

Simone de Beauvoir'ın Feminist Fenomenolojisi

Simone de Beauvoir's Feminist Phenomenology

EYLEM YENİSOY ŞAHİN 

Bursa Uludağ University

Received: 03.05.2024 | Accepted: 09.09.2024

Abstract: In this article, I will try to show that Simone de Beauvoir's feminist philosophy follows Merleau-Ponty's phenomenology and in this respect, she is a feminist phenomenologist. In Merleau-Ponty's phenomenology, essence refers to an unfixable, intersubjective, and historical meaning; transcendental is nothing but intersubjectivity. In his phenomenology, the Cartesian subject and all other opposing dualities are tried to be overcome. The body becomes our unique means of meaning, action, and existence allowing us to open to the world we share with all other things. Beauvoir follows these parameters while trying to understand what woman is and what she can be. After critically evaluating existing assumptions and theories, Beauvoir focuses on women's experiences. She ultimately shows that the existing woman is not eternal, natural, or absolute, but a socially/politically constituted reality and therefore changeable. This phenomenological reduction and description that Beauvoir shows through the question of woman provides an important philosophical basis for all problems that require social criticism.

Keywords: Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty, feminist phenomenology, phenomenological reduction, phenomenological description, social criticism.



Giriş

Feminist felsefenin, özellikle de Genevieve Lloyd'un *Erkek Akıl* eserinden beri, en önemli uyarısı geleneksel felsefenin evrensellik iddiasına/idealine karşı temkinli olunması gerektiğidir. Felsefe en zor belki de cevaplanması imkansız olan "... nedir?" sorusunu sormuş ve bu soruyu mekan ve zaman aşırı yanıtlamaya çalışarak evrensel, değişmez hakikatlere ulaşmayı hedeflemiştir. Platon'un bedene hapsedilmiş ruhun ancak bedenden kurtularak değişmez ideallara ulaşabileceği tespiti, Descartes'ın yalnızca yer kaplayan maddi bedene karşı şeylerin kesin bilgisine erişme kapasitesi olan aklı yüceltmesi, Rousseau'nun aklın düzen verdiği, ehlileştirdiği nostaljik nesnesi olan doğa/kadın anlayışı, Hegel'in tikelliğe ve hane içi olana karşı evrensel ve özgür yurttaş bu hakikat arayışının sesleri olmuştur. Gerçekte "olan"ın ne olduğu *merak* ve "olanı olduğu gibi" kavrama *gayreti*yle felsefe böylesi değer yüklü hiyerarşik ikilikler doğurmuştur. Değişime ve geçiciliğe tabi maddeselliğin/bedenliliğin aşağı unsurları elenerek geriye ya Platon'un idealleri gibi donuk ve ötede ya da Hegel'in *Geist*'i gibi kendi akıl olan ve belirli akıl/mantık kurallarıyla kendini açan böylece her değişim anına anlamını başta da sonda da kendi veren Büyük Akıl kalır.¹ Bu kavrama biçiminin bir yan ürünü olarak, çok net ifade etmek gerekirse, değerli olan ve bilen aklın sahibi *erkeğin* karşısına aşağı bedeninin arzu ve duygularının kölesi *kadın* yerleştirilir.

Bu değer yüklü ikili karşıtlıklar ne modern dönemde ne de aydınlanma döneminde fark edilmiştir. Tabi Mary Astell, Mary Wollstonecraft, Olympe de Gouges gibi Aydınlanmanın kendisine rağmen Aydınlanmanın temel ilkeleri içinde kalarak eril tahakküme ve cinsiyet ayrımcılığına karşı duranlar olmuştur. Eşitlik ya da liberal feminizm olarak adlandırılan bu dönemin temel savı şudur: "Kadın erkeklerle eşittir; o da akıl sahibidir; uygun imkanlar ona tanındığında o da aklını kullanabilir." Çağdaş feminist filozoflar bu hak ve eşitlik taleplerinin dayanağını aynı hiyerarşik ikili değerlemeyi taşıdığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Sorun beden-akıl, fenomen-öz, tikel-

¹ Diyalektik ve tarihsel bakışı nedeniyle Hegel'in açıklamaları bize daha bütünlüklü, büyümlü ve şüresel bir Hakikat çizer. Platon da idealleri öteye yerleştirip bırakmaz. Dolayısıyla bu "aşır" tespitler hata payı taşımaktadır ancak hepsinin hesabını burada vermemiz imkansız. Kaldı ki amacımız bu filozofların felsefelerini büsbütün olumsuzlamak değil yalnızca onların, sonucu cinsiyetçi/eril kavrama biçimleri olan değer yüklü hiyerarşik ikilikler barındırdığına işaret etmektir.



evrensel ikilikleri arasında ilkinin aşağı ikincisini yüce/değerli konumlayan anlayış biçimini dönüştürebilmektir.

Simone de Beauvoir da, kadın ve erkeğin haklar bakımından eşit olması gerektiğini ileri süren eşitlikçi feministler arasında sayılır. Beauvoir “Kadın doğulmaz, kadın olunur” diyerek eşitsizliğin cinsiyetlerin doğal durumundan/özünden değil toplumsal, kültürel, söylemsel yapılardan köklendiğini vurgular (Beauvoir, 2021b, s. 13). Hegelci köle-efendi diyalektiğini kullanarak, kadın-erkek arasında kadını Mutlak Başkalık’a mahkum eden bir süreci tarif eder. Ona göre bu sayede kadın bedene, bitip tükenmeksizin tekrar eden yaşama, içkinlik alanına hapsolmuştur; kendi varoluşunu gerçekleştireceği, hedef ve projelerini kendisinin belirleyip eyleme geçireceği aşkınlık alanından kovulmuştur ve böylece varoluş imkanını kaybetmiştir (Beauvoir, 2021a, ss. 28, 93-94, 104-107, 178). Beauvoir’a göre kadın Mutlak Başkalık’tan ancak aşkınlık alanına geçişle kurtulabilir. Çağdaş feminist teorisyenler, yukarıda da vurgulandığı gibi, eşitlikçi feminizme yönelik eleştiriyi, özcü olma suçlamasıyla birlikte Beauvoir’a da yöneltirler. Örneğin erkeğe atanmış aşkınlık alanının yegane varoluş alanı olduğunu ve sonsuzca tekrar eden ev işleri alanının varoluş açısından alt edilmesi gereken bir donukluk olduğunu bildirmesi aşkınlık ve içkinlik alanı arasında hiyerarşik ve değer yüklü bir ikiliği resmeder (Lloyd, 2021, ss.137-138; Butler, 2014, s. 56; Kristeva, 2018, ss. 21-27). Ayrıca kadın deneyimlerinden yerel ve tikel farklılıkları görmezden gelen bir kadın tanımına ulaşmaya çalıştığı yönünde özcü bir tavır sergilediği de iddia edilir (Chanter, 2022, s. 22, 24). Ancak Beauvoir’ın feminist felsefesindeki fenomenoloji kodları çözüldüğünde bu eleştiriler gücünü yitirir.² Bu çerçevede öncelikle Beauvoir’ın

² Daha önceki bir yazımda Beauvoir’ın içkinlik-aşkınlık ayrımı ve insanı “yaşamın tekrarını” aşkınsal bir varoluş’la aşan bir tür olarak belirlemesi nedeniyle yine hiyerarşik değer yüklü ikilikler yaratan bir düşünür olduğunu iddia etmiştim (Yeni-soy Şahin, 2023). Bu iddiamı ve başka bir düşünme biçimi arayışının devam etmesi gerektiği yönündeki görüşümü koruyorum. Bununla birlikte Beauvoir’ın “durum” ve “oluş” analizlerini, dışsallık ve içsellik diyalektiği kavrayışını, her aşkınlık ediminin “durum”a dönüşmesi bakımından “yaşamın tekrarına” geri düştüğü iddiasını, geleceğin sonsuz olduğu iddiasını, kadın bedeni ve cinselliğinin yalnızca mevcut durumu bakımından analizini göz önünde bulundurduğumuzda, tüm *çabası*nın bu ikilikleri aşmak olduğunu düşünmek oldukça makul. Ayrıca Beauvoir’ın felsefesini varoluşçuluktan ziyade Merleau-Ponty’nin fenomenoloji ile düşündüğümüzde söz konusu ikilikleri aşma *çabası* bize politik teoriler bakımından anlamlı bir çıkış göstermektedir.



fenomenolojisinin öne çıkan kavramlarını tespit etmeye, ardından onun feminist fenomenolojisinin politik teoriler bakımından nasıl bir imkan sunduğunu göstermeye çalışacağım.

Merleau-Ponty: Karşıt İkilikleri Aşan bir Fenomenoloji

Şimdiye dek bir filozof olarak dahi görülmeyen Beauvoir, yakın bir geçmişte fenomenologlar arasında sayılmaya başlandı ve cinsiyetin ne olduğu, cinsiyet ayrımcılığı sorunu ve çözümü tartışmalarına fenomenolojik bir tavırla yanıt arayan önemli bir filozof olarak kabul gördü (Oksala, 2023; Fisher, 2000; Alcoff, 2000; Bergoffen, 1999, 2000; Heinämaa, 2004, 2023; Direk, 2009, 2021; van Leeuwen, 2012). Bu noktada cevaplanması gereken önemli sorular vardır: Beauvoir'ın felsefesinde daha önemlisi kadın sorununun ele almasında fenomenolojinin rolü ne düzeydedir? Beauvoir'ın fenomenolojisinde öne çıkan ya da çıkarılması gereken fenomenoloji kavramı hangisidir: Bedenli yaşam mı, deneyim mi, yönelimsellik mi, betimleme mi yoksa transandantal indirgeme mi? En önemlisi, onun özel bir sorunu (kadın sorunu) ele alırken kullandığı bu yöntem politika felsefesi açısından nasıl bir örnek teşkil eder?

Beauvoir “varoluşçuluğun etik anlayışı”nı (Beauvoir, 2021a, s. 38) ve fenomenolojinin “transandantal indirgeme” yöntemini izlediğini net bir biçimde ifade eder. Hatta “Varoluşçu dönüşüm daha ziyade Husserl'deki indirgemeye yaklaşır: İnsan, olma isteğini ‘parantez içine alır’ ve böylece gerçek durumunun bilincine geri döner.” diyerek varoluş hamlesinin zeminine fenomenolojik bir tavır yerleştirir (Beauvoir, 2022, s. 21). Ayrıca Beauvoir'ın Sartre'a daha eleştirel yaklaştığı ve hem varoluşçuluğu hem de fenomenolojiyi benimsemesi bakımından Maurice Merleau-Ponty'ye yaklaştığını söylemek yanlış olmaz (Beauvoir, 2004, ss. 160-161; Direk, 2021s. 13). Bu nedenle öncelikle Merleau-Ponty'nin dünyanın olumsuzluğunu ve bedenli ve cinsiyetli öznenin olumsuzluğunu vurgulayan, dolayısıyla öznellik-nesnellik, beden-tin, görünüş-öz kavramlarını geçişli/görelî kıldığı ya da müphem kıldığı noktalarda sunmaya çalışacağım.

Fenomenolojinin kurucusu Edmund Husserl temel bir fenomenolojik çerçeve sunar: Dünyanın varlığına ilişkin doğal yargıyı askıya aldıktan sonra (*epoche*), yönelimsel bilincin fenomenlerine dönmeli (transandantal indirgeme) ve bunları betimleyerek oldukları haliyle (özlerini) yakalamaya çalışmalıdır. Merleau-Ponty'ye göre Husserlci fenomenolojinin bu bilgide



kesinlik hedefi, yani fenomenlerin özlerini yakalama hedefi doğru anlaşılmalıdır. Husserlci öz katı ve mutlak değildir, varoluştan ayrılmaz; öz yalnızca “dil” dolayımıyla görünüş karşısında dondurulur (Merleau-Ponty, 2017a, s. 20). Merleau-Ponty oluşa tabi olmayan bir özden hatta bedenli yaşam deneyimleriyle alımlanan fenomenler dışında saf bilinçle kavranan bir özden bahsetmenin hata olduğunu gösterir. Bu özleri yakalayabileceğimiz yer ise, ona göre dünya deneyimimizdir. Daha da önemlisi yönelimsel olan bedendir, bilinç değil.

Merleau-Ponty'ye göre bedenin bu yönelimselliği zemininde gerçekleşen “dilsiz”, “sessiz”, “kökensel algı” deneyiminde bize gelen ya da yakaladığımız şey doğrudan dünyadır (Merleau-Ponty, 2017a, s. 20-21). Buna göre “ben” hakikatin içindedir ve apaçık hakikati deneyimler. Ancak bu apaçıklık, kesinlikle “apodeiktik bir apaçıklık değildir” yani mantıksal ve mutlak bir apaçıklık değildir (Merleau-Ponty, 2017a, s. 22). Dolayısıyla içinde bulunduğumuz dünya ya da herhangi bir şey için “şudur ya da budur” gibi kesin dilsel, genel geçer bir yargı vermek imkansızdır. Bununla birlikte, “ben” dünyayı ya da şeyleri deneyimler; ama onları karşısında duran nesneler olarak değil, kendisinin de dahil olduğu bir bütün olarak deneyimler (Merleau-Ponty, 2019, s. 56). Merleau-Ponty'nin kendi sözleriyle: “Dünya düşündüğüm değil yaşadığım şeydir; dünyaya açığım ve hiç kuşkusuz onunla iletişim kurarım ama ona sahip değilimdir; o, tüketilemez olandır.” (Merleau-Ponty, 2017a, s. 22). Dolayısıyla Merleau-Ponty için “anlama” değişmez özleri yakalamak değildir ve onun fenomenolojisi bir “oluşum fenomenolojisi”dir (Merleau-Ponty, 2017a, s. 24). Bu yönüyle bir şeyi/fenomeni anlamak, olduğu varsayılan bir donmuş özü anlamak değil, ondaki “varolma tarzını” ya da oluşu anlamaktır. Anlamın kaynağı ise ne aşkın bir zihindedir ne de öznenen bağımsız şeylerin kendisindedir. Ama bütünsellik içinde varolan her şeyin anlamı, ben-ötekiler, ben-diğer canlılar hatta ben-şeyler arasındaki karşılıklı ilişkisellikte ortaya çıkar. Merleau-Ponty'nin kendisine kulak verecek olursak:

Fenomenolojinin en önemli kazanımı hiç kuşkusuz, kendi dünya ya da akılsallık [*rationalité*] mefumu içinde, aşırı öznellikte aşırı nesnelciliği bir araya getirmesidir. Akılsallık tam tamına içinde ortaya çıktığı deneyimlerle ölçülür. Akılsallık vardır demek, perspektifler keşişir, algılar birbirlerini doğrular ve bir anlam belirir demektir. Anlamın ayrı tutulmaması, mutlak



Zihne [*Espit*] ya da gerçekçi anlamda dünyaya dönüştürülmemesi gerekir. Fenomenolojik dünya saf varlığın dünyası olmayıp, deneyimlerimin birbirleriyle ve başkalarınınkiyle kesişmesinde, birbirlerine zincirlenmesinde ortaya çıkan anlamdır; öyle ki geçmiş deneyimlerimin şimdiki içinde, başkasının deneyiminin benimkinin içinde devralınmasıyla birliğini sağlayan öznellik ve öznelerarasılıktan ayrılmaz. (Merleau-Ponty, 2017a, ss. 26-27).

Merleau-Ponty böylece hiyerarşik karşıtlıkların üstesinden gelecek bir düşünme biçimi sunmayı dener. Öz, bir anlamda, ortak bir zeminde (dünya) deneyimleyen öznelerin deneyimleri/perspektifleri arasındaki kesişme olarak işaretlenir. Ayrıca Merleau-Ponty'nin jestiyle *mitsein* (birlikte oluş, birlikte-varlık) yalnızca akıllı varlıklar arasında değil dünyada mevcut tüm varlıkların biraradalığına dönüşür. *Cogito* ya da bilen özne de anlama yeteneği nedeniyle ona verilen ayrıcalıklı konumunu bedenlenerek yitirir ve diğer şeyler arasında bir şeye, beden-özneye dönüşür. Öyle ki “ben” bedenli olarak bu dünyaya dahildir, diğer dünya varlıklarıyla bedeni aracılığıyla etkileşim halindedir ama bu etkileşim halindeki unsurlar birbirine karışmış durumdadır. Bu beden hem “gören” hem “görünendir”; “gören gördüğüne dahil olur”; “hisseden ve hissedilen” bölünmezdir (Merleau-Ponty, 2019, ss. 32-33). Bu “dünya içindelik”, ben ile dünyanın birliği, ben ile dünya ve dünyadaki diğer şeyler arasındaki sınırın muğlaklaşması ayrıca şeyleri kesin olarak bilmenin imkansızlığı anlamını da taşır. Merleau-Ponty'nin kendi ifadeleriyle:

O halde, “özel dünyaların” iletişim kurdukları doğrudur ve onların her biri ortak dünyanın bir türevi olarak *kendini sahibine verir*. İletişim bizi bir tek dünyanın tanıkları yapar, tıpkı gözlerimizin sinerjisinin onları tek bir şeye sabitlediği gibi. Ama her iki durumda da *doğru*, ne kadar karşı konulmaz olursa olsun *mutlak olarak muğlak kalır*, onu yaşayabiliriz ama ne düşünebiliriz ne dile getirebiliriz ne bir sav olarak ortaya koyabiliriz. Her açıklama çabası bizi ikilemlere götürür. (Merleau-Ponty, 2023, s. 27).

Kesin/özel bilgi idealinin yıkılmasının yanı sıra duygu ile anlama, ruh ile beden, düşünce ile hayali arasındaki sınır da muğlaklaşır. Merleau-Ponty, bu sınır muğlaklığını yakalaması açısından ünlü Fransız ressam Cézanne'ın yaşamını, deneyimlerini ve eserlerini inceler. Onu, kökensel algısını kelimelerin, kavramların, kategorilerin yani dilin sınırlamalarının yön vermesi olmadan yani bozulmadan resmeden bir ressam olarak görür ve



onun ilksel deneyimi yakalamaktaki başarısını şöyle ifade eder: “Cézanne ... maddeyi biçim kazanmakta olduğu sırada resmetmek” ister (Merleau-Ponty, 2017b, s. 50) ve “ruh ile beden, düşünce ile hayalin karşıtlığının burada yeri yoktur çünkü Cézanne bunların kaynaklandığı ve ayrılmaz olduğu ilk deneyimlere döner.” (Merleau-Ponty, 2017b, s. 53).

Tüm bu belirlemeleri sayesinde Merleau-Ponty görenin görünen ile, görünürün görünmez ile, etkinliğin edilgenlik ile geçişli/göreliliğini ve öz-varoluş, imgelem-gerçek gibi kategorilerin müphem hale geldiği bir dünya algısı ya da varolma tarzı sunar (Merleau-Ponty, 2019, ss. 35-42; Primozic, 2013, ss. 74-76). Bu çerçevede Kartezyen *cogito* yine bir şeydir; ama ayrıcalıklı konumunu yitirmiş, bedeni sayesinde varlık bulan ya da varlığa dahil olan ve varlıkla ilişki kuran bir öznelliğe sahiptir.³

Merleau-Ponty'nin *benin* varoluşunun merkezine bedeni yerleştirmesinin en temel nedeni, onun hareketliliğidir (Merleau-Ponty, 2019, s. 31). Mutlak bir ayrım olmasa da durum/şey ile hareket/oluş arasında bir salınım sunar. Beden benim dünyada oluşumun, ona açık oluşumun merkezidir. “Aynı kumaştan” olduğu (maddesel) dünya ile iletişimimi kurandır (Merleau-Ponty, 2019, s. 33). Dil ve kültür evreni de bu dünyaya aittir ama ilksel ya da kökensel değildir, kurulmuştur. Ama benim dünyama dahildir ve algılarımı, bilişimi, anlamamı yönlendirir. Bu yönüyle bir yandan hep bir durum içinde ama aynı zamanda hareket/oluş halinde tarif edilen beden (beden-özne) tüm diğer tinsel etkinliklerin ilksel mekânı ilan edilir. Merleau-Ponty bunu şöyle açıklar:

Olgular ve özler soyutlamadır: Var olan şey dünyalar ve bir dünya ve bir Varlıktır, bir olgular toplamı veya bir fikirler sistemi değil, ama anlam-olmayanın ya da ontolojik boşluğun imkansızlığıdır, tıpkı uzam ve zamanın yerel ve zamansal bireylerin toplamı değil ama tüm diğerlerinin her birinin arkasındaki mevcudiyet ve gizlilik ve onların arkasında, gene diğerleri olduğu gibi, onların ne olduklarını bilmeyiz, ama en azından ilkesel olarak belirlenebilir olduklarını biliriz. Bu dünya, bu Varlık, bölünemez olgusalılık ve ideallik ... Hakkında ne söylersek söyleyelim, bizim yaşamımız, bilimiz ve felsefemiz onda ikamet eder. (Merleau-Ponty, 2023, s. 153).

³ Merleau-Ponty fenomenolojisinde zihin/ruh/bilinç ve bedenin diyalektik ya da göreliliği kavranışına dair oldukça iyi bir açıklama için bkz. Primozic, 2013, ss. 17-19 & 47-49.



Beden, algı, oluş, hareket, dünya içindelik kavramlarıyla özellikle beden-zihin ve fenomen-öz arasındaki hiyerarşik değer yüklü hiyerarşiyi yıkmaya bir zemin hazırlayan Merleau-Ponty böylece kültür ve dilin kategorilerine mesafe almayı ve sorgulamayı talep eden bir ontoloji sunar bize. Bu feminist teoriler için, Beauvoir'da göreceğimiz türden özel bir yaşam, beden, durum anlayışı için uygun bir zemindir. Bu bağı daha net yakalayabilmek için Beauvoir'ın kendi felsefesine geçmeden önce kısaca onun Merleau-Ponty fenomenolojisine dair yorumunu irdelemek faydalı olacaktır.

Simone de Beauvoir'ın Merleau-Ponty Yorumu

Beauvoir, Merleau Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi* için yazdığı tanıtım yazısında “hem kullanılan yöntem hem de elde edilen sonuçlar açısından kitaptaki en önemli şey, yaşanmış bir deneyimin, algı deneyiminin fenomenolojik açıklamasıdır.” der (Beauvoir, 2004, s. 163). Bununla birlikte Beauvoir, fenomenolojinin çözüme kavuşturduğu ilk ve en önemli sorunun özne-nesne karşıtlığı olduğunu vurgular. Ona göre bu sayede fenomenoloji “insana sahici bir varoluş hakkını” geri vermektedir (Beauvoir, 2004, s. 160). Fenomenoloji sayesinde bir nesne, nesnesi olduğu özne ile ilişki içinde kavranabilir; benzer şekilde özne de ancak yönelimindeki, ilişki içinde olduğu şeyler aracılığıyla varolur. Merleau-Ponty'nin kavrama biçimi şeyler arası karşılıklı ilişkinin ontolojik ve varoluşsal önemine işaret eder. Şeylerden ve dünyadan hatta kendi bedeninden dahi yalıtık düşünen-özne ya da bilen özne reddedilir. Beauvoir'a göre Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi sayesinde insan, bedeni aracılığıyla şeylerle ya da dünyayla gerçek bir ilişki kurma, dünyaya erişme ve kendisini dünyada bulma imkanına kavuşur. Beauvoir'ın vurgusuyla Merleau-Ponty “[b]edeni dünyadaki var olma tarzımız, bu dünyadaki ‘bağlantı noktamız’ ve hatta şeyler üzerinde sahip olduğumuz ‘tutucuların’ toplamı olarak” görür (Beauvoir, 2004, s. 160). Ayrıca bedenimiz dünyada bir şey gibi durmaz; dünyada *yaşar*; şeyler arasında hareket eder, şeyler arasında belirir. Bedenimizle ilişki içinde olduğumuz ve bu ilişki sonucunda bedenimize dahil olan şeylerle birlikte bir dünyaya sahip oluruz. Beauvoir'a göre böylece “fenomenoloji, bedenimizi bize geri verirken aynı zamanda şeyleri de bize geri verir.” (Beauvoir, 2004, s. 160).

Beauvoir'a göre Merleau-Ponty fenomenolojisinde ben, şeyler, ötekiler yani dünya bir zamansallık ve uzamsallık içinde belirir. İlk olarak uzam artık şeyleri yerleştirdiğimiz soyut ya da Kantvari öznel bir form olmaktan



çıkar bir ilişkisellik zeminine dönüşür. “Uzamsallık deneyimi dünyadaki durumumuzun deneyimidir”; “bedenimiz ve şeyler aracılığıyla geleceğe doğru uzanma biçimimizi” ifade eder (Beauvoir, 2004, s. 161). Beauvoir’a göre bu ancak “beden”in ya da bedenliliğin, insana eylemleri/hareketleri sayesinde dünyada öteki şeylerle bir arada yaşaması için paydaş bir zemin oluşturan şey olarak görülmesiyle anlaşılabilir. Beden insana sunduğu bu algısal yaşam zemini aracılığıyla şeylerle tek yönlü olmayan bir aktarım halindedir. Uzama içkin derinlik ve boyut algıları da beden hareketliliği ve ilişkiselliği nedeniyle sabit referanslara karşı dirençlidir. Buna göre bedenimiz durumuna bağlıdır; “belirli bir dizi hareketimize, çevremizdeki belirli bir tutuma göre” belirir (Beauvoir, 2004, s. 161).

Bununla birlikte Merleau-Ponty’nin “beden”i canlı/yaşayan bir bedendir, zamansallığı bu canlılığın göstergesidir. Beauvoir’a göre Merleau-Ponty uzamsallık ve zamansallık arasında diyalektik bir ilişki kurar. Bedenin rolü algılarıyla kendisinde beliren ya da oluşturduğu ama kendisine yabancı olan nitelikleri uzamda beliren şeylere yansıtmak değildir. Beauvoir’ın yorumuyla “[a]lgı ne bir niteliktir ne de bir niteliğin bilinci; dünyayla yaşamsal bir iletişim, yönelimsel bir ağıdır. Her varsayılan nitelik, belirli bir davranış içine sokulur ve yaşamsal bir anlama sahiptir.” (Beauvoir, 2004, s. 162). Me-sele zamansal bir ufukta bu yaşamsal anlamın keşfi, yaratımı ve dönüştürülmesidir. Bu, şeylerin anlamının *açıklığıyla* ilişkilidir. Bu *açıklık* zamansal bir ufukta belirir. Kısaca ifade etmek gerekirse: Bedenimle bulunduğum konum/uzamsallık ve perspektiften şeyleri algılar, anlamlarını sezerim. Bu şimdideki ben ve şeylerin durumudur ancak yakaladığım bu anlam o şeyin kendisinin nihai anlamı değildir. İnsani bir edimle o şeyin anlamını mutlak biçimde kavrama gayreti kaçınılmaz bir varoluşsal tavrıdır ama sonu olmayan zamansal bir ufukta biçare bir çabadır. Şimdi ve anlam geleceğe açıktır ve gelecek hep gelecek olarak kalacaktır; şeyler ya da dünya donuk bir özne karşısında sabitlenemediği için, en nihayetinde hep tam olarak yakalanamamış olarak kalacaktır. Beauvoir’ın ufuk açıcı ifadeleriyle:

Şeyler aynı zamanda sessizlik ve gizemdir, bizden kaçan bir Ötekidir. Asla tamamen verilmezler, aksine her zaman açıktırlar. Kelimenin tam anlamıyla dünya bir nesne değildir; ondan aldığım tüm perspektifli görüşleri aşar. Gerçek olmasına rağmen, dünya her zaman eksiktir ... Algılamak için konumlanmam gerekir ve kendimi burada ve şimdi kök salarak dünyaya



bağlanmamı sağlayan aynı hareket, dünyayı deneyimimin daima ulaşılmaz olan ufkuna doğru iter. (Beauvoir, 2004, s. 162).

Dolayısıyla Beauvoir için Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinin önemi, ifşa ettiği özne-nesne arasındaki ayrıca zamansallık-uzamsallık arasındaki diyalektik ilişki sayesinde karşıt konumlanmış ve hiyerarşik ilişkiyi aşma imkanındadır. Özetle vurgulamak gerekirse, *cogito* artık bireyselliği olmayan ve zaman dışı bir bilinç değildir. Geçmiş, şimdi ve geleceği birbirine bağlayabilme kapasitesi olarak bir bedene içkindir. Bununla birlikte uzamsal algı yani uzamdaki öznenin uzamdaki nesneyi algılaması ben ve şeylerin zamansallığını/tarihselliğini beraberinde taşır ama bu algıya yönelik sentez zamansal sentezin hiçbir zaman tamamlanmıyor olması nedeniyle her zaman eksik kalmak durumundadır. Bu noktada Beauvoir Sartre'a karşı Merleau-Ponty'nin açıklamasına onay verir. Ona göre Sartre “‘kendi için’ ile ‘kendinde’ karşıtlığını ve aklın varlık karşısındaki hiçleyici gücünü ve zihnin mutlak özgürlüğünü” vurgularken, Merleau-Ponty “tam tersine, ona göre hiçbir zaman saf bir kendi-için olmayan öznenin somut karakterini tanımlamaya odaklanır.” (Beauvoir, 2004, s. 163). Beauvoir'a göre, Merleau-Ponty'nin uygun kavrayışıyla, varoluşumuz kendisini bedenimizin ifade ettiği şekliyle kavrar. Ve bu beden şimdide donup kalmaz; tüm tarihi geçmiş-şimdi-gelecek bütünü imâ eder. Tüm algılar kişinin geçmişini, yani doğumla başlayan bedeni ve ondan önce de varolan dünyayla iletişimini varsayar ya da içerir. Aynı şekilde bilinç de saf bir kendi-için değil “inşa edilmiş ve çözülebilir bir kıvrım”dır. (Beauvoir, 2004, s. 163). Şimdi Beauvoir'ın felsefesinde fenomenoloji ve feminizm yakınsamasının izlerini sürebiliriz.

Feminist Fenomenolog Olarak Simone de Beauvoir

Simone de Beauvoir *İkinci Cinsiyet*'in daha ilk paragrafında şu ifadeleri kullanır: “Artık hiç bilmiyoruz, kadınlar hala var mı yok mu, hep var olacaklar mı, bunu arzu etmek gerekir mi gerekmez mi, bu dünyada nasıl bir yer işgal ediyorlar, nasıl bir yer işgal etmeleri gerekir?” (Beauvoir, 2021a, s. 25). Tüm bunları anlayabilmek için ona göre sorulması gereken asıl soru “Kadın nedir?” sorusudur ve bu soruyu fenomenolojik bir betimleme yöntemiyle yanıtlar.

Beauvoir, genel bir eğilim olarak bedensel ve cinsel deneyim betimlemeleri nedeniyle bir fenomenolog olarak kabul edilir. Bu nokta fenomenolojinin özellikle Merleau-Ponty'nin bahsettiğimiz ilksel, kökensel algı



deneyiminde karşılaşılan hakikatle ilişkilendirilir. Beauvoir'ın felsefesinin bu fenomenolojik yönü, feminist düşünürler tarafından hiyerarşik ikiliği sorgulamak üzere düşünceye karşı deneyimin, akla karşı beden in vurgulanması açısından önemli bir jest olarak öne çıkarılmıştır. Merleau-Ponty'nin de bu ikilikleri aşma gayreti göz önünde bulundurulduğunda bu iddia da yerindedir. Ancak en kritik nokta Beauvoir'ın bu betimlemelerden süzdüğü hakikatin, Merleau-Ponty'nin işaret ettiği gibi, oluş halindeliği veya olumsallığıdır. Bu bağlantı Beauvoir'ın özellikle *İkinci Cinsiyet*'te sıradan deneyim betimlemeleri değil fenomenolojik deneyim betimlemeleri yaptığının ve amacının varlık, insan-özne ve anlam dünyası arasındaki ilişkinin diyalektik ve tarihsel seyrini takip çabası olduğunun göstergesidir.

Öncelikli olarak vurgulanmalıdır ki feminist felsefe, deneyimsel betimlemeler ve cinsel fark meselesi için bir ifade tarzı olarak fenomenolojide verimli bir zemin bulmuştur.⁴ Linda Fisher'ın da belirttiği gibi feminist deneyimsel açıklamaların öznel ve dolayısıyla bilimsel olmadığı gerekçesiyle feminizm karşıtları tarafından reddedildiği düşünüldüğünde, fenomenolojik bir çerçeve bunlara güvenilir bir araç sağlar (Fisher, 2000, s. 34). Nesnelliği öznenen bağımsız ve kesinlik ya da uygunluk unsurları ile tanımlayan geleneksel felsefeye karşın, Merleau-Ponty'de gördüğümüz gibi, hakikate ilişkin açıklama ya da anlamının yegane aracı olarak yaşayan beden in öznel deneyimlerinin savunusu fenomenolojik yaklaşımın temel yönlerinden biridir. Bu haliyle fenomenoloji, Beauvoir örneğinde, feminist açıklamalara deneyimi temel almada yalnızca kabul edilebilir değil, aynı zamanda meşru bir araç sunmaktadır. Bu, feminizm ile fenomenolojinin yakınsamasının bir nedeni olarak kabul edilebilir.⁵

Ancak önemli olan soru, yukarıda da sorulduğu üzere, Beauvoir'ın öznel bir sorunu (kadın sorunu ya da feminizm) fenomenolojinin hangi kavramlarını merkeze alarak anlamaya çalıştığıdır. Daha doğrusu soru şudur: Beauvoir'ın feminist fenomenolojisindeki yaşayan-cinsiyetli beden in

⁴ Cinsel fark meselesi bağlamında Luce Irigaray'ın feminist fenomenologlar açısından ilgi uyandıran makalesine bakılabilir. (Irigaray, 2023)

⁵ Bu perspektifle Iris Marion Young kadına özgü ayrı bir varoluş tarzının olduğunu savunarak, kadının erkekten farklı olarak gerçekleşen bedenlenmesine ve bedensel deneyimine ilişkin çalışmalar yürütür (örneğin hamile bedenlenme ya da göğüs sahibi olma deneyimi gibi) (Young, 1990). Yazarın özellikle "Pregnant Embodiment: Subjectivity and Alienation" (ss. 160-176) ve "Breasted Experience: The Look and the Feeling" (ss. 189-209) başlıklı makalelerine bakılabilir.



deneyim betimlemelerinde kritik önemde olan kavram yönelimsellik midir, transandantal indirgeme midir, yoksa başka bir kavram mıdır? Bu konuda Johanna Oksala, Beauvoir'daki başat kavramın transandantal indirgeme olduğunu ileri sürerek onun bir eleştirel fenomenolog olduğunu, bu yönüyle “baskı ve marjinalize etme” formlarının araştırılmasında “eleştirelliği” refleksif düşünmenin normatif bir unsuru olarak teorisine kattığını iddia eder (Oksala, 2023, ss. 137-139 & 145-146). Debra B. Bergoffen fenomenolojiden yönelimsellik kavramı üzerinden faydalanan bir Beauvoir resmi çizerek, onun bu sayede “erotik bir cömertlik etiği” inşa ettiğini iddia eder (Bergoffen, 1999, s. 21-24; 2000, s. 67-69). Sara Heinämaa ise Beauvoir fenomenolojisinde en önemli kavramın “fenomenolojik yaşayan beden” olduğunu ve onun asıl ilgisinin kadın sorununu araştırmak değil, “kadın gerçekliği” üzerinden fenomenolojik bir betimleme yapmak olduğunu ileri sürer (Heinämaa, 1997, s. 21; 2023, ss. 255-256).

Bu yorumların her birinde Beauvoir'ın felsefesinde olduğuna tanıklık edebileceğimiz yerinde tespitler var. Ama yazımız açısından kritik olan bu yorumların bize Beauvoir'ın fenomenolojik deneyim betimlemelerinin gerçekten ne anlamda fenomenolojik olduğunu belirlemenin önemine işaret etmesidir. Çünkü bunu yaptığımızda Beauvoir'ı Sartreci bir varoluşçuluktan uzaklaştırıp, Merleau-Ponty fenomenolojisini temel alan eleştirel/sorgulayıcı bir feminist fenomenolojiye yaklaştırmış ve Beauvoir'ın soyut kalan Merleau-Ponty fenomenolojisini somut bir sorunun fenomenolojik çözümlemesine uyguladığını göstermiş olmayı umuyoruz.

Beauvoir'ın deneyime verdiği öneme *İkinci Cinsiyet*'te özellikle de “Yaşanmış Deneyim” cildindeki deneyim betimlemelerine atıfla işaret edilir. Burada Beauvoir'ın yaptığı salt bireysel deneyimlere dayanarak problemi ve teorisini ortaya koymak değildir. “Kadın nedir?” sorusuna bu betimlemelerin bir keşişim kümesinde rastlayacağını da düşünmez. Başka deyişle deneyimden yola çıkarak varmayı hedeflediği ya da vardığı bir kadınlık ilkesi ya da özü yoktur. “‘Kadın’ ve ‘kadınsı’ sözcüklerini kullanırken elbette hiçbir arketipe, hiçbir değişmez öze gönderme” yapmadığını söyler (Beauvoir, 2021b, s. 9). Kitabın sonunda uzamsal ve zamansal ufukta açılan yüzlerce kadınlık hali betimlerinden geriye kadınlığın ne olduğuna dair net bir cevap değil muğlak bir resim kalır.



Beauvoir'ın *İkinci Cinsiyet*'teki amacı kadına ilişkin önyargı ve varsayımların soruşturulması gerektiğini, mevcut durum ve kabullerin tarihsel, kültürel ve olumsal olduğunu göstermektir. Bu yanı sıra da Beauvoir, Merleau-Ponty'nin varlığın kendisinin de öznenin de hatta anlamın da olumsal ve müphem olduğu iddiasını benimser. Beauvoir varoluşun “hiçbir zaman sabitlenme”yecek olması ve “durmaksızın anlam kazanması gerektiği” anlamında müphem olduğunu ifade eder (Beauvoir, 2022, s. 117). Bu müphemliği gösterebilmek için ise mevcut önyargı ve kabulleri basitçe paranteze almanın ve ardından deneyim betimlemeleri yaparak genel bir kadın tasviri hedeflemenin yeterli olmadığını farkındadır. Beauvoir'ın asıl amacı kadına ilişkin tüm teorilerin ve öznel kadınlık deneyimlerinin olumsuzluğunun, ilişkiselliğinin, tarihselliğinin gösterilmesidir.

Beauvoir bu amaçla bıkip usanmadan mevcut önyargı ve kabulleri taşıyan teorilerin ve bunların yaşamda deneyimlendiği örneklerin içinden geçer. Bir tür yüzleşmedir bu. Zeynep Direk'in vurgusuyla “[y]azılırken yazarını dönüştüren, yazarına öğreten bir kitaptır *İkinci Cinsiyet*. Yazar, niyetlerini aşan bir biçimde olgusal gerçeklerle ve sembolik kurgularla yüzleşmiştir.” (Direk, 2021, s. 14). Uzun eserini, bu eserdeki çok uzun alıntılar bu kapsamda değerlendirmek gerekir. Beauvoir çalışması aracılığıyla bize şunu söyler gibidir: Bizi dünyaya bağlayan, dünyada belirli durumlar içinde donduran yönelimsel bağları gevşetmek/eleştirmek/yeniden inşa etmek kolay bir iş değildir ama mümkündür. Çaba ya da çalışma gerektirir. Beauvoir'ın eseri uzun sayfalar sonunda zorunlu/özel kılığa büründürülmüş olan şeylerin/kabullerin (kadının ikincil konumu) olumsuzluğunu yavaş yavaş açığa çıkarır. Başka deyişle, Beauvoir bütünüyle refleksif bir bilinç araştırması yapmak yerine tarih, biyoloji, sosyoloji ve psikoloji gibi alanlarda kadına dair teorileri ya da kabulleri inceler. Amacı cinsiyete ve özel olarak kadına ilişkin özcü görüşlerin, olumsuzluklarının açığa çıkmasıyla birlikte nasıl köktüğünü göstermektir. Anne van Leeuwen'ın gösterdiği gibi Beauvoir'ın “transdantal fenomenoloji”sinin en önemli yanı, geleneksel felsefelerin “dışsal olarak bağlayıcı” olan hazır anlam “normatifliğini” eleştirerek, “anlamı hazır [ready-made] olmaktan ziyade konstitute edilen” bir şey olarak araştırmasıdır (van Leeuwen, 2012, s. 477). Bununla birlikte Beauvoir, Merleau-Ponty'ye yalnızca, kökensel algıda verilen ya da yakalanan hakikate dışsal olarak yüklenen hazır anlamların olumsal oluşu iddiasıyla yakın değildir.



Ayrıca Merleau-Ponty'nin dünyada varolma ve ilişkilenmenin tek ya da ilkel aracı olarak kavradığı beden anlayışından faydalanır.⁶ Buna göre bireyin varoluşunun her ediminde beden, cinsiyetin ve cinselliğin rolü vardır. Merleau-Ponty'nin Freud'u önemseydiği yer de burasıdır. Kendi ifadeleriyle:

Demek ki cinsellik, otonom bir döngü değildir. Bütün bilen ve eyleyen varlığa içsel olarak bağlıdır, davranışın bu üç kesimi tek bir tipik yapı gösterir, hepsi karşılıklı bir ifade ilişkisi içindedir. Burada psikanalizin en uzun süreli kazanımlarıyla karşı karşıya geliyoruz. Freud ilkel olarak ne beyan etmiş olursa olsun, aslında psikanalitik araştırmaların vardığı yer insanı cinsel bir altyapıyla açıklamak değil, önceden bilinç ilişkileri ve tavırları olarak anlaşılan ilişki ve tavırları cinsellikte bulmaktır ve psikanalizin işaret ettiği şey, psikolojiyi biyolojik kılmak değil, “saf olarak bedensel” olduğuna inanılan işlevler içinde diyalektik bir hareket keşfetmek ve cinselliği yeniden insan varlığıyla bütünleştirmektir. (Merleau-Ponty, 2017a, s. 225).

Beauvoir da bu yoruma katılır. “Beden ... bizim dünyayla bağımızı ifade eder” (Beauvoir, 2022, s. 45). Ona göre varolan “cinsiyetli bir bedendir” dolayısıyla “beden ve cinsellik varoluşun somut ifadeleri”dir ancak temel olgu değildir (Beauvoir, 2021a, s. 75). Psikanaliz varoluşu cinselliğe indirgemekte hatalıdır. “Toprağı yoğurmak, çukur kazmak da kucaklaşmak ve cinsel birleşme kadar kökensel etkinliklerdir.” (Beauvoir, 2021a, s. 75). Beauvoir o güne kadar varoluşsal ve epistemik sorular bakımından hesaba katılmamış olan insani bir unsur (beden ve cinselliği) indirgeme yapmadan ele alır. Bunu kadın sorunu üzerinden yaparken Merleau-Ponty'ci bir perspektifle “[k]adın değişmez bir gerçeklik değil, bir oluşturma; onu erkeğin karşısına oluşturma içinde koymak, yani imkanlarını tanımlamak gerekecektir” diyerek başlar (Beauvoir, 2021a, s. 66). Bu çerçevede adet döngüsü, doğum, emzirme gibi dişil bedensel özellikleri “iğrenç” olarak tarif ederken, bunların kendinde iğrençliklerinden değil, toplumsal alımlanmasından bahsettiğini düşünmek daha doğrudur. Kadının ikincil konumdan kurtuluşunu ise *basitçe* aşkınlık alanına geçişte, bedenini evde bırakıp hane dışı yaratıcı erkeksi etkinliklere dahil olmasında bulmaz. Çünkü ona göre kadın belirli bir anlamın

⁶ Fenomenolojinin ve özellikle Merleau-Ponty fenomenolojisinin de beden ve cinsellik temalarını ele almasına rağmen cinsiyetçi olduğu, örtük ve bilinçdışı biçimde eril bir bedenden bahsettiğini vurgulayan düşünürler vardır. Bu konu üzerine düşünmeye değer olmakla birlikte, bu yazının sınırlarını aşmaktadır. Bkz. Grosz, 1993 & Alcoff, 2000.



atfedildiği bedene hapsolmuşken, erkek de bedensiz kalmıştır (Beauvoir, 2021a, s. 200). Beauvoir iki durumda da bir sorun görür (Yenisoy Şahin, 2023, s. 69). Kadın ona göre bedenli ve cinsiyetli bir birey olarak aşkınlık alanında, yani düşünsel alanda ve eylem alanında, *kendisinin* belirlediği proje ve amaçlarını gerçekleştirerek varolabilir. Dolayısıyla aşkınlık alanı saf bir tinsellik alanı olarak değil, bedenli öznelerin şimdideki eylemleriyle geleceği inşa etme gücünü eyleme geçirecekleri bir alan olarak düşünülmemelidir. Ama bu güç de salt iradi bir durum değildir aynı zamanda mevcut durumun, geçmişin belirlemelerine tabidir.

Son olarak Beauvoir'ın fenomenolojisinin politik teoriler bakımından önemine işaret etmek istiyorum. Beauvoir çözümlemeleriyle “ortak temeli betimlemek” gayretinde olduğunu bildirmiştir (Beauvoir, 2021b, s. 9). O, “kadınlık deneyimleri”ne mesafe koyarak “ortak temeli” kavrayabileceği iddiasındadır. Başka deyişle onun bu temeli yakalayabilmesinin imkanı baktığı deneyimlerdeki bireyselliklere mesafe koyabilmesinde, yani transandantal indirgeme yaparak, bir bedenin dünyayla ilişkilene biçimini özelleştirmeden genel biçimde ifade edebilmesinde yatar. Oksala'nın altını çizdiği gibi “Birinci şahıs deneyiminin önemi, gerçekliğe doğrudan erişiminde/bu erişimin varsayılan epistemik avantajında değil, kişinin tekil deneyiminden, mevcut iktidar ilişkileri ve onları idame eden sosyal-ekonomik yapılar gibi kurucu koşullarından bazılarını sorgulayarak ayrılma olasılığında yatmaktadır.” (Oksala, 2023, s. 144). Bu noktada Oksala Beauvoir'ı fenomenolojiyi politikleştiren bir fenomenolog olarak okur. Beauvoir'ın kadın sorunu için takındığı fenomenolojik eleştirel tavrı, Frantz Fanon'un ırk sorunu çerçevesinde benimsediğini belirtir (Oksala, 2023, s. 146).⁷ Beauvoir transandantal indirgeme ile “gerçekliğin tarihsel olarak olumsal niteliklerini, öznelerarası inşasını ve bilginin perspektifli doğasını” verir

⁷ Bununla birlikte Oksala'ya göre Beauvoir Merleau-Ponty fenomenolojisinden ziyade Husserl'in orijinal fenomenolojisine eleştirel olmakla birlikte sadık görülmemelidir. Bkz. Oksala, 2023, s. 145. Oksala bunu Husserl'in son dönem çalışmalarındaki yörünge değişimiyle açıklar. Ona göre Husserl son çalışmalarında transandantal ve dünyasal arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmüş ve “transandantal”i bir öznelerarasılık olarak kavramıştır. Ancak bana kalırsa Merleau-Ponty'nin farkı “transandantal”i salt bir öznelerarasılık olarak değil bedenlerarasılık olarak kavramasıdır. Ayrıca ona göre yönelimsellik bilincin değil bedenin bir özelliğidir. Bu farklar nedeniyle Beauvoir'ı Merleau-Ponty üzerinden anlamının daha yerinde olduğunu düşünüyorum.



(Oksala, 2023, s. 141). Oksala'ya göre böylece gerçeklik politikleştirilmiş olur ki, “felsefi temelli bir toplumsal eleştiri ancak bu biçimde politikleştirilmiş bir gerçeklik anlayışını kurarak başlamalıdır.” (Oksala, 2023, s. 141). Beauvoir kadın sorununa eleştirel fenomenolojik yaklaşımı ile bu tavrın uygun bir örneğini sunar.

Bergoffen benzer bir iddiayı farklı vurgularla ortaya koymaktadır. Ona göre Beauvoir'ın *İkinci Cinsiyet'i Müphemlik Ahlakı Üzerine* ile birlikte okunduğunda etik ve politik anlamı ortaya çıkar. Bergoffen “Fenomenolojik olarak keşfedilen bedenli öteki, benden farklı olsa da, benim yerime geçebilir. Yani, felsefi açıdan, algılayanlar olarak farklılıklarımız önemsizdir. Tamamlayıcılık hüküm sürer. Çatışma yoktur.” der (Bergoffen, 2000, s. 58). Yani betimlenecek, kavranacak tek bir gerçeklik vardır ve bu gerçeklik bedenli öznenin yönelimselliği itibariyle kurulan bir gerçekliktir. Cinsel erotik ilişki de böyledir. Bergoffen'a göre, Beauvoir'ın aile, çocuk doğurma ve evlilik kurumlarına yönelik olumsuz eleştirileri onun bu kurumlar ve edimler hakkındaki görüşü değildir; etik ve politik bir ataerkil sistem sorgusu olarak okunmalıdır. Ona göre Beauvoir, ataerkil sistemin “erotik olanın etik anlamlarını” yani *ikmin*, farklı bireylerin cinsel birleşme ediminde açığa çıkabilecek “karşılıklı tanıma” ilişkisinin anlamını sildiğini ve bu silmenin siyasi sonuçlarının görmezden gelindiğini açığa çıkarır (Bergoffen, 1999, s. 19). Beauvoir bu anlamda erotik bir cömertlik etiği inşa eder. Ayrıca Beauvoir felsefesiyle “varoluşun etik ve politika tarzları arasındaki” ilişkiyi anlamının bir yolunu gösterir (Bergoffen, 1999, s. 21). Bergoffen Beauvoir'ın eleştirileri üzerine bir adım daha atarak bir devleti adil olup olmaması bakımından yargılamanın en iyi yolunun onun “evliliği hangi yollarla kurumsallaştırdığına” bakmak olduğunu söyler (Bergoffen, 1999, s. 22). Çünkü ailenin cömertçe karşılıklı etik tanıma ilişkilerinin gerçekleşebileceği bir yer olarak kurumsallaştırmak politikanın alanına girer. Böylece Bergoffen Beauvoir'ın fenomenolojik cinsel betimlemeleri üzerine, bireyler arası etik ilişkinin garantörü olarak adil bir devletin imkanını betimler.

Sonuç

Simone de Beauvoir *İkinci Cinsiyet* adlı kitabı ile feminist felsefe açısından bir başlangıcı temsil eder. Ancak bu betimleme eksik kalır çünkü aynı zamanda eser önemli bir fenomenoloji metnidir. Özellikle Merleau-Ponty'nin fenomenolojisini takip eden Beauvoir, onda özellikle özne-



nesne, fenomen-öz ve beden-zihin karşıtlıklarını aşmanın zeminini bulur. Merleau-Ponty'nin bilen-özneyi bedenli-yaşayan özneye dönüştüren, bedeni ya da bedenliliği dünyayla ilişkilenenin yegane aracı kılan jestini takip eder. Onun şeylerin ve canlı bedenlerin ilişkiselliği, ortak uzamsallığı ve tarihselliği olarak dünya anlayışını devralır. Ayrıca dünyanın şeylerle ve canlı bedenlerle doluluğu, şeylerin anlamları ve yeniden anlam alışları ve tüm bunların bitimsiz bir zamandaki diyalektik ilişkisini onaylar. En önemlisi de anlamın ve durumların birbirine göreliliğini ya da sabitlenemez oluşunu ya da müphemliğini benimser. Merleau-Ponty'nin görünürün görünmezle, görenin görünenle, benin ötekiyle içiçeliği anlayışını benimseyerek somut bir sorunun analizini yapar.

Beauvoir tüm bu açılardan Merleau-Ponty fenomenolojisiyle yakınsar ve Merleau-Ponty'nin soyut anlatımını somutlaştırır. Kadının ne olduğunu, ne olabileceğini, olmasının istendik bir şey olup olmadığını sorgularken fenomenolojik indirgeme yani deneyimi indirgeme yoluyla betimleme yöntemini uygular. Önce kadına ilişkin felsefi, psikanalitik, tarihsel teorilerle yüzleşir. Bunların sunduğu kadının, bir şey olduğunu ama mutlak “kadın” olmadığını gösterir. Başka bir ifadeyle “kadın”ın anlamının bu teorilerde aldığı anlamların her birinin hakikatin bir ucundan tuttuğunu ama tamamını yakalayamadığını gösterir. Zaten amacı da bu tam hakikatin yakalanamayacak oluşunu fenomenolojik bir yöntem ve tavırla göstermektir. Daha sonra kadın deneyimlerine odaklanarak kadın oluş hallerini betimler. Tüm bunlardan damıttığı güçlü bir iddiası vardır: “Kadın tüm diğer oluş halindeki şeyler arasında bir oluştur”.

Tüm bunları ayrıca hetero ve homo cinsel ve aşk ilişkilerini değerlendirerek de kat eder. Ataerkil tahakküm ilişkilerinin bu ilişkilene biçimlerinin bireysel bedenlenmelerini nasıl belirlediğine dikkat çeker. Kadının mevcut toplumsal konumunun bireysel ve cinsel tür olarak biraz da kendi suçu olduğunu vurgulasa da asıl suçlunun politik ve toplumsal bir anlam ve ilişki inşası süreci olduğunu vurgular. Başka bir deyişle mevcut anlamların ya da kabullerin inşa edilmişliğini, olumsuzluğunu vurgulayarak değişebilirliğini gösterir. Bunlara dayanarak Beauvoir fenomenolojisinin soyut kalmış Merleau-Ponty fenomenolojisinin somut bir sorunda takibi olduğu ve hatta onu bu somutluğu ile aştığını iddia edebiliriz. Bu yönüyle fenomenolojik



tavrın bize toplumsal ve politik durum ya da anlam analizleri için önemli olan sorgulayıcı/eleştirel bakışı kazandırabileceğini de bize göstermiş olur.

Kaynaklar

- Alcoff, L. M. (2000). Phenomenology, Post-structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience. İçinde L. Fisher & L. Embree (Ed.), *Feminist Phenomenology* (1st bs, ss. 39-56). Springer Science and Business Media Dordrecht.
- Beauvoir, S. de. (2004). A Review of The Phenomenology of Perception by Maurice Merleau-Ponty. İçinde M. A. Simons, M. Timmerman, & M. B. Mader (Ed.), *Simone de Beauvoir: Philosophical Writings* (ss. 159-164). University of Illinois Press.
- Beauvoir, S. de. (2021a). *İkinci Cinsiyet. Olgular ve Efsaneler: C. I. Koç Üniversitesi Yayınları*.
- Beauvoir, S. de. (2021b). *İkinci Cinsiyet. Yaşanmış Deneyim*. Koç Üniversitesi Yayınları.
- Beauvoir, S. de. (2022). *Müphemlik Ahlakı Üzerine – Pirus ve Sineas*. Everest Yayınları.
- Bergoffen, D. B. (1999). Marriage, Autonomy, and the Feminine Protest. *Hypatia*, 14(4), 18-35. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1999.tb01250.x>
- Bergoffen, D. B. (2000). From Husserl to de Beauvoir: Gendering the Perceiving Subject. İçinde L. Fisher & L. Embree (Ed.), *Feminist Phenomenology* (ss. 57-70). Springer Science and Business Media Dordrecht.
- Butler, J. (2014). *Cinsiyet Belası*. Metis Yayıncılık.
- Chanter, T. (2022). *Toplumsal Cinsiyet* (2. bs). FOL.
- Direk, Z. (2009). Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği. *Cogito, Bahar*(58), 11-39.
- Direk, Z. (2021). Önsöz. İçinde *İkinci Cinsiyet. Olgular ve Efsaneler* (ss. 11-24).
- Fisher, L. (2000). Phenomenology and Feminism: Perspectives on their Relation. İçinde L. Fisher & L. Embree (Ed.), *Feminist Phenomenology* (ss. 17-39). Springer Science and Business Media Dordrecht.
- Grosz, E. (1993). Merleau-Ponty and Irigaray in the Flesh. *Thesis Eleven*, 36(1), 37-59. <https://doi.org/10.1177/072551369303600103>



- Heinämaa, S. (1997). What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference. *Hypatia*, 12(1), 20-39.
- Heinämaa, S. (2004). Introduction to A Review of The Phenomenology of Perception by Maurice Merleau-Ponty. İçinde M. A. Simons, M. Timmerman, & M. B. Mader (Ed.), *Simone de Beauvoir Philosophical Writings* (C. 4, ss. 153-158). University of Illinois Press.
- Heinämaa, S. (2023). Simone de Beauvoir'ın Cinsiyet Farklılığı Fenomenolojisi. İçinde E. Yenisoy Şahin (Ed.), *Feminist Felsefe* (ss. 255-280). Sentez Yayıncılık.
- Irigaray, L. (2023). Etin Görünmezliği: Bir Merleau-Ponty Okuması Görünür ile Görünmez, "İç İçelik – Chiasmus". İçinde *Cinsel Fark Etiği* (ss. 149-182). FOL.
- Kristeva, J. (2018). *Simone de Beauvoir Aramızda*. Sel Yayıncılık.
- Lloyd, G. (2021). *Erkek Akıl*. Ayrıntı Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (2017a). *Algının Fenomenolojisi*. İthaki Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (2017b). Cézanne'ın Kuşkusunu. *Cogito*, 88, 45-62.
- Merleau-Ponty, M. (2019). *Göz ve Tin*. Metis Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (2023). *Görünür ile Görünmez*. Doğu Batı Yayınları.
- Oksala, J. (2023). The method of critical phenomenology: Simone de Beauvoir as a phenomenologist. *European Journal of Philosophy*, 31(1), 137-150. <https://doi.org/10.1111/ejop.12782>
- Primozic, D. T. (2013). *Merleau-Ponty Üzerine*. Sentez Yayıncılık.
- van Leeuwen, A. (2012). Beauvoir, Irigaray, and the Possibility of Feminist Phenomenology. *The Journal of Speculative Philosophy*, 26(2), 474-484. <https://doi.org/10.5325/jspecphil.26.2.0474>
- Yenisoy Şahin, E. (2023). Simone de Beauvoir'ın İkinci Cinsiyet'i Üzerine Eleştirel Bir Okuma. İçinde E. Yenisoy Şahin (Ed.), *Feminist Felsefe* (ss. 55-76). Sentez Yayıncılık.
- Young, I. M. (1990). *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Indiana University Press.



Öz: Bu makalede Simone de Beauvoir'ın feminist felsefesinin Maurice Merleau-Ponty'nin fenomenolojisini takip ettiğini, bu yönüyle onun bir feminist fenomenolog olduğunu göstermeye çalışacağız. Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinde öz sabitlenemez, öznelerarası ve tarihsel bir anlama gönderme yapar; transandantal ise öznelerarasılıktan başka bir şey değildir. Onun fenomenolojisinde Kartezyen özne ve diğer tüm karşıt ikilikler aşılmaya çalışılır. Beden tüm diğer şeylerle paylaştığımız dünyaya açılmamızı sağlayan biricik anlam, eylem, varoluş aracımıza dönüşür. Beauvoir kadının ne olduğunu ve ne olabileceğini anlamaya çalışırken bu parametreleri takip eder. Mevcut kabulleri ve teorileri eleştirel bir süzgeçten geçirdikten sonra, kadın deneyimlerine odaklanır. Sonuç olarak mevcut kadının ebedi, doğal ya da mutlak olmadığını, toplumsal/politik olarak inşa edilmiş bir gerçeklik olduğunu dolayısıyla değişebilir olduğunu gösterir. Beauvoir'ın kadın sorunu üzerinden gösterdiği bu fenomenolojik indirgeme ve betimleme, toplumsal eleştiri gerektiren tüm sorunlar için önemli bir felsefi zemin sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty, feminist fenomenoloji, fenomenolojik indirgeme, fenomenolojik betimleme, toplumsal eleştiri.

