan, Lefebvre'i, Naville'i, Mounin'i okudukça onlara yanıt verme isteği duyuyordum. Böylece, bir bakıma onlara karşı, *Pour une morale de l'ambiguïté*'yi (İkircil Bir Ahlâk Felsefesine Doğru) yazmaya koyuldum. (Beauvoir, 1995: 79-80)

Önceleri makale olarak yayınlanan, daha sonra ise Gallimard Yayınevi tarafından kitaba dönüştürülen *Belirsizlik Etiği Üzerine* üç bölümden oluşur. Beauvoir makalenin ilk bölümünde Tanrısız bir dünyada insan varoluşunun ne anlama geldiğinden, insanlık durumunun belirsizliğinden, sorumluluk ve özgürlüğün üstlenilmesi gerekliliğinden söz eder. Varoluşçuluğun *Varlık ve Hiçlik*'te yapılan tanımına sadık kalır, varoluşçuluğa gelen eleştirileri yanıtlar. İkinci bölümde özgürlüğün üstlenilmemesi durumunda gerçek hayatta karşılaşılabilirimiz karakterleri serimler. Karakter serimlemesi bölümü Beauvoir'ın eserinde en sorunlu gördüğü noktalardan birini oluşturur; çünkü oluşturulan karakterlerin tarihi olarak birbiri ile olan bağı nesnel koşullar eşliğinde açıklanmaz. Karakterlerin benimsediği tutumların dünyanın gerçekliğiyle olan ilgisi yeterli düzeyde kurulamaz. Son bölümde ise belirsizlik durumunun varoluşçu bir etiğe nasıl temel oluşturacağını tartışır. Nitekim 1963'te yayınladığı *Koşulların Gücü* isimli anı kitabında *Belirsizlik Etiği Üzerine* eserinden şöyle söz edecektir:

Bütün kitaplarım arasında bugün beni en çok öfkeliendiren o. Polemik bölümü bana usa yatkın görünüyor. Gülünç karşı çıkmalara karşı savaşmakla zaman kaybettim: ama o dönemde varoluşçuluğu nihilist, sefalet konularını işleyen, havai, lâübalı, umutsuz, rezil bir felsefe olmakla suçluyorlardı: onu savunmak gerekliydi. Bana inandırıcı gelen bir biçimde, komünist yazarların, ölümü ve başarısızlığı görünmez duruma sokmak için — genellikle itiraf etmeksizin— kullandıkları tek parçadan oluşmuş bir insanlık aldatmacasını eleştirdim: insanın belirsiz aşkınlığı (kendini aşması) öyle bir aşkınlık ki. kendini yeniden elde etmek isteğine, tıpkı geleceğin şimdiki zamana, ortaklaşa yaşamın herkesin kendi iç dünyasına karşı koyması gibi karşı koymakta: o zaman çok ateşli olan araçlar ve amaçlar tartışmasını yeniden ele alarak kimi yanıltmacaları çürüttüm. Onayladıkları bir rejimin içinde aydınların rolü üzerine hâlâ güncel olan sorunları ortaya attım. Ayrıca estetik konusunda söylenenleri ve sanatçının bağlandığı şeyle sanat yapıtının mesafeli tarafsızlığı arasındaki uzlaşmayı onayladım. Bununla beraber, genel olarak Kantçı özdeyişler kadar biçimsel bir yanıt verdiğim bir soruyu tersten sormak için çok uğraştım. Nihilistin, serüvencinin, estetikçinin, doğal olarak Hegel'in etkisi altında kalarak yapmış olduğum betimlemelerim, onunkilerden daha keyfi ve soyuttular, çünkü aralarında tarihsel bir gelişme bağı bile yoktu: incelediğim tutumlar nesnel koşullarla açıklanırlar; ben bunlardan ahlâki anlamlar çıkartmakla yetindim, öyle ki çizdiğim kişilikler gerçekliğin hiçbir düzeyine oturmadılar. Toplumsal koşullar dışında bir ahlâk tanımlaması yapmayı ileri sürmek yanlış. Tarih felsefesi olmadan tarihsel bir roman yazabilirdim ama bir eylem kuramı ortaya koyamazdım. (Beauvoir, 1995: 80)

Beauvoir'ın yukarıdaki değerlendirmesinden anlaşıldığı kadarıyla *Belirsizlik Etiği Üzerine* önemli sorunları ortaya koymayı başaran bir eserdir. Teorik bakımdan eksik kalan yanlarına karşın varoluşçuluğun savunulması ve etik ile ilişkilendirilmesi için önemli bir adımdır. İnsanın belirsiz varoluşu için ortaya konulan kuram tarih felsefesinden yoksun olması anlamında yeterli düzeyde gerçeklikle bağ kuramamıştır. *Belirsizlik Etiği Üzerine* genel olarak evrensel etik kuramlarının eleştirisine ve varoluşun belirsizliğine yaptığı vurgunun ötesinde seçimlerle şekillenen bir eylem kuramıdır.

2.3 Belirsizlik Etiği Üzerine Sonrası Dönem

Beauvoir *Belirsizlik Etiği Üzerine* adlı çalışmasını tamamladıktan sonra bir kadın düşünür olarak kendi deneyimlerini yazmaya karar verir. Bu karar onun hayatında ciddi bir şekilde ilgilenmediği bir soruyu çalışmalarının merkezine koymasına neden olur: “Kadın olmanın anlamı nedir?” Bu durumu Beauvoir şu şekilde açıklar:

Önce bunu çabucak halledebileceğimi sandım. Hiçbir zaman aşağılık duygusuna kapılmamıştım, hiç kimse bana: "Bir kadın olduğunuz için böyle düşünüyorsunuz" dememişti; kadınlığım beni hiçbir olayda rahatsız etmemişti. Sartre'a: "benim için, sanki bu sorun hiçbir zaman olmadı," dedim. "Gene de. Bir oğlan çocuğu gibi eğitilmediniz: olaya biraz daha derin bakmak gerek" diye yanıtladı. Baktım ve beklenmedik bir şey keşfettim: bu dünya bir erkek dünyasıydı. çocukluğum erkekler tarafından meydana getirilmiş uydurmacalarla beslenmişti ve ben burada hiç de bir oğlan çocukmuşum gibi tepki göstermemiştim. Bu öyle ilgimi çekti ki genel olarak kadını durumunu incelemek için kendi kişisel itiraflarımı yazma tasarımdan vazgeçtim. Ulusal kütüphaneye gidip kitaplar buldum ve kadın üstüne yazılmış efsaneleri okudum. (Beauvoir, 1995: 109)

Kadının biyolojik, toplumsal ve tarihi yönleri üzerine çalışmaya başlayan Beauvoir böylelikle günümüze kadar yankı uyandıracak olan *Le Deuxième Sexe (İkinci Cins)* adlı kitabını yazmaya başlar. İkincilik ya da ötekilik durumu erkeğin kendisini özne olarak görürken, kadını kendi içinde kısıtlanmaya mahkum gören bir nesne olarak varsaymasından kaynaklanır. Beauvoir erkek ve kadının durumu için :“O, kendine göre değil, erkeğe göre belirlenip ayrılmaktadır; özsel (temel) varlığın karşısındaki *özel olmayan* varlıktır. Erkek Özne’dir, Mutlak Varlık’tır: kadınsa Öteki Cins’tir.” Belirlemesinde bulunur (Beauvoir, 1993: 17). Beauvoir bu dönemde de Sartre’dan aldığı cesaretle yazmaya devam eder ve *İkinci Cins* sonraları *Kadın* başlığı altında üç ciltte toplanır. Beauvoir ilerleyen yıllarda ise *İkinci Cins*’ten şöyle söz eder:

Kadınları yeni bir gözle görmeye başlamıştım ve bu da beni şaşkınlıkta şaşkınlığa götürüyordu, insanın, kırk yaşındayken, gözünün için batacak kadar giren birşeyi hiç görmemiş olmasını birdenbire anlaması çok tuhaf ve uyarıcı. Kitabımın yarattığı yanlış anlamalardan biri, kadınlarla erkekler arasındaki tüm farklılığı yadsıdığının sanılması oldu aksine, yazarken, onları birbirinden ayıran şeyleri ölçüp biçtim: savunduğum fikir ise, bu ayrılıkların doğal olmadıkları, kültürel yapıdan kaynaklandıklarıydı. Sistematik olarak çocukluktan yaşlılığa kadar bunların nasıl doğduğunu anlatmaya giriştim; bu dünyanın kadınlara sunduğu olanakları, onlara vermediklerini, kadınların sınırlarını, şanssızlıkları ve şanslarını, kaçışlarını, kendilerini gerçekleştirmelerini inceledim. (Beauvoir, 1995: 201-202)

Beauvoir *İkinci Cins* ile kadının yalnızca biyolojik bir olgu ve aşılacak bir nesne olmadığını, özgürlüğünün mümkün olduğunun bilincine varmasıyla bu durumdan kurtulabileceğini savunarak yeni bir özgürlük hareketinin öncüsü olmayı başarır. Kristeva’ya göre *İkinci Cins* yayınlandığı dönemde skandallara yol açmasına rağmen bir ekol haline de gelmiştir;

kadınların özgürlüklerini kazanmasında *İkinci Cins* önemli bir basamaktır ve bu gün hala kadınların özgürlüklerini kazanma mücadelesini desteklemeye devam etmektedir (Kristeva, 2018: 37). Hem *Belirsizlik Etiği Üzerine* hem de *İkinci Cins* farklı yönleriyle özgürlük kavramı üzerinde durur. Özgürlük, yaşamının ilk yıllarından sonuna kadar Beauvoir'ın yaşamı boyunca sıkı sıkıya bağlı kalacağı bir kavram, bir varoluş biçimi olarak kalmaya devam eder. Dayatılana isyan etme, verili olana razı olmama, kendini aşma, kısaca özgürlüğüne karşı tavır almadan yaşama onun yaşamıyla bütünleşmiş görünmektedir.

Beauvoir *İkinci Cins*'in ardından savaş yılları sonrası Fransa halkının umutlarını ve hayallerini kaleme aldığı *Mandarinler* adlı romanıyla Goncourt edebiyat ödülünü kazanır. 1948'de günlük olarak yazılan *Günü Gününe Amerika*, 1957'de *Uzun Yürüyüş* adlı denemesi yayınlanır. 1958'den sonra anı niteliğindeki kitapları *Bir Genç Kızın Anıları*, *Olgunluk Çağı*, *Koşulların Gücü* ve *Sessiz Bir Ölüm* yayınlanır. 1966'da kurgusal romanlarına geri dönen Beauvoir, *Güzel Görüntüler* ve *Yıkılmış Kadın*'ı yayımlar. İki romanın ardından kadına yönelik problemler üzerinde tekrar yoğunlaşmaya başlar. Yaşamının sonuna kadar *Kadın Özgürlüğü Hareketi*'nde, benzer kuruluşlarda ve eylemlerde aktif rol oynar.

Beauvoir'ın bitmek bilmeyen öğrenme, gözlemleme, yazma tutkusu ve özellikle özgürlüğe duyduğu aşk onun yaşlılık döneminde yerini ölüm korkusuna bırakır. Bu dönemde açıkça sahip olduğu varoluşunun sona ereceği hissini şu şekilde dile getirir: “Ölüm artık uzaklardaki hoyrat bir serüven değil; uykumu kurcalıyor: uyanırken, dünya ile benliğim arasında gölgesini hissediyorum: şimdiden başladı.” (Beauvoir, 1996: 378). Nitekim Beauvoir'ın bu korkusuyla yüzleşmesi 1980'de Sartre'ın ölümüyle gerçekleşir. Sartre ile geçirdiği son on yılı *Veda Töreni* ve *Sartre'la Söyleşiler* kitabında anlatır, anlatısının sonunu şu sözlerle bitirir: “Ölümü bizi ayırıyor. Ölümüm bizi birleştirmeyecek. Bu böyle. Yaşamlarımızın o kadar uzun süre ve uyumlu gidebilmiş olması bile çok güzel bir şey.” (Beauvoir, 1983: 162). Beauvoir bu sözlerden tam beş yıl sonra beklediği sonu yaşar ve 1986'da yaşama veda eder.

Beauvoir'ın hayatını kısaca gözden geçirdiğimizde onu varoluşçuluğa hazırlayan koşulların felsefesine nasıl etki ettiğine tanık oluruz. *Belirsizlik Etiği Üzerine* onun hayatının akışında karşılaştığı sorulara ve gördüğü sorunlara bir cevap niteliğindedir. *Belirsizlik Etiği Üzerine* sonrası dönemde Beauvoir kendi düşüncelerini eleştirmesine karşın eserinde gördüğü eksiklikleri tamamlamak için herhangi bir çaba göstermemiştir. Bu durum *Belirsizlik Etiği*

Üzerine sonrası dönemde Beauvoir'ın hayatının asıl tanınırlığını sağladığı toplumda kadının cinsiyetine biçilen rol hakkındaki düşünceleri ile özdeşleşmesi ile açıklanabilir.



3. VAROLUŞÇULUK VE SIMONE DE BEAUVOIR

Beauvoir'ın felsefesini genel olarak değerlendirdiğimizde varoluşçuluktan gelen temeller üzerine kurulu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak Beauvoir'ın felsefesinin biçimlenmesinde merkezi bir rol oynayan varoluşçuluk felsefesi tek bir okul veya düşünce sistemi ile açıklanabilecek bir felsefe geleneği değildir. Varoluşçuluk, kendi içerisinde düşünce ayrılıkları, tanım farklılıkları ve varoluşun kaynağı olarak benimsenen farklı öncülleri içeren; içerisinde yer alan her filozof tarafından yeniden tanımlanan değişken bir kuramın ismidir. Bu yüzden Beauvoir'ı varoluşçu geleneğin içerisine dahil ederken onun geniş bir yelpazeye sahip olan varoluşçu kuramın hangi özelliklerini benimsediğinin ve bu özelliklerle kendi felsefesi arasında ne tür bir fark ortaya koyduğunun belirlenmesi gerekir. Bu tür bir belirleme onun ortaya koymaya çalıştığı etiği anlama açısından da önemlidir.

Beauvoir'ın kurmaya ve temellendirmeye çalıştığı etik, insan varoluşuna dayanmasının yanı sıra insan varoluşuna uygun bir etiktir. Bu yüzden Beauvoir'ın insan varoluşundan ne anladığı ve insan varoluşunu tanımlama biçimi, sadece onun felsefesinin varoluşçuluk içerisindeki yerini aydınlatma açısından değil aynı zamanda onun etiğinin temellerini açıklaması açısından da önemlidir. İnsan varoluşundan anlaşılan bazı varoluşçu felsefecilerin bahsettiği gibi “belirsizlik” ise bu belirsizliğe uygun bir etik temellendirilmelidir. Eğer insan varoluşundan anlaşılan yine bazı varoluşçu felsefecilerin belirttiği gibi tanrı iradesini varsayan bir sistem anlaşılması gerekiyorsa, tanrı iradesine uymayı sağlayan bir etik sisteminin temellendirilmesi gerekir. Genel olarak varoluşçuluk tartışmalarına baktığımızda varoluşçuluk ve etik arasındaki bağlantı açıktır. Beauvoir'ın varoluşçu felsefesinde de varoluş ve etik arasındaki bu bağlantıyı görmekteyiz. Beauvoir'ın varoluşçuluğu bu tezin konusu oluşturan iki ana kaynaktan biridir; çünkü onun etik kuramı aynı zamanda varoluşçuluğuna dayanmaktadır. Beauvoir, varoluşçuluğun insanı ve onun dünyadaki durumunu açıklayabilecek bir felsefe olduğunu düşündüğünden etiğini de kendi varoluşçuluğunun temellerinden türetmiştir.

Bu bölümde “Varoluşçuk nedir?” sorusu üzerinde durularak, Beauvoir'ın varoluşçu felsefesinin temelleri açıklanacaktır. Beauvoir bu soruya tam ve kesin bir yanıt vermemekle beraber varoluşçuluğun genel özelliklerinden birini insan varoluşunda karşıt uçların bir arada tutulmasına yönelik bir çaba olarak tanımlar. Ona göre, insanın dünyadaki durumunun karşıtların arasında, iki uçtan birine kesin olarak yaklaştırılmadan belirlenmesi belirsizliğe

dair ulaşılabilecek olan ilk tanımı elde etmeyi sağlar. Bu yüzden “Varoluşçuluk nedir?” sorusunu yanıtlamaya çalışmak aynı zamanda Beauvoir felsefesinde “varoluşçu etiğin” olanağını ve temellerini belirlemenin ilk adımıdır.

3.1 Varoluşçuluk

Varoluşçuluk farklı biçimlerde tanımlanabilmesine rağmen herkes tarafından kabul edilen ve birkaç cümleyle özetlenen kesin bir tanıma sahip değildir. Farklı tanımlama biçimleri arasında, rneğin Akarsu’ya göre varoluşçuluk, herhangi bir öğreti ve okula bağlı kalmaksızın, insan odaklı, insan bakış açısına özgü ve yaşamın gerçekliğine dair bir felsefe akımı olarak görülmektedir; ancak tanımına dair bir kesinlik yoktur. İnsanın varoluşunun anlamı, hiçliği, tarihselliği, özgürlüğü bu akımın temel konularını oluşturur (Akarsu, 1979: 109). Tidd’e göre varoluşçuluk “zgrlk”, “zgnlk” ve “sorumluluk” olarak özetlenebilir (Tidd, 2004: 14). Kaufmann (1965: 5)’a göre ise varoluşçuluk, bir felsefe değil geleneksel felsefeye başkaldırı biçimidir. Başkaldırı insanın varoluşunun anlamını kendi iç dünyası ile sorgulamasıyla başlar. Bu sorgulayış onu kendisini gerçekleştirme arzusuna ve onun bu dünyada bir yerinin olup olmadığı sorusuna götürür. Akarsu’ya göre, felsefe Antik Çağ’da insanın evrendeki ve doğadaki yerini sorgularken, Orta Çağ’da tanrıya bağlılık, yeniçağ ve aydınlanmayla akla ve düşünceye duyulan inancı sorgulamış ve modern dönemde felsefi sorgulama yerini hiçbir dayanağın kalmadığı bir dünyaya bırakmıştır (Akarsu, 1979: 109). Varoluşçuluğun başlangıç noktası modern toplumda insanın sıkışıp kalması nedeniyle kendini ve birey olma özelliğini kaybetmesini sorgulamasıdır. Sartre’a göre “varoluşçuluk deyince, insanın yaşamasına yol veren ve her gerçeğin, her eylemin bir çerçeveyi, bir insancıl öznelliği kucakladığını gösteren bir öğreti” anlaşılır (Sartre, 1985: 59). Beauvoir’a göreyse varoluşçuluk Sartre’ın tanımının tam aksine insanların hayatı doğru bir biçimde yaşamasını sağlayan bir yol gösterici değildir (Beauvoir, 2004c: 323). Sartre tarafından varoluşçuluk bir tür iyimserlik olarak tanımlanırken, Beauvoir’a göre kötümserlik ve iyimserlik gibi karşıt kavramlar varoluşçuluğu tanımlamaz (Sartre, 1985: 100); (Beauvoir, 2004c: 326). Dolayısıyla varoluşçuluğun ne olduğu sorusu kendi başına bir tartışma konusudur. Varoluşçuluk içerisindeki çeşitlilik ve geleneksel felsefenin aksine edebiyat, tiyatro, sinema vb. alanlarda kendini göstermesi aslında onun bir felsefe olmadığına yönelik eleştirileri beraberinde getirmiştir; fakat varoluşçuluk içerisindeki çeşitlilik ve geleneksel olanı reddetme onun neliğini oluşturan niteliklerden bazılarıdır.

Varoluşçuluk farklı biçimlerde tanımlanabilse de tanımların ortaklaştığı nokta olarak, onun geleneksel anlamda bir felsefe olmadığı söylenebilir. Geleneksel felsefe ile kast edilen insanın eylem alanından kopuk, mantık ilkelerine bağımlı, soyut, evrensel yasalılıklar ve genellemeler oluşturan felsefe biçimidir. Varoluşçuluk geleneksel felsefeden farklı olarak felsefenin temelini düşüncelerin, mantık tutarlılıklarının, mantık gerekliliklerinin sorgulanmasından insan varoluşuna çevirmektedir. Kendine varoluşçu diyen ya da düşünceleri varoluşçuluk altında incelenen filozofların ilgisi insanın varoluşudur. Varoluşçuluğun bilinen temsilcileri iki farklı grup altında toplanabilir: Kendisini varoluşçu olarak nitelendiren felsefeciler ve kendini varoluşçu olarak nitelemese de, ele aldığı sorunlar ve onları işleyiş tarzı bakımından yaptıkları felsefenin varoluşçuluk başlığı altında incelendiği felsefeciler. İlk grupta Kierkegaard, Jaspers, Marcel, Ortega Y. Gasset, Merleau-Ponty, Sartre ve Beauvoir yer alırken ikinci grup felsefecilere örnek olarak genellikle Nietzsche ve Heidegger’e yer verilir. Nietzsche ve Heidegger’in varoluşçuluk içerisine dahil edilmesi varoluşçuluğa dair kesin bir sınır çizilememesinden kaynaklanır. Ne Nietzsche ne de Heidegger kendilerinin bir varoluşçu olduğunu dile getirmemiştir. Heidegger’e göre “Dasein’in şu veya bu şekilde davranış gösterebildiği ve bir şekilde her daim belirli bir davranış içinde bulunduğu varlığına varoluş diyoruz” (Heidegger, 2008: 12). Fakat varoluş Heidegger tarafından saf bir yapı olarak işlenmez; daha çok bütünü oluşturan parçalardan biridir. Varoluşçuluk içerisinde öz ve varoluş arasındaki öncelik sonralık ilişkisi de Heidegger tarafından işlenmez, dolayısıyla Heidegger düşünceleriyle varoluşçuluk üzerinde etkili olmuş olabilir fakat kendisine bir varoluşçu denemez. Felsefe tarihine bakıldığında varoluşçu felsefecilerin ayrıca Hristiyan ve Tanrıtanımaz öğretisi altında iki kola ayrılarak sınıflandırıldığı görülür. Hristiyan kolunda Kierkegaard, Jaspers, Marcel; yer alırken Tanrıtanımaz kolunda Sartre ve Beauvoir gibi isimler yer alır.

Varoluşçu felsefe içerisinde “varoluş” kavramı merkezde yer alacak biçimde “özgürlük”, “seçim”, “kaygı”, “ben ve başkası ilişkisi” gibi sorunlar ana tartışma konularıdır. Bu sorunları ele alan birçok filozofun birleştiği en önemli nokta varoluşun bireysel olduğu konusudur. Macit (2020: 178)’e göre varoluşçu düşünürün geliştirmiş olduğu felsefe, içerisinde varoluş sorununu taşır. Varoluşçu felsefe, genel bir varlık kavramının incelenmesinden çok, bireysel varoluş ile ilgilidir. Anlatım biçimleri değişiklik gösterse de varoluş hep birey ile ilgilidir. Bireyin dünya ile ilişkisi genellikle bir özne olarak kendilerinin diğerleriyle kurduğu ilişki üzerinden çözümlenir.

Varoluşçuluk geleneksel felsefe ile bağını kopardığı için ortaya çıkan bir diğer özelliği herhangi bir öğretiyeye bağlı kalmamasıdır. Varoluşçuluk akımının herhangi bir öğretiyeye bağlı kalmayışı, hangi filozofun bu akım içine dâhil edilebileceğini belirlemeyi güçleştirir. MacIntyre varoluşçu filozofları “hayal kırıklığına uğramış rasyonalistler” olarak düşünmemiz gerektiği düşüncesindedir (Aktaran, Daigle, 2006: 6). Çünkü aklın tüm bilgilere erişebileceği tezi, onlara göre başarısız olmuştur. İnsan hakikati değil kendi varoluşunu ve yaşantısını bilebilir. Bu anlamda ilişki kurdukları asıl nesne yaşantılarıdır. Bochenski’ye göre “bu yaşantı Jaspers’ta ‘varlığın incinebilirliği algısı’, Heidegger’de ‘ölüme yürüyüş’, Sartre’da ise ‘bulantı’ deyimlerinde temellenmektedir” (Bochenski, 1997:189). Bu yaşantı içerisinde birey yalnızca kendisiyle baş başa olmaz. O, mutlaklıktan uzak, “yetkin olmayan açık bir gerçeklik olduğundan” sonuna kadar içinde bulunduğu bu dünyaya ve diğer öznelere bağlıdır (Bochenski, 1997: 190). İnsanın diğer öznelere olan bağı varoluşçuluk içerisinde genellikle ben-başkası sorunu olarak ortaya çıkar. Öznenin kendi varoluşu kadar diğerleri de yaşantısının bir parçasıdır. İnsan varoluşunu ve yaşantısını merkeze alma varoluşçuluğu ister istemez geleneksel felsefeden uzaklaştırır; çünkü varoluşçuluk özü gereği kavramlardan daha çok insan yaşantısının kendisine odaklanmıştır.

Belli bir öğretiyeye bağlı kalmayan varoluşçu felsefeciler bazı kavramların anlamı ve içeriği hakkında ortaklaşabilirken bazı kavramların anlamı ve içeriği konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. Varoluşçuluk kuramı altında gösterilen filozoflar düşünceleri bakımından farklı temelleri benimsemelerine rağmen varoluş temasının işlenmesinde seçim, kaygı, özgürlük, belirsizlik gibi ortak kavramları kullanmışlardır. Örneğin Kierkegaard’da seçim sorunu ya/ya da sorunu olarak kavramlaştırılır. Kierkegaard insanlara şöyle seslenir: “Sen alnına ‘ya/yada’ yazılmış gizemli bir şahsiyetten başka bir şey değilsin” (Kierkegaard, 2013: 8). Bu, insanın seçim yapmasını zorunlu kılan bir ifadedir. Kierkegaard’a göre kişiliğin gelişimini ve içeriğini belirleyen şey seçimdir. Seçim yapmayan insan tükenir ve biter. Bireyin hayatını eş zamanlı olarak sürdürebilmesi için ya/yada’yı erteleyip bir problem haline getirmeden seçim yapması gerekir. Ertelemek bir sonraki seçim anını daha da zorlaştırabilir. Ya da başkaları tarafından bir seçim gerçekleştirilir. Başkaları tarafından gerçekleştirilen seçimde birey artık kendi olmaklığı kaybeder. Sartre içinse seçim kaçınılmaz bir şey değildir. Sartre bedenin olgusalılığına dair analizinde zorunluluk ve özgürlük hakkında, seçimin bedene dair zorunlulukların ötesinde kaçınılmaz bir olgu olduğunu anlatır:

[...] bedenimizin *bizim için* olması ölçüsünde kavrayamayız: çünkü biz seçimiz ve varlık bizim için bizi seçmektir. Izdırabını çektiğim bir sakatlığı bile, yaşamakta olmamdan ötürü üstlenirim, kendi projelerime doğru onun ötesine geçerim, bu sakatlığı varlığım için zorunlu engel yapanın ve kendimi sakat olarak seçmeksizin, yani sakatlığımı oluşturduğum tarzı ("hoşgörülemez", "aşağılayıcı", "gizlenmesi gereken", "herkese gösterilmesi gereken", "gurur nesnesi", "başansızlıklarımın doğrulanması", vb. olarak) seçmeksizin sakat olamam. [...] (Sartre, 2018: 431)

O halde Kierkegaard'dan farklı olarak Sartre'da seçimden kaçınmanın yolu yoktur. Seçimi gerçekleştirmemek seçim yapmamak anlamına gelmez. Sartre'ın örneğine dönülürse sakatlığa dair bir seçim yapılmadığı düşünüldüğü durumda da ona karşı bir tavır alınmış, o kayıtsızlıkla eşleştirilmiş olur. Kierkegaard ve Sartre her ne kadar seçim konusunda farklı birer anlayış benimsese de varoluşçu felsefeleri içerisinde seçim kavramına atıfta bulunmakta ortaklaşır. Varoluşçu felsefecilerin kullandıkları kavramların anlam ve içeriğinin farklı olmasından varoluşçu felsefenin tutarsızlığı veya oturmuş bir felsefi kuram üretmedikleri iddiasını ortaya atmak yanlış olacaktır. Çünkü bu farklılık tam da her varoluşçu felsefenin kendi içerisinde "varoluşu" nasıl temellendirdiğiyle ve bir kuram olarak onu diğer öğretilerden farklı kılan ayırıcı özelliğiyle ilgilidir.

Varoluşçuluğun ne olduğuna dair yaklaşımlar sonuç olarak kesin ve tek bir ortak cevap ile sonuçlanmaz. Varoluşçuluk içerisindeki ayrımlar onun kendisine varoluşçu diyen filozoflar tarafından ortaklaşa geliştirilen bir doktrin olmaktan çok aynı kökten, yani insan varoluşundan filizlenen farklı düşüncelerin adı olduğu yargısına vardırabilir. Varoluşçu felsefe içerisinde genel olarak özgürlük ve varoluş kavramları önplana çıkarken insan yaşantısından yapılan soyutlamalarla elde edilmiş evrensel ilkeler konu dışında bırakılır.

3.2 Varoluşçuluk Nedir? Sorusu ve Beauvoir

Varoluşçuluğun ne olduğunu açığa çıkarmayı amaçlayan soru, Beauvoir tarafından en başta kesin ve kısaca cevaplanabilecek bir soru olarak görülmez. Varoluşçuluk basitçe birkaç cümleye indirgenerek açıklanabilecek bir kavram değildir. Beauvoir *Varoluşçuluk Nedir?* adlı makalesinde kendisinden varoluşçuluğun birkaç cümleyle özetlenmesinin istendiği tavıra direnişinden bahsederek "bir makalenin bile varoluşçuluğun hesabını vermeye yetmediğini" ifade eder (Beauvoir, 2004c: 323). Varoluşçuluğun ne olduğunu tam olarak ifade etmek yerine onun hakkında kendi döneminde var olan kanılara değinerek, varoluşçuluğun ne olmadığı üzerinde durur. Fakat onun neleri içerdiğine dair de belirlemeler

yapar. Varoluşçuluk Beauvoir’a göre: “Ne hayat oyununda kazanmayı garanti eden bir martingale¹, ne de varoluş sıkıntılarını silebilecek bir reçetedir.” (Beauvoir, 2004c: 323). Beauvoir’ın üzerinde durduğu nokta varoluşçuluğun bir mistisizm örneği olarak anlaşılamayacağıdır. Varoluşçuluk ile insanlara nasıl yaşanması gerektiği, mutlu bir yaşamın sırrının ne olduğunun açıklaması kast edilmez. O, mistisizm altında sınıflandırılmayacağı gibi “politik bir hareket” ya da “savaş sonrası bir moda” da değildir (Beauvoir, 2004c: 324). Varoluşçuluk da diğer felsefe teorileri gibi bir felsefe teorisidir fakat onlardan ayrıldığı yönler bulunur.

Bu bir felsefedir fakat kitapların ve okulların içine kapanmış olmayı istemez; büyük antik bilgelik geleneğini yeniden canlandırmaya niyet eder, ayrıca zor fizik ve mantığı da içeren, ancak tüm insanlara somut bir insani tutum öneren büyük antik bilgelik geleneğini yeniden canlandırmayı amaçlar. Bu nedenle sadece teorik ve soyut tezlerde dile getirilmez, aynı zamanda roman ve oyunlarla daha geniş kitlelere ulaşmaya çabalar. Bu girişim birçok insanı rahatsız eder ve varoluşçuluğun gerçekten bir felsefe olduğundan şüphe duymalarına neden olur. (Beauvoir, 2004c: 324)

Beauvoir varoluşçuluğun amacına dair belirlemesinde onu hem uygulanabilirlik hem de mantık ve fiziği içerebilecek kadar teorik olabilme niteliği ile tanımlar. Varoluşçuluğun eylem alanı ile olan bağı onun hem güçlü yanını oluşturur hem de eleştirilere tabi tutulmasına neden olur. Örneğin Beauvoir’a göre varoluşçuluğa dair eleştirilerden bir kısmı varoluşçuluğun “insanın kendisinin ve koşullarının onu umutsuzluğa düşürecek bir suretini sunduğu için” gerçekleştirilir (Beauvoir, 2004a: 203). Bu tür eleştiriler genellikle varoluşçuluğun karamsarlıkla özdeşleştirilmesinden kaynaklanır. Beauvoir varoluşçuluğun mistik bir iyi yaşam rehberi olduğunu kabul etmediği gibi onun bir karamsarlık felsefesi olduğunu da kabul etmez.

Varoluşçuluk insanı, onun var olduğu alanlarda bir bütünlük içerisinde açıklamaya çalışır. Beauvoir’ın resmettiği varoluşçuluğa göre insan, doğası gereği eyleyen bir varlık olarak görülemez. Çünkü o dünyaya bırakılmıştır, burada otantik bir özne olarak bulunur. Aslına uygun bir yaşam sürmeyi kurulu dünyanın verili değerleri ile sağlayamaz. Çünkü o,

¹ Bahis oyunlarında, kaybedilen her bahiste sonraki tur için öne sürülen bahis miktarını iki katına çıkararak uzun vadede kazanmayı garantilemeyi hedefleyen sistem.

bulunduğu dünyada, başlangıçta bir hiçtir, amacı ise “*temel projesini*”/kendi varoluşunu gerçekleştirmektir.

Beauvoir *Belirsizlik Etiği Üzerine* adlı eseri de dahil olmak üzere birçok kez Pascal’a gönderimde bulunarak düşünen kamış benzetmesini “insan ve evren arasındaki ilişkinin” özeti olarak tanımlar (Beauvoir, 2004c: 325). Düşünen kamış benzetmesi Pascal’ın insanın evren karşısındaki hiçliğini ve düşünme kapasitesinden dolayı kendindeki üstünlüğü anlatmak için kullanılan bir benzetmedir.

231 H. 3. İnsan yalnızca düşünen bir kamıştır, doğanın en zayıfı, ama o düşünen bir kamıştır. Onu ezmek için tüm evrenin kendini silahlandırması gerekmez. Bir buğu, bir damla su onu öldürmek için yeterlidir. Ama evren kamışı ezecek olsaydı, insan öleceğini ve evrenin ondan üstün olduğunu bildiği için katilinden daha soylu olurdu. Evren bu konuda hiçbir şey bilmez. (Pascal, 1995: 72-73)

Pascal’ın benzetmesinde insan dünyada bulunuşuyla yalnızca diğer var olanlar gibi bir var olan olarak düşünüldüğünde içi boş bir kamış gibi yok olmaya hazırdır; fakat onu asıl anlamda tanımlayan niteliği olan düşünmek hesaba katıldığında evrende olmayan bir şeye, düşünceye sahiptir. Beauvoir, düşünen kamış benzetmesine verdiği önemle insana dair iki ayrı noktayı yaklaştırmak istiyor olabilir. Eğer varoluşçuluk yalnızca kamışın bir var olan olarak kendisine odaklanmış olsaydı, varoluşçuluğun bir karamsarlık felsefesi olduğuna dair eleştiriye itiraz etme olanağı bulunmazdı; çünkü insan varoluşu evrende önemsiz bir noktadan ibaret olurdu ve varlığı, yalnızca yitirilecek olması ile tanımlanırdı. Diğer taraftan eğer yalnızca düşünme niteliğine odaklanıyor olsaydı Descartes’ın *cogito*’sunun bir varyasyonu olmaktan öteye gidemezdi; çünkü var olmak ve düşünmek bir ve aynı şey olarak tanımlanmış olur ve insanın dünyadaki varlığı ile zihni arasında bir yarık oluşturulurdu. Düşünen kamış benzetmesi konusunda Beauvoir’ın tutumu hem kamışın kendisini hem de onun düşünme niteliğini aynı anda bir arada bulunduruyor oluşuna gönderimde bulunur. Beauvoir’ın varoluşçuluk konusunda benimsediği düşüncelerden biri varoluşun zıtlıkları bir arada tutmasıdır. “Varoluşçuluk, iç-dış, öznel-nesnel karşıtlığını aşarak zincirin her iki ucunu aynı anda tutmaya çalışır” (Beauvoir, 2004c: 325). Varoluşçuluğun Beauvoir’ın tanımladığı biçimiyle karşıtlar arasındaki konumu onun belirsizlik kavramı ile ne kast ettiğine dair ön bir belirleme yapmaya olanak tanır. Eğer varoluşçuluk karşıtların her iki tarafını da aynı anda barındırıyorsa doğal olarak iki karşıttan herhangi biri olarak tanımlanamayacaktır. Örneğin düşünen kamış benzetmesine uygun olarak insan ne tam

olarak her şeydir ne de tam olarak bir hiçtir. O, iki karşıttan herhangi biriyle tam olarak belirlenmeden iki ucu da birlikte tutar. Öyleyse varoluşçuluğun insan doğası, insan doğasının gerekliliği gibi kavramlardan uzaklaşarak Beauvoir'ın düşüncesinde insanı olduğu haliyle, herhangi bir dış zorunluluk ya da zorunlu bir belirleme yüklemekten anlamaya çalışmaya yaklaştığı iddia edilebilir.

Varoluşçuluğun karşıtları bir arada tutmaya çabalayan bir düşünme biçimi olarak tanımlanmasıyla Beauvoir'ın varoluşçuluk tanımında tanrı içinde herhangi bir yer kalmaz; çünkü tanrı kavramı ile beraber insan yargısını aşan iyi ve kötü gibi kavramların varsayılması gerekir. Varoluşçuluk insan hareketlerini ortak bir ilkeye bağlayarak “iyi” kavramıyla uzlaştırmaya çalışmaz ve cehennem fikriyle insanı bir “kötü”nün garantilendiği dünyanın içine hapsedmez. “İyi ve Kötüyü garanti eden bir Tanrı fikrinin yanı sıra, varoluşçuluk insan yargısından önce hazır bulunan kavramları reddeder.” (Beauvoir, 2004c: 325). Dünya Beauvoir'ın tanımları göz önünde bulundurulursa insanın anlamlandırmasından ve onu gerekçelendirmesinden önce boş bir zemindir. İnsana sunulmuş ve onun zorunlu olarak edinmesi gereken bir düşünceler ve ilkeler sistemi bulunmaz. Beauvoir'ın dönemi için yeni bir düşünüş biçimi olan varoluşçuluk karşıtların iki ucundan birini değerli kılma amacıyla değildir.

Çok basit bir biçimde, yaşlı Montaigne'nin bilgeliğini yeniden keşfederiz: “Hayat kendi içinde ne iyidir ne kötüdür; onları inşa ettiğiniz kadar iyinin ve kötünün yeridir.” Gerçek şu ki, idealizm-realizm, bireycilik-evrenselcilik, kötümserlik-iyimserlik, dünyanın, insanın ve onun ilişkilerinin temel belirsizliğine saygı duyarak, yeni bir sentezde bu karşıtlıkları aşma çabası olan bir doktrine uygulanamaz. Böyle bir yenilik, tekrar ediyorum, özetlenemez; kendisinin ancak sunulduğu çalışmalarda aranması gereken, ve ancak kendi içinde olgunlaşması için zaman tanınırsa meyve veren doğrudan bir sezgiyle (intuition) gösterir. (Beauvoir, 2004c: 326)

Varoluşçuluk nedir? sorusunun Beauvoir tarafından tartışıldığı kadarıyla cevaplarından birinin insanlara farklı biçimlerde ulaşmaya çalışan ve kendisini hem yaşamda hem de teorik alanda gösteren yeni bir felsefe olduğu savunulabilir; fakat böyle bir tanım doğal olarak Beauvoir'ın ısrarla vurguladığı gibi varoluşçuluğa dair tek ve kesin bir tanımlamaya ulaştırmış olmaz. Beauvoir'ın varoluşçuluğun ne olduğuna dair tartışmasından geriye kesin bir tanım değil ancak bir tarif kalır. Tarife göre varoluşçuluk hakkında özellikle vurgulanan nokta karşıtların iki yönünü de aynı anda kucaklayarak bir senteze ulaştığıdır. Varoluşçulukta

insan kavramlarla ikiye bölünmek yerine bir bütün olarak anlaşılmak istenir. Düşünen bir kamış olarak insan dünyada olduğu andan itibaren hem dünya karşısındaki kamışlığına hem de onu anlamlandırıp, gerek elendirebilecek olan düşünme kapasitesine bir arada sahip olur. İnsanın kendi yargılarından önce dünyayı anlamlandırıp, hazır seçimler sunmuş bir tanrının varlığından söz edilemez. Dünyayı gerekçelendirecek olan insanın kendisidir.

Beauvoir'ın varoluşculuğa olan yaklaşımının incelenmesiyle varoluşcu etik ile neyi kast ettiği konusunda da bir öngörüye sahip olunmuş olur. Öncelikle, Beauvoir'a göre varoluşculuğun basite indirgenerek birkaç cümle ile tanımlanması olanaklı değildir. Varoluşculuk onu araştıran çalışmalardan gerekli zamanı vererek anlaşılabilecek bir şey olarak tarif edilir. Bu yüzden varoluşcu bir etiğin de basit bir tanım ile anlaşılması beklenemez. İkinci olarak varoluşculuk insana dair karşıtlıkları bir arada tutarak insanı bir bütün olarak konu edindiği için varoluşcu etiğin de insanı bir bütün olarak ele alması, insanın belirsizliğini konu edinen ve insan varoluşuna uygun olan bir etik olması beklenir. Varoluşculuk insan yaşamına dair bir mutluluk reçetesi sunmadığı gibi varoluşcu etiğin de mutluluğa ve iyiye dair bir reçete sunması beklenemez. Beauvoir'ın anladığı anlamda varoluşculuk insanın dünyada oluşunu kendi dışında gerçekleştirilen seçimlerin ve gönderilen buyrukların altında tanımlamadığı ve dünyayı gerekçelendirme kapasitesini insanın kendisinde g rd ğu için Beauvoir'ın ortaya koymak istediği varoluşcu etiğin insana dışarıdan belirli davranış kalıpları ya da uyulması gereken ilkeler dayatmaması gerekir.

4. BELİRSİZLİK ETİĞİ

Beauvoir'ın etiği sahip olduğu varoluşçu temellerden dolayı belirsizlik etiği adını alır. Belirsizlik, insan varoluşunun dünyadaki durumudur ve varoluşçu etik onun dünyadaki durumuna yani belirsizliğine uygun düşen, onun gerçekliğine yönelik bir etik olduğu için insan varoluşunun dünyadaki durumu ile tanımlanır.

İnsan varoluşunun öznelliğini ve onun belirsizliğini gözardı eden etik kuramları genel olarak soyut ahlak ilkelerine dayanan bir yapıya sahiptir. Beauvoir'a göre, soyut ahlak ilkelerine dayanan etik kuramlar, insan varoluşunu gözardı ettikleri için eleştiriye açıktırlar. Çünkü insan varoluşu yok sayıldığında ona önerilecek olan etik ancak onun kısıtlanması, seçimlerinin kendi özgürlüğünden alınarak dış bir belirleyiciye devredilmesini sağlar. İnsan varoluşunu merkeze alan bir etik ise insan varoluşunun öznelliğinin, diğer varoluşlarla bir araya gelmesinin olanağı üzerinde durur.

Beauvoir varoluşçu etiğin kaynağını açıklarken Pascal'ın "düşünen kamış" benzetmesini kullanır (Beauvoir, 2020: 1). İnsan, bir yanıyla bu dünyada belirsiz, sonuna yaklaşan ve bir varlık eksikliği olmanın ötesinde hiçbir olumlu anlama sahip olmayan bir varoluştur. Fakat diğer yandan insan kendi varoluşunun ve belirsizliğinin farkındadır. İnsanın kendisinin farkında olması herhangi bir nesne gibi tüm varlığının yok olup gitmek olarak tanımlanmasını önler. İnsanın düşünen varlık olması, ontolojik olarak varoluşunun olumsuz anlamının ötesine geçme olanağı olmamasına rağmen insanın kendi varoluşunu gerekçelendirebilmesi için olanak sağlar. İnsan varoluşunu gerekçelendirebilme olanağına sahiptir fakat onu gerekçelendirmesi için ilk önce onu olduğu gibi kabul etmesi gerekir.

Varoluşunun belirsizliğini kabul etmesi ile beraber insan varoluşunu olumlayabileceği bir alana, varoluşunun gerekçelendirildiği insan dünyasına erişme olanağına sahip olur. Ahlaki hareket onun varoluşunu kabul ettiği belirsizliğin yani bir anlamda onun kendi özgürlüğünün, kendisi tarafından istenmesi ile özdeşleştirilir. Bu bölümde belirsizlik etiği için önemli olan belirsizlik, varoluş, insan dünyası ve özgürlüğü isteme kavramlarının üzerinde durularak Beauvoir'ın varoluşçu etiğinin açıklanması amaçlanmaktadır. Aynı zamanda insanın kendi özgürlüğünden kaçtığı ya da özgürlüğü isteme edimini tam olarak yerine getiremediği durumlarda ortaya çıkan özgürlük karşısındaki tutumlar ele alınarak özgürlüğü isteme kavramının içeriğinin anlaşılması amaçlanmaktadır.

4.1 Belirsizlik

Belirsizlik Etiği Üzerine adlı eser, Beauvoir'ın "Varoluşçuluk nedir?" sorusunu bıraktığı yerden, Montaigne'nin "Hayat kendi içinde ne iyidir ne kötüdür; onları inşa ettiğiniz kadar iyinin ve kötünün yeridir" sözünden ve Pascal'ın düşünen kamış örneğinden başlar. Yine eserin başında yer alan *Prima, quae vitam dedit, hora corripit*² sözü düşünen kamış benzetmesindeki gibi insanların iki karşıt uç arasında yer aldığına dair bir gönderme barındırır (Beauvoir, 1948: 1). Öyleyse Beauvoir'ın etiğinin kaynağını oluşturan belirsizlik kavramı ile kast edilen anlamsızlık değil, çok anlamlılık, ikircikliktir. Beauvoir, belirsizlik kavramı ile insanın varoluş koşullarını oluşturan tüm karşıtlık ve birlikteliklerle birlikte, insan varlığının anlamının sürekli olarak, yeniden oluşturulduğunu ifade eder. "Belirsizlik kavramı saçmalık kavramıyla karıştırılmamalıdır. Varoluşun saçma olduğunu ilan etmek ona bir anlam verilebileceğini reddetmektir; belirsiz olduğunu söylemek, anlamının asla sabit olmadığını, sürekli olarak kazanılması gerektiğini iddia etmektir." (Beauvoir, 1948: 129). Dünyada olmak kendi başına bir anlama sahip değildir fakat insan dünyada oluşuna anlamlar atayabilir ve onu böylece gerekçelendirebilir. Öyleyse belirsizlik diğer bir anlamda onun kendisini istediği gibi şekillendirme olanağının, özgürlüğünün temellerinden biridir.

Belirsizlik insana dair bir tanımlama içermez fakat onun durumunu belirtir. Sabit tanımlamaların dışında insanın kendi kendini belirleyebilme özgürlüğü üzerinde durur. İnsan hem özgür bir canlıdır hem özgür değildir. İnsanın kaderi hayvanlar ve bitkiler gibi ölmektir. (Beauvoir, 2020 :1). Fakat insan öleceğini bilerek yaşayan bir canlı olduğunun bilincindedir. Özgür olarak bu durumdan kaçmaya çalışsa da bu durum onun yaşantısına dahildir. Beauvoir bu durumu insanın 'trajik belirsizliği' olarak adlandırır. "İnsanlar var oldukça ve yaşadıkça, hepsi kendi durumlarının bu trajik belirsizliğini hissetmişlerdir, ama filozoflar var oldukça ve düşündükçe, onların çoğu bu belirsizliğin üstünü örtmeye çalışmışlardır" (Beauvoir, 2020:318). İnsanın hem sonlu hem de sonlu olan dünyayı anlayabilecek olmasından belirsizliğin üçüncü bir anlamına, trajik belirsizliğe ulaşılır.

Trajik belirsizlik, aslında belirsizliğin ikircikli yapısından kaynaklanır fakat insana dair her tür ikircikli durum onun belirsizliğini trajik yapmaz. Örneğin iyimserlik ve kötümserlik arasındaki belirsizlik Beauvoir'ın tanımladığı anlamıyla trajik olmayı hak etmez. Trajik

² Bize yaşam veren ilk saat aynı zamanda bir saati de alıp götürür.

belirsizlik durumunun bir yanında özgürlük, insanın bir bilinç olarak dünyada bulunuyor olması; diğer yanında zorunluluk, kendi yaşamının sonluluğu vardır. İnsan bir yandan dünyaya anlamlar atar ve onu gerekçelendirir bir yandan onun kendi gerekçeleri dışında kendisi olarak bir şey ifade etmediğinin farkındadır. İnsan kendisinin trajik belirsizliğini kabul ederek edimde bulunur. Edimlerinin ve dünyayı gerekçelendirmelerinin eninde sonunda hiçliğe karışacağının farkındadır fakat yine de yaptığını yapmaya devam eder. Trajik belirsizlik, belirsizliğin ikircikli yapısının altındaki özel bir kümedir, dolayısıyla ikirciklikle onun arasında bir kapsam ayrımı vardır.

Beauvoir'a göre insanlar, kendi belirsizliklerinin yoğunluğunu her çağda hissetmiş ve yaşadıkları sürece hissedeceklerdir. Belirsizlik, egemen olma duygusunu hat safhada yaşayan bir insanın, diğer yanda kendisini önemsiz biri gibi hissetmesine engel değildir. Her insan bu paradoksun içinde kendi yaşamının önemini ya da önemsizliğini hissetmektedir, buna karşın Beauvoir belirsizliğin bazı filozoflarca yok sayıldığı görüşündedir. Kimi filozoflar belirsizliğin barındırdığı -madde ve ruh gibi- uçları birbirine indirgemeye çalışırken, kimileri ise madde ve ruh arasında hiyerarşi kurarak, ruhun ölümsüzlüğüne izin veren bir öğretiyle yaşamı ya da ölümü reddetmiştir (Beauvoir, 2020:318). Bu durum yaşamı ve yaşanan paradoksu karmaşıklıştırarak daha da belirgin hale getirmiştir.

Yaşam ve ölüm gibi iki uç nokta arasında kaçarak yaşamak, birini diğerinin yok edeceği anlamına gelmez. Uçlar arasında sıkışarak yaşamak, belirsizliği kabul etmektir. “Madem ondan kaçmayı başaramıyoruz, o halde hakikatin yüzüne bakmaya çalışalım. Temel belirsizliğimizi kabul edelim. Yaşama gücümüzü ve eyleme nedenimizi bulup çıkarmamız gereken yer yaşamımızın sahici koşullarının bilgisidir.” (Beauvoir, 2020: 319). Temel belirsizlik kavramı ile insanın kaçınmak istese de kaçınamayacağı karşıtlar arasındaki durumu kast edilir. “Koşullarının temel belirsizliği, insanlara her zaman karşıt seçimler yapma olanağını açacaktır; İçlerindeki, kendisinden yoksun oldukları, tam varlık olma arzusu her zaman özgürlüğün ıstırabından bir kaçış olacaktır [...]” (Beauvoir, 1948: 118-119). İnsan nasıl bir hayat yaşıyor olursa olsun onun yaşadığı hayat temel belirsizliğine, yani karşıtlardan herhangi birine yaklaşma olanağını da taşıyan özü belirlenmemiş bir varoluş oluşuna dayanır. Temel belirsizlik kavramı ile belirsizliğin dördüncü bir anlamına ulaşılır. Belirsizlik insanın asıl niteliği, dünyadaki kaçınılmaz durumudur. İnsan varoluşu belirsizlik ile beraber nitelik anlamında kendi temelini bulur.

İnsanın dünyadaki durumunu tanımlayan belirsizlik Beauvoir'dan önce Heidegger tarafından kullanılan “dünyaya fırlatılma” kavramı ile temellendirilir. Dünyayı ve insanı yaratan bir tanrının yokluğunda insan kendini dünyada bulmuş ya da dünyaya fırlatılmıştır. Varoluşundan önce onun için tasarlanan bir yol ya da bir onun yerine edinilmiş bir öz yoktur. Varlığı bakımından evrenin sonsuzluğu ve kendi sonluluğuyla baş başadır. Tanrı dışarıda bırakıldığında insan ne kendisi bir mutlaklıktır ne de mutlak olan bir varlığa bağlıdır. Herhangi bir hazırlığı ve rehberi olmadan fırlatıldığı ya da kendini bulduğu dünyada bir belirsizliktir; fakat düşünebildiği için varoluşuna anlamlar atama ve onu gerekçelendirme gücüne sahiptir. İnsanın temel belirsizliği atadığı anlamlara rağmen kaçınamayacağı mutlak bir varlık olma eksikliği, dünyada bulunduğu durumdur.

Sonuç olarak belirsizlik konusundaki düşünceleri takip edildiğinde belirsizliğin kendisinin de Beauvoir tarafından çok anlamlı bir yapıda kullanıldığı görülmüş olur. Belirsizlik bir yönüyle ikircikliliktir. İnsan hem özgürdür hem değildir hem her şeydir hem hiçtir; ikirciklik anlamında belirsizlik insanın karşıtların her iki tarafını aynı anda barındırabilme olanağını gösterir. İkinci olarak özgürlüğün kaynağıdır. İnsan varoluşu herhangi bir yol haritasıyla ya da herhangi bir özle yaratılmış değildir. Düşünen kamış benzetmesinin gösterdiği üzere var olan olarak dünyada bulunuyor olması onun hakkında hiçbir şey söylemez. Yalnızca var olmak anlamında onun varlığı herhangi bir nesneninkinden farklı değildir; fakat içerisine fırlatılmış olduğu dünyadaki belirsizliği ona seçim yapma, kendisi ve dünya arasındaki ilişkiyi iradesine uygun olarak biçimlendirme olanağı tanır. Dolayısıyla özgürlük, onun belirsizliğinin bir sonucudur. Üçüncü olarak sahip olduğu özgürlük karşısında sonlu bir varlık olması; düşünen bir kamış olması belirsizliğin trajik yönünü gösterir. Varoluşunun özgürlüğü aynı zamanda onun karşısında duyulan ıstırapı da doğurur. Ve son olarak belirsizlik insanın dünyadaki temel yapısı olarak görülür. İnsan mutlak olmayı, özgürlüğünden kaçınmayı, kendi belirsizliğini kabul etmemeyi tercih etse de eninde sonunda onun varoluşu belirsizdir. Onun temel belirsizliği yaptığı tercihleri yapabilmesini, kendi belirsizliğinden kaçınmaya çalışmasını olanaklı kılan durumudur. Her ne olmayı tercih ederse etsin, tercihlerinin arkasında her zaman bir belirsizdir; insan varoluşunun temel özelliği belirsizliktir.

Belirsizlik kavramı Beauvoir'ın hem varoluşçuluğunu hem de etiğini biçimlendirir. Varoluşçuluk bir belirsizlik felsefesi olarak tanımlandığından, varoluşçu bir filozofun kurması gereken etik belirsizlik etiği olacaktır. Varoluşçu bir etiğin mümkün olup

olmadığına dair duyulan kuşku onun temelindeki belirsizlik kavramından kaynaklanır; çünkü hem belirsizliği muhafaza edip hem de bir etik önermek birbirine karşıt görünmektedir. Fakat Beauvoir'ın varoluşçuluğu tarif ederken üzerinde durduğu karşıtların iki tarafını da seçerek bir sentez oluşturma düşüncesi, Beauvoir'ın belirsizlik üzerine bir etik kurulabileceğini düşünmesine neden olmuş olabilir. Varoluşçu etik belirsizlik ve varoluşçuluk kavramlarının Beauvoir tarafından nasıl kullanıldığı takip edilirse insan özgürlüğünü kısıtlamayan, ona dışarıdan buyurmayan bir etik olacaktır.

4.2 Varoluş

Beauvoir'ın varoluş hakkındaki düşünceleri Sartre'ın varlık çözümlemesine getirdiği yorum ile anlatılır. Beauvoir varoluş konusundaki düşüncelerini Sartre tarafından kullanılan kavramlarla anlattığı için en azından Sartre'ın varlık konusundaki incelemesinin temel kavramlarının bilgisine sahip olmak gerekir; aksi takdirde “kendi-içinin, kendinden hiçlenişi” gibi bir cümlemin ait olduğu bağlam belirlenemez. *Belirsizlik Etiği Üzerine*, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde incelediği insan varoluşuna yönelik bir etik denemesidir; dolayısıyla Beauvoir'ın varoluştan ne kast ettiğini ve etiğinin konu edindiği var olanı anlamak, *Varlık ve Hiçlik* tarafından içerilen varlık analizini anlamaktan başlar.

Varlık Sartre tarafından kendinde varlık (l'être – en – soi), kendi-için-varlık (l'être - pour – soi) ve başkası için varlık (l'être – pour – autrui) olarak üç kısımda incelenir. Kendinde-varlık, varlığın kendisiyle özdeş olmasına, mutlaklığa işaret eder. Sartre'ın “varlık ne ise odur” ifadesi kendinde varlığı tanımlar (Sartre, 2018: 40). Kendinde-varlık olduğu gibi görünen bir yapıdadır, etkinlik ve edilginlik alanı içerisinde değerlendirilemez. Dolayısıyla varlık kendindedir, kendiyle doludur, eksiklik içermez, kendisiyle özdeştir. Varlık kendindedir ifadesindeki -dir kipi varlığın kendisiyle ilgili bilgi vermiş olur; o belirlenmiş ve mutlak olandır.

Kendi-için-varlık, yani öznenin varoluşu, Sartre tarafından kendinde-varlığın çözülmesi, bozulması olarak tanımlanır. Kendi-için-varlık, varlığa dair bir eksikliktir. Kendi-için-varlık kendinde'nin kendini olumsuzlaması, hiçlenmesidir. Kendinde-varlık gibi temelini kendinde bulundurmaz; bu yüzden kendisiyle özdeşlik kuramaz, örtüşemez. “Kendi-içinin, varlığın hiçlenişi olmaktan başkaca gerçekliği yoktur. Onun yegâne niteliği genel bir varlığın değil, bireysel ve tikel kendinde'nin hiçlenişi olmasından gelir. Kendi-için genel olarak hiçlik

değildir, tikel bir yoksunluktur; kendini buradaki bu-varlıktan yoksunluk halinde oluşturur.” (Sartre, 2018, s: 762). İnsan kendinde-varlığın aksine, kendi-için olarak mutlaklıktan yoksundur, kendisiyle özdeş değildir. Örneğin düşünen kamışın dünyadaki mevcudiyeti ve onun düşüncesinin dünyayı gerekçelendirerek mevcudiyetinin ötesinde bir gerçeklik yaratması onun mutlak olmayışından, kendisiyle özdeş olmayışından, belirli olmayışından kaynaklanır.

Sartre’ın kendi-için-varlığı bir bilince sahip olan insana, insan gerçekliğine işaret eder. Sartre, kendi-için’in kendi varlık koşullarını sorgulaması için, *cogito*dan yola çıkılması gerektiğini ifade eder. Murdoch’a göre, bilinç çözümlemesi felsefenin merkezine konumlandırıldığı ve *cogitonun* önce gelmesini kabul ettiği için Sartre Descartesçı bir filozoftur; fakat diğer yandan fiziksel etkinlik ve zihinsel varoluş arasında keskin bir ayrıma sahip olmadığı için Descartesçı sayılmaz (Murdoch, 1981:71). İnsan özünün belirli olmaması ve sonluluğunun farkında olması, mevcudiyetinin koşullarını hem kabul edip hem de dünyayı anlamlandırarak onu aşmaya çalışması varoluşun iki ayrı töze bölündüğünü değil, varoluşun bütünlüğünü gösterir.

Cogito insana ne ise o olmamak gerçeğini kavramaya yarayacak sorgulama imkânı tanır. İnsanın dünyadaki konumuna, arzularına, bedenine, başkalarıyla olan ilişkisine dair farkındalığını yaratacak olan bilinçtir. “Husserl, bilincin intentional formunun analizinden bilincin fiiliyatta nasıl olduğunu veya nasıl olmak zorunda olduğunu söylemeye geçmek istemişti. Sartre ise, intentional formun tam da bilincin olduğu şey olduğunu savlar.” (MacIntyre, 2001: 39) Bilinç sürekli bir şeyin bilincinde olduğu durumda, kendisine gönderimde bulunur. Bu sayede, neyse o olmamaklığı kavrar ve kendisini sürekli olarak belirler. Çünkü bilinç bir şeyin bilinci olduğu her an, kendisinin, bir şeyin bilinci olan bir bilinç olduğunun da farkındadır. Bilinç, daima bir şeyin bilinci olarak kendisiyle özdeş değildir, kendi dışındadır. Dolayısıyla Sartre’ın kendi-için-varlık olarak tanımladığı varoluş kendisiyle özdeş olmayı, kendinde-varlık olmayı başaramaz. Kendi-için, kendinde-varlık olmak arzusunda, kendisini, kendinde-varlığın olumsuzlaması haline getiren bir varoluştur.

Kendi-için, yani öznenin kendisi başkası tarafından nesne edinildiğinde başkası-için-varlık olur. Aynı biçimde özne de başkalarını kendisine nesne ederek onların varoluşunu başkası-için-varlık haline getirir. Öznenin nesne ile olan ilişkisine ancak öne tarafından ulaşılabilir, başka bir deyişle öznenin bilinç durumları başkası tarafından erişilebilir değildir. Fakat

kendi-içinin bir başka kendi-için ile karşılaşması bakış fenomenini ortaya çıkarır. Başka bir kendi-içinin bakışı ile özne kendi dışına çıkarılarak nesneleştirilir ve kendisinin nesneleştirilmesine özne tarafından da ulaşılır. Sartre ben-başkası ilişkisini utanç fenomeni üzerinden açıklar.

“[...] utanç, ilksel yapısı içinde birisinin karşısındaki utançtır. Uygunsuz ya da bayağı bir hareket yapmışımdır: bu hareket bana yapışır, onu ne yargılar ne de kınarım, sadece yaşarım, onu kendi-içinin kipinde gerçekleştiririm. Ama işte birdenbire başımı kaldırıyorum: orada birisi vardı ve beni gördü. Hareketimin bayağılığını aniden kafamda gerçekleştirir ve utanırım.” (Sartre, 2018: 291)

Başkasının bakışının olmadığı durumda kendi-içinin gerçekleştirdiği edim yalnızca yaşantısına ait bir andır fakat başkasının bakışıyla, yani onun hareketini kendi bilincinde yargılamasıyla karşılaştığında, o da kendi hareketini yargılamaya başlar ve utanç gerçekleşir. Başkası için varlık, kendi-için varlığın bakış fenomeni ile bir başka kendi-için tarafından nesneleştirilmesidir.

Sartre’ın varlık çözümlemesi Beauvoir’ın varoluşun belirsizliği hakkındaki düşüncelerinin temelini oluşturur. Kendi-içinin varlık yoksunluğu Beauvoir tarafından insanın boş bir tutkuyla tanrı olmak istemesi ve başarısız olması olarak yorumlanır (Beauvoir, 2020: 319). Varlık yoksunluğu olması anlamında varoluş bir olumsuzlamadır. Fakat Beauvoir olumsuzlamanın bir olumsuzlamanın da olanaklı olduğunu düşünür.

Varlık ve Hiçlik’te betimlenen başarısızlık kesindir ama aynı zamanda muğlaktır. [...] Tanrı olmak için nafiye girişiminde, kendisinin bir insan olarak var olmasını sağlar ve bu varoluşla tatmin olursa, kendisiyle tam olarak örtüşür. Asla olamayacağı bu varlığa yönelmeksizin insanın var olmasına izin verilmez. Ama insanın, içerdği başarısızlığa rağmen bu gerilimi istemesi mümkündür. İnsanın varlığı varlık yoksunluğudur (lack of being), ama bu yoksunluğun bir varlık biçimi vardır, bu da tam olarak varoluştur (existence). Hegelci terimlerle denebilir ki burada elimizde, sayesinde olumlunun yeniden kurulduğu bir olumsuzlamanın olumsuzlaması vardır. İnsan kendisini bir yoksunluk yapar, ama yoksunluğu yoksunluk olarak reddedebilir ve kendisini olumlu bir varoluş olarak doğrulayabilir. (Beauvoir, 2020: 320)

Beauvoir ile beraber varoluş yalnızca bir olumsuzluk olmanın ötesinde olumlu bir anlamda değerlendirilir; fakat varoluşun olumlanması için insanın kendi varoluşunu, temel belirsizliğini ve başarısızlığını kabul etmesi gerekir. İnsanın kendinde-varlık olma çabası

ona verili değildir, onun tarafından tercih edilir. Ontolojik düzeyde, yani insanın düşünen bir kamış olduğu düzeyde çabası herhangi bir şey ifade etmez çünkü onun herhangi bir şey ifade edebilmesi için başvuracağı bir sabit, dayanacağı bir temel, karşılaştırılacağı herhangi bir şey yoktur. Fakat bu noktada Beauvoir dünya, yani nesnellik alanı ve “insan dünyası” arasında bir ayrım yapar (Beauvoir, 2020: 320). İnsan yalnızca bir mevcudiyet olmasının ötesinde onu gerekçelendirir ve anlamlandırır böylece dünyanın nesnelliğinden ayrı öznel bir alan var etmiş olur. Öznel alanda ya da insan dünyasında onun çabasının da anlamlandırılabilmesi olanaklıdır. Beauvoir, *Pyrrhus ile Cineas*’ta koşullar karşısındaki sayısız tutumda hangisinin doğru olduğunu; daha doğrusu burada bir doğrunun aranıp aranmayacağını sorar (Beauvoir, 1989: 13). İnsan dünyası içerisinde dış bir nesnellik yoktur, sorulan soru dışarda bir gökyüzünün olup olmaması ile aynı biçimde doğrulanamaz. Tutumlardan hangisinin seçileceğinin gerekçelendirilebilmesi ancak insan dünyası olarak kavranan, gerekçelendirilmiş, varoluşun gerekçeler ve hedeflerle bir anlam ağı yarattığı dünyada mümkündür. Anlamlandırma, bilincin yönelimselliği ile gerçekleştirilir. Bilincin yönelimselliği, yani kendi-için’in bilincini bir şeylerin bilinci olarak tanıması ve aynı zamanda böylece bir şeylerin bilincine sahip olarak kendisinin farkına varması Sartre’da olumsuz bir anlama sahipken Beauvoir ona olumlu bir anlam katar.

İnsanın varlığı boşa çıkarması boşuna değildir. İnsan sayesinde varlık açığa çıkar ve insan bu açığa çıkmayı (disclosure) arzular. “Olmayı isteme” değil, daha ziyade “varlığı açığa çıkarmayı isteme” ilişkisi olan, varlığa bağlılığın özgün bir türü vardır. Şimdi, burada başarısızlık değil, daha ziyade başarı vardır. İnsanın kendisini varlık yoksunu yaparak kendi önüne koyduğu bu hedef, aslında bakılırsa, onun tarafından gerçekleştirilir. Kendisini dünyada söktüp ayırarak, insan kendisini dünya için var kılar ve dünyayı kendisi için var kılar. (Beauvoir, 2020: 321)

Bilinç bir nesneye yöneldiğinde onun bilinci olur fakat onun kendisi olamaz. Bilinç ve nesne arasındaki mesafe hem nesnenin yani varlığın var olmasını, hem de yönelimsel durumdaki bilincin, yani varoluşun var olmasını sağlar. Var olmasını sağlama ifadesi bu noktada Beauvoir tarafından ontolojik bir anlamda kullanılmaz çünkü dış dünya ve onun içerisindeki insan ontolojik anlamda zaten vardır. Beauvoir’ın kast ettiği muhtemelen varlığın ve kendi-içinin insan dünyasında gerekçelendiriliyor olmasıdır. Bir dağ kendi başına da vardır fakat bilincinde olunan bir dağ, bilincin konu edindiği, bilincin karşısındaki dağdır. İnsan da ontolojik bakımdan kendi-için varlığı konu edinmese de vardır; fakat kendi-içinin varlığı konu edinmesi ile dağın karşısındaki bilinç olarak farklı bir olanağına ulaşılır. “Varoluş,

kendini koruyarak yok olabilse bile, kendisini, meşruiyetini kendi içinde araması ve kendini yok etmemesi gereken bir mutlak olarak ortaya koyar.” (Beauvoir, 2020:321). Mutlak olma başarısızlığından dolayı varlık eksikliği olan kendi-için’in, eksikliğini, belirsizliğini, başarısızlığını kabul etmesiyle varılan noktada onun kendisini bir mutlak olarak ortaya koyması ilk bakışta çelişik görünür; fakat Beauvoir’ın ontolojik düzeyden tanım düzeyine, yani insan dünyasındaki gerekçelendirilmiş anlamlara yönelik bir düşünce geliştiriyor olduğu düşünülürse çelişiklik ortadan kalkacaktır.

Belirsizlik kabul edildiğinde aslında varoluş bu kabul ile bir tanıma, bir mutlaklığa ulaşır. Varoluşun belirsiz bir temele sahip olması mutlaklıktır, belirsizliğin kabulü ile insan varoluşu hem belirsizliğini korumuş hem de belirsizlikle nitelenerek kendi varlığı ile özdeşleşmiş olur. “Demek ki insan, Tanrı *olmak* için nafiye girişiminde, kendisinin bir insan olarak var olmasını sağlar ve bu varoluşla tatmin olursa, kendisiyle tam olarak örtüşür.” (Beauvoir, 2020:321) Beauvoir kendi-için’in olumsuzlanmasının olanağını göstermeye çalışırken aynı anda birçok çelişkiye birden düşmüş gibi görünür fakat onun varoluşçuluk olarak anladığı şey zaten karşıtların sentezlenmesi ile bir bütün olarak insanı ele almaktır. Varoluş hem belirsizdir hem varoluşun kendisi ile özdeşleşmesi, yani bir varlık olarak kendini ortaya koyabilmesi mümkündür. Hem varlık olmak ister hem de bir anlamda varlığı ortaya koyan odur. Hem varlık yoksunluktur hem de varlıktır. Onun mutlaklığı işte bu temel ikircikli yapısıdır.

Beauvoir’ın varoluşçuluk ve varoluş üzerine düşünceleri bir arada incelendiğinde ikisi için de bir tanımlamadan uzak durduğu anlaşılabılır. Beauvoir varoluş hakkında hem birçok şey söyler hem de hiçbir şey söylemez; ontolojik olarak onun belirsizliği dışında ulaşılabilen bir şey yoktur fakat insan dünyasına geçildiğinde varoluşçu dönüşüm kavramı ile karşılaşılır.

[...] varoluşçu dönüşüm de benim güdülerimi, arzularımı, planlarımı ve tutkularımı yok etmez. O yalnızca, aşkınlığının kendisini peşinden koştuğu hedefleri mutlaklar (absolutes) olarak kurmayı reddederek ve bu hedefleri onları tasarlayan özgürlükle bağlantısı içerisinde düşünerek, herhangi bir başarısızlık olasılığını önler. (Beauvoir, 2020: 322)

Varoluşçu dönüşüm ile kast edilen insanın her şeyin kökenini kendi belirsizliği ile özdeşleştirmesidir. Örneğin herhangi bir hedef, kendi-için’in onu hedef edinmesi, onun özgür tercihiyle dayanmasına rağmen kendi-için, onu kendisinin dışında mutlak bir hedef

olarak belirlediğinde hem kendi özgürlüğünü reddetmiş hem de varoluşa dair olumsuzlamanın olumsuzlamasını gerçekleştirememiş olur; çünkü varoluşun olumsuzlaması ile olumlu bir yere varılabilmesi için onun kendisi ile özdeşleştirilmesi yani kendi kökeninde var olan belirsizliğin kabul edilerek insan dünyasına dair temellerin kendi özgürlüğünün dışında aranmaması gerekir. Belirsizlik kabul edilmediği takdirde varoluş Sartre'ın tanımladığı biçimde bir varlık eksikliği olmanın ötesine geçemez. Onun varlık eksikliği olmaktan, varlığı ortaya koyan olmasına geçiş, ona ulaşamayacağının kabulü ile varlıkla varoluş arasındaki mesafe ile mümkündür.

Varoluşun kendi belirsizliği dışında bir temel ile gerekçelendirildiği durumlar arasında Beauvoir'ın tekrar ettiği örneklerden biri tanrı ve insanın karşılıklı konumudur. Beauvoir'a göre insan kendinde'nin, yani tanrının onun varoluşunu mutlaklaştırmasını istediğinde varoluşu kendisi ile özdeşleşmeyerek dünyadaki bir olumsuzluk olacaktır. “Arzu edilebilir olanı yaratan arzudur ve hedefi kuran tasarıdır. Dünyada, meşgul olacağı girişimi yargılayabileceği temeli oluşturan değerlerin meydana çıkmasını sağlayan, insan varoluşudur.” (Beauvoir, 2020:322). Tanrı, insanın kendi varoluşunu kabul etmeyerek bağlandığı mutlak ve hedeflerini mutlaklaştıran varlıktır. Dolayısıyla insan ne varoluşunu onunla kabul edebilir ne de hedeflerini kendi özgürlüğü ile temellendirebilir.

Beauvoir (2020: 322-323)'a göre varoluşun yokluğuna dair bir değerlendirme söz konusu değildir çünkü varoluş bu değerlendirmenin temelini oluşturur. Tüm tanımların ve karşılaştırmaların dayandığı nokta varoluştur. Hiçbir birey varoluşun dışına çıkamaz. “Ve gerçek şu ki varoluşun (existence) dışarısında hiç kimse yoktur. İnsan varolur (exists)” (Beauvoir, 2020:323). Beauvoir varoluşu, yokluğu değerlendirilemez olmakla, bir benzerinin olmamasıyla, onun dışına çıkılamayacağı iddiasıyla mutlaklaştırır. Aslında böyle bir mutlaklaştırma bir dönüşümü ifade eder. Tanrı ya da değerler üstüne kurulu olan mutlaklık, temel değiştirerek varoluşa atfedilir. Varoluş, dışına çıkılamaması, karşılaştırılabilecek herhangi bir benzerinin olmaması, tüm değerlendirmelerin temelinde olması anlamında mutlaklıktır; onun dışına çıkılamaz. Mutlaklığın değerler ve tanrıdan alınıp varoluşa verilmesi, varoluşun bir belirsizlik olarak tanımlanması bakımından önemlidir. Çünkü varoluş bir belirsizlik olarak tanımlanırsa, mutlak olan aynı zamanda belirsiz olan olur.

Sonuç olarak Beauvoir'ın varoluşa olan yaklaşımı varoluşun olumsuzlukta kalmayarak bir

olumsuzlama daha yapıp kendini kabul edebileceğini ve onun olumlu bir anlamı olabileceğini gösterir. Varılan noktada varoluş kendi belirsizliğini aynı zamanda özgürlüğü olarak anlar; çünkü eylemlerinin tek sorumlusu kendisidir, varoluşuna dışarıdan müdahale edebilecek herhangi bir mutlak yoktur. Bu yüzden kendi değerlerini özgürlüğü içerisinde kurar ve onları mutlaklar olarak değil, özgürlüğüne dayalı hedefler ya da tasarılar olarak anlar.

Varoluşun olumlu biçimde bir dönüşüme uğratılması varoluşçuluk içerisinde kalarak bir etikten bahsetmeyi de olanaklı kılar; çünkü Sartre’da temel belirsizliği noktasında bir olumsuzlama olarak bırakılan varoluş, Beauvoir ile kendi dünyasının kurucusu olarak bir dönüşüme sokulur. İyi-kötü, doğru-yanlış, yararlı-yararsız gibi kavramların varoluşun olumsuzlanması anlamında kendi-için-varlık açısından herhangi bir anlamı yoktur. Fakat kendi belirsizliğini kabul ederek, dünyayı kendisi için ve kendisini dünya için var ettikten sonra insan dünyası içerisinde buradaki ikili kavramlar anlamlandırılmaya başlanabilir. Varoluşçu etik, varoluşun belirsizliğinden, onun insanı özgür kılmasından temellenecek bir etik olacaktır.

4.3 Etik ve Özgürlük

Varoluşçu bir etik konusundaki ilk sorun ontolojik olarak bireyin özgürlüğü üstüne kapanan varoluş ile genel insan tutumları hakkında olan etiğin nasıl bir araya getirilebileceğidir. İkinci sorun ise dışarıdan temellendirilemeyen, yani kendinde doğru, kendinde iyi ilkeler olmaksızın bir etiğin nasıl mümkün olacağıdır. Varoluşun olumlu bir biçimde yeniden kurulması, onun “olumsuzlamanın olumsuzlaması” olarak anlaşılması bir etikten bahsedebilmenin de olanağını yaratır; çünkü insan dünyası yani varoluşun olumlandığı alan etik, değer, güzel gibi kavramların birer anlamı olduğu alanlardır.

Varoluşçu bir etiğin neden belirsizlik üzerine temellendiği sorusu aslında etiğin hangi alanda bir anlam ifade ettiği sorusuyla anlamlı hale gelir. İnsan temel belirsizliğini kabul etmediği durumda arzularını, hedeflerini ve inançlarını mutlak birer durum gibi kavrayarak temelini insan varoluşu dışında bulan bir mutlaklık ile bağ kurmak ister; böyle bir durumda insan salt bir olumsuzlama olarak var olduğundan yani kendisi varlık yoksunluğu olmanın ötesine geçemediğinden onun varoluşu içerisinde yararlı-yararsız, iyi-kötü gibi kavramlar gerçek anlamda bir şey ifade etmez. Bu tür kavramlar ona kendi dışından birer buyrukmuş gibi gelir

ve onun temel belirsizliğini kabul etmesini varoluşunu olumlamasını önler. Beauvoir için hem varoluşun belirsizlik olarak onaylanması hem de insan dünyasının bu temel üzerine kurulduğunun farkında olunması gerekir. Böylece varoluşçu anlamda bir etikten söz etmek mümkün olur, hem de etik ile varoluşçuluk arasındaki karşıtlığın üstesinden gelinir.

Mutlakların insanın kendi dışında arandığı bir durumda etikten ziyade dış mutlaklıklardan bahsedilir. İnsan ancak uçların ortasında durur ne mutlaklaşabilir ne de yok olabilir. İnsanın varlığı ne geçmişte ne gelecekte anlamlandırılır. İnsan varlığı, anın içerisinde kendisini olmadığı varlık haline dönüştürerek eylemlerinde anlam bulur. Bu durum insana bir etik önerilmesinin de olanağıdır. Çünkü onun eksikliği ve kendi olamamasındaki başarısızlığı, elinde seçim yapmaya yarayacak hiçbir ilkenin bulunmaması yani onun tam olmaması neden bir etiğe ihtiyaç duyduğunun da açıklamasını verir. Kendiyle tam olan bir varlık, ya da tamamen verili olan bir varlık etiğe ihtiyaç duymaz, çünkü o kendisinde tamdır. Bu tamlık ona eklenebilecek bir şeyin bulunmaması anlamında etiği kendi dışında bırakır. Çünkü tam bir varlık, ihtiyaç duyduğu tüm ilkeleri kendi varlığından alır. Beauvoir (2020: 319)’a göre “Bir tanrıya etik önerilmez.” Tanrı kendinde tam bir varlıktır ve etik gibi başarısızlığın yarattığı şeyler ona dair değildir. “Yalnızca çözülecek bir sorun varsa bir etik vardır.” (Beauvoir, 2020: 324). Etik insanın başarısızlığından, eksikliğinden, belirsizliğinden doğar. İnsanın belirsizliğinin onda yarattığı eksiklik olmadığı sürece bir etikten bahsetmek için de bir sebep yoktur.

Etik yasa doğa yasası haline gelseydi ahlaki bilinç ortadan kalkardı. Ahlaki eylem mutlak hedef olduğu ölçüde, paradoksal bir “yer değiştirme”yle, mutlak hedef de ahlaki eylemin var olmaması olur. Bu da demektir ki bir olma-zorunluluğu (having-to-be) yalnızca, varoluşçu tanıma göre, kendisini varlığında sorgulayan bir varlık, kendisinden belli bir uzaklıkta olan ve kendi varlığı olmak zorunda olan bir varlık için olabilir. (Beauvoir, 2020: 320)

Beauvoir’ın savunduğu nokta ahlaki eylemin kendiliğinden ahlaki olduğu durumda, yani mutlak olduğu durumda onu ahlaki olarak kendi özgürlüğü ile tanımlayan bir kendi-için’den bahsedilemeyeceği için yalnızca bir zorunluluğun içinde bulunuluyor olduğudur. Örneğin belirli bir davranışı ahlaki olarak tasdik eden tanrının buyruğuna inanarak o davranışta bulunmak, Beauvoir’a göre ahlaki davranmak değil tanrıya inanmanın zorunluluğunu yerine getirmektir. Felsefe içerisinde üretilmiş olan ahlak görüşleri de buyurucu yanlarıyla evrensel bir ilkeyi insanın varoluşu dışında, insana dayattıklarında yine aynı işlevi görürler.

Beauvoir'a göre insan varoluşuna dayanmayan ahlak buyrukları, özgürlükle bağdaştırılabilir seçimleri değil, kendi içlerinde zorunluluk olarak belirledikleri davranış biçimlerinin gerçekleştirilmesini gerektirirler.

İnsan eylemlerinin hiçbir dış gerçekliğe dayanmadığı durumda yani, varoluşun kendisinin dünyadaki konumunu belirlemek konusunda tek yetkili olduğu konumda bazı davranışları gerçekleştirip, bazı davranışları da gerçekleştirilmemenin neye dayanacağı sorunu ortaya çıkar. Eğer kendinde iyi ve kendinde doğrular yoksa, iyi ve doğru gibi kavramlar yalnızca insanlar tarafından belirleniyorsa varoluşçuluğun nasıl bir etik önerme iddiası olabileceği Beauvoir tarafından sorumluluk kavramının kullanılmasıyla açıklanır:

Ama eğer insan kendi gözünde geçerli olan yaşam koşullarını kendisi için belirlemekte özgürse, ne isterse onu seçemez mi ve nasıl isterse öyle eyleyemez mi? Dostoyevski “Eğer Tanrı yoksa, her şey mubahtır” demiştir. Bugünün inananları bu formülü kendi çıkarları doğrultusunda kullanırlar. İnsanı kaderi temelinde yeniden-inşa etmek, diye iddia ederler, tüm etiği reddetmektir. Ancak, Tanrı’nın yokluğu bütün izinleri onaylamak şöyle dursun, durum bunun tam tersidir, çünkü insan dünyada terk edilmiştir, çünkü onun eylemleri belirleyicidir, mutlak bağlılıklardır. İnsan yabancı bir gücün değil, kendisinin eseri olan bir dünyanın sorumluluğunu taşır; orada onun yenilgileri kayda alınır ve zaferleri de. Bir Tanrı affedebilir, yok edebilir ve telafi edebilir. Ama eğer Tanrı yoksa insanın yanlışları telafi edilemezdir. [...] Sonuç olarak, dünyevi düzlemde, kendisini temellendirmeye çalışmayan bir yaşam saf bir olumsuzluk (contingency) olacaktır. Ama kendine bir anlam ve bir hakikat vermeyi istemesine izin vardır ve o zaman o kalbinin içerisinde son derece doğru taleplerle karşılaşır. (Beauvoir, 2020: 323)

Beauvoir tarafından dış bir ilkenin olmadığı durumda etiğin nasıl olabileceği fikri insanın kendisinden sorumlu olması ile belirlenir. Fakat bu sorumluluk kavramının kullanılma biçimi ne tür şeylerin doğru ne tür şeylerin yanlış olduğuna dair bir genelleme yapmaya izin vermez. İnsan varoluşu, kendi nasıl belirlemişse öyle bir dünyada yaşayacaktır ve onun bu dünyayı biçimlendirmesi için dayanabileceği herhangi bir ilke belirlenmemiştir. Eğer insanın bir özü olmadığı kabul ediliyorsa, onun kalbinde kendiliğinden bir doğruya yönelme olanağı olduğundan bahsetmek anlamlı olmayacaktır. Tekrar Sartre’ın durduğu noktaya dönülürse insan bir varlık eksikliği olarak elinde hazır değerler, yönelimler ve belirlenmişlikler olmadan dünyadadır. Eğer Beauvoir’ın bahsettiği anlamda varoluşun olumsuzlaması ile onun olumlu bir anlamına ulaşmak mümkünse, bu olumsuzlama için de insanın elinde hiçbir rehber ve yol göstericinin olmaması gerekir. O, dünyayı bir hiçliğin

ortasında şekillendirmek durumundadır çünkü dünyaya fırlatılmışlığı onun için hiçbir öz belirlemez ya da doğal yönelimleri olduğundan, iyiye yönelen belirli bir yapıya sahip olduğundan bahsedilemez. Dolayısıyla böyle bir varoluş fikrinden ayrı varoluşların nasıl aynı etik kabullere ulaşabileceğini temellendirmek oldukça zordur. Yine de Beauvoir ayrı varolanların ortaklaşa kabul edebilecekleri ilkelerin varlığını keşfedebilecek bir etiğin olanaklı olduğunu düşünür. “Belirsizliğin etiği, ayrı varolanların (existants) aynı zamanda birbirine bağlanabileceğini, bireysel özgürlüklerin herkes için geçerli yasalar yaratabileceğini *a priori* olarak reddetmeyi kabul etmeyen bir etik olacaktır.” (Beauvoir, 2020:324). Beauvoir bu noktada tam olarak varoluşçuluğun eleştirildiği noktada durmaktadır. Ayrı varolanların, özgürlük gibi onlara istediği biçimde eyleyebilme kapasitesi kazandıran bir temel üzerinde birleşebilmesinin olanağını, herhangi bir yönelime ya da insana dair bir belirlenmişliğe dayandırmadan iddia etmek oldukça zordur.

Beauvoir’ın çabası özgürlük ve evrensellik arasında bir köprü kurmaya yöneliktir. Özgürlük ve evrensellik bir araya getirilebilirse belirsizlik etiğinin bir eylem ilkesine sahip olduğu da söylenebilecektir. Etik ve varoluşu bir araya getirmek için Beauvoir ahlak ve özgürlüğü isteme düzleminde bir araya getirir.

[...] Bize öyle görünüyor ki bu özgürlüğe yönelerek menzili evrensel olacak bir eylem ilkesi keşfedeceğiz. [...] Özgürlük varoluşun her tür meşruiyetinin ilk koşuludur. Kendi yaşamını haklı çıkarmak isteyen insan özgürlüğün kendisini mutlak olarak ve geri kalan her şeyin üstünde ister. Somut hedeflerin ya da tikel tasarıların gerçekleştirilmesini gerektirmesinin yanı sıra, özgürlük kendini evrensel olarak gerektirir. Özgürlük benim soyut bağlılığıma dışarıdan kendisini sunan hazır bir değer değildir, o daha ziyade bir kendinin nedeni olarak (olanak düzeyinde değil, ahlaki düzeyde) ortaya çıkar. O zorunlu olarak kurduğu değerler tarafından ve kendisini kurduğu değerler yoluyla var olur. Kendisinin bir reddini kuramaz, çünkü kendisini reddederek, herhangi bir temelin olanağını reddetmiş olacaktır. Kendisinin ahlaki olmasını istemek ile kendisinin özgür olmasını istemek bir ve aynı karardır. (Beauvoir, 2020: 328)

Ahlak ve özgürlüğün isteme düzeyinde bir araya getirilmesi, özgürlüğü, isteme durumundaki özgürlük ve insanın doğal durumu olan özgürlük arasında bir ayrıma neden olur. İnsan eğer varoluşu bakımından özgürse, onu istememeyi seçebilmesi anlaşılırdır. Fakat bir şeyi istememeyi seçebilmenin aynı zamanda onu istemenin de seçilebilir olduğunu temellendirip temellendirmediği kuşkuludur. Örneğin siyah saçlı biri siyah saçlı olmayı istemeyebilir fakat aynı anlamda siyah saçlı olmayı istediği söylenemez. Kendisi zaten siyah saçlı olduğu için

kendi durumunu onaylayabilir ya da ondan memnun olabilir. Bu noktada Beauvoir özgürlüğün sahiplikle yargılanabilir bir şey olmadığını iddia ederek özgürlük kavrayışını farklı bir konuma yerleştirir. Beauvoir’a göre: “özgürlük, varoluş adı verilen ve kendisini var ederek var olan bu belirsiz gerçekliğin hareketinin kendisiyle birleşir; o kadar ki özgürlük yalnızca ele geçirilmesinin zorunlu olması yoluyla kendisini sunar.” (Beauvoir, 2020:329). Beauvoir’ın kavrayışında insan dünyada hiçbir şey tarafından belirlenmemesi anlamında özgürdür fakat buradaki özgürlük ahlaki bir özgürlük değil onun varoluşunun durumudur. Bu noktada kalındığında insan dünyasının kurulması, bir şeylerin anlam ifade edebilmesi, seçimlerin anlam ifade edebileceği bir zemin olması olanaklı değildir. Başlangıç durumundaki özgürlük yalnızca varoluşun hareketini olumsal bir temele oturtur. Orada herhangi bir anlam yoktur. Özgürlüğün somut bir tikellik olarak görünmesi, onun açığa çıkması zamanda ve hareket içerisinde gerçekleşir. “Hedefin peşinden zaman içerisinde koşulur ve özgürlük kendini zaman içerisinde gerçekleştirir. Ve buna göre özgürlük bir birlik olarak zamanın açılımı içerisinde gerçekleşir” (Beauvoir, 2020: 330). Bu noktada Beauvoir’ın düşüncelerini takip etmek oldukça zorlaşır. Beauvoir genel bir özgürlük idesinden değil, var olanın gerçekleştiği eylem ile birlikte var olan, somut özgürlükten, özgür eylemekten bahsediyor gibi gözükür fakat aynı zamanda bu eylem istencin de nesnesidir. Onu, yani hedefi değerli kılan istemedir, aynı zamanda bu değer özgürlüğün bir ürünü olduğu için ancak özgürlüğü istemiş olmakla mümkündür. Özgürlüğü isteme, kendini eylemde somutlaştıran bir eylem ilkesi ve kendisini eylemde gösteren bir ahlakiliği işaret eder. Beauvoir bu duruma haksız yere hapsedilmiş birinin durumunu örnek verir. Kendi durumuna karşı isyan eden birinin durumu ancak isyanı kendi başına olumsuz ve soyuttur. “O yalnızca olumlu olana dönerek, yani kendisine eylem, kaçış, politik mücadele, devrim yoluyla bir içerik sağlayarak bir özgürlük olarak gerçekleştirilir” (Beauvoir, 2020:333). Beauvoir’ın ahlakilik olarak nitelediği özgürlük, soyut bir anlam değil, somut bir özgürleşme hareketidir. Tidd’e göre insanların dünyaya atılmışlıkları ile ilgili olarak onlarda temel olarak bulunan özgürlük “doğal özgürlük”, diğer insanları içerecek biçimde bir projeye dair olan özgürlük “ahlaki özgürlük” adını alır (Tidd, 1999: 165).

Beauvoir’a göre insanın kendi varoluş koşullarından türetilmiş böyle bir etik kötü istemeyi de açıklama olanağına sahiptir. İnsanlar kendi özgürlükleri karşısında bazı tutumlar takınarak ondan kaçabilir ya da onu üstlenmeyi istemeyebilirler. İnsan varoluşu ilk anlamda yani varlık eksikliği olması anlamında bir olumsuzluktur. Eğer kendi belirsizliği ile

örtüşmemek isterse, kendi özgürlüğünden kaçmak isterse varoluşunun olumsuzluğunu olumsuzlaması da olanaklı değildir. Dolayısıyla insan varoluşunun olumlu bir alanda var olarak kendisini ve kendisi için dünyayı var kılmayı olanaksız hale getirdiği durumlar birer kötü isteme örneğidir. Beauvoir kendi etiğinde yer alan kötü istemenin, etiğinin olanaklılığını göstermede de başarılı olduğunu düşünür.

Ve tam da kötü bir istencin burada olanaklı olması nedeniyle “kendisinin özgür olmasını istemek” sözcüklerinin bir anlamı vardır. Dolayısıyla, varoluşçu öğretinin bir etiğin hazırlanmasına izin verdiğini öne sürmekle kalmıyoruz, hatta bu öğretiy bize bir etiğin kendi yerini bulduğu tek felsefe olarak görünmektedir. [...] Yalnızca varoluşçuluk — dinlere benzer bir şekilde — kötülüğe gerçek bir rol verir ve varoluşçuluğun yargılarını bu kadar iç karartıcı hale getiren, muhtemelen, budur. [...] Hiçbir şey önceden belirli değildir ve insanın kaybedecek bir şeyi olduğu için ve bunu kaybedebileceği için, o aynı zamanda kazanabilir. (Beauvoir, 2020: 335)

Beauvoir farklı varoluş düzlemleri arasında geçişler yaparak etiğini ifade ettiği için, konuyu toparlayabilmek adına belirsizlik, varoluş, etik ve özgürlük konusu üzerinden farklı varoluş düzlemlerinin ayrımını gözeterek geçmek Beauvoir’ın etiği konusunda bir nebze daha açık düşünceler elde etmeyi sağlayabilir. Öncelikle ve en başta insan varoluşu belirsizliktir. O, ne tür bir istemeye sahip olursa olsun kendi belirsizliğini yok etme olanağına sahip değildir. İnsan varoluşunun temel belirsizliğiyle tanımlandığı düzlem varoluşa dair ilk ve olumsuz düzlemidir. İkinci düzlemde insan kendi varoluşunun belirsizliğini kabul ederek kendini bir varoluş olarak ve dünyayı da dünya olarak var eder. İkinci düzlemde varoluş, ne ise o olarak kabul edildiği için olumlu bir anlam kazanır. İlk düzlemde herhangi bir anlam yokken ikinci düzlemde insan dünyası ve anlamlar ortaya çıkar. Beauvoir’ın etik üstüne belirlemelerde bulunduğu düzlem ikinci düzlemidir. İlk düzlemde bir iyi ya da kötünden bahsetmek olanaklı değildir çünkü insan dünyaya kendisini fırlatmış bir varoluş olarak anlamlara ya da mutlaklığa sahip değildir, yalnızca hiçlik içinde bir hiçtir. Dolayısıyla özgürlüğü istememenin kötü bir isteme olması ancak ikinci varoluş düzleminde konuşuluyorken bir anlam ifade eder. Ancak ikinci düzlem için konuşuluyorken insanın kaybedebileceği ve kazanabileceği şeylerden bahsedilebilir. Dünyaya fırlatılmışlığı içerisinde, ilk düzlemde iyinin ve kötünün bir anlamı yoktur. İkinci düzlemde özgürlüğün kazandığı önem, onun her türlü değerın yaratıcısı, varoluşun ve dünyayı karşılıklı olarak var edecek güç olması ile ilgilidir. İnsan ilk düzlemdeki varoluş biçimine rağmen kendine hedefler koyabiliyor ve kendi değerlerini yaratabiliyorsa, bu durumda ikinci düzlem onu var eden özgürlüğün

alanıdır. Ahlaki olabilmek, ikinci düzlemde kalabilmek için de özgürlüğün istenmesi; yani onun varoluşun hareketi ile birleştirilmesi gerekir. Özgürlüğün varoluşun hareketi ile birleştirilmesi doğrudan eylem kavramına gönderim yapmaz. Hareket fiziksel bir eylem olabildiği gibi, sergilenen bir tavır, koyulan bir hedef olarak da gerçekleşebilir. Onun zaman içinde çözülen ya da gerçekleştirilen bir yapıda tanımlanması onu bir mücadele, bir süreç kimliğine büründürür. Özgürlüğü istemek soyut bir kavram olarak değil, varoluşun kendisi gibi zamanın içerisinde yer alan bir hareket biçimi olarak anlaşılır.

İkinci düzlemde insan kendi varoluşunun belirsizliğini kabul etmiş ve kendisi ile özdeşleşmiş durumdadır. Ahlaki alanda kalması, yani bir şeylerin değerli olması, kendisine özgürlüğüne dayanan hedefler belirleyebilmesi için konumunu koruması; yani kendi özgürlüğünün karşısında bir mutlağın hükmüne girmemesi gerekir. Böyle bir durumda insan varoluşunun ikinci düzlemde kaldığı konusunda bir çıkarımda bulunulamaz. İnsan varoluşunun kendisi ile özdeşleşebildiği alan olduğu için onu yaratan özgürlük Beauvoir'ın etiğinin de ilkesini oluşturmuş olur. Ahlaki olan, özgürlüğü istemek, yani onu varoluşun hareketiyle gerçekleştirmektir. Böylece Beauvoir tarafından ahlaki eylem için bir ilke belirlenmiş olur. İnsanın varoluş koşullarından çıkarılan bu ilke onun varoluşunu olumlayabilmesini, insan dünyasında bir varoluş olarak var olabilmesini sağlar. Özgürlük böylece insan varoluşunun devamlılığını yani zaman içerisinde kendisini korumasını sağlayan, ahlakiliği ortaya çıkaran ve kazanılması gereken bir değer olarak belirsizlik etiğinin kaynağında bulunur. Burada özgürlüğü de ikiye ayırmak gerekir. İlk durumda, insanın dünyaya kendini fırlatmış olması, belirlenmemiş olması anlamında özgürlük soyut özgürlüktür. Kendisini herhangi bir hareketin içerisinde ortaya koymaz. Soyut özgürlük, varoluşun ilk düzlemine aittir. Ahlaki olan özgürlük, ilk düzlemdeki insan varoluşunun kendisini kendisi olarak kabul etmesi ile ortaya çıkan ve kendisini doğrudan bir özgürleşme hareketi olarak ortaya koyan somut özgürlüktür.

Beauvoir'ın etik üstüne söylemleri ikinci varoluş düzleminde anlam kazanır fakat ilk düzeyden bakıldığında hiçbir anlam ifade etmez. İlk düzeydeyken, ikinci düzeye geçmek için insanın hiçbir nedeni yoktur. İlk düzey yani Sartre'ın varoluşu bir olumsuzluk olarak tanımlayarak onu kendi ontolojisi ile baş başa bıraktığı düzey herhangi bir şeyin anlamlı olmasını engeller. Beauvoir da ilk düzeyden ikinci düzeye geçmeyi teorik olarak gerekçelendirmez. İnsan varoluşunun olumsuzlukta kalmak zorunda olmaması, olumsuzlukta kalmamasını gerektirmez. İnsanın varoluşunu bir eksiklik olarak kabul

edebilme olanağı da onun öylece kabul edilmesini gerektirmez.

Ontolojik anlamda Sartre'ın konumundan yani ilk düzlemde ileriye gitmek olanaklı değildir. Kendi-için'in, kendinde-varlık olma istenci ve onun başarısızlığı ile tanımlanan bir varlık eksikliği olarak varoluş onun dünyadaki konumudur. Beauvoir tarafından da bu konuya yöneltilen bir itiraz yoktur. Ontolojik olarak insan varoluşunun tanımlandığı olumsuzluk, insanın başka türlü olabilmesine izin vermez.

İyi hoş. Ama hala başarısızlığın üstesinden gelinmesi gerekir ve varoluşçu ontoloji bu umuda izin vermez. İnsanın tutkusu yararsızdır; onun olmadığı bir varlık haline gelmesinin hiçbir yolu yoktur. Bu da doğrudur. Ve şu da doğrudur ki Varlık ve Hiçlik'te Sartre her şeyden önce insanın macerasının sonuçsuz yönü üstünde ısrar etmiştir. (Beauvoir, 2020: 320)

İnsan macerasının sonuçsuzluktan daha başka bir seçeneği olması varoluşçu ontolojiden değil, doğrudan Beauvoir'ın etik girişiminden türetilmiştir. Çünkü Beauvoir'ın da üzerinde durduğu gibi varoluşçu ontoloji bir sonuçsuzluktan ötesine geçmeye izin vermez. Varoluşun olumlu anlamı, özgürlüğü isteme, insan dünyası ya da varoluşun kendini doğrulayabilmesi ontolojik alanın değil, etik alanın olanaklarıdır. İkinci düzlemde varoluş, etik alanda yer alarak temel belirsizliğinden yani ilk düzlemdeki olumsuzluğundan sıyrılmış olmaz, yalnızca onu kabul ederek kendi varoluşunu ve dünyayı kendisi için var etmiş, onu bir dönüşüme uğratmış olur.

Sonuç olarak belirsizlik etiği, varoluşçu ontolojiyi kabul eden fakat onun varoluşu bir olumsuzluk olarak tanımlamasının ötesinde bir olanak olarak etik alanı işaret eden bir etikdir. Belirsizlik etiği soyut bir ilke olarak değil, hareket ile birleşmiş bir özgürlük istemi ile somutlaşır. Ahlaki alanda, özgürlük hem bir hedef olarak hareketin temelindedir hem de onun istemi ve hareket bir ve aynı şeydir. Yine de varılan noktada onun nasıl evrenselleşebileceği konusunun açıklanması gerekir; çünkü insanın kendi özgürlüğünü istemesi ile diğer insanların kendi özgürlüklerini istemeleri arasında bir bağ kurulmadıkça belirsizlik etiğinin tam olarak bir etik kuramı olduğundan söz etmek doğru olmayacaktır.

Bireyin özgürlüğü ve diğerlerinin özgürlüğü zorunlulukla birbirine bağlanmadıkça bir evrensellikten söz etmenin de olanağı yoktur. Eğer bireyin özgürlüğü ve diğerlerinin özgürlüğü birbirine bağlanırsa bu sefer özgürlüğü istemek, bireyin kendisinin ötesinde diğer

varoluşların da özgürlüğünü istemek olarak yeniden tanımlanacaktır; çünkü evrensel olan aynı zamanda olumsal olamaz. Beauvoir, bireyin ve diğerlerinin özgürlüğünü bir araya getirmeyi, özgürlük karşısında benimsenen tutumların belirlenmesi ve çocukluktan itibaren insanın gelişim evreleri üzerinde durarak temellendirir.

5.3 Özgürlük Karşısında Benimsenen Tutumlar

Beauvoir'ın özgürlük konusundaki çözümlemesini tarihsel bir perspektiften ele alarak insanın farklı yaşam evrelerinde özgürlük konusunda durumunun incelemesinin nedeni özgürlüğün zaman içerisinde kendini gösterecek bir yapıyla özdeşleştirilmesidir. Özgürlüğü istemek, bir hareket olarak zaman içerisinde gerçekleşir. Beauvoir çocuk dünyasından başlayarak özgürlük ve sorumluluk konusundaki tutumlarına göre altı adet tutumu birbirinden ayırır. Tutumlar arasında yapılan ayırım ve tutumların sınırlanışı çocukluktan başlayarak gittikçe yetkinleşen bir düzende ilerlediği için tarihsel bir izlenim vermesine rağmen tarihsel bir çizgi sunmaktan çok hiyerarşiktir. Tutumlar özgürlüğe uzak ve yakın konumlarda kendilerine yer bulurlar.

Beauvoir tarafından özgürlük karşısında benimsenen tutumlardan önce tutum öncesi dönem olarak çocukluk dönemi sunulur (Beauvoir, 1948: 35-42). Beauvoir'a göre çocuk kendisini kurmasına yardımcı olmayacak, henüz kendisi yokken verili olarak var olan ve ona teslim olmaktan başka şansının bulunmadığı bir dünyanın ortasına düşer (Beauvoir, 1948: 35). Çocuk, içinde bulunduğu bu durumu bulmakla nitelenir. Çocuk insanlığın imtiyazlı halkasıdır üzerinde özgürlüğün sorumluluğu bulunmaz. Ondan yalnızca yetişkinlerin sözlerini dinlemesi ve saygılı olması beklenir, bu yüzden onun inancı yetişkinlere ve onların değer sistemine olan inançtır (Beauvoir, 1948: 35). Yetişkinler çocuklara masumiyet ve masumiyete kutsallık atfederek onların temsilinde kendilerini öldürmeye çalıştıkları -dır kipindeki varlık olarak görmeye çalışırlar. Yetişkinlerin çocukları yetiştirirken kullandıkları ödül ceza sistemi, övgü dolu ve suçlayıcı sözler onların iyi ve kötü arasında belirgin bir ayırım olduğuna inanmasına neden olur (Beauvoir, 1948: 36). Onun olabileceği şey uslu ya da yaramaz bir çocuktur, özgürlüğün sorumluluğu ile ortaya çıkacak olan dertlerden korunur. Çocuğun dünyası ona verili olandır. Orada gerçekleştirdiği eylemlerden sorumluluk duymaz ve ne isterse neşe içerisinde yapabilir. Çocuk istese bile kendi özgürlüğünün sorumluluğunu alarak varoluşuna yönelmesi mümkün değildir. Onun geçirdiği evredeki gerçeklik yalnızca dünyaya bırakılmışlığı bulacağı ergenlik zamanı sonrasına varmadır.

Beauvoir'a çocuksu gerçekliğin yani verili olandan başka bir olanağa sahip olmamanın ergenlikten sonrasında devam etmesi çok nadir görülür (Beauvoir, 1948: 38). Çocuk ergenliğe yaklaşırken yavaş yavaş kendine verili olan değerleri sorgulamaya başlar ve başka türlü davranma, başka türlü düşünme olanaklarına kendini açarak öznelliğini keşfeder. Ergenliğe geldiğinde kendi dünyasını belirleyen yetişkinler arasındaki çatışmaların, tereddütlerin farkına vararak şimdiye kadar bir tür kesinlik olarak gördüğü dünyasına belirsizliği sokmaya başlar (Beauvoir, 1948: 39). Yetişkinler çocuk dünyasının verili değerlerini belirleyen birer tanrı olmaktan çıkmasıyla gelenekten ve ahlaktan gelen değerler belirsiz biçimlere bürünür. Bu andan itibaren o da diğer insanlar gibi seçimlerinin sorumluluğunun ağırlığını hissetmeye başlar. Ergenlik ahlaki seçim anıdır, özgürlük ortaya çıktığı için ergen onun karşısında seçeceği tutuma karar vermelidir.

Özgürlük karşısında seçilecek olan tutum çocuğa dair bir talihsizliği beraberinde getirir. Beauvoir (Beauvoir, 1948: 40)'a göre ahlaki seçim anında mutlak bir belirsizlik hakimdir ve seçim öngörülemez; çünkü çocuk dünyası özgürlük karşısında seçeceği tutumu belirleyecek bir içeriğe sahip değildir fakat seçim yine de insanın olmak istediği şeye dayanır. Burada yapılan seçim her zaman sonradan değiştirilerek gerçek anlamda varoluşa ve özgürlüğe çevrilme olanağına sahiptir. Beauvoir (Beauvoir, 1948: 41)'a göre hiçbir seçim kurtarılamayacak ya da yenilenemeyecek kadar talihsizlik içermez fakat seçim gerçekleştirilmelidir. Seçim anıyla beraber insanın geri kalan yaşamı ahlaki bir ilişkiler ağının içerisinde yer almaya başlar, varlığa dair nedenleri keşfeder kendini bir birey olarak onaylar.

Beauvoir'ın çocuk analizi insanların özgürlük karşısında seçecekleri tutumu belirleyeceği evreye kadar geçirdikleri döneme dairdir. Çocukluk dönemi, dünyaya atılmışlığın ve başka türlü davranma olanağının keşfi ile insan belirsizlik ile karşılaştığında son bulur. Beauvoir çocukluk dönemini bir tutum analizi olarak değil herkesin bir tutum seçmeden önce geçirdiği evre olarak sunar, dolayısıyla çocuk tanımlarını bir tutum tipi olarak değil, belirsizliğe karşı alınan tutumlardan önce insanın içinde bulunduğu durum ve sorumsuzluk evresi olarak anlamak gerekir.

Çocukluk dönemi dışında yine bir tutum olmamakla beraber bir insanlık durumu olarak tanımlanabilecek hizmetkarlık ve cehaletten kaynaklanan çocuksu dünyalar vardır. Hizmetkarlık ve cehalet yaşam içerisinde insanı yetişkin bir çocuk yapar. Beauvoir'a göre

çocuksu bir dünyada insan kendi yaşamını çocuklukta olduğu gibi kendine verili olanın içerisinde sorumsuzca yaşar ve onun üzerine gerilmiş olan çatıyı aşma imkânı yoktur (Beauvoir, 1948: 37). Beauvoir çocuksu bir dünyaya sahip olanlara “kölelik bilincine sahip olmayan köleleri” ve kadınların durumunu örnek gösterir fakat burada tüm köleler ve tüm kadınlar kast edilmez. Beauvoir’ın kast ettiği kendi örnekleriyle on sekizinci yüzyıl kölelik sistemi içerisindeki siyahi köleler ve bir harem içerisine yerleştirilmiş olan Müslüman kadındır; çünkü onlar kendilerine dayatılan tutumlara karşı gelebilecek öfke ve kendilerinin baskılanmalarının karşısındaki şaşkınlık gibi araçlara sahip değildir (Beauvoir, 1948: 38). Yirminci yüzyılın batılı kadınları çocuklardan ve çocuksu dünyalara sahip olanlardan farklı olarak içerisinde bulunduğu durumu seçer ya da rıza gösterir ve bu yönüyle çocuklardan ayrılır, onlar öfke ve şaşkınlık gibi durumlarına isyan edebilme araçlarına sahiptir (Beauvoir, 1948: 38). Köleler beyazların dünyasına saygı duydukça çocuksu bir duruma gelir; dünyanın birçok yerinde kadınların durumu da budur. Kadınlara gelenekler, yasalar ve erkekler tarafından onaylanan gerçekliğe boyun eğmekten başka şans tanınmaz (Beauvoir, 1948: 37). Bu tür insanların yetişkinlerde görülmemesi gereken çocukça nitelikler geliştirilmesinin önüne herhangi bir engel konulmaz ve varlıklarının ağırlığı onların omuzlarına yüklenmez.

Çocukluk döneminin ardından seçimle beraber özgürlük karşısında benimsenen tutumlardan hiyerarşik olarak en altta olanı ve Beauvoir tarafından ilk tanıtileni alt insandır (Beauvoir, 1948: 42-45). Alt insan tutumunun temel özelliği kendini dünyaya atmayı yani bir varlık eksikliği olmayı engellemekle kendini meşgul etmektir. Alt insan olarak nitelendirilen insanlar, kendilerine ve hayata dair hiçbir arzu duymadan, kendilerini sağır ve kör hale getirerek yaşarlar.

Beauvoir’ın alt-insan olarak tanımladığı tutumda varoluşun ilk düzeyine dahi ulaşamamıştır. Bir varlık olma çabasının başarısızlığıyla insan kendisini varlık eksikliği olan bir varoluş olarak alımlamamıştır. Alt-insan tutumu kendi varlığını dünyaya atmaktan, dünyaya atılmışlık olmaktan sakınarak hayata karşı ilgisizliğini eylemlerinin herhangi bir anlam içerecek biçimde gerçekleştirmesine engel olacak biçimde yaşamaktadır (Beauvoir, 1948: 42). Kendisini tehlikeye atacak her türlü olasılıktan uzak tutma düşüncesiyle, dünyanın verili değerlerini kendisine bir saklanma alanı yapar. Alt insan dünyayla bağ kuramadığı için öngörülemeyen şeylerin kendisine acı vereceği düşüncesiyle korku içerisinde yaşar. Varoluşu karşısında duyduğu korku, onu özgürlüğünden kaçmaya iter. Toplumun kabul ettiği özgürlük sınırlarının içerisinde yaşar. Kendi öznelliği ve

özgürlüğünden kaçarak kendisini toplum için nesne haline dönüştürür. Verili değerlerin arasında yaşayarak birey olma ve seçme özgürlüğünden kaçmış olur (Beauvoir, 1948: 43).

Alt-insanın konumu yine de etkisiz bir konum değildir. Alt-insan dünyaya karşı ilgisizliğini saklamak için onu tanımlayabilecek olan hazır etiketlere sığınır. Böylece onun kendi açısından bile hiçbir şey ifade etmeyen varlığı, altına girmiş olduğu kuvvetin kullanabileceği bir maşaya dönüşür (Beauvoir, 1948: 44). Alt-insan kendini dünyaya atmış olmamasına rağmen yine de vardır ve onun varlığı herhangi bir cansız nesne türünden bir varlık değildir. Dünya karşısında aldığı edilgin konum, onun sürekli bir edilginlik içerisinde olmasını garanti etmez. Varoluşundan kaçmasına rağmen edindiği tutumun kendisi de varoluşun içerisinde. Belki fikirlerin karşısında edilgin konumunu koruyabilir fakat konu doğrudan kendisi olduğunda, bir acı çektiğinde bunu edilgin bir biçimde çekemez. Acı edilgin yapıda karşılaşılabilen bir şey değildir. Alt-insan yine de görmezden gelerek ve kaçarak yaşamayı tercih eder; fakat böyle bir konumda olmak olanaksızdır. Birisi alt-insanı eylemlerinden dolayı suçlu ilan ettiğinde ya da onu bir şeylerden sorumlu ilan ettiğinde ister istemez kendisinin sorumluluğunu ve dünyadaki varlığını onaylayacaktır. Alt-insan mezardaki bir ölü kadar edilgin olmaya çalışır fakat “hayatta olduğu sürece kimse mezarın huzurunu bilemez” (Beauvoir, 1948: 43). Onun belirsizlik karşısında aldığı konum varoluşunun acı veren bilincini hatırlattığı için korkakçadır; fakat korkusu onun daima varoluşundan kaçmasını olanaklı kılmaz. İster istemez, acı yoluyla, bir şeylerden sorumlu tutularak ya da özgür seçimin olanağı ile karşılaşarak kendi varoluşundan uzakta kalmayı başaramaz. Kendi varoluşuna uzakta kalamayışı ve özgürlüğüne dair bilincine rağmen süregelen korkusu alt-insanı özgürlüğüne karşı başka türlü bir tutum geliştirmeye, onu engellemeye yöneltir ve ciddi insan tutumu ortaya çıkar.

Beauvoir ikinci tutum olarak ciddi insanı belirler (Beauvoir, 1948: 45-52). Ciddi insan tutumu, alt-insan tutumunun kendisinin dünyadaki varoluşunun farkında olmasından kaçamaması ile ortaya çıkar (Beauvoir, 1948: 45). Kendi varoluşundan kaçamayan alt-insan öznelliğinden kurtulabileceği değerlerin altında kendini tanımlayarak kendini fanatığı olacağı bir şeye feda eder. Fanatiklik nesnesini yitirdiğinde tavrı yeniden alt-insana geriler ve başka bir fanatiklik nesnesi arar (Beauvoir, 1948: 50). Böylece eylemleri ve dünyadaki varlığının kaynağı olarak fanatığı bulunduğu hareketi ve değeri göstererek özgürlükten ve sorumluluktan uzaklaşmaya çalışır.

Ciddi insanın hayatında gerçekleştirdiği temel hareket kutsal olarak gördüğü ya da toplum tarafından büyük ölçüde inanılan değerlere katılım göstererek sürekli bir biçimde kendisinin de o değer içinde yitip gittiğini hayal etmektir. Kendi varlığı ile karşı karşıya kaldığı soruların içerisine düştüğünde çocukluk döneminde ona yetişkinler tarafından verilen değerlerin mutlaklığına olan inancına geri dönerek kendisini varoluşuna dair korkusu ile yüzleşmekten alıkoyar (Beauvoir, 1948: 52). Ciddi insan içerisinde kendi varlığına dair farkındalığı bastırabileceği her nesneye niteliğine bakmaksızın katılım gösterir. O bir birey olmaktan çok bir milletin üyesi, bir baba, işçi, patron, bir topluluk üyesidir. Kendisini varoluşu ile değil statüleri ile tanımlar ve statülere yüklenen değerleri oldukları gibi kabul eder. Ciddi insan tutumlar arasında en yaygın olanıdır. Hem ciddi insan hem de alt insan fanatik tutumlarından dolayı kendi özgürlüklerini engelledikleri gibi başkalarının özgürlüklerinin önünde de bir engeldirler; çünkü putlaştırdıkları değerler, statüleri başkalarının da onların değerine saygı duymasını zorunlu görmesine neden olur.

Beauvoir’a göre ciddi insan “kendi için ve kendinin imkansız sentezlenme çabalarından birisidir.” (Beauvoir, 1948: 52). Dışarıdaki mutlak değerlerin bir temsili olarak kendini bir tanrı olmaya hazırlar ve bu yüzden de başarısız olmaya mahkumdur. Başarısızlığı ile beraber alt-insan ve ciddi insan arasında geçişler yaşamakla beraber bazen kendi durumundan duyduğu keskin rahatsızlık onun artık herhangi bir şey olmak istememesine neden olur. Herhangi bir şey olmak istemediğinde nihilist insan tutumuna geçilir.

Nihilist insan Beauvoir’ın belirlediği üçüncü tutumdur (Beauvoir, 1948: 52-58). Nihilist insanın kendi varlığı karşısında aldığı tavır ile alt insana benzer fakat nihilist olan alt insanın aksine kendi varoluşunun farkındadır, alt insan gibi kendini dünyaya atmayı reddetmemiştir. Alt insan dünyaya bir atılım göstermeksizin kendini nesne konumuna getirirken Nihilist bu atılımı gerçekleştirmiş ve hiçlik ile kendini bilinçlendirmiştir. O, toplum içinde var olmama kaygısıyla kendisini nesneleştirir.

Nihilist insan tutumu kendi içerisinde alt-insana ve ciddi insana farklı derecelerde yakınlık gösterir. Nihilist insan tutumunun ciddi insan ile yakınlık gösterdiği alan şeytani insan tutumudur. Şeytani insan toplumun verili değerlerine sadık yaşar. Ciddi insandan farklı olarak, bu değerlerin içerisinde, bunlara hınç duyarak yaşamını devam ettirir. Bu değerleri onları ayaklar altına alabilmek için yaşatmaya devam eder. Kendini olumsuzlamayı başararak özgürlüğünü hisseder fakat özgürlüğü olumlu bir anlamda kurtuluş olarak görmeyi

başaramaz. En sonunda ciddi insana geri dönme ihtimali ile karşılaşır. Olumlu bir kurtuluşla sonuçlanmaya olumsuzlama arzusu bazen insanların bedenlerini tahrip edecek eylemlerde bulunmalarına bazen de ahlaki bir intiharla alt-insan seviyesine geri dönmeye neden olur.

Nihilist tutumda sürekli olarak içerilen olumsuzlama arzusu bir süre sonra olumsuzlama aşamasında kaldığı için devam ettirilemez hale gelir. Estetik, manevi ve etik değerlerin sürekli olarak olumsuzlanması bir etik biçimine dönüşerek kuralsızlık kural haline dönüşür. Nihilist tutumun devam ettirilebilmesi için kendi içerisinde bir olumluluk ortaya koyması gerekir. Nihilist tutumda insana dair koşulların belirsizliği yaşanarak belirli bir gerçeklik ortaya konulur fakat insan varoluşu tamamen bir eksiklik olarak tanımlandığı için hata yapılır. Nihilist tutum bir hiç olduğu ve dünya için hiçbir gerekçeye sahip olmadığı konusunda haklıdır fakat kendisini olumlu bir biçimde varoluşuna döndürme olanağını tanımlamadığı için ölümü hayatın gerçekliğine katmak yerine hayatı ölümün kendisi olarak görür. Nihilistin temel hatası da ölüm karşısında benimsediği tutumdur. Nihilist yaşadığı olumsuz belirsizlik içerisindeki başarısızlığında varoluşa dair bir sevinç hissettiğinde gerekçe aramadan yaşama katılım göstermeye başlarsa yine sahip olunan tutum bir dönüşüm geçirerek maceracının tutumuna dönüşür.

Özgürlük karşısında benimsenen dördüncü tutum maceracı tutumdur (Beauvoir, 1948: 58-63). Maceracı insan tutumunun nihilist tutumdan sonra gelmesine dair bir zorunluluk yoktur. Nihilizm içerisinde varoluş sevincinden doğabildiği gibi, ergenlikten itibaren de insan bir maceracının tutumuna sahip olabilir. Maceracı, kendisini bir varlık eksikliği yaparak diğerlerinin aksine varoluşuna sırtını çevirmez fakat maceracı kendi varoluşunu özgürlükle gerekçelendirerek diğer insanların özgürlüğünü de gözetecek biçimde genişletmez. Özgürlüğünü içeriklendirecek olan diğer varoluşlara karşı kayıtsız kalarak kendi varoluşunu olumlayabileceğini düşünür. Nihilist tutum ve maceracı tutum diğer insanların varoluşlarına karşı takındıkları tavır bakımından birleşir. İki tutumda da diğer varoluşlar ancak birer nesne olarak vardır. Diğer varoluşların önemsizliği maceracının onları feda edilebilir nesneler olarak görmesine neden olur. Maceracı varoluşunun farkında olarak kendisine sürekli hedefler belirler ve onlara doğru atılır. Her hareketini kendi öznelliği ve belirlediği hedefler için gerçekleştirir. Hedefleri yolunda kendini varlığını ortaya koyabilmek için başkalarıyla ilişki içindedir. Tutumlarıyla ahlaki yaşama en yakın olan tutuma sahip olarak görünse de, hedefi yalnızca başka özgürlükleri hesaba katmadan kendi varlığının onaylanmasıdır. Bu yüzden eylemlerinin içeriği boşaltılmış olur.

Maceracının diğerlerine karşı takındığı tavır gereği atıldığı macera onu bir tiran ya da diktatöre dönüştürmeksizin kazanılamaz. Tiranlık ya da diktatörlük kendisini meşru ilan etmek için polis, yasa, para gibi araçlar gerektirdiği için maceracı onların desteğine duyar. Maceracının kendisine olan bağlılığı ile orantılı olan diğer varoluşlara olan kayıtsızlığının onu sürüklediği yolda kendi dışında olan nesneleri, yani tiranlığını kurmasını destekleyen nesneleri ya da kazanacağı servet, ün gibi nesneleri özgürce seçilmiş hedefler olarak tanımak yerine kendisini onlara hizmet eden bir konumda bulur. Böylece onun özgürlüğü varlık olarak tanıdığı bir nesneye hizmet etmenin ötesine geçmeyen soyut bir bağlılık olarak kendini sürdürür. Maceracının yaptığı hata kendisinin başkaları olmadan hatta onların karşısında bir şey yapabileceğine inanmasıdır. Maceracının özgürlüğünü dışa vurma biçimi başkalarının özgürlüğünü baskı altına alır.

Kendini varlık eksikliği yapmasıyla maceracı tutum yine de gerçek anlamda özgür olan insana en yakın olan konumda yer alır. Onun tutumu ahlaki olmaya yaklaşır çünkü kökenini kendi özgürlüğünde bulur fakat bu özgürlük diğerlerinin özgürlüğü ile içeriklendirilmeyi başaramayan bir özgürlük olduğundan soyut bir bağlılık olmakta kalır. Maceracı tutum ve gerçek anlamda özgür olan bir insan olmak arasındaki ayrım Beauvoir'a göre varoluşçuluğun solipsizm olmadığını da gösterir. "Varoluşçuluk iddia edildiği gibi soliptik olsaydı maceracıyı mükemmel bir kahraman olarak görmesi gerekirdi." (Beauvoir, 1948: 59) Aksine Beauvoir'ın varoluşçuluğu bireyin kendi içine kapandığı bir özgürlük kavramını değil ancak diğer insanlarla onun mümkün olduğu bir özgürlük kavramını destekler. Maceracı tutum ile gerçek anlamda özgürlüğün arasındaki ayırmadan insanların varoluşun özgürlüğünün diğer insanlarla bağlantılı olduğu noktaya dair bir belirlemeye ulaşılır.

İki tutum (attitudes) mümkündür. O yalnızca kendisi için açık bir gelecek hedefleyerek, başkalarının özgürlüğü aracılığı ile kendini genişletmeye çalışarak kendisini isteyebileceği kendi özgürlüğünün gerçek gereksinimlerinin bilincine varabilir. Bu yüzden, her durumda, diğer insanların özgürlüğüne saygı duyulmalı ve onların kendilerini özgür bırakmalarına yardım edilmelidir. Böyle bir yasa eyleme sınır dayatır ve derhal ona bir içerik verir. Reddedilen ciddiliğin ötesinde sahici bir ciddilik bulunur. Fakat bu biçimde eyleyen, sonu kendisinin ve diğerlerinin özgürleşmesi olan, bu sona ulaşmak için kullandığı anlamlarla kendisini ona saygı duymaya zorlayan artık maceracı adını hak etmez. (Beauvoir, 1948: 60-61)

Bahsedilen ikinci tutum da maceracının yalnızca kendi özgürlüğünü önemseydiği ve diğer insanları hedeflerine ulaşmada kullandığı önemsiz araçlar olarak gördüğü tutumdur. İki

tutumdan maceracının tutumu gerçek anlamda özgürlükle değil hedeflere, dış nesnelere olan bağlılıkla sonlanır fakat Beauvoir'ın üzerinde durduğu gerçek anlamda özgürlükle sonuçlanacak olan tutum özgürlük isteminin ahlaki olduğu tutumdur. Maceracının özgürlüğü istemesi kendi varoluşuna dayanması anlamında ahlaki olmaya yakındır fakat diğer özgürlüklerin önünde bir engel olmaktan çekinmediği için özgürlüğü isteme gerçeğini anlamını bulmaz. Maceracının tutumunun etik bakımından analiz edilmesinde ben ve başkası ilişkisinin ahlakiliğine dair ilk analiz de elde edilmiş olur. Özgürlüğü isteme kendisinin özgürlüğünü istediği gibi başkalarının özgürlüğünü isteyecek biçimde kavranmalıdır. Başkasının özgürlüğünün gözetilmediği, diğer özgürlüklerin önünde duran bir özgürlük istemi ahlaki olarak özgürlüğü isteme düzeyine erişememiştir. Öznenin kendi varoluşuna dayanan özgürlük isteminin, diğer varoluşları içine alacak biçimde, var olanların özgürlüğünü isteme biçimine nasıl evrildiği henüz maceracı ile özgür insanın tutumu arasındaki fark tanımlanırken belirgin değildir. Maceracı ve özgür insan ahlakiliğinin iki boyutunu oluşturur. Maceracı, özgürlüğüne dayalı edimlerde bulunduğu, kendi öznelliğini olumlu olarak kabul ettiği için özgür insana yakındır fakat diktatöre ya da tirana dönüşebilme olanağı aynı zamanda onu özgür insandan uzaklaştırır.

Beşinci tutum tutkulu insan tutumudur (Beauvoir, 1948: 63-67). Tutkulu insan ve dışsal nesne arasında özel bir bağ, ciddi bir ilişki bulunur. Tutkulu insanın temel özelliği dışsal nesneyi “öznelliği tarafından açıklanan bir şey olarak kurmasıdır” (Beauvoir, 1948: 64). Tutkulu insan kendi öznelliği ve varoluşundan daha çok tutkun olduğu nesneyi açığa çıkarma çabasıdadır. Kendisini nesnenin varlığında kaybeder. Tutkulunun kendisini varlık eksikliği yapması kendi varoluşunu açığa çıkarmak için değil, varlığı yani dış nesneyi olumlamak içindir. Tutku nesnesi dışında ona tam görünen herhangi bir şey yoktur. Tutkulu kendi varoluşunu dış bir nesneye bağladığı için dağılıp gitmeye, onu elinden kaçırmaya mahkumdur. Çünkü kendi varoluşu bir varlığı ele geçirebilecek güçte değildir.

Tutkulu insan bir açıdan kendi tutku nesnesini diğerlerine dayatabildiği için özgürlüklerin karşısında bir tutum sergiler. Tutku nesnesi kendi özgürlüğünün ve diğerlerinin özgürlüğünün ötesinde bir gerçeklik olarak algılanır. Tıpkı maceracı gibi o da diğerlerini tutku nesnesine ulaşmada bir araç olarak görmekten ve onları despotça özgürlüklerinden soyutlamaktan çekinmez. Dolayısıyla tutkulunun tutumu da özgürlük karşısında yer alan bir tutumdur.

Özgürlük karşısında benimsenen altıncı tutum eleştirel düşünceden gelir. Varoluş biçimi diğer insan tiplerinden farklı olan eleştirel düşünme tutumu, evrensel ve nesnel gerçeklik için çalışır. Beauvoir’a göre eleştirel insan herhangi bir değere yatkın olmadığı için kendisini “zihnin bağımsızlığı” olarak tanımlar (Beauvoir, 1948: 68). Eleştirel düşünen karakter özgürlüğü seçme ve reddetme amacıyla olmadan, belirsiz bir tutum sergiler. Özgürlük karşısında aldığı tavır, öznelliğinin evrensel içerisinde unutulmasına yol açar. Eleştirel düşünce ile beraber nesneler ve durumların yalnızca tanımı verilmez aynı zamanda bir tarafta tutulmuş olur. Bağımsız zihin olma iddiasındaki karakter kendi yargılamasının sorumluluğunu üstlenmediği zaman yalnızca toplamını seçmediği bir nedenin utandırıcı hizmetçisidir.

Sonuç olarak insanlar kendi özgürlüklerinin karşısında farklı tutumlar benimseyerek ahlaki olarak özgürlüğü isteme düzeyine ulaşmadan var olabilme olanağına sahiptir. Bu tür tutumlar ahlaki olarak var olmanın önünde engeldir çünkü özgürlük ya kaçılan bir şey olarak kurulmuştur ya da diğerlerinin özgürlüğünü hesaba katmayan bir yapı ile özdeşleştirilmiştir. Özgürlük karşısında yer alan tutumlardan Beauvoir’ın etiğini anlamak için en önemli nokta maceracının konumunu anlamaktır. Maceracı kendi öznelliği ile varoluşuna dayanarak özgürlüğü isteme konusunda başarılıdır. Öznelliğini olumlu bir anlamda kullanır fakat tam olarak onun edimlerinin ahlaki olduğu söylenemez; çünkü özgürlük istemi kendi öznelliğine gömülerek başkalarının özgürlüğünü önemsememektedir. Böyle bir özgürlük içeriksizdir; çünkü herhangi bir tanıma ya da sınıra sahip olmaksızın yalnızca kendisini ister. Beauvoir’ın anladığı anlamda özgürlük istemiyse başkalarını da içine alacak biçimde tanımlanmıştır. Dolayısıyla başkalarının özgürlüklerinin önünde engel oluşturan bir özgürlük, saygı duyulan ya da ahlaki olarak konumlandırılan bir özgürlük olmaz.

Özgürlük karşısında tanımlanan altı tutum konusunda daha sonra yaptığı bir değerlendirmede Beauvoir, onları tarihsellikten yoksun ve keyfi olarak niteler (Beauvoir, 1995: 80). Tutumlar arasında hiyerarşik bir bağ kurulmuş olmasına karşın aralarındaki ilişkinin tarihsellikten yoksun olarak kurulması Beauvoir’a göre tutumların gerçeklikte herhangi bir anlamda karşılığının bulunmamasına neden olur. Toplumsal koşulların dışında yapılan bir etik tanımı yanlıştır. Dolayısıyla Beauvoir’ın değerlendirmesine göre burada belirlediği tutumlar gerçekliği tanımlamak için fazlasıyla yüzeysel kalır. Belirsizlik etiğinin eksikliği tarihselliğe sahip olmadan bir eylem kuramı öne sürmeye çalışmasıdır.

5.2 Özgürlüğü İstemek

Özgürlüğü istemek, özgürlük karşısındaki tutumlar göz önüne alındığında hem bireyin bir tiran olarak kendi özgürlüğünü diğerlerine dayatmasını engelleyecek hem de onun öznelliğinden kaynaklanacak biçimde tanımlanmalıdır. Beauvoir'ın belirsizliği temele alan etiği son noktada etik bir ilke olmaya uygun bir özgürlük tanımına ulaşmalıdır; çünkü özgürlük istemi, kendi değerlerinin yaratıcısı olan bir varoluş olarak kaldığında solipsizm kaçınılmaz olur. Oysa Beauvoir tarafından böyle bir tutuma sahip olan maceracı eleştirilerek özgürlüğün karşısında konumlandırılmıştır.

Beauvoir tarafından özgürlüğün evrenselleşebileceği yöne dair ipucu olarak zaman içinde çözülme niteliği verilir. Yalnızca bir anda kalmak, amaçsız ve boş bir atılım gibi görülür. “Bu nedenle çocuk henüz kendisini geçmişte tanıyamadığı ve gelecekte göremediği sürece, hiçbir ahlaki soru kendini çocuğa göstermez. Onun yaşamının anları davranış içerisinde düzenlenmeye başladığında, çocuk karar verebilir ve seçebilir” (Beauvoir, 2020:330). Beauvoir, geçmiş ve geleceği andaki istemeyi gerekçelendiren bir yapı olarak tanımladığı için özgürlüğü isteme edimi de tarihsel bir yapıya bürünür. Yalnızca anda yapılan boş bir seçim değil zaman içerisinde onun getirdikleriyle ileriye doğru yapılan bir atılımdır fakat bu noktada yine de henüz bireyin kendi öznelliğindedir. Onun evrenselleşebilmesi için bireyi zamanın hem gelecek hem de geçmiş tarafından içermesi ve aşması gerekir aksi takdirde özgürlüğü isteme bireyin öznelliğinde bir edim olarak kalacaktır. “O halde bir hedefi, şimdiki anın geleceği olduğu kadarıyla ve gelecek günlerin aşılmış olan geçmişi olduğu kadarıyla, tüm varoluşumla arzulamaksızın onu bugün gerçekten arzulayamam” (Beauvoir, 2020:330). Özgürlüğü isteme insanın geçmişle kurduğu bağ ve geleceğe doğru atılımıyla sürekli bir devinim, sürekli bir gerçekleştirme olarak anlaşılır fakat özgürlüğün bir birlik olarak kendini gerçekleştireceği ve onun sürekli bir devinim olarak tanımlanmasına rağmen varoluş sürekli değildir. İnsanın varoluşu düşünen kamış örneğinde olduğu gibi bir sona sahiptir. Özgürlüğü isteme devininin sürekliliği ve kendini birlik olarak gerçekleştirmesi ile insan varoluşunun sınırlılığının bir araya getirilme çabası ben ve başkası arasındaki bağlantı konusunda da bir adım atmayı sağlar. “Özgürlük, başkalarının özgürlüğü yoluyla kendisini sürdürerek, ölümün kendisini aşmayı ve kendisini belirsiz bir birlik olarak gerçekleştirmeyi başarır” (Beauvoir, 2020:333). İnsanın kendi öznelliğindeki özgürlüğünün başkasında nasıl sürüp gidebileceği konusu henüz açıklığa kavuşmamıştır; insan kendi sonunu ve geçemeyeceği sınırları kabul ederek diğerlerine uzanıyor ve özgürlüğü böyle

sağlıyorsa, özgürlük varoluşun dışında soyut bir kavram gibi görünür. Hegel’de tinin tarih içerisindeki ilerleyişi gibi insan varoluşunun dışında bir gerçeklik olarak özgürlüğün tarihsel ilerleyişinden bahsetmek gerekir. Beauvoir’ın çözmesi gereken temel zorluk özgürlüğü istemeyi insan varoluşunu aşan dış bir nesne haline getirmeksizin nasıl diğer insanların özgürlüğü ile bağdaştırabileceğini çözümlenektir.

Beauvoir tarafından sunulan çözüm bir parça bütün ilişkisine benzer. Özgürlüğü isteme sürekli bir devinim olduğundan ve insanın bireysel varoluşu sınırlı olduğundan özgürlüğü isteme edimi ancak birlikte gerçekleştirilebilen bir edim haline dönüşür. İnsanın kendi adına özgürlüğü isteme edimini gerçekleştirmesi yani zaman içerisinde özgürleşme ediminde bulunması ancak diğer varoluşlarla kurduğu bağ içerisinde anlam bulur. Özgürlüğü isteme, tanımlandığı biçimiyle geçmişteki varoluşlar, şimdiki varoluşlar ve gelecekteki varoluşlar tarafından gerçekleştirilen bir birlik hareketi olarak anlaşılır. İnsan varoluşu özgürleşme ediminde bulunarak kendi adına bu istemenin üstüne düşen parçasını yerine getirir ve diğerlerinin özgürleşme edimini gerçekleştirmesine katkıda bulunarak, onların özgürleşme hareketinin önünde bir engel oluşturmayarak gerçek anlamda özgürlüğü istemiş yani onu sürekli bir devinim olma niteliği ile beraber kendi ediminde somutlaştırmış olur. Öyleyse özgürlüğü isteme, yani ahlaki edimde bulunma hem kendi özgürlüğünü isteme hem de diğerlerinin özgürlüğüne katkıda bulunma ya da kendi özgürlüğünü istemenin sınırlarını onların özgürlüklerinin önüne geçecek biçimde genişletmeme ile açıklanır.

Bir sınır olması anlamında başkaları dünya ile bireyin varoluşu arasındaki bir engel gibi durur. Fakat dünyanın anlamlarla dolmasını sağlayan da Beauvoir’ın düşüncesine göre başkası ile özne arasındaki sınırlardır. Özne dünyada kendi başına kaldığı durumda kendisini tasdik edeceği, sunacağı ya da kendisini yansıtacağı hiçbir şey de bulunmaz.

Gerçekten her şey olsaydım, yanımda hiçbir şey olmayacaktı; dünya boş olacaktı. Sahip olunacak hiçbir şey olmayacaktı, ve kendim hiç olacaktım. Eğer sayduyuluysa genç adam hemen başkalarının dünyayı benden alarak aynı zamanda bana verdiğini anlar, çünkü bir şey bana ancak onu benden koparan hareketle verilir. Varlığın olmasını istemek aynı zamanda insanlar için ve onlar sayesinde dünyaya insani anlamları veren insanların olmasını istemektir. Biri dünyayı ancak başkaları tarafından ortaya konan bir temelde açığa çıkarabilir. (Beauvoir, 1948: 71)

İnsan dünyasının çevrili olduğu anlamlar ancak diğer insanlarla beraber gerçek değerini

bulur. Örneğin iletişim ancak bir başkası varsa anlamlıdır, bir devrim ancak başkaları ile birlikte gerçekleştirilir, sanatın varlığı onu gerçekleştiren kadar, değerlendirene de bağlıdır. Dolayısıyla insani dünya ve onun içerdiği anlamlar ancak diğerleri olduğunda gerçek yerini bulur. İnsan dünyasının tek bir birey üzerinden kuruluyor olmaması aynı zamanda varoluşun olumlanmasının da bireyin kendi öznelliği ile başarılabilecek bir şey olmadığını gösterir; çünkü varlık eksikliği anlamındaki varoluşundan, insan dünyasına geçerek kendi varoluşunu olumlayacak olan insanın, insan dünyasındaki anlamların temeli olarak diğer varoluşları da kabul etmesi gerekir. Dünya yalnızca öznenin istediğini yapabileceği ve tüm anlamları onun tarafından verilen bir yapı olarak tanımlanmaz. Kendi değerlerini yaratıp diğerleri ile yalnızca bir güç mücadelesi içerisinde ilişki kuran bireyin durumu Beauvoir'a gerçekçi görünmez. Çünkü anlamlar ve değerlerin varlığı, diğer insanların bulunduğu temel ile olanaklı olur. Yalnızca kendi özgürlüğüne dayanan ve onu diğer insanlara dayatan tutum Beauvoir tarafından onaylanmaz.

Gördük ki varoluşçu etik, tutku, gurur ve macera ruhunu bu tiranlığa ve onun çatışmalarına yol açtığı için kınar; ve bunu soyut bir yasa için değil, her projenin öznellikten kaynaklandığı doğruysa, öznel hareketin kendisinin özneliğin ötesine geçmeyi sağlamasının da doğru olduğu için yapar. İnsan kendi varoluşunu yalnızca diğer insanların varoluşunda gerekçelendirebilir. Onun böyle bir gerekçeye ihtiyacı vardır ve bundan kaçamaz. Ahlaki kaygı insana dışarıdan gelmez; kaygıyı kendi içinde “neye yarar?” sorusunda bulur ya da daha iyi bir ifadeyle o bu sorgulamanın kendisidir. (Beauvoir, 1948: 72)

Özne başkası olmadan dünyayı anlamlandıramamasına rağmen onu yalnızca bir araç olarak görerek kendi özgürlüğünü ona dayattığında insan dünyasının temeli olan başkaları ile birlikte var olma bozulmaya uğrar. Öyleyse belirsizlik etiğinin ahlaki özgürleşme hareketi ile eş tuttuğu özgürlüğü istemek, doğrudan insan dünyası içerisinde ve insanlara dayanarak özgürlüğü istemektir. Diğer insanların özgürlüğü, öznenin kendi özgürleşme hareketinin sürekliliğinin şartı olduğundan onların özgürlüğünü engelleyecek nitelikteki bir özgürlük tanımı Beauvoir tarafından özgürlüğün içeriğini boşaltmak ve onu anın saçmalığına mahkum etmek olarak görülür. Beauvoir'a göre bireyin özgürlüğünün diğer insanların özgürlüğünü engellemeyi talep ettiği özgürlüğü isteme biçimleri, diğerlerini dikkate almaksızın sonsuzca genişletilmiş bir bireysel özgürlük saygı duyulmayı hak etmez; aksine onun tanınmaması gerekir, kendi özgürlüğünün baskılanmamasını talep etmek bir özgürlük istemidir fakat bir başkasının özgürlüğünü baskılama özgürlüğü diye bir özgürlük istemi yoktur (Beauvoir,

1948: 91). Eğer birey tek 6zg6rl6k olarak kendi 6zg6rl6ę6n6 tanırsa anın içinde kaybolup gidecektir ya da tiranlaşarak dış nesnelere hizmet edecektir.

Bireyin varoluşu son bulsa dahi, ahlaki olarak 6zg6rl6ę6 istemişse onun katkıda bulunduğu hareket geleceği kurarak onun varoluşunu da taşıyacak biçimde ilerler. “İnsanlık kişilerin meydana getirdiği bir s6rekliktir, ama 6znellikleriyle birbirinden ayrılan 6zg6r kişilerin meydana getirdiği bir s6reklilik, bir sıralanış.” (Beauvoir, 1989: 59). 6zg6rl6k istemi de bu sıralanış ile beraber devinimini s6rekli kılar ve Beauvoir’a g6re gerçek anlamına ulaşır. 6zg6rleşme hareketinin devinimi Beauvoir tarafından bilim ve teknik gibi alanlarda gerçekleştirilen ilerleme ile benzeştirilerek aktarılmaya çalışılır (Beauvoir: 1948: 79-80). Geçmişte yapılmış bir keşif, onun gerçekleştirilmiş olmasının 6tesinde kendisi 6zerine temellenecek olan diğer keşiflerin, diğer olanakların da 6n6n açmış olur; buna benzer olarak insanın 6znel varoluşunda gerçekleştirdiği 6zg6rleşme hareketi geleceğe dair yeni olanaklar yaratır. B6ylece 6zg6rl6ę6 isteme insanların birlikte y6r6tt6ę6 bir proje olmanın 6tesinde, ancak birlikte y6r6tebilecekleri bir proje konumuna gelir. 6zg6rl6ę6 istemenin şimdiki zamandaki durumu, onun geçmişteki varoluşlar tarafından bu g6ne getirilmesinden temellenir ve şimdiki zamanda gerçekleştirilen 6zg6rleşme hareketi de gelecekteki 6zg6rleşme hareketinin temeli olacaktır ve onda kendini s6rd6recektir. “G6rd6ę6m6z gibi, 6zg6rl6ę6m kendini yerine getirmek için, açık bir gelecekte ortaya çıkmayı gerektirir: geleceği bana aanlar, yarının d6nyasını kuranlar, geleceğimi tanımlayanlar başka insanlardır.” (Beauvoir, 1948: 82) 6zne de yarının d6nyasını kendi 6zg6rl6ę6 isteme edimi ile kurar. B6ylece insanlık Beauvoir’ın tarif ettiği gibi 6zg6r kişilerin kendi 6zg6rl6ę6 istemelerinin bir sıralanışı olarak açıklanır.

Beauvoir’a g6re: “şimdi, ortadan kaldırılmak için var olan, geçici varoluştur: kendisini ancak gelecekteki varlığın s6rekliliğine doğru aşarak kurtarır.” (Beauvoir, 1948: 117). 6zg6rl6k istemi, şimdinin geçici varoluşunu belirsiz bir geleceğe doğru taşır. Gelecek belirsizdir 6nk6 onun sonsuz olması gerekmez ve bug6nden bakarak nasıl şekilleneceği bilinemez. İnsanın atılımı, diğer insanlarla birlikte bu belirsiz geleceğe doğrudur. “Varlığımız ancak d6nyada tehlike içinde varolmayı seçerek gerçekleşir; ancak kendisini yenen yabancı, ayrışmış 6zg6rl6klerin 6n6nde ve tehlike içinde varlaşır.” (Beauvoir, 1989: 117). Diğerlerini kabul etmekle insanın kendi varoluşuna dair bir sınır çizilir fakat bu sınır aynı zamanda onun kendisini bir varoluş olarak tanımasını da sağlar; dolayısıyla başkası salt bir olumsuzluk olmanın 6tesinde varoluşun olumlanması için zorunludur.

Sonuç olarak belirsizlik etiğinin temelinde yer alan iki kavram, “insan dünyası” ve “özgürlüğü isteme”dir. “İnsan dünyası” kavramı, geçmişte var olan insanlar, bugünün insanları ve geleceğin insanların varoluşlarını gerekçelendirdikleri ortak anlam zemini olarak tanımlanabilir. Varoluş öznel olsa da insan dünyasının anlamları ile hareket edebilmek için diğer varoluşlara ihtiyaç duyar. Varoluşun olumlanması, varlık eksikliği olarak tanımlanan ontolojik belirsizliğin, kendisini geleceğe doğru bir atılım olarak şekillendireceği insan dünyasına adım atması ile gerçekleşir. Varoluşun olumlanması, varlık olmayı istemek, var olmayı istemek, varlığı açığa çıkarmayı istemek, varoluşu gerekçelendirmek, özgürleşme hareketi, ahlaki olmak gibi tanımların tümü özgürlüğü isteme kavramında birleştirilir. İnsan temel belirsizliğini kabul ederek varoluşu ile özdeşleşir fakat onun varoluşunu olumlu anlamda sürdürebilmesi Beauvoir tarafından ancak ahlaki bir hareket etme biçimi ile olanaklı kılınır. İnsan varoluşu, kendisini zaman içerisinde hareket ederek var eden bir özgürleşme hareketinin öznesi olduğunda ahlakidir.

“Özgürlüğü istemek” varoluşun hareketi ile özdeşleştirildiğinden Beauvoir onu süreklilik arz etmesi gereken bir yapı olarak tanımlar; çünkü kesintiye uğradığında ahlaki hareketten ya da varoluşun olumlanmasından söz edilemez. Onun süreklilik olarak tanımlanması öznel olan varoluşun gerçek anlamda onu sürdürebilmek için diğerlerine ihtiyaç duyduğunu gösterir; çünkü özgürlüğü isteme de insan varoluşu gibi sonlu bir yapıda tanımlanacaktır. Aynı zamanda onun bir değerinin olması ve bir hedef olarak görülmesinin zemini başka varoluşlarının katılımı ile bir anlam zemini oluşturmuş insan dünyasıdır. Dolayısıyla özgürlüğü isteme kavramı öznel bir istek olmak yerine kendisini başkalarında da devam ettiren bir hareket halini alır. İnsan dünyası, başkalarının katılımı ile anlamlı bir zemin olduğundan özgürlüğü istemek, diğerlerinin özgürlüğünü kısıtlayıcı bir yapı ile özdeşleştirilemez; böyle bir durumda gerçekleşen ancak başka özgürlükleri engellemektir ve başka özgürlüklerin kendilerini sürdürülmesine engel olduğunda, engel olanın özgürlüğü istediği değil bir tiran olduğu söylenir. Özgürleşme hareketi hem öznenin kendinde gerçekleştirdiği bir harekettir hem de başkalarının özgürleşmelerine olanak sağladığında ya da geleceğe doğru atıldığında meşruluk kazanmış olur.

Beauvoir’ın varoluşçu etiği ahlaki anlamda özgürlüğü bir belirsizlik olmanın ötesine taşıyarak içeriklendirir. Soyut anlamda özgürlük, varoluşun dünyaya fırlatılması anlamındaki özgürlüktür fakat özgürlüğün somut anlamı, özgürlüğü isteme yani özgürleşme hareketi olarak somutlaştırılır. Ahlaki olmanın koşulu varoluşun özgürleşme hareketi ile

zaman içerisinde ilerliyor olmasıdır. Böylece belirsizlik etiği hem varoluşun olumlanmasını hem de başkalarının özgürleşmesinin önünde bir engel olarak durmadan onların özgürleşmesine katkıda bulunarak zaman içerisinde ilerlemeyi içeren bir etik olarak tanımlanabilir.



6. ETİK KURAMLARI ARASINDA BELİRSİZLİK ETİĞİNİN YERİ

Beauvoir, varoluşçu temellere ve insanların birbiri ile olan ilişkisine dayanan bir etik kurma girişiminde bulunmuştur. Beauvoir'ın etik denemesinden sonra yayınlacağı *İkinci Cins* ile beraber feminist kuram için önemli öncülerinden biri olmasından dolayı onun etiğini feminist bir etik olarak nitelendirme olanağının olup olmayacağı sorusu öne çıkar. Beauvoir'ın varoluşçu etiğinden, feminist bir etik ortaya çıkarılması olanaklı, fakat Beauvoir'ın amaçlarının dışındadır. O tüm insanlığın bireysel varoluşuna dayanan eylem temelli bir felsefenin olanağı üstüne etik denemesini yazmaya karar vermiştir. Öyleyse *Belirsizlik Etiği Üzerine* adlı eserin feminist etik kuramları içerisinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine ilişkin sorunun bir temeli yoktur. Çünkü eserin hem içeriği hem de yazılış amacı böyle bir sorunun sorulmasına olanak tanımaz. Eser açıkça varoluşçu temelde bir etik kurma olanağına dair bir kuram denemesidir. Bu koşullar göz önüne alındığında sorulması gereken ilk soru Beauvoir için etiğin ne olduğudur.

Beauvoir için etik nedir sorusu, bizi tekrardan *Moral Idealism and Politic Realism* adlı makaleye götürür. Beauvoir bu makalede etik ve siyasetin uzlaşabilirliğini tartışırken belirsizlik etiğine zemin hazırlayacak olan etik görüşünü ortaya koyar. Beauvoir (2004b: 175-193)'a göre etik durağan bir değerler ve ilkeler topluluğu olmaktan çok değerlerin ve ilkelerin öne sürüldüğü kurucu eylem biçimidir. Büyük etikçiler tarafından oluşturulmuş olan önceden belirlenmiş iyilik ve kötülük ilkelerine bağlı evrensel etik kuramları yeni bir değerler evreni yaratmıştır. Bu yüzden bu kuramlar eylemin önceliğini kaçırmışlardır. Etik olumlu bir anlamda insanın kendisini dünyadaki bir varlık olarak tanıyarak varoluşunu bulmaya çalışması ve onu kendisi için bir zorunluluğa dönüştürmesi anlamına gelir. Etiğin hakkını teslim etmesi gereken tek şey eylemdir.

Belirsizlik etiğinin ahlaki olana dair içerdiği tek tanım, varoluşun, diğer varoluşların özgürlüğünü de gözetken sürekli bir özgürleşme hareketi içerisinde olmasıdır fakat bu hareket bir tarih felsefesi ile desteklenmediği için belirsizlik etiğinin dünyada yerleştiği konumu anlamak zordur. Bir eylem kuramı oluşturmaya çalışmasına karşın onu bir tarih felsefesi olmaksızın ortaya koyması Beauvoir tarafından kendisine bir eleştiri olarak sunulmuştur. “Toplumsal koşullar dışında bir ahlâk tanımlaması yapmayı ileri sürmek yanlış. Tarih felsefesi olmadan tarihsel bir roman yazabilirdim ama bir eylem kuramı ortaya koyamazdım” (Beauvoir, 1995: 80). Dolayısıyla belirsizlik etiği doğrudan Beauvoir

tarafından amacına ulaşamamış bir etik olarak görülür; fakat varoluşçuluğa dayanması ve varoluşun kendisinde bulunan özgürlüğün soyutluğunu somut hareketin sürekliliğine aktararak eyleme buyurucu bir çerçeve çizmemesi onu diğer etiklerden ayıran özgün bir yanı olduğunu gösterir.

Bu bölümde Beauvoir'ın varoluşçu etiğinin diğer etikler arasındaki konumu tartışılarak, onun diğer etiklerin altında değerlendirilmesi gereken bir etik mi yoksa diğer etiklerle bağdaştırılamayan ayrı bir etik türü mü olduğu konusu tartışılacaktır. Belirsizlik etiği doğrudan bir hareket biçimi olarak özgürlüğü istemeyi temel aldığı için metaetik, uygulamalı etik, betimlemeci etik gibi etik türleri konuya dahil edilmemiştir. Beauvoir'ın etiği doğrudan insan varoluşundan çıkarabileceği bir temel arayarak neyin ahlaki olduğunu belirlemeye çalışılır, dolayısıyla diğer etikler arasında yerinin aranabileceği alan normatif etik alanıdır. Normatif etik eylemin sonucu, değeri ve niyeti bakımından değerlendirilmesine bakılarak teleolojik, aksiyolojik ve deontolojik etik olmak üzere üç sınıfa ayrılabilir. Teleolojik etik için yararçı etik, deontolojik etik için Kantçı etik kuram ve Gilligan'ın bakım etiği değerlendirilecektir. Ayrıca Aristoteles'in erdem etiği de konuya dahil edilerek Beauvoir'ın belirsizlik etiği ile erdem etiğinin bir araya getirilebilme olanağı sorgulanacaktır.

6.1 Yararçı Etik

Yararçı etik kurama göre bir eylemin ahlaki olarak kabul edilip edilmemesi, eylemin sonucuna bakılarak değerlendirilir (Yazıcı, 2017: 168). Bu anlamda bu etiğe sonuççu etik kuramı da denir. Bu kuramın ana hatları fayda kavramı üzerine inşa edilir. Antik Çağ'dan itibaren en yüksek iyiye ulaşma amacı teleolojik etiğin de temelinde yer alır. Simone de Beauvoir'ın etik ve etiği önceleyen varoluşçuluk anlayışı yararçı/sonuççu teoriye örtük eleştiri barındırır. Beauvoir'ın faydacı ahlaki eleştirme sebeplerini ortaya koymak amacıyla yararçı teorinin üç önemli ismi Jeremy Bentham, J. Stuart Mill ve Dewey'in teorilerini kısaca açıklamak ve Beauvoir'ın etik anlayışına göre tartışmak gereklidir.

Bentham (2021: 17) fayda ilkesini “kişinin mutluluğunu arttırma ya da azaltma eğilimi gösteren her türlü eylem ve davranışı benimseyen ya da reddeden, başka bir ifadeyle o mutluluğu arttıracak ya da engelleyecek olan şeyler” olarak tanımlar. Fayda kavramıyla kişinin herhangi bir nesnede bulunan acı ya da kötülükten kaçınması haz, çıkar ve mutluluğu arttıracak eylemlerde bulunması anlaşılmalıdır. Bentham söz konusu çıkar kavramından

toplumdaki her bir bireyin çıkarlarının toplamından söz eder. Ve eğer bir eylem toplumun mutluluğunu artırıyorsa bu Bentham’a göre fayda ilkesine uygundur.

Bentham her insanın “doğası gereği” fayda ilkesinden yararlandığını hatta ona “boyun eğmiş” olduğunu söyler (2021: 19). Ona göre her insan kendi eylemlerini tasarlarırken ya da başkaları karşısında konumlanırken fayda ilkesine uygun hareketlerde bulunur. Fayda ilkesini insan yaratılışıyla ilişkilendiren Bentham’ın düşünceleri Mill’in yararcı etiğine de miras kalmıştır.

Mill’in yararcı etik öğretisi haz ölçütüyle ilişkilendirilir. Bu görüşe göre insan, doğası gereği eylemlerini haz temelinde gerçekleştirir. Mill’in öngördüğü fayda ilkesine göre eylemler söz konusu olduğunda, çoğunluğun fikri nihai karar olacak şekilde eylenmelidir. Eylemler acıyı en aza indirgeyip hazzı da o derece artırıyorsa o eylem mutluluğu artırma eğilimindedir ve fayda ilkesine uygundur. Mill, yararcı etiğini de bu görüşe göre, “en yüksek iyi”yi temele alarak topluluğun yararına olacak şekilde eyleme düşüncesiyle temellendirir. Yararcı etik eylemin sonuçlarına bakılarak değer yargılarında bulunulan bir etik türüdür. Eylemin ahlakiliğine fayda ilkesine uygunluğuna bakılarak karar verilir. Platon’a kadar uzanan en yüksek iyi anlayışı, Mill’de de mutlulukla bir tutulur. Mill’e göre mutluluk insan davranışlarının yegane amacıdır ve insan yaşamın kendisine sunduğu zenginliklerden pay alabilmek için mutluluğu adına çabalamalıdır (Mill, 2019: 68). Ancak bir kişinin fayda ilkesine göre hareket etmesinin gerekçesinin ve fayda ilkesinin bu durumda yaptırımının ne olduğu anlaşılmalıdır. Mill’e göre fayda ilkesinin içsel ve dışsal olmak üzere iki yaptırımı söz konusudur. İçsel yaptırım kişinin eylemleriyle beğenilme umudu ve beğenilmeme korkusuyken, dışsal yaptırım ödev duygusu, yani Mill’in deyimiyile ruhtaki bir his olan “vicdan”dır. Mill’e göre haz ve acı insan doğasının parçası olsa da, bu doğrultuda gerçekleştirilen eylemlerin ahlakiliği insan doğasının bir parçası değil, bir sonucu olarak görülür. Yani ahlaki hisler doğuştan değil edinilmiş yeteneklerdir (Mill, 2019: 49). Ve bu yetenekler ise ancak içinde bulunulan toplumla beraber eğitim ve kültürle geliştirilebilir.

Mill için insan ne yaparsa yapsın toplumsallıktan uzak duramayan bir varlıktır. Kendi karakterini ve ahlakını geliştirirken diğer yandan içinde bulunduğu toplumdaki diğer insanları da düşünmek durumundadır. Dolayısıyla her birey fayda ilkesine göre kendi mutluluğu için çabalarken, genelin mutluluğu için kendi mutluluğunu da düşünmek zorundadır. Mill (2019: 40)’e göre: “Faydacı ahlak, insanlarda kendi en büyük iyiliğini

başkalarının en büyük iyiliği için feda etme gücü olduğunu kabul eder.” İnsan doğasında bulunan başkalarıyla birlikte yaşama arzusu Mill için yararçı ahlakın gücünü göstereceği, bu kurama gelen eleştirilerin yersiz kılınacağı yerdir. Mill birey ve toplum arasında kurmak istediği bağı ise şu sözlerle ifade eder: “Nasıralı İsa’nın altın kuralında, fayda etiğinin bütün ruhunu okuruz. Birine sana yapılmasını istediğini yap ve komşunu kendin gibi sev kuralları, faydacı ahlakın ideal yetkinliğini ortaya koyar” (Mill, 2019: 41). Mill ifade ettiği düşüncenin genele yayıldığına önce duygudaşlığı, daha sonra ise kollektivite ve işbirliğini beraberinde getireceğini ve birbirinin çıkarlarına saygı duyan bireylerin bu davranışları birer ödev gibi değil de, onsuz yapamayacakları bir ilke haline getirerek faydacı ahlakın sanılanın aksine, mutluluk ve iyilik vaat eden bir anlayış olduğunu vurgulamak ister.

Yararçı etik temelde, Kantçı deontolojik etikte olduğu gibi ahlaki ilişkilerin yürütülmesi için temel bir ilkenin rehberliğini kabul eder. Bu ilke doğrultusunda ahlaki failin, genelin mutluluğu için kendi mutluluğundan feragat etmesi, Mill’in faydacı ahlakın gücünü gösterdiği yer olarak görünse de, Beauvoir için bu durum bireyin özgürlüğünü engellediği düşüncesiyle reddedilir. Beauvoir, ancak özgürlüğün korunması yolunda feda edilen özgürlüğün, kendisini o yolla ifşa edebileceği için değerli görür. Dolayısıyla Beauvoir yararçı etiğin kuralcı olması, mutluluk gibi belirli bir iyiyi kabul etmesi ve kişinin özgürlüğünü seçme ve ifşa etme kaygısından uzak olduğu düşüncesiyle yararçı etiği eleştirir. Ne Beauvoir’ın etik inşasında, ne de varoluşçu öğretilerde mutluluk evrensel bir iyi olarak karşımıza çıkmaz; ahlaki bir uzlaşım ilkesi olarak kabul edilmez ya da eylemlerinin sonucunda kimseye mutluluk vaadi sunulmaz. Beauvoir’ın varoluşçu etiğinde, öznenin diğer ontolojik ötekilerinden ayrılmış fakat onların özgürlüklerini korumakla sorumlu olduğu için ahlaki olarak görülmesi, özgürlüğün yegane değer olarak kabul edilmesinden kaynaklanır. Beauvoir (1948: 113)’in “Yine, insanın hedeflemesi gereken en yüksek amacın, her amacın değerini belirlemeye tek başına yetebilecek olan özgürlüğü olduğu akılda tutulmalıdır; böylece rahatlık, mutluluk, insan projelerinin tanımladığı tüm göreceli iyilikler, bu mutlak gerçekleşme koşuluna tabi olacaktır.” ifadesi Beauvoir’ın etiğinin neden yararçı etik başlığı altında incelenemeyeceğinin en iyi açıklamasını verir.

Yararçı etik kuram altında yer alan filozoflardan bir diğeri olan Dewey’in etiğin ne olduğuna dair görüşleri yararçı teori içerisinde bir yere sahiptir. Dewey’in düşünceleri diğer iki yararçı filozoftan ayrıldığı için farklı bir değerlendirmeyi hak eder. Dewey (2020: 43)’e göre ahlaki bir durumda belirsizlik ve çatışma unsuru bulunur fakat buradaki belirsizlik Beauvoir’ın

anladığı anlamda varoluşa dair bir belirsizlik değil sıradan anlamıyla belirsizliktir. Ahlaki bir durumla karşılaşıldığında verilecek olan karar için fail yalnızca iyi ve kötü arasında değil aynı zamanda hepsi de kendi içlerinde iyi görünen amaçlar arasında bir seçim yapmak zorunda kalır. Çoğu zaman ahlaki bir failin eyleminin iyi ya da kötü olduğuna, karar verme aşamasında değil, eylem olup bittikten sonra karar verilir. Dewey'in bahsettiği belirsizlik, ahlaki olan seçimde kullanılacak olan ölçütün, ahlaki durumun iyisinin belirsizliğidir. Çatışma unsuru da bu iyiler arasında gerçekleşir. Dolayısıyla Dewey'in belirsizlik kavramını içeriklendirdiği sıradan anlam ve Beauvoir'ın varoluş için kullandığı anlam arasında en ufak bir benzerlik bulunmaz.

Dewey (2020: 44)'de etik olanın tek bir ilke ile belirlenmeye çalışılmasına karşı çıkılır. Tek ilkeci ya da evrensel etik kuramları ahlaki karar anında var olan belirsizlik ve çatışmaya yer ayıramayacak kadar belirgin ayrımlara sahiptir ve bu özellikleri onları deneyimde uygulanamaz hale getirir. Dewey (2020: 45)'e göre iki grup halinde ayrılabilir olan teleolojik ve deontolojik ahlak kuramları ikinin birbirinden farklı yönlerine odaklanır. Çatışma unsuru da ikinin farklı biçimlerde ortaya çıkmasının nedeni olarak iyi amaçlar arasında ortaya çıkar. İkinin seçiminde Dewey (2020: 46-50)'e göre dürtü gibi kişisel özellikler ve başkalarının değerlendirmelerinde ortaya çıkacak olan övgü ve suçlama göz önüne alınmaktadır. İnsana bir doğa atayan dürtü gibi özellikler Beauvoir'ın varoluşun belirsizliğinden kaynaklanan seçimdeki özgürlük anlayışına karşıdır. Övgü ve suçlama gibi değerlendirmeler de çocuk dünyasını şekillendiren yetişkin davranışları olarak çocuk dünyasındaki sorumsuzluğun ve özgürlüğün dışında yer almanın kaynaklarındandır. Yetişkin bir birey için övgü ve cezaya göre davranışlarını biçimlendirmek ancak özgürlük karşısında benimsenen olumsuz bir tutumun göstergesidir. Dewey'in düşünceleri ve Beauvoir'ın belirsizlik teorisi arasında bulunan açık çatışmalardan dolayı iki filozof arasında bir bağlantı kurma olanağı da bulunmamaktadır. Türer (2016: 18)'e göre Dewey ahlaki olanın seçiminde alışkanlıkların seçimi kolaylaştıracığı düşüncesindedir. Alışkanlık ile beraber eylemler ve davranış sonuç bakımından daha tahmin edilebilir konuma getirilebilir böylece seçim kolaylaşır. Dewey'in düşüncesi alışkanlıklara bir işlev yüklediği için işlevseldir denebilir.

Dewey ile Beauvoir arasında açık karşıtlıklar bulunmasına rağmen Bredlau (2020) tarafından Dewey'in alışkanlık düşüncesi ve Beauvoir'ın maceracı tutumu bir araya getirilmeye çalışılmıştır. Fakat Bredlau makalesinde Beauvoir'ın maceracı karakteri ve

Dewey'in alışkanlık teorisini ayrı başlıklar altında ve kendi içlerinde anlatarak herhangi bir bağlantı kurmamıştır. Yalnızca makalenin sonuç bölümünde maceracı tutumun Dewey'in teorisinde kambur duruşu düzeltmek için belli bir güçsüzlüğü benimsemek gerektiği gibi belirli bir güçsüzlüğü yani başkalarının özgürleşmesini benimseyerek düzeltilebileceği iddiası vardır. Bredlau makalesinde hem Dewey ve Beauvoir arasında bir benzerlik kuramaz hem de Beauvoir'ın maceracı tutumu hakkında yaptığı belirleme yanlıştır. İlk olarak Beauvoir başkalarını özgürleştirmeyi hiçbir yerde bir tür güçsüzlük olarak adlandırmaz. Aksine insanı güçlü kılan ve onu gerçek anlamda özgürleştiren hareket başkalarını özgürleştirme edimidir. Başkasını özgürleştirme edimini içermeyen bir özgürleşme hareketi varoluşun olumlanmasını içermez dolayısıyla hiçliğe karışır. Gelecek ile mühürlenmiş bir projesi olmadığından yok olup gider. İkinci olarak maceracı tutumu kendisi yapan özelliği zaten başkalarının özgürlüğüne özen göstermemesidir ve başkalarının özgürlüğünü önemseyemediği anda özgür insan tutumu ortaya çıkmış olur. Maceracı tutumun kendi içerisinde kendini düzeltmesi söz konusu değildir.

Sonuç olarak Dewey ve Beauvoir birbirinden farklı temelleri ve farklı sonuçları olan teorilere sahiptir. Yararcı teori ve Beauvoir'ın teorisi arasında çok temel bir ayrım bulunur: Yararcı teoriler hazdan, insanların belirlenmiş özelliklerinden ve hazzı için amaçlardan hareket ederken Beauvoir'ın teorisi insanın varoluşuna dayanan belirsizlikten hareket eder. Etik insanın kendi varoluşunu olumladığı alan olarak varoluşçu ontolojiden temellenen fakat ondan ayrılan insan dünyasını oluşturur. Etik olmadan, yararlılık, hazzın, mutluluğun da varoluşun varlık eksikliği olması anlamında bir anlamı yoktur. Dolayısıyla Beauvoir'ın bakış açısından yararcı etiğin temellendirdiği biçimde insan gerçekliğini yansıtan bir etik kurulamaz. Varoluşçu etiğin eylemin sonucuna yönelik bir etik olduğu da söylenemez. Çünkü aslolan sonuçlar değil özgürleşme hareketinin insan varoluşu tarafından sürdürülmesi ve başkalarının özgürlüğüne de yol açarak kendisini farklı olanaklarla geleceğe atmasıdır.

Yararcı etik ve varoluşçu etiğin farklı amaçları, farklı temelleri vardır. Varoluşçu etik, mutluluğun ya da hazzın bir sonuç olarak ortaya çıkmasını yasaklamaz fakat onun amaçladığı bu olamaz. Bir topluluğun mutluluğunu amaçlayan eyleme biçimleri yani kendini bir birey olmaktan çok toplumun bir üyesi olarak tanımlayan insanın tutumu ciddi insanın tutumuna örnektir ve ciddi insan kendi özgürlüğünün karşısında bir konum alır. Toplumun değil kendi mutluluğu ve hazzı için edimde bulunan insan da ya tutkulu ya da maceracı insanın tutumuna sahip olacaktır. Dolayısıyla yararcı etik, Beauvoir'ın etiğine göre

özgürlüğün karşısında alınan tutumları onaylar. Varoluşçu etik, tüm hazların karşısında dahi olsa insanın özgürleşme hareketini sürdürebilmesi için kendi yaşamına son vermesi dahil hazzın ve mutluluğun karşısında yer alan konumları onaylar.

6.2 Kantçı Etik

Normatif etiğin altında yer alan Kantçı etik ödev ahlakı veya deontolojik etik adıyla da bilinir. Ödev ahlakı aynı yararçı etik gibi eylem temelli normatif etik kuramıdır ancak yararçı etikten farklı olarak ödev ahlakı “bir ahlaki eylem duygudan, olası çıkardan veya eğilimden dolayı değil, sırf ödevden dolayı yapılmalıdır” (Yazıcı, 2017: 163). Ödev ahlakı Beauvoir’ın tam olarak karşısında yer aldığı ve eleştirilerini sunduğu etik türüdür. Beauvoir, Kant, Hegel gibi filozoflarla hesaplaşarak evrensel ve soyut kurallara dayalı bir ahlak karşısında bireyin özgürlüğünü savunmaya çalışır. Beauvoir’a göre “Kant’la Hegel’in evrensel ahlakları iyimserlikle sonuçlanıyorsa, bunun sebebi, bireyciliği inkar etmekle, başarısızlığı da inkar etmiş olmalarıdır. Oysa birey vardır, başarısızlık vardır” (Beauvoir, 1948: 130). Başarısızlık insanın mutlaklaşma arzusu karşısındaki başarısızlığıdır. Birey bu başarısızlığının bir ürünü olarak kendi varoluşu ile karşı karşıya kalır. Varoluşu dışında dönebileceği bir şey olmayan bireyin de iyi, kötü gibi kavramlardan arınmış onun özgürlüğünü engellemeyecek bir etiğe ihtiyacı vardır. “Pratik olarak ne yapılmalı? Hangi eylem iyidir? Hangisi kötü? Böyle bir soru sormak, aynı zamanda saf bir soyutlamaya da düşmektir” (Beauvoir, 1948: 134). Dolayısıyla Beauvoir’ın etiğini normatif bir etik altında konumlandırmak istemez ya da normatif etik başlığı altında incelenen etik türleri ile amaçsal, kökensel ya da doğal bir bağı yoktur. Belirsizlik Etiği, varoluşçuluğun geleneksel felsefeye olan başkaldırı olarak değerlendirilmesi gibi, geleneksel etik kuramlarına bir başkaldırı olarak değerlendirilebilir.

Belirsizlik etiği içerisinde insanın evrensel soyut etik kuramları tarafından kötü olarak nitelenen hataları yapması yasaklanabilecek bir şey değildir. “Bir insanı hatadan yasaklamak, kendi varlığını yerine getirmesini yasaklamaktır, onu hayattan mahrum etmektir” (Beauvoir, 1948: 138). Ya da ona bir iyi önererek özgürlüğünü kısıtlamak yine onun varoluşunu kısıtlayacaktır. Dolayısıyla ona iyi ve kötü kavramları ile yaklaşılamaz. Onun asli değeri, Beauvoir’ın hayatı boyu korumaya çalışacağı “özgürlük”tür. “Özgürlüğümüze kuramsal sınırlar çizmek yerine onu uygulamada korumaya uğraşıyorduk; zira özgürlük tehlikedeydi” (Beauvoir, 1991: 22). Bireyin özgürlüğü tüm evrensel etik önerilerinin karşısında savunulması gereken bir olanaktır. İnsanı kendi gerçekliği olan

varoluş içerisinde değerlendirmek ve ona bir etik önerilecekse bu öneriyi yine onun gerçekliğinde gerçekleştirmek gerekir. Yoksa gerçekten soyutlanmış kurallara dayanan bir etik önerisi karşısında bireyin varoluşu yitirilecektir. “İnsan bir sistemi soyut ve kuramsal olarak düşündüğü anda, kendisini, aslında, evrenselin, böylece de, sonsuzluğun düzlemine koyar” (Beauvoir, 1948: 158). Bu düzlem ise onun asla kendini var edemeyeceği bir düzlemdir. Çünkü insan varoluşu tam da böyle mutlaklıklar karşısındaki başarısızlığın bir ürünüdür. Kendi başarısızlığını kabul eden varoluş için önerilecek olan etik onun kendisi gibi bir belirsiz bir geleceği olumlayacak olan ahlaki eylem kuramıdır.

Beauvoir’ın önermeye çalıştığı etiği anlayabilmek için Kant ile olan hesaplaşması incelenerek, etiğini nasıl şekillendirdiği ortaya çıkarılabilir. Çünkü Beauvoir *Belirsizlik Etiği Üzerine* adlı eserinde sade bir etik anlatımı sunmaz. Geleneksel etik kuramlarını tartışırken, kendi düşüncesinin onlardan farkını dile getirerek dağınık bir biçimde etiğini serimlemeye çalışır. Dolayısıyla etiğini serimlemesi sırasında geçtiği önemli bir uğrak olan Kant etiği ile iç hesaplaşması önemlidir.

Beauvoir, Kant etiğinin soyut olarak formülize edilmesini eleştirmesine rağmen, etiğin ancak özgürlükle mümkün olabileceği konusunda Kant ile aynı düzlemdeydir. Beauvoir’ın etiğinin Kantçı etikle ayrıldığı ve birleştiği noktaları anlamak amacıyla, Kant etiğinin temellerini ve Beauvoir’ın ona olan eleştirisini incelemek gerekir.

Kant’a kadar sürdürülen felsefe geleneğinde, insan doğası hakkındaki görüşler evrenin sorunlarına dayandırılarak açıklanmaya çalışılıyordu. İnsan doğanın bir parçası olarak görülmekte ve hareketlerinin doğa tarafından belirlendiği görüşü tartışılmakta idi. Kant ise insan hareketlerinin determinize edilmediği bir yanının bulunduğunu göstermeye çalışır. Mengüşoğlu (2014: 57)’na göre Kant’ın etiğinde insanı insan olarak değerlendirmeyi sağlayan niteliği onun seçeceği hareket biçiminde söz sahibi olması, kendini yönetme kabiliyetine ve pratik akla sahip olmasıdır, insan bu niteliği sayesinde hareketlerinin sorumluluğunu alma yeteneğine de sahip olmuş olur. Kant’a göre insanın akıl varlığı yanı ve doğal yanı farklı yasalara dayanır.

Her akıl bilgisi ya içeriklidir ve bir nesneyi ele alır; ya da biçimseldir ve nesnelerde ayırım yapmaksızın, anlama yetisi ile yalnız aklın biçimiyle ve düşünmenin genel kurallarıyla uğraşır. Biçimsel Felsefeye Mantık denir. Belirli nesnelerle ve bu nesnelerin bağlı olduğu yasalarla ilgili olan içerikli Felsefe de yine ikiye ayrılır; çünkü bu yasalar ya doğanın ya

da özgürlüğün yasalarıdır. İlk yasalara ilişkin bilime Fizik, diğerlerine ilişkin olana ise Etik denir; ayrıca; ilk bilime doğa öğretisi, ikincisine ahlak öğretisi de denir. (Kant, 2015: 2)

Doğa yasaları ve ahlak arasında öz itibarı ile bir ayrım vardır; çünkü doğa yasaları nesnenin belirlenmesi ile ilgiliyken ahlak özgürlüğe ait yasalılık üzerinde çalışır. Doğa yasaları deney nesnesi olarak doğayı alırken, ahlak yasaları insanın kendi hareketlerine ve istemesine dayanır. Kant’a göre insan, doğa yasalarına bağlı olarak bedeni, güduları ve deneyimleri nedensellik dahilinde anlaşılırken, diğer yandan nedensellik dizgesine bağlı olmayan özgür bir varlıktır. Kant, etki neden zincirinin en gerisine gidildiğinde ilk nedene varılabileceğini düşünür. Bu ilk neden, kendi kendisinin nedeni olan, etki ettiği şeylerin ondan bağımsız olamayacağı bir neden olmalıdır. Kant (2015: 97)’a göre bu neden “özgürlük”tür. Nedensellik bakımından istemenin özgürlüğü sayesinde insanlar dış belirleyicilerin etkisiyle değil bağımsızca kendi eylemlerinin nedeni olurlar. Öyle ise özgürlük doğa yasalarına bağlı olmayan, insanın istemesinin özerk olduğu bir alanda anlam bulur. İstemenin özerkliği kendi kendisine yasa olma özelliğini taşır. Kendisini bir yasa olarak ortaya koyabilecek maksime göre eylemde bulunmak ile istemenin kendi başına yasa olması aynı anlama karşılık gelir (Kant, 2015: 65). “[...] demek ki özgür bir isteme ile ahlak yasaları altında olan bir isteme aynı şeydir” (Kant, 2015: 65). Buna göre ahlak, akıl sahibi varlık için bir yasa haline gelmelidir. Ahlakın, özgürlüğün özerkliğinden türetilmesi ve özgürlüğün insan aklının zorunlu nedenselliği olması Kant etiğinin formülünü göstermektedir.

Açıkça kabul etmek gerekir ki, burada, içinden çıkılamayacak gibi görünen bir tür döngü ortaya çıkıyor. Kendimizi amaçlar düzeninde ahlak yasaları altında düşünebilmek için, etkide bulunan nedenler düzeninde kendimizi özgür sayıyoruz, sonra da kendimize isteme özgürlüğü yüklemiş olduğumuz için, kendimizi bu yasalar altında düşünüyoruz; çünkü hem özgürlük hem de istemenin kendi kendine yasa koymasının her ikisi de özerkliktir; dolayısıyla birbirinin yerine geçebilecek kavramlardır; tam bundan dolayı da, biri diğerini açıklamak ya da temellendirmek için değil, olsa olsa mantıksal bakımdan (aynı değer farklı kesirlerini en küçük terime indirgediğimiz gibi) tam aynı nesnenin farklı görünen tasarımlarını bir tek kavrama indirmek için kullanılabilir. (Kant, 2015: 69)

Kant insan eyleminin ahlaksal olarak yüksek bir değer taşıması için ödevden dolayı olması gerektiğini ifade eder. “Ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur” (Kant, 2015: 15). Ödevden dolayı yapılan eylemler, iyiyi istemeyi içerir. İyiyi isteme akıl

varlığı olan insanın özgürlüğünden kaynaklanır. Dolayısıyla eylemin ahlaksal içeriği insanın eğilimlerinden ya da güdülerinden değil, rasyonel yanından kaynaklanır.

Kant’a göre ahlak yasasının bir yasa haline gelmesi zorunluluk içermelidir. Yalnızca rasyonel varlık ahlak yasasının ilkerine göre hareket eder. Nesnel olarak zorunlu görünen eylemler ahlak yasası ile öznel istemeden ayrılır. “İsteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (aklın emri), bu emrin formülüne de buyruk denir” (Kant, 2015: 29). Kant için bu buyruklar koşullu (hipotetik) ve kesin buyruklar (kategorik) olarak ikiye ayrılır. Koşullu buyruk, bir eyleme ulaşmak için araç olarak başka bir eylemin olanaklılığını öne sürmektir. Örneğin, ileride mutsuz olmamak için tutumlu yaşamak bir araç olarak görülebilir. Kant’ın ahlaksal formülünde ise kesin buyruk vardır. Kesin buyruk durum ne olursa olsun, eylemin içeriği ve sonucu ile ilgili değil, ahlak yasasına bağlı olarak gerçekleştirilen eylemin niyetinin iyiyi istemeden dolayı ortaya çıkmasıyla ilgilidir. Öyleyse eylemin genel yasaya uygunluğu kesin buyrukla ilişkili olmak zorundadır. Kant kesin buyruk ilkesini şu sözleriyle formülize eder: “[...] maksimimin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım” (Kant, 2015: 17); “[...] ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun” (Kant, 2015: 38). Genel ahlak yasası insanın kişisel eğilimleri hesaba katılmadan ahlaki yargılamanın ölçütünü oluşturur. Kant’a göre eğilimleri doğrultusunda eylemde bulunması kendisini ve başkalarını araç olarak görmesine neden olur. Bu da ahlakın özü ile çatışır. Heimsoeth (2016: 124)’e göre Kant’ın ifadesi başkalarını araç olarak görmemek gerektiğini vurgular. Her insan diğer insanları da içerecek biçimde insanlığın bir temsilcisidir. İnsanlar eylemlerinde insanların bütününi nihai bir hedef olarak kendi başına amaç edinir.

İnsan eylemlerini ahlaklı kılan yasaya ve insanlığa duyduğu saygıyla mümkündür. Genel yasa insanların bir arada bulunmaları ve düzen içerisinde yaşamalarını olanaklı kılar. Ahlak alanı insanların özgür istemelerine dayanarak bulunduğu eylemlerle anlam bulur. Bu alan insana dışarıdan verilmemiştir, insan aklının yapısında, temelinde bulunur. Bu sebeple Kant, özgürlüğün deneyim yoluyla ortaya çıkmadığını ileri sürer. “Özgürlük, nesnel gerçekliği şüpheli olan bir akıl idesidir” (Kant, 2015: 74). Deneyim kavramı, doğa alanında geçerlik kazanır. İnsanın ahlaki yanı ise doğa alanının dışında, kendi iradesini yönetme yetisine sahip olan akıl sahibi varlığın, Kantçı terimle otonomi alanında yer almasıyla açıklanabilir.

Beauvoir, Kant'ın izini sürerek ahlak alanında özgürlüğü şart koşar. Beauvoir'a göre insanın ahlaki düzeye ulaşması, varoluşunun başarısızlıkla olumlanmasına bağlıdır. İnsan bir varlık eksikliğidir, kendisinin varlık olmasını ve özgür olmasını ister. Kendinde ve kendi içinin olanaksız sentezini kurmaya çalıştığında, özgürlüğünden kaçır. Bu çabada ancak eksikliğini ve başarısızlığını kabul ederek varoluşunu özgür olarak kabul edilir. Kantçı ahlakta ise ahlaksal düzeye ulaşmak, iyiyi isteme kavramıyla ilişkilendirilir. Kant'ın kullandığı anlamıyla iyiyi isteme kavramı Beauvoir etiği için olanaksızdır. Çünkü insan bir başarısızlıktır, olumsuzluktur. Beauvoir (1948: 33)'a göre insan kendisinden belirli bir uzaklıkta bulunmaktadır ve kendisiyle birleşme idealine sahip olmadığı oranda kendisiyle örtüşme olanağı edinir. İnsanda var olan olumsuzla sürekli ilgilenme aracılığı ile kendinden ve özgürlüğünden kaçır. Tam bu noktada da kötü bir istenç olanaklı olur. Kendi özgürlüğünü istememek kötü bir istence örnektir. Kant'ın zorunlu olarak insanı olumlu bir istenç olarak konumlandırmasının aksine Beauvoir onun kötü istenç olanağına sahip olmasını ve özgürlüğe karşı tutumlar ile bunu uygulamasını ön plana çıkarır.

İyiyi isteme kavramı, insanın saf olumlu olarak kabul edilmesinden ileri gelir. Beauvoir'a göre böyle bir durumda tüm hata olanakları ortadan kaldırılarak bir etiğin kurulması olanaksız hale gelir. Çünkü Beauvoir varoluşçu öğretinin hayattaki gerçek başarısızlıkları, lanetleri ve kötülükleri içerdiğini savunur. Beauvoir bir etiğin ancak sorunlar olduğu sürece ortaya çıkabileceği düşüncesindedir.

Beauvoir'ın Kant'ı eleştirdiği bir diğer nokta, Kant'ın kurmuş olduğu etiğin soyut evrensel kurallara dayandığı, bireylerin özne olarak yok sayıldığı konusundadır. Beauvoir için özgürlük eylem yoluyla ortaya çıkan somut bir mücadeledir. Ahlaki bir hareket olarak özgürlüğü isteme ya da özgürleşme hareketi ancak bireyin öznelliği ile temellendirilebilecek bir hareket olarak görülür. Özgürlüğü istemenin bir hareket olarak tanımlanmasından dolayı ondan beklenen süreklilik, özgürlüğü istemenin diğerlerinin özgürlüğüne neden olacak biçimde başkalarının özgürlüğü ile sürerlik kazanmasıdır. Özgürlüğü isteme soyut bir ilke ile bağdaştırılamaz ya da bu isteme iyiyi isteme gibi soyut bir yapı değil doğrudan gerçekleştirilen edimin kendisi olarak tanımlanır. Kant'ta bu düşünce insanlara dair ortak aklın nedenselliği olan özgürlük sayesinde genel ahlak yasası altında birleşeceğini ve toplumsal düzenin sağlanacağını yönündedir. Solomon (2020: 626)'un düşüncesine göre varoluşçulukta evrensel ilkelerin karşısında olmayı gerektirecek herhangi bir neden

bulunmaz. Özgürlüğün kendisi evrensel bir ilkedir. Örtük olarak bireyin özgürlüğe karşı tutumu tüm insanlar için de geçerlidir.

Beauvoir'ın kendisini özgür kılarken başkalarını da özgür kılma düşüncesi, Kant'ın “ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun” sözüyle paralellik gösterir. Beauvoir fazlaca eleştirmesine rağmen, Kant'ın çizdiği çerçevenin çok da dışında sayılmaz. “Beauvoir, ahlaki bağlantılarımızın özerkliğini vurgulayarak, her kişiye mutlak bir değer atfederek ve bir bireyi diğer bireylerle olan ilişkisi yoluyla tanımlayarak, Kant'ın üç ahlaki kanun formülasyonuna çok yaklaşır: özerklik, insanlık ve evrensellik” (Hart, 1950: 447). Kant'ın eylemleri, tüm insanlık için eyleme düsturu, Beauvoir için başkalarının özgürlüklerini sağlayacak biçimde eylemde bulunmaya dönüşür. Fakat burada yine de bir fark bulunur. Kant'ın biçimsel buyruğu, ödev tarafından içeriklendirilir. Örneğin Kant'a göre “yapılabildiği yerde iyilik yapmak ödevdir” (Kant, 2015: 13). Beauvoir içinse insan eylemi ödev ve yükümlülüklerin dışında yer alır. Örneğin ikinci dünya savaşı sırasında İngiltere'nin yerlilere yaptığı zulme ses çıkarmak normal şartlar altında anti-faşist bir tutumun gerekliliğidir. Fakat savaş şartları sırasında İngiltere'nin zayıf duruma düşmesine neden olacak bu hareketi desteklemek hiç de iyi sonuçlar doğurmayacaktır. Bu yüzden çoğu anti-faşist yerlilerin mücadelesini görmezden gelmiştir. Bu noktada Beauvoir'a göre bir hata yapıldığı suçlaması yöneltilemez. Başkalarının özgürlükleri karşısında dahi olsa takınılan durum savaşın kazanılması adına önem arz etmektedir. Dolayısıyla Beauvoir eylemleri kesin ahlaki değerlere göre eylemesi gereken zorunluluklar olarak görmez (Beauvoir, 1948: 98). Kant içinse durum ne olursa olsun ödevin gereğini yerine getirmek gerekir. Ödev duygusal ya da nedensel bağlatılar dışında tamamen kendisi için tercih edildiği sürece ahlakilikten söz edilebilir.

Kant için ahlaki buyruk üç ilke ile tanımlanır. Bunlardan ilki “eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun” ilkesidir (Kant, 2015: 38). Bu ilke ile Beauvoir'ın özgürlük tasarısı birbirine benzerdir. Beauvoir da tam anlamda bir özgürlüğün ancak tek tek bireylerin birbirlerinin özgürlüğünü de sağlayacak biçimde eyleyebilmesi ile gerçekleşeceğini düşünür. Yani tek tek her bir insanların eylemi en başta kendi özgürlüğü için, insanların özgürlüğünü sağlama amacıyla gerçekleştirilmelidir. Fakat burada iyi-kötü değerleri değil, varoluşunu elde etme temel eylem kaynağıdır.

İkinci ilke: “her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” biçimindedir (Kant, 2015: 51). Burada Kant ve Beauvoir tezatlık gösterir. Beauvoir, bireylerden ayrı kendi başına duran ve ideal olarak görülebilecek bir insanlık kavramının varlığını onaylamaz. İnsanlık kavramı kendi başına tam bir varlığın ismidir. Eksilmez ve çoğalmaz dolayısıyla onun bir varoluşu yoktur. Beauvoir içinse ahlaki olan edim tamamıyla varoluşla ilişkilidir. Kendi varoluşunu olumlamak isteyen birey, varoluşunun hareketi ile özgürlüğü istemeden kaynaklanan hareketi birleştirerek kendi hareketinin ahlaki olmasını sağlar fakat bu noktada hedeflenen soyut bir kavram ya da ilke yoktur. Beauvoir kendinden önceki etik kuramlarının aksine ahlaki olanı tümüyle somut ve hareket alanında tanımlamaya çalışmıştır.

Son olarak üçüncü ilke (Kant, 2015: 54): “Bütün maksimler kendi yasa koymalarıyla, doğanın bir krallığı olarak olanaklı bir amaçlar krallığıyla uyuşmalıdırlar.” Amaçlar Krallığı kavramının talep ettiği gereklilik, bireylere dair farklılıkların tamamen ortadan kaldırılması ve yine bireysel amaçların içeriklerinden de soyutlanmasıdır. Böyle bir düşünce Beauvoir’ın varoluşçu felsefesinde bireyin ortadan kaldırılması anlamına gelir. Beauvoir durum ne olursa olsun insanın özgürlüğünü elde etmesi için mücadele etmesi gerektiğini savunur. Bu yüzden birey her koşulda, koşulun gerekliliklerine ve bireysel tercihinine göre eylemde bulunabilir.

Beauvoir varoluşçu öğretinin söz konusu özgürlük anlayışında insanlara belirli davranış ilkeleri veremeyeceğini savunur. Kant’ın ise soyut evrensel formülü insanın akıl sahibi bir varlık olmasına dayandırılır. Genel ahlak yasasına duyulan saygıdan dolayı doğan ödev ahlaki, insanların kendisine ve başkalarına karşı eylemleriyle ilişkilendirilir. Wood (2009: 181)’a göre Kant’ın etiğinde özgürlüğün deneysel olarak kullanılması hakkında ne bir deney kuramı oluşturmaya ne de böyle bir kuramı ortaya kaldırmaya dair bir niyet bulunmaz. Dolayısıyla Beauvoir’ın etiği ve Kant etiği arasında da Kant’ın niyeti göz önüne alındığında onu destekleyecek ya da onun kurulmasına neden olacak bir bağ bulunmaz.

Beauvoir’ın varoluşçu etiği bize özgür olabileceğimizi söyler ve özgürlüğümüz eylemlerimizde anlam bulur. Eylemde bulunan kişi, kendi seçimlerinin sorumluluğunu üstlenirken başkalarının da sorumluluğunu üstlenmiş olur. Başkalarının özgürlüklerine saygı duyarak hareket eder. Bu etik aslında, birbirine bağlanan varoluşların eyleme dönüştüğünde anlam kazanacağı bir ilkeyi bize sunar. Solomon (2020: 617)’a göre varoluşçuluk neden

insanlara ne yapacağını söylemediği konusunda açık olmalıdır. Varoluşçuluk özgürlüğü ve özgürlüğe dayanan seçimi önerir fakat önerisi belirli bir eylem ilkesinin ortaya çıkmasına neden olmaz. Fakat Solomon etik özgürlük ilkesinin yalnızca özgür kalmak hakkında olmadığını aynı zamanda özgürce eylemeyi de içerdiğini savunur. Çünkü seçim, özgürlüğün pratik alanda gerçekleşme biçimidir. Ancak, özgürce yapılmış seçimlerin olduğu yerde özgürlükten bahsedilebilir. Beauvoir'ın özgürlüğü istemeyi varoluşun özgürleşme hareketi olarak tanımlaması da özgürlüğün içi boş ve yalın bir kavram olarak değil ancak varoluşla ve onun hareketi sayesinde anlaşılabilirdiğini gösterir.

Sonuç olarak Kant'ın etiği göz önüne alındığında Beauvor'ın etiğinin Kantçı etik kuramların altına yerleştirilemeyeceği anlaşılır; çünkü en başta Kantçı etik kuramları istemenin öznel bir temele değil aksine ahlak yasasına dayanması gerektiğini savunur. Bir edimin ahlaki olmasının ölçütü olarak onun özneye dair tüm özelliklerden yalıtılmış ve ahlak yasasından kaynaklanmış istemedir. Beauvoir içinse ahlakilik öznellikten başlar. Ahlaki bir edim, bireyin öznelliğinden yani onun varoluşunun dünyadaki durumunu kabul etmesinden, özgürlüğünü kabul etmesinden ve onu istemesinden kaynaklanır. Ahlaki edim alanı özgürlüğü isteme ile özdeşleştirilir fakat özgürlüğü isteme herhangi bir yasaya bağlanmamıştır. Özgürlüğü isteme tarihsel perspektiften sürekli bir hareket biçimi olarak tanımlandığından, ancak başkalarının özgürlüğünün önünde bir engel oluşturmayacak ve onların özgürleşme hareketleriyle devam edecek biçimde gerçekleştirilirse yerine getirilmiş olan bir hareket biçimidir. Bu yüzden özgürlüğü isteme kavramı içeriksiz değildir fakat onun içeriği soyut bir ilkeyi göstermez, somut eylemin kendisine işaret eder; çünkü özgürlüğü isteme bir zihin faaliyeti değil insanların varoluşu ile birlikte hareket eden, somut özgürleşme hareketidir.

6.3 Gilligan ve Bakım Etiği

Özgürlük tartışmasını kadınların toplum içerisindeki durumuyla bağlantılı olarak ele alan Beauvoir, *İkinci Cins* eseriyle feminist teoremin öncülerinden biri olmuştur. Kadınların hak ve özgürlük alanlarında karşı çıktığı eşitsizlik mücadelesinden doğan, daha sonraları ise toplumsal ve politik alanda teoriler üreten feminist anlayışın etikle ilişkilendirilmesiyle ortaya çıkan feminist etiğin, Beauvoir'ın ahlak anlayışı ile ilişkilendirilmesi olağan görülmektedir. *İkinci Cins* eserinin feminist etiğe ışık tutması, belirsizlik etiğinin de feminist etik altında değerlendirilmesine neden olmuştur. Fakat belirsizlik etiğinin zemini olan

belirsizlik/muğlaklık bedendeki özneye atfedilirken, *İkinci Cinsiyet*'te cinsiyetli öznenin durumu tartışılır (Direk, 2021: 216). Beauvoir *İkinci Cins*'te erkek ve kadın arasındaki eşitsizliğin biyolojik yapıdan kaynaklanmadığını, tarihi ve sosyal yapının bu ayrıma neden olduğunu anlatmaya çalışır. Ve bu bağlamda varoluşun özden önce geldiği düşüncesine paralel olarak “Kadın doğulmaz kadın olunur” düşüncesini ileri sürer. *Belirsizlik Etiği Üzerine*’de kullanmış olduğu özellikle sorumluluk ve ilişkisellik kavramları, *İkinci Cins*'te kadını “öteki” konumundan kurtarmak adına kullanılır. Ancak kurmaya çalıştığı varoluşçu etik teorisinin, feminist bir etiğe dönüşümü Beauvoir’ın kendi iradesi dışındaki çabaların bir ürünüdür. Örneğin Kristana Arp’a göre Beauvoir’ın başarılarından biri konumlandırılmış özne kavramını ortaya çıkararak feminist fenomenoloji pratiğinin temelini atmış olmasıdır.

Beauvoir *Belirsizlik Etiği Üzerine*’de açıkça feminist bir bakış açısı sergilemese de, Arp bir feminist etik kuramı olarak kabul edilen Carol Gilligan’ın Bakım etiği veya Koruyucu etiğinde benimsenen etik anlayışın *Belirsizlik Etiği Üzerine* ile paralellikler gösterdiğini ileri sürer (Arp, 2000: 72). Yazıcı’ya göre de “günümüzde “feminist etik” ile “koruyucu etik” neredeyse eş anlamlı kullanılmaktadır ve temelde Gilligan’ın çalışmalarına dayanır” (Yazıcı, 2017: 185). Yazıcı bu kuramın temel özelliklerini şu şekilde açıklar:

Koruyucu etik, belli bir bireyin kendi etrafındaki belirli insanlarla (çocuğu, arkadaşı, eşi, vb.) yaşadığı ilişkiye ilişkin bir korumayı ifade eder. Bu kurama göre, ahlak, yalnızca ilişkilerinden ve kimliğinden soyutlanmış öznesiz bir varlığın yine kimliği veya öznesi bilinmeyen insanlara (ötekilere) karşı nasıl davranacağını belirleyen norm ve kurallardan ibaret değildir. Gilligan’a göre, ahlaki davranış duygu, bilişsellik ve eylemin iç-içe geçtiği bir durumu ifade eder. Koruyucu eylem hem duyguyu, hem de anlamayı gerektirir (Yazıcı, 2017: 185).

Belirsizlik Etiği Üzerine adlı eserde Beauvoir’ın vurguladığı insan varoluşuna dayanan özgürlük, dünyayı anlamlandıran yegane değer olarak karşımıza çıkar. Tasvir edilen ya da ifşa edilmek istenen bu anlamlı dünya için benim dışımda başka özgür bireylerin de özgürlüğe dahil olmasını gerekir. Gilligan ise *Kadının Farklı Sesi*’nde ahlaki gelişimin erkek perspektifine dayalı adalet görüşünü eleştirir. Ahlaki yargılamalarda adalet ve rasyonaliteye dayanan Kantçı etiğin yerini ilişkilerde sorumluluk ve bakımın yer alacağı bir etik düzenleme yoluna girer. Yazıcı ve Yazıcı, çağdaş feminist etik tartışmalarının merkezinde bulunan Gilligan ile Kohlberg arasındaki tartışmayı açıklarken Gilligan’ın ortaya koyduğu

koruyucu etiğin daha çok adalet ve hak perspektifine dayanan Kantçı etikten farkını belirleyecek deneysel sonuçları şu şekilde açıklarlar:

Gilligan'ın kadın perspektifini dikkate alan deneysel çalışmalarında da erkek ve kadınların ahlaki yargılarında farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Erkekler, ahlaki olayları adalet ve hak etiği perspektifinden, yani, evrensel, genel, soyut ve kuralcı bir bakış açısıyla değerlendirirken; kadınlar ise koruyucu (bakıcı) perspektiften, yani daha çok, somut, ilişkisel, sorumluluk ve duygucu bakış açısıyla değerlendirmektedirler. Ancak, Gilligan'a göre, bu farklılık iki farklı bakış açısından birinin üstünlüğünü, eksikliğini veya daha az gelişmişliğini değil, yalnızca farklı olduğunu gösterir (Yazıcı & Yazıcı, 2011: 91).

Adaletle inşa edilecek soyut bir etiğin kadınları yaşamlarıyla çelişkiye düşüreceğini ifade eden Gilligan, Bakım etiğinin veya koruyucu etiğin somut ilişkiler bağlamında ilişkileri düzenlemeye ve yürütmeye dayalı bir etik anlayış olduğunu belirtir (Gilligan, 2017: 142). Bakım etiğinin merkezinde sorumluluk anlayışı vardır. İnsanların yaşamları boyunca bakıma ihtiyacı olan kimselere (çocuğu ya da yaşlı ebeveyni) bakımda bulunması, adalet perspektifinden çok duygusal bağlara; şefkate ve bunların sorumluluğunu almaya yönelik bir davranış biçimini gerektirir. Bakım etiğinin vurgusu bu sorumluluğu alma güçlüğünde, seçim yapma evresi üzerinedir. Bakım etiğinde, “Kadın, kendi sesini başkalarının seslerinden ayırtırdığında, kendisine karşı sorumluluk duyarken aynı zamanda başkalarına karşı da sorumluluk duymanın, dolayısıyla incitmek ve bakım arasındaki uyumsuzluğun giderilmesinin mümkün olup olmadığını sorgular” (Gilligan, 2017: 155). Bu etik yaklaşımda evrensel ilkeler reddedilmez ancak; duyarlılık ve duygusal bağlar rasyonaliteden önce gelir. Evrensel ilkelerin insanların yaşamları adına “en iyi” olarak kabul gören rehberliği Bakım etiğinde yerini duygulara bırakır. Bakım etiği toplumda kadınlar adına yalnızca eşitlik talep etmez; aynı zamanda onların yaşadığı deneyime duyarlılık gösterilmesi ve onların farklı ahlaki seslerine önem verilmesi gerektiği üzerinde durur.

Arp (2000: 78)'a göre Bakım etiğinin *Belirsizlik Etiği Üzerine* ile paralellik gösterdiği önemli nokta, ahlaki ilerleme için evrensel soyut ilkelerden yararlanmak yerine, insanların birbirlerine karşı sorumluluğun tanındığı öznelerarası bir deneyime özen gösterilmesi gerektiğidir. Gilligan *Kadının Farklı Sesi*'nde insanın yalnızca çocuğuna ya da yakınlarına değil başkalarına da bağlı bir birey olduğuna ve onlara karşı yükümlülüklerine dikkat çeker. Aynı zamanda kadınların ahlaki gelişimini sorumluluk ve ilişkisellik, diğerlerine karşı “özen” etkinliği içerisinde, somut ve bağlamsal olarak ele alır (Yazıcı, 2008: 80). Bu açıdan

düşünüldüğünde Beauvoir'ın kullanmış olduğu kavramlar ve bu kavramların bağlamı Bakım etiği ile paralellik gösterir. Ancak *İkinci Cins*'ten iki yıl kadar önce kaleme alınan *Belirsizlik Etiği Üzerine* adlı eser, tamamen varoluşçu kavramlarla, yine varoluşçu bir temelde bir etiğin kurulabileceğine olan inançtan doğmuştur. Ayrıca *Belirsizlik Etiği Üzerine* kadının ahlaki gelişiminin ve ilişkilerarası psikolojik çözümlemelerin değil; bütün insanlar adına özgürlüğün pratik temellerinin sorgulandığı bir etiğin incelemesi yapılmaktadır. Dolayısıyla varoluşçu felsefenin ürünü olan bu etik kuram, yine onun altında incelenmelidir. Belirsizlik etiğini kendisi yapan ve Beauvoir tarafından bir çalışma olarak ortaya konmasını sağlayan şey varoluşçu temellerde bir etiğin ortaya konup konamayacağı sorundur. Eser feminist ya da ataerkil bir sistem kurmayı amaçlamaz. Beauvoir'ın göz önüne aldığı tek şey cinsiyetinden bağımsız olarak tüm insanlarda ortak olan varoluşun belirsizliğidir.

6.4 Aristoteles ve Erdem Etiği

Aristoteles'in etik hakkındaki görüşleri temel olarak iyinin ve mutluluğun ne olduğunu araştırmaya dayanır. İyi kimi eylemlerin kendilerindeki bir amaçken kimi eylemlerde amaçlanan eserlerde kendini gösterir (Aristoteles, 2014: 1094a). Örneğin sanatlar, zanaatlar ve araştırmalar sırasında yapılan eylemlerin kendileri değil sonuçlarında ortaya çıkacak olan eser ya da bulgu amaçlanır. Söz konusu insan için iyi olduğunda ulaşılabilecek en yüksek bilim siyaset bilimidir ve diğer pratik bilimler siyaset bilimi altında incelenir (Aristoteles, 2014: 1094b). Etik konusu kendisi de bir siyaset araştırması olan *Nikomakhos'a Etik* adlı eserde konu edinilir.

Aristoteles (2014, 1095b)'e göre etik konusuna sıkı sıkıya bağlı olan iyi ve mutluluk yaşam biçimlerine göre farklılık göstermektedir. Aristoteles belli başlı yaşam biçimlerini haz almanın amaç edinildiği haz yaşamı, seçkinler ve eylem adamlarının onuru amaç edindiği siyaset yaşamı ve bilgeliğin amaç edinildiği theoria yaşamı olmak üzere üçe ayırır; aynı zamanda zenginliğin amaç edinildiği ticaret yaşamı da vardır. İyi onu amaçlayan insanın yaşam biçimine göre değiştiğinden mutlak bir iyiden bahsetmek olanaklı değildir. İyi farklı anlamlarda dile getirilebilme olanağına sahiptir ve onun üstüne kaç biçimde konuşulabiliyorsa o kadar iyi vardır. Sözü edilen yaşam biçimlerinde onur, haz, akıl ve her türlü erdem hem kendileri hem de mutluluk için tercih edilir öyleyse mutluluk kendisi için tercih edilen ve kendisi başka hiçbir şey için tercih edilmeyen bir iyidir (Aristoteles, 2014: 1097b). Mutluluk için istenenler arasında erdem diğerlerinin uygun biçimde gerçekleşmesi

için bir gerekliliktir. Örneğin onur için yaşayan bir asker cesarete sahip olmalıdır fakat ona cesur denebilmesi için tehlikeye atılma konusunda ölçülü olması gerekir çünkü cesaret azlığı korkaklık fazlalığı ise budalalık olarak görülür. Erdem mutluluğun ortaya çıkmasında bir araçtır; Aristoteles tarafından mutluluk ruhun erdeme uygun etkinliği olarak tanımlanır (2014: 1099b). Bir insana mutlu diyebilmek için hem tam anlamıyla erdeme sahip olması hem de hayatının felaketlere uğramamış, istediği biçimde şekillenmiş olması gerekir (Aristoteles, 2014: 1100a). Aristoteles'in etiği bu yüzden mutluluk etiği, erdem etiği gibi isimlerle anılır.

İnsanların mutluluk için yaşamlarının tam olması yani kendileri için iyi olan koşulların sağlanması siyasetin işidir; erdemin tam olması ise birey tarafından sağlanır. Erdemler Aristoteles'e göre düşünce ve karakter erdemi olarak ikiye ayrılır. Düşünce erdemleri eğitimle edinilir ve gelişir; karakter erdemleri ise alışkanlıkla, eyleyerek edinilir (Aristoteles, 2014: 1103b). Aklın etkin kullanımıyla gerçekleştirilen felsefe, sanat ya da bilim gibi bilme etkinlikleri düşünce erdemlerinin konusu iken, insanın akıldan pay almayan hayvani dürtülerini düzenleyen yanının yönetilmesi karakter erdemlerinin altında yer alır. Karakter erdemleri, sosyal bir varlık olan insanın başkalarıyla ilişkilerinde ve davranışlarında belirleyici rol oynar. Örneğin; iki aşırı uç durum arasında kendine hakim olma durumu alışkanlığa dönüştüğünde ortaya çıkan bu ölçülü eylem karakter erdemlerimizden biri haline gelir. Ancak ölçülülük ya da eylemde orta olma hali her insana ve insanın yaşayış biçimine göre farklılık göstereceği için genel bir ortadan söz edilemez.

Bir eylemin başlangıcında failin payı yoksa bu tür eylemlerde erdem aranmaz. Çünkü bu tür erdemler zorla ya da bilgisizlikle yapılmışlardır (Aristoteles, 2014: 1110a). Bilgisizlikle yapılan erdem dışı eylemden pişman olunması ya da üzüntü duyulması gerekir aksi halde isteyerek yapıldığının söylenemediği gibi istemeyerek yapıldığı da söylenemez (Aristoteles, 2014: 1110b). Zorla yapılan eylemlerden de başına kötü bir şey geleceği tehdidi ile failin sorumluluktan kurtulacağı anlaşılmamalıdır. Kötülük tehdidiyle yapılan eylemler zorla olan eylemlerden daha fazla iradi eylemlere yakındır (Ross, 2011: 309.) İrade söz konusu olduğundan ve kötü olan tercih edilebildiğinden Aristoteles için kimsenin bilerek kötü olmaması gibi bir şey yoktur (Ross, 2011: 315).

Beauvoir'ın önerdiği etik ile Aristoteles'in etiği arasında kurulması olanaklı herhangi bir köprü yoktur. Beauvoir erdemler konusunda ya da orta olma konusunda herhangi bir yargıda

bulunmaz. Erdemli bir yaşam mutluluk için bir şart olarak düşünülemez. Dolayısıyla Beauvoir'ın etiği Aristoteles ve onun etiğini takip eden diğer türden etiklerle bir arada değerlendirilemez. Yine de Mahon'a göre Beauvoir'ın etiği erdemler içeren bir karakter etiği olarak nitelenir. Mahon (1997: 43)'a göre kendine hedefler koymak, hedeflere doğru ilerlerken kendini gözlemlemek ve bu yolda gerekli olan çaba erdem olarak sınıflandırılır. Erdem özgürlüğün artmasına katkıda bulunacak biçimde davranma eğilimi olarak tanımlanır. Eksiklikte özgürlüğe ulaşma ihtimalini azaltan eylemlerdir. Örneğin çaba bir erdemken tembellik bir eksikliktir. Bu doğrultuda Mahon (1997: 47-49) Beauvoir'ın özgürlük karşısında benimsenen tutumlar arasında yaptığı ayrımlara çocuk, kadın ve erkek karakterlerini de ekleyerek bunları bir karakter etiğinin unsurları olarak konumlandırır. Mahon (1997: 43)'a göre varoluşçuluk içersinde gizli bir karakter etiği vardır. Fakat durum pek de Mahon tarafından çizilen çerçeveye uygun değildir.

Beauvoir ilk olarak *Belirsizlik Etiği Üzerine* adlı eserinde çocuk, kadın ve ergen hakkındaki belirlemelerini benimsenen bir tutum ya da karakter adına yapmaz. Çocukluk ve ergenlik her insan tarafından geçirilen dönemlerdir bu çağlarda özgürlük adına herhangi bir tutumun benimsendiğinden bahsedilmez. Kadın konusundaki belirleme de tüm kadınları içerisine alacak ve bir cinsiyet hakkında yorum sayılabilecek nitelikte olmaktan çok kölelik bilincine sahip olmayan kölelerle aynı sayılabilecek koşullara sahip toplum, gelenek, din ve erkekler tarafından herhangi bir biçimde çocuksu bir dünyaya sahip olmak dışında bir şansı olmayan kadınlar içindir. Bu tür köleler ve kadınlar özgürlük karşısında herhangi bir tutum benimsemedikleri gibi benimseme şansına da sahip değildir. Dolayısıyla bu tutumlar Mahon'un iddiasının aksine bir karakter sınıfı olarak Beauvoir'ın etiğinde yer almazlar. İkinci olarak Beauvoir hiçbir anlamda böyle bir iddiaya sahip olmamasına rağmen, keyfi olarak çabayı, hedef koymayı, hedefe ilerlemede her şeyin yolunda olup olmadığını denetlemeyi bir erdem olarak nitelediğinizde her şeyi bir erdem etiği olarak görebilirsiniz. Örneğin yararcı etikte mutluluk, Kant etiğinde ödev bir erdem olarak görüldüğünde Mahon aynı iddiaları bu etikler için de gerçekleştirebilir. Üstelik Beauvoir'ın özgürlük karşısında belirlediği tutumlar birbirinden ayrı insan karakterlerini değil hepsi aynı insanda zaman zaman ortaya çıkabilecek deneyimde var olan durumlar karşısındaki insan hallerinin bir derlemesidir. Tutumlar belirli şartlarda diğer tutumlara dönüşür. Bazı zamanlarda hiyerarşik olarak daha üst seviyede gerçekleştirilen tutumlar tercihlerle beraber daha alt seviyelere

indirgenir. Dolayısıyla Beauvoir'ın Aristoteles'in yaptığı gibi kendine özgü karakter sınıfları ve onlara özgü erdemler ayrımı yoktur.

Mahon'un Beauvoir yorumu fazla öznel temellere dayanarak Beauvoir'ın düşüncelerinden kopar. Beauvoir'ın bir karakter etiğine sahip olduğu ya da olabileceği biçimindeki bir iddia ciddi temellere sahip değildir. Beauvoir farklı karakterlerin etik gerçeklikleriyle değil aynı varoluşa sahip insanların buluşacağı ortak payda olarak belirsizlik etiği ile ilgilenir. Beauvoir'ın etiği varoluşçu temellere dayanan varoluşçu bir etiktir. Farklı bir yorumlama biçimi ancak Beauvoir'ın etiğini sahip olduğu temellerden kopararak anlaşılmasın bir biçime girmesini sağlar.



SONUÇ

Varoluşçu bir etik için en zor kısım tamamen bireyin öznelliğine ve onun özgürlüğüne odaklanmış olan bir felsefenin nasıl olup da etik gibi onu dışarıdan belirleyen ilkelere sahip bir felsefe alanı ile bir araya getirilebileceğidir. Beauvoir bu noktada, varoluşçu ontolojiye dayanan, fakat varoluşçu ontolojinin varoluşu yalnızca bir olumsuzluk olarak gördüğü yerde, bunun bir zorunluluk olmadığı üzerinde durarak, varoluşçuluk içerisinde bir etik çıkarılmasının önündeki engeli aşmaya çalışır.

Varoluşçu ontolojiye göre insan varoluşu bir varlık eksikliği olması anlamında olumlu bir nitelik sergilemez. Ona dışarıdan verilmiş bir anlam ya da hedef yoktur. Dünyaya bırakılmıştır ve kendi varoluşunun geçiciliğinin farkındadır. Kendisini bir varlık haline getirmeye yani mutlaklaştırmaya dair istek duyar fakat bu projede başarısız olur. İnsan varoluşu, varlık olma projesinde başarısız olan bir varlık eksikliğinden fazlası değildir. Varoluş bu şekilde tanımlandığı sürece ona bir etik önerilmesinin de olanağı yoktur; çünkü onun hareketlerinin iyi ya da kötü olması, yararlı ya da yararsız olması hiçbir temele sahip değildir. Varoluşçu ontolojinin gösterdiği anlamda varoluş iyi ya da kötü değildir, yararlı ya da yararsız değildir karşıtlıkların ortasındadır ve bu anlamda belirsizdir. Onun belirsizliği Beauvoir tarafından hiçbir anlama sahip olamayacağı anlamına gelecek biçimde bir doğa belirlemesi olarak değil kesin bir anlama sahip olamayacağını belirten bir kavram olarak kullanılır. Belirsizlik bir anlamda çok anlamlılık, bir anlamda onun belirlenmemişliğinin yani özgürlüğünün temelidir. Üçüncü bir anlamda varoluş trajik belirsizlik olarak tanımlanır. Trajik belirsizlik kavramı insanın Pascal'ın benzetmesine uygun olarak düşünen bir kamış olarak görülmesine dayanır. İnsan ölümlüdür, yaşamaya başladığı anda onu tüketmeye de başlamıştır fakat boş bir kamışın ötesinde düşünme olanağına sahiptir ve kendi ölümlülüğünün farkındadır. Dünyadaki varoluşu hiçbir temele dayanmaz ve ona verdiği anlamlar yalnızca kendi belirsizliği ile temellendirilir; dolayısıyla o bu dünyada hem vardır hem de varoluşunun bir gerekçesi yoktur. İnsanın bir bilinç olarak dünyada bulunup kendi yaşamının sonluluğunun farkında olarak yaşaması onun trajik belirsizliğidir.

Beauvoir'ın öne sürdüğü etik de dahil olmak üzere insan temel belirsizliğini aşamaz. Temel belirsizlik onun dünyadaki varoluşunun karşıtlar arasındaki konumunu, bir varlık eksikliği olduğunu, koşullarının belirsizliği ile her zaman karşıt seçimler yapma olanağı olduğunu, yani varoluşçu ontolojideki yerini gösteren kavramdır. Varoluşçu bir etiğin olanağına dair

İtiraz da insan varoluşunun temel belirsizliğinin anlamlı olarak bir etik kurmaya olanak vermeyeceğine yöneliktir; çünkü insanın değerleri, değer yargılarını temellendireceği bir özü yoktur, herhangi bir zorunlu anlam yoktur, zorunluluk yoktur.

İnsan varoluşunu yalnızca varlık eksikliği olarak görerek yaşayabilir fakat Beauvoir insanın tek olanağının bu olmadığı kanaatindedir. Varoluşun olumlanması mümkündür fakat bunun için insanın aşamayacağı şeyi yani temel belirsizliğini kabul etmesi gerekir. İnsan kendinde-varlık değildir fakat yine de bir varolma tarzına sahiptir o bir varoluştur. Kendini bir varoluş olarak kabul ettiğinde kendi varoluşunu gerekçelendirmesinin, onunla bir projenin içerisinde hareket etmesinin, anlamları kabul etmesinin ve anlamlar vermesinin önünde bir engel yoktur. İlk alanda yani ontolojinin nesnelliğinde insanın temel belirsizliği yitirilemez ya da ona bir ekleme yapılamaz. Fakat ikinci alanda yani öznel düzeyde varoluş kendisini gerekçelendirerek bir olumlama olanağına sahiptir.

İnsanın kendi varoluşunu olumladığı alan nesnel dünyada değil öznel bir alanda, insan dünyasında kurar. İnsan dünyası, insanın kendisini bir varoluş olarak kabul ederek dünyayı kendisinin karşısında bir varlık olarak gördüğü ve kendisini onun karşısında bir varoluş olarak gördüğü anlam alanıdır. İnsan dünyası kavramı Beauvoir'ın insanların dünyayı anlamlandırdıkları zemini tanımlamak için kullanılır. İnsan dünyası geçmişte yaşamış insanlar, şimdi yaşayan insanlar ve gelecekte yaşayacak olan insanlar için ortak bir zemin sunar; çünkü oradaki anlamlar ancak o anlamları verenlerle yani tarihteki süreç olarak insanların birbirini ardına dizilmiş olan varoluşlarıyla bir şey ifade eder. İnsanın temel belirsizliği onun hiçbir zaman bir kendinde tam bir varlık olamayacağını gösterir fakat varoluşunun temel belirsizliğini kabul ettiğinde insan kendi varoluşuyla özdeşleşerek insan dünyasına adım atar. Ontolojik olarak varoluş bir yoksunluk olarak tanımlanmasına ve orada hiçbir şeyin bir anlam ifade etmemesine rağmen insan dünyasında anlamlar vardır. Dolayısıyla etik için de bir zemin vardır. Bu dünyada var olan anlamların temeli insanların soyut anlamdaki özgürlüğüne yani varoluşlarının belirsizliğine dayanır. Özgürlüğün somut bir anlam kazanması ancak onun istenmesi ile mümkün olur. Özgürlüğü isteme kavramı Beauvoir tarafından temel belirsizliğini kabul ederek insan dünyası içerisinde varoluşunu bir özgürleşme hareketi ile sürdürmek olarak somutlaştırılır. Özgürlüğü isteme soyut ve boş bir tercih değil varoluşun zaman içerisindeki hareketi yani yaşantısıdır; bu yüzden özgürlük somut anlamda zamanın içerisinde varoluşla birlikte ilerleyen zamansal bir yapı ile özdeşleştirilmiş olur.

Özgürleşme hareketinin zaman içerisindeki konumu ve dayandığı temel olarak insan dünyasının tarihselliği, hareketin kendisinin de tarihsel bir yorumuna olanak verir. Beauvoir özgürleşme hareketinin ancak sürekli bir yapı olduğunda kendisiyle özdeş olabileceğini iddia eder. Özgürleşme hareketi, insan dünyası gibi başkaları ile paylaşılan bir tarihselliktir. İnsanlar ontolojik anlamda zaten belirsizliklerinden dolayı özgürlerdir fakat özgürlüğü isteme kavramı ile beraber özgürlüğün somut ve tarihsel bir anlamına ulaşılmıştır. İnsan hem başkaları ile birlikte tarihsellik kazanmış olan insan dünyası temelinde özgürlüğü isteme hareketini gerçekleştirebildiği için hem de özgürleşme hareketinin sürekliliği ancak diğer insanlarla beraber sağlanabildiği için bireysel özgürlüğünün ötesinde, diğer insanların özgürlüğüne engel olmadığında ve onların özgürleşme hareketine katkıda bulunduğunda gerçek anlamda özgürlüğü istemiş olur.

Varoluşçu etik, özgürlüğü isteme kavramı ile özdeşleştirilebilir çünkü ahlaki olan başkalarının özgürleşmesine de engel olmayan ya da katkıda bulunan özgürlüğü isteme edimidir. Varoluşçu etik içerisinde bir eylem eğer özgürleşme hareketine uygunsa ahlakidir. Etiğin insanlar arasındaki ilişkileri konu edindiği düşünülürse varoluşçu etiğin temel kaynağının özgürlüğü istemeyi bireyin öznelliğini diğer varoluşlara doğru aştığı bir hareket olarak tanımlaması gösterilebilir. Özgürlüğü isteyen birinin tam olarak hangi edimiyle özgürleşme hareketi içerisinde bulunduğu belirlenmemiştir fakat özgürlüğün karşısında yer alan tutumların incelenmesi ile onun ne olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır. Bireyin kendi belirsizliğinin ağırlığını taşımaktan kaçarak kendi özgürlüğü karşısında takındığı tutumlar Beauvoir tarafından alt, ciddi, nihilist, maceracı, tutkulu ve eleştirel gibi tutum çeşitlerine ayrılmıştır. Bu tutumlar genel olarak ya kendi özgürlüklerinden kaçarak kendisini mutlak idollere adanmakla ya da kendi özgürlüğünün dışında bir özgürlük tanımayarak tiranlaşmakla özdeşleştirilir.

Özgürlük karşısında benimsenen tutumlar sınıflaması içerisinde en önemli konum maceracınınındır; çünkü maceracı tutum kendi varoluşunu kabul etmek ve özgürlüğü kendi öznelliğine dayanarak istemek anlamında ahlaki olmaya oldukça yaklaşır. Eğer varoluşçu etik solipsist bir etik olsaydı maceracının tutumu gerçek anlamda ahlaki olan tutum olarak öne çıkardı fakat Beauvoir maceracının tutumunu eleştirir. Çünkü maceracı kendi özgürleşme hareketini diğerlerinin özgürlüklerinin karşısında konumlandırarak bir tirana dönüşme olanağına sahiptir. Maceracının istediği anlamda özgürlük herhangi bir sınırı olmayan ve yalnızca bireyin kendi özgürlüğünü diğerlerine dayattığı asıl anlamda özgürlüğü

isteme adının verilmesine uygun olmayan bir yapıdır. Maceracının tutumunun onaylanması halinde özgürlük kavramının içeriği boşaltılarak bir anlamsızlığa düşülmüş olur. Anlamsızlık, insan dünyasında olumlanan ya da olumlu bir anlamı bulunan varoluşun yine ilk konumuna yani varlık yoksunluğu olarak varoluşa gerilemesine neden olur.

Özgürlüğü isteme eğer bir anlam ifade edecekse, ahlaki olan özgürlüğü istemekle içeriklendirilmesi gerekir. Başkasının özgürlüğünü istememe özgürlüğü, insanları hapsedme özgürlüğü, insanları öldürme özgürlüğü gibi örnekler eğer özgürlüğü isteme kavramına dahil edilirse özgürlüğün içeriksizleşmesi kaçınılmaz olur. Dolayısıyla özgürlüğü isteme, kendisini özgürlüklerin karşısında konumlandığında farklı bir isimle, tiranlıkla, despotlukla ya da zalimlikle adlandırılır. Beauvoir özgürlüğü isteme kavramının içeriğini böylece diğer özgürlüklerin karşısında konumlanmayan ve onların gerçekleşmesine olanak tanıyan bir özgürleşme hareketi olarak tanımlamış olur. Başkalarının özgürlükleri karşısında alınan konumlar da tiranlık ya da zalimlikle özdeşleştirilir.

Başkalarının özgürlüğüne engel olmak etik için klasik anlamda kötü bir değere sahip olmayı değil somut bir kötüyü istemeyi gösterir. Çünkü başkasının özgürlüğüne engel olduğunda öznel varoluş kendisini başkasına doğru aşma hareketini gerçekleştiremez, insan dünyasındaki anlam alanından kopar ve bir varlık yoksunluğu olmaktan öteye geçemez. Özgürlüğün karşısında alınan tutumlar insanın varoluşunu nesnel düzeyde ya da doğa düzeyinde tutmasına neden olur, varoluşun nesnel düzeyden ahlaki düzeye geçmesi kendi öznelliğinden kaynaklanan ve içeriklendirilmiş olan özgürleşme hareketine dahil olması ile mümkündür.

Varoluşçu etik, özgürlüğe bir içerik önermesine, kendisini eylem alanında gösteren somut bir eylem ilkesi olarak özgürleşme hareketini göstermesine rağmen yeterli temellere sahip değildir. Beauvoir tarafından da eleştirildiği üzere özgürlük karşısında benimsenen tutumlar, çocuk dünyasından ahlaki düzeye geçiş dünyadaki herhangi bir karşılığı olan gerçekliklerden temellenmez. Özgürlüğü ve insan dünyasını anlamlandıran, insanları birbirine bağlayan temel özellik tarihsellik olmasına karşın Beauvoir ortaya bir tarih felsefesi koymaz. Kendisi de bu durumu tarih felsefesi olmaksızın bir eylem teorisi oluşturmaya girişiminin olanaklı olmadığı konusunda eleştirir. Dolayısıyla denebilir ki Beauvoir'ın varoluşçu etiği varoluşçuluk ve etiğin nasıl bir araya getirilebileceğine işaret etmiştir fakat kendisini dayandıracığı sağlam temeller üzerine kurulmamıştır.

Varoluşçu etiğin nitelikleri göz önüne alındığında onun diğer etik türleri ile bir araya getirilebilmesinin ya da onlar altında değerlendirilmesinin çok olanaklı olmadığı görülür. İlk olarak etiği dilin kavramsal yapısıyla değerlendirilemediği ve temellendirilemediği için metaetik altında, ikinci olarak pratik problemlere (iklim krizi, hayvan hakları vb.) uygulanmak için değil, özgürlüğün pratik bir anlamda anlam bulabileceği bir etiğin temellerini inşa etmek amacıyla tasarlandığı için uygulamalı etik adı altında, üçüncü olarak var olan, halihazırda hüküm süren ahlakla insanların yaşayış ve davranış biçimleri hakkında genelleme yoluna gitmediği için betimleyici etik adı altında incelenme olanağına sahip değildir. Özgürlüğü istemeyi bir ilke olarak sunmasından dolayı varoluşçu etiğin normatif etik altında incelenebileceği düşünülebilir fakat durum yakından bakıldığında bir ayrım olduğunu gösterir. Normatif etik altında öne çıkan bazı kuramlar ve Beauvoir'ın düşüncesi arasındaki ilişki incelenmesi belirsizlik etiği ve normatif etik arasında asli bir bağ olmadığını gösterebilir.

İlk olarak yararcı etik kuramları insan doğası kavramına sahip olduğu düşüncesine ve bu insan doğasının çoğunlukla haz ve acıya göre hareket ettiğini kabul etmeye eğilimlidir. Fakat belirsizlik etiği insan doğası gibi bir kavramdan değil varoluşun belirsizliğinden, insanın dünyaya bırakılmışlığından hareket eder. Varoluşun ağırlığını yüklenmenin tercih edilmesi yine haz ve acı kavramları ile açıklanma olanağına sahip olmaktan çok varoluşun kendisi ile açıklanma olanağına sahiptir. Dolayısıyla belirsizlik etiği ve yararcı etik arasında doğrudan bir ilişki kurmak olanaklı değildir. Varoluşun belirsizliği, mutluluk, haz, acı gibi kavramları anlamsız kılar dolayısıyla mutluluk gibi bir kavram varlık yoksunluğu olması anlamında insan için bir şey ifade etmez. Varoluşun olumlanabilmesi için yararcı etik kuramları hiçbir zemin sağlamaz.

İkinci olarak Aristoteles'in mutluluk ve iyi gibi kavramlarla ilişkilendirdiği, insanların sürdüğü yaşam biçimlerine dayanan erdem etiği Beauvoir'ın etiği ile aynı yapıda değildir. Çünkü Beauvoir kendi etiğinde tanımladığı davranış biçimlerini erdemli ya da erdemsiz, iyi ya da kötü gibi kavram çiftlerine bölmez. Karşıtlıklar, Beauvoir'ın varoluşçuluğun ne olduğu sorusuna olan yaklaşımında açıkladığı gibi varoluşçuluğun bir araya getirmeye, aynı anda iki tarafından da tutmaya çalıştığı şeylerdir. İnsan karşıtların arasında Aristoteles'in erdem etiğinde önerildiği gibi orta olmaz daha çok onun bulunduğu konum belirsizliktir. Aynı zamanda, erdem ve mutluluk yine varoluşun belirsizliği noktasında herhangi bir anlama sahip değildir. Bu tür kavramlar ancak varoluşun olumlanması ile anlam kazanır ve

varoluşun olumlanması için gerekli olan insanın kendi üstünde dış bir gerçeklik olarak mutluluk ve erdem gibi kavramların varlığını kabul etmesi değil, aksine varoluşunun öznelliğini ve belirsizliğini kabul etmesidir.

Üçüncü olarak Kant'ın ödev ahlakı ile belirsizlik etiği bazı noktalarda ilişkilendirilebilmesine rağmen bambaşka temellere ve sonuçlara sahiptir. Beauvoir için Kant'ın etiği geçerli bir etik olmadığı gibi bunun aksine Beauvoir için evrensel ilkeye dayalı ve insan varoluşunu görmezden gelen etik kuramları için bir örnek oluşturur. Kant'ın ödev ahlakı Beauvoir'ın savunucusu olduğu bir kuram değil varoluşçu bir etiğin neden gerekli olduğunu açıklamak için bir örnek olarak kullanıp tam karşısında yer aldığı bir etik kuramıdır. Beauvoir'a göre Kant insanın varoluşunu ve varoluşunun belirsizliğini görmezden gelerek mutlak bir ilke öne sürerek insan özgürlüğünün karşısında bir tutum yaratmış olur.

Dördüncü olarak Beauvoir'ın etiği, özgürlük, tanınma ve sorumluluk gibi ortak kavramların ve bu kavramların işleyişinin birbirine paralel ilerlemesiyle, ancak bedenli öznenin cinsiyetli özneye geçişle birbirinden ayrı noktaya düşen Gilligan'ın bakım etiği ile ilişkili olarak incelenme olanağına sahip değildir. Gilligan'ın etiğinin Beauvoir'ın *Belirsizlik Etiği Üzerine*'den sonra yazdığı eserlerin etkisinde olduğu savunulabilir fakat belirsizlik etiğinin Gilligan'ın etiği ile doğrudan bir ilişkisi yoktur.

Sonuç olarak normatif etik kuramları soyut ve buyurucu bir ilkeye dayanarak ahlaki olan ve olmayan arasında bir sınır oluşturur. Öznel varoluş değil, bir varoluşu bulunmayan genel insan kavramı konu edinilir. Normatif etik ve varoluşçu etik arasındaki temel fark varoluşçu etiğin öznel insan varoluşunu konu edinmesidir. Varoluşçu etikte ahlaki olan soyut bir ilkeye dayalı davranışta ortaya çıkmaz, buyurucu bir ilke ile iyi ve kötü olanlar sınıflandırılmaz. Ahlaki olan doğrudan insan varoluşunun öznelliğinden temellendirilir ve onun zaman içerisinde ilerlemesi ile eşitlenen bir hareket olarak özgürlüğü istemidir. Özgürlüğü isteme öznel varoluşların birbiri adına sıralandığı insan dünyasında sürekli bir özgürleşme hareketidir. Geçmişteki varoluşlar tarafından gerçekleştirilen özgürleşme hareketi bugünü kurar ve bugün gerçekleştirilen özgürleşme hareketleri geleceğin dünyasını kuracaktır. Varoluşçu etik öznel varoluşların tarihsel perspektiften birbiri ardına sıralandığı sürekli bir özgürleşme hareketini ahlaki olarak tanımlar. Bu hareket içinde insan eylemi belirli bir kalıba sokulamaz. Bugün özgürlüğün ilerlemesine katkıda bulunan bir hareket, yarın

özgürlüğü engelleyebilir dolayısıyla varoluşçu etik insana nasıl davranması gerektiğine dair kesin bir ölçüt sunmaz. Özgürleşme hareketi öznel varoluşun başkalarının özgürlüğü ile beraber karanlık bir geleceğe doğru atılmasıdır. Sonuç olarak elde edilen bir iyi ya da bir kötü değildir, varoluşçu etik, varoluşun olumlandığı bir yaşamın nasıl sürdürülebileceğini ve kendini aşarak yarına ilerleyebileceğini gösterir.

Varoluşçu etik için ilke olarak sunulan özgürlüğü isteme, soyut bir ilke değil varoluşun hareketinin kendisidir. Özgürlüğü isteme ve özgürleşme hareketi bir ve aynı şey olarak tanımlanır fakat bu hareket insanın öznel varoluşunun dışında bir temelden ya da onun üstünde bir varlıktan temellenmez. Özgürleşme hareketi doğrudan insan varoluşunun bir olanağıdır ve onun varoluşunun belirsizliğinin ötesinde bir kaynağı yoktur. Varoluşçu etik özgürleşme hareketinin ve insan dünyasının ancak öznel varoluş ve başkalarının karşılıklı ilişkisi ile olanaklı olması anlamında, öznel varoluşların bireysel özgürlüklerinin bir araya getirilmesiyle tanımlanan bir etiktir. Ahlaki olan, bir yasa ya da tanım değil, doğrudan varoluşun kendisi ile birleşmiş olan özgürleşme hareketi ve onun sürekliliğidir.

Varoluşçu etiği basitçe normatif etik altına yerleştirmek ve özgürlüğü istemeyi normatif etik altında incelenen etiklerdeki gibi bir konuma koymak varoluşçu etiğin amaçlarını yok saymak olacaktır. Özgürlüğü isteme bir ahlak yasası olmaktan çok insanın kendi varoluşunu olumlama hareketidir. Durağan bir yasa değil tarihsel bir sürekliliktir. Genel olarak insan kavramının koşullarından türetilmiş bir yasa değildir, onun yer aldığı alan eylem alanıdır. Dolayısıyla varoluşçu etiğin başlı başına bir etik türü olarak değerlendirilmesi gerekir. Onu niteleyen temel özellikleri de varoluşun öznelliğine dayanması, varoluşla özdeşleştirilmiş sürekli bir hareket olması ve tarihselliği olarak açıklanabilir. Beauvoir'ın etiği, insan varoluşunun belirsizliğinden temellenen, kendi belirsizliğini kabul eden öznenin, belirsizliğinden kaynaklanan özgürlüğünü somutlaştırdığı, böylece belirsiz bir geleceğe doğru kendi varoluşunu kabul ederek atılımda bulunduğu bir etiktir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, B. (1979). *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. (S. Babür, Çev.) Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Arp, K. (2000). A Different Voice in the Phenomenological Tradition: Simone de Beauvoir and the Ethic of Care. L. F. Embree (Dü.) içinde, *Feminist Phenomenology* (s. 71-81). Netherlands: Springer.
- Bakay, G. (2014). Simone de Beauvoir: Yaşamı. G. Bakay (Dü.) içinde, *Simone de Beauvoir, Yaşamı, Felsefesi ve Eserleri*. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları.
- Beauvoir, S. (1948). *The Ethics of Ambiguity*. (B. Frechtman, Çev.) New York: Citadel Press.
- Beauvoir, S. (1983). *Veda Töreni ve Jean Paul Sartre'la Söyleşiler*. (B. Kayıhan, Çev.) İstanbul: Varlık Yayınları.
- Beauvoir, S. (1989). *Denemeler; Pyrrhus ile Cineas*. (A. Bezirci, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları.
- Beauvoir, S. (1990). *Başkalarının Kanı*. (İ. Babacan, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları.
- Beauvoir, S. (1991). *Olgunluk Çağı 2*. (B. Onursal, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları.
- Beauvoir, S. (1993). *İkinci Cins: Genç Kızlık Çağı*. (B. Onaran, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları.
- Beauvoir, S. (1995). *Koşulların Gücü I*. (B. Onursal, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları.
- Beauvoir, S. (1996). *Koşulların Gücü II*. (B. Onursal, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları.
- Beauvoir, S. (2004a). Existentialism and Popular Wisdom. M. A. Simons (Dü.) içinde, *Beauvoir Series; Philosophical Writings* (C. S. Tricia, Çev., s. 203-220). Illinois: University of Illinois Press.

- Beauvoir, S. (2004b). Moral Idealism and Politic Realism. M. A. Simons (Dü.) içinde, *Simone de Beauvoir: Philosophical Writings* (A. D. Cordero, Çev., s. 175-193). Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Beauvoir, S. (2004c). What is Existentialism? M. A. Simons (Dü.) içinde, *Simone de Beauvoir Series; Philosophical Writings* (T. Wall, Çev., s. 323-326). Illinois: University of Illinois Press.
- Beauvoir, S. (2006). *Bir Genç Kızın Anıları*. (S. Selvi, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları.
- Beauvoir, S. (2020). Belirsizliğin Etiği. S. Yazıcı (Dü.) içinde, *Çağdaş Ahlak Felsefesi; Temel Metinler* (D. Soysal, Çev., s. 317-337). İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.
- Bentham, J. (2021). *Ahlak ve Yasama İlkeleri*. (Ö. Saruhanlıoğlu, & U. K. Boyacı, Çev.) İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Bochenski, J. (1997). *Çağdaş Avrupa Felsefesi*. (S. R. Kırkoğlu, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Bredlau, S. (2020). Demanding existence: Dewey and Beauvoir on habit, institution, and freedom. *Journal of Speculative Philosophy*, 34(2), 141-158.
- Daigle, C. (2006). The Ambiguous Ethics of Beauvoir. C. Daigle (Dü.) içinde, *Existentialist Thinkers and Ethics* (s. 120-141). London: McGill-Queen's University Press.
- Daigle, C. (2006). The Problem of Ethics for Existentialism. C. Daigle (Dü.) içinde, *Existentialist Thinkers and Ethics* (s. 3-22). London: McGill-Queen's University Press.
- Deguy, J., & Beauvoir, S. (2017). *Simone de Beauvoir: Özgürlüğü Yazmak*. (E. Gökteke, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Dewey, J. (2020). *Eğitimde Ahlak İlkeleri*. Ankara: Fol Yayınları.
- Direk, Z. (2021). *Çağdaş Kıta Felsefesi; Bergson'dan Derrida'ya*. Ankara: Fol Yayınları.
- Gilligan, C. (2017). *Kadının Farklı Sesi: Psikolojik Kuram ve Kadının Gelişimi*. (D. Dinçer, F. Arısan, & M. Elma, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

- Hart, S. L. (1950). The Ethics of Ambiguity. by Simone de Beauvoir; Bernard Frechtman Review. *Philosophy and Phenomenological Research*, 10, s. 445-447.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*. (K. H. Ökten, Çev.) İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları.
- Heimsoeth, H. (2016). *Kant'ın Felsefesi*. (T. Mengüşoğlu, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kant, I. (2015). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (İ. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kaufmann, W. (1965). *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*. (A. Göktürk, Çev.) İstanbul: De Yayınevi.
- Kierkegaard, S. A. (2013). *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*. (İ. Kapaklıkaya, Çev.) İstanbul: Araf Yayınları.
- Kristeva, J. (2018). *Simone de Beauvoir Aramızda*. (Ö. Berksoy, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- MacIntyre, A. (2001). *Varoluşçuluk*. (H. Hünler, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Mahon, J. (1997). *Existentialism, Feminism and Simone de Beauvoir*. New York: St. Martin's Press.
- Mengüşoğlu, T. (2014). *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Mill, J. S. (2019). *Faydacılık*. (G. Murteza, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Murdoch, I. (1981). *Sartre'ın Felsefesi ve Yazarlığı*. (S. Hilav, Çev.) İstanbul: Yazko Yayınları.
- Pascal, B. (1995). *Pensees and Other Writings*. (H. Levi, Çev.) Oxford: Oxford University Press.
- Romero, C. Z. (1990). *Simone de Beauvoir*. (C. Şöhret Dövenler, Çev.) İstanbul: Alan Yayıncılık.

- Ross, D. W. (2011). *Aristoteles*. (A. Arslan, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Sartre, J. (1985). *Varoluşçuluk*. (A. Bezirci, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Sartre, J. (2018). *Varlık ve Hiçlik*. (T. Ilgaz, & G. Çankaya Eksen, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Solomon, R. C. (2020). *Akılcılıktan Varoluşçuluğa; Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*. (R. Kuldaşlı, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Tidd, U. (1999). The Self-Other Relation in Beauvoir's Ethics and Autobiography. (M. A. Simons, Dü.) *Hypatia*, 14(4), 163-174.
- Türer, C. (2016). Pragmatist ahlak nedir? *Temaşa*(5), 15-32.
- Wood, A. W. (2009). *Kant*. (A. Kovanlıkaya, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Yazıcı, A. (2008). Kantçı ve Feminist Etik Kurumlarda Bireysel Özerklik Tartışması. *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*(11), 77-90.
- Yazıcı, S. (2017). *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Yeni İnsan Yayınları.
- Yazıcı, S., & Yazıcı, A. (2011). *Felsefi, Psikolojik ve Eğitim Boyutlarıyla Karakter*. Konya: Çizgi Kitabevi.