

Fenomenoloji ve Feminizm: İlk Metinler

Gülben Salman

Ankara Üniversitesi, Dr. Öğr. Üyesi

[ORCID: 0000-0002-6673-9719](https://orcid.org/0000-0002-6673-9719)

gulbensalman@gmail.com

Öz

Fenomenoloji felsefe tarihinin uzun süre merkezinde yer alan zihin-beden ikiliğinin aşıldığının iddia edilmesiyle feminizm açısından önemli bir müttefik haline gelmiştir. Erkeği zihin ve kadını beden ile özdeşleştirip aşağı konumlandıran felsefe tarihinde, böyle bir ikiliğin ortadan kalkmasıyla feminizm açısından yeni bir olanak alanı açılmış olur. Bu makalede feminizm ve fenomenoloji açısından yazılmış ilk metin olan Simone de Beauvoir'ın İkinci Cinsiyet kitabı ve Iris Marion Young'ın "Kız Gibi Fırlatmak: Feminin Bedenin Davranış Hareketinin ve Uzamsallığının Fenomenolojisi" adlı makalesinin üzerinde temellendirildikleri felsefi kökenler açısından bir soruşturmanın yapılması amaçlanmıştır. Bu amaçla öncelikle ilk bölümde felsefe tarihinde zihin-beden düalizmi ve fenomenolojinin tarihsel dönüşümü ele alınmıştır. İkinci bölümde, Simone de Beauvoir'ın İkinci Cinsiyet kitabı üçüncü bölümde ise Iris Marion Young'ın makalesinin dayandıkları felsefi düşünceler ve bunların yarattığı sonuçlar incelenmiştir. Son bölümde Beauvoir ve Young'ın feminist fenomenolojileri üzerine bir inceleme yapıp, Beauvoir'ın Sartre ve Merleau-Ponty düşüncelerinin gerilimli ilişkisini devralarak vardığı Hegelci sonucun, onu fenomenoloji açısından sınırladığı, Young'ın ise Merleau-Ponty'ye dayanarak kurduğu feminist fenomenolojinin böyle bir sınırlılıktan uzak olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Simone de Beauvoir, Sartre, Iris Marion Young, Merleau-Ponty, feminist fenomenoloji

• • • • •

Geliş tarihi: 8 Nisan 2025 • Kabul tarihi: 26 Mayıs 2025

•

Araştırma Makalesi

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2025 • 17(1) • 358-386

DOI: 10.46655/federgi.1671724

Phenomenology and Feminism: Early Writings

Gülben Salman

Ankara University, Asst. Prof.

[ORCID: 0000-0002-6673-9719](https://orcid.org/0000-0002-6673-9719)

gulbensalman@gmail.com

Abstract

Phenomenology has become an important ally for feminism by claiming to overcome the mind-body dualism that has long been at the center of the history of philosophy. In the history of philosophy, which identifies men with the mind and women with the body and positions the latter as inferior, the elimination of such a dichotomy opens up a new field of possibility for feminism. In this article, Simone de Beauvoir's *The Second Sex*, the first text written in terms of feminism and phenomenology, and Iris Marion Young's "Throwing Like a Girl: The Phenomenology of the Feminine Body Comportment Motility and Spatiality" will be investigated in terms of the philosophical roots on which they are grounded. For this purpose, the first section deals with the mind-body dualism in the history of philosophy and the historical transformation of phenomenology. In the second part, Simone de Beauvoir's *The Second Sex* and in the third part, Iris Marion Young's essay's philosophical thoughts and their consequences are analyzed. In the last part, Beauvoir's and Young's feminist phenomenologies are analyzed and it is found that Beauvoir's Hegelian conclusion, inheriting the tense relationship between Sartre's and Merleau-Ponty's ideas, limits her in terms of phenomenology, while Young's feminist phenomenology, based on Merleau-Ponty, is far from such a limitation.

Keywords: Simone de Beauvoir, Sartre, Iris Marion Young, Merleau-Ponty, feminist phenomenology

• • • • •

Arrival date: 8 April 2025 • Acceptance date: 26 May 2025

•

Research Article

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2025 • 17(1) • 358-386

DOI: 10.46655/federgi.1671724



Giriş

Fenomenoloji, yirminci yüzyılın başında Edmund Husserl tarafından ilk kez düşünce sahnesine girdiğinde, zihin-beden ikiliğini, başlangıcından itibaren her seferinde başka şekillerde olumlayan kendinden önceki uzun felsefe geleneğinden devrimci bir şekilde koptuğunu iddia etmekteydi. Akıl-beden ikiliğini yerle bir ettiğini iddia eden fenomenolojinin bu devrimci adımı, Husserl ve ondan sonra gelen varoluşçu fenomenoloji içerisinde söz söyleyen diğer düşünürler açısından belirleyici olmuştur. Varoluşçu fenomenologlar arasında sayabileceğimiz Simone de Beauvoir, fenomenoloji ve feminizm arasındaki ilişkiyi çığır açan iki ciltlik kitabı *İkinci Cinsiyet*'te beden temelinde ilk kez tarihsel olarak, olgular ve efsaneler ile yaşanmış deneyim çerçevesinde düşünerek, sosyal ve siyasal haklar mücadelesi sonrası uzun bir sessizliğin ardından filizlenecek olan ikinci dalga feminizme ilham olmuştur. Öyle ki, bu dönemin en önemli aktörlerinin hemen hepsinin kendi çalışmalarında Simone de Beauvoir'ın adını andıklarını biliyoruz. Varoluşçu

fenomenoloji dolayımıyla, özellikle de Merleau-Ponty ekseninde düşünen Iris Marion Young da fenomenoloji ve feminizm açısından başka bir önemli metni 1980 gibi erken bir tarihte kaleme almıştır: “Throwing Like a Girl: Phenomenology of a Feminine Body Comportment Motility and Spatiality” [Kız Gibi Fırlatmak: Feminen Bedenin Davranış Hareketi ve Uzamsallığının Fenomenolojisi]. Bu makalenin amacı, Simone de Beauvoir’ın ve Iris Marion Young’ın fenomenoloji ve feminizm ilişkisi açısından ilk metinler olarak kabul edilebilecek olan bu çalışmalarını ele alarak, felsefi bir soruşturma yapmaktır. İki metnin kaynağını da varoluşçu fenomenoloji olarak belirleyebilecek olsak da bu iki metin, varoluşçu fenomenolojinin iki ismi olan Sartre ve Merleau-Ponty düşüncelerini farklı şekillerde ele almaları sebebiyle sundukları çözüm önerisinde farklılaşmaktadırlar. Bu incelemenin sonunda, her ne kadar varoluşçu fenomenoloji içerisinde düşünse de Simone de Beauvoir’ın, Merleau-Ponty’nin yanında Sartre düşüncesinin, özellikle Hegelci koordinatlarında kalmasının, onu, feminizm ve fenomenoloji karşılaşmasının daha verimli bir değerlendirmesinden mahrum kıldığı görülecektir. Oysa Iris Marion Young, daha klasik Husserlci bir fenomenolojiye yaslanarak beden üzerine düşünen Merleau-Ponty dolayımıyla, fenomenoloji ve felsefe ilişkisini daha temel ve daha verimli bir çerçeveden kurabilmiştir. Bu iddiayı daha belirgin kılabilmek için ilk bölümde fenomenoloji ve feminizm ilişkisine dair felsefe tarihini uzun süre belirlemiş olan zihin-beden ikiliği temelinde bir değerlendirme yapılacaktır. İkinci bölümde Simone de Beauvoir’ın İkinci Cinsiyet kitabının temel iddiaları fenomenoloji ve feminizm açısından yeniden tartışılacaktır. Üçüncü bölümde Iris Marion Young’ın “Kız Gibi Fırlatmak: Feminen Bedenin Davranış Hareketinin ve Uzamsallığının Fenomenolojisi” makalesi fenomenoloji ve feminizm açısından ele alınırken, makaledeki Simone de Beauvoir eleştirilerine dikkat çekilecektir. Dördüncü bölümde, Beauvoir ve Young’ın feminist fenomenolojilerine dair bir değerlendirme sunulacaktır.

Felsefe Tarihi'nde Zihin-Beden Düalizmi ve Fenomenoloji

Felsefi düşünce başlangıcından itibaren akıl-doğa, form-madde, ruh-beden, zihin-duyu, akıl-tutku, efendi-köle, özne-nesne gibi, her zaman birinin diğerinin üzerinde konumlandırıldığı ikilikler üzerinden örülen tartışmalarla yürümüştür. Bu ikiliklerin hemen hepsi, daha makbul olanı erkeğe atfederken, daha aşağıda olanı akıl olmayan, beden olan ile özdeşleştirerek kadına atfetmiştir (Lloyd 1996, 18-20). Kendinden önce gelen Rousseau ve Kant gibi Hegel de aklın ilerleyişini özgürlük bilincine göre değerlendirir. Henüz olgunlaşmamış bilinç bu durumun farkındadır ve onu kabul edip koruyarak gelişmiş bilince ulaşabilir (Lloyd 1996, 98). Hegel, insan bilincinin gelişim öyküsünde her ne kadar toplumsal cinsiyetten bahsetmese de, daha “olgun” erkek bilincine göre, kadın bilincini, düzenlenmeye, içerilmeye ve aşılmaya elverişli bir model olarak sunmaktadır (Lloyd 1996, 99). Hegel kadınlığı aklın “ilerleyiş sürecindeki nispeten olgunlaşmamış aşamalarla” ilişkilendirmektedir (Lloyd 1996, 98). Bunu açık bir şekilde, kamusal ve özel arasındaki bölünmüşlük üzerine söylediklerinde görünür kılabiliriz. Hegel, kadın bilincine özgü olanla, kadının erkeklerin “edinebildiği şeylerden dışlanması” arasında bir bağlantı kurar: Kadınsoyu baskı altına alma yoluyla oluşturulmaktadır der (Lloyd 1996, 103). Dahası kadınlık, kamusal alanla özel alan arasındaki bölünme sürecinde oluşur, ki burada kadının özel alana, erkeğin ise kamusal alana yerleştirildiğini görebiliriz (Lloyd 1996, 107). Hegel kadın bilincini, “ilkel bir aşama olan” aile yaşamı ile bir tutar, ki bu daha erişkin olan sivil topluma göre daha aşağıda yer alır. Erkek daha geniş olan kamusal alanda aile adına güç ve zenginlik kazanırken, yalnızca aileyle sınırlı kalmayan, gerçekten evrensel olanı (toplumu) etkileyen bir yön kazanır; kadın ise ailede, özel alanda kalır, “evrensel olan için çalışma” alanı kadınlara kapalıdır (Lloyd 1996, 107-108). Burada bir muğlaklık vardır. Aile içindeki ilişkiler zaten evrensel değil tikelidir, fakat Hegel kadınlar için evrensel olanın alanını yalnızca burada kurar. O halde, erkek için tikel olan aile, kadın için olduğu kadarıyla evrensel

ve etikdir. Dahası bu tikellik erkeği evrensel alandaki etkinliklerinden geriye çeken bir tikellik olarak konumlandırılır. O halde Hegel açısından, “erkek ve kadın bilinci arasında çatışma vardır” (Lloyd 1996, 109). Böylece sadece aile çıkarları değil, “kadınlığın kendisi de toplumun bir düşmanı haline gelir”, ve hep baskı altında tutulması gerekmektedir. Bu baskı bir yandan topluluğun varoluşunu olanaklı kılarken, diğer yandan da kadınlığı ne ise o olarak oluşturan şey olacaktır (Lloyd 1996, 109). Hegel’in kadınlığa bu şekilde yaklaşmasının iki amacı vardır, biri kadını siyasi yaşamdan dışlamanın rasyonalize edilmesiyken, diğeri de kadınlığın bilincin olgunlaşmamış olan ile eşleştirilmesinin tamamen olumsuz olmadığını göstermektir. (Lloyd 1996, 111). Burada önemli olan, kadın rasyonalitesinin artık tartışılmıyor olmasıdır. Yeterince içselleştirildiği ve *de facto* kabul edildiği için ontolojik tartışma doğrudan bu kabul edilişle başlar. Bu ontolojik kabul edilişi ilk sorgulayacak olan ise Simone de Beauvoir olurken, varoluşçu fenomenolojiyi Hegel ile beraber düşünen Sartre’ın bazı temel argümanlarını varsaydığı için, Hegel felsefesinin açmazlarını bir ölçüde kendi düşüncesinde taşımaya devam edecektir. Simone de Beauvoir’a geçmeden önce yirminci yüzyıl başında filizlenen fenomenolojinin felsefe tarihi boyunca zihin beden ikiliğini nasıl aştığını ve bunun Beauvoir’ın varoluşçu fenomenoloji temelinde yön verdiği feminizm için ne anlama geldiğini ele alacağız.

Fenomenoloji, “görünenin sadık bir betimlemesinin ne daha fazlası ne de daha azı olmalıdır ve sonuç olarak da metafizik ve bilimsel postülatlardan ya da spekülasyonlardan kaçınmalıdır” (Zahavi 2018, 31). Husserl, bu şekilde bilincin ötesindeki şeylerle ilgili sorulabilecek olası ontolojik soruları paranteze alarak başlar (Lewis&Staehler 2019, 21). Böylece tek gerçek olan şey, varolan her şey görünüşler halini almış olur; “şeyler bana kendilerini gösterir, kendilerini duyurur, veya ifade ederler” (Lewis&Staehler 2019, 21). Husserl, Descartes, Hume, Kant gibi şüphecilik meselesiyle işe koyulmamıştır; Husserl, dünyanın kendinde bir yapıya sahip olduğunu ve bilincimizin

kendileri yoluyla uzay ve zamandaki şeyleri kavramamızı sağlayan anlamlar geliştirdiğini savunur (Smith 2019, 258). Burada önemli olan şey felsefe tarihi boyunca varsayılmış olan, Platon'un idealar dünyasında ilk defa vücut bulan, deneyimin doğasının bilincin ötesindeki başka hakiki bir dünyanın varlığına atıfta bulunarak ancak anlaşılabilirliğine dair inancın yıkılmasıdır. Görünen ve gerçek arasında, zihin ve beden arasında ikiliği esas olarak baştan varsayıli kabul etmemizin nedeni böyle başka daha sahici bir dünyanın varlığına olan inançtı. Husserl'in fenomenolojisi filozofu ilk defa önünde "gördüğü" dünyanın içerisine koyar. Felsefe tarihinin başından beri filozof, gördüğü değişen dünyanın esas hakikat olamayacağını, hakikatin ancak değişmez ve burası olmayan bir yerde bulunacağına inanmıştı. Fenomenoloji bu varsayımı yıkmıştır. Arendt bunu İnsanlık Durumu kitabının başında çok güzel bir metaforla görünür kılar; tefekkürü kutsallaştıran filozofların izinde insanlık sürekli uzaya gitmeye çalışıyor, başka bir yerde başka bir hayatın imkanını arıyor; oysa dünya tam önümüzde, burada durmaktadır... (Arendt 1994, 9-15). Fenomenoloji geleneğinin içerisinde düşüncesi filizlenen Arendt'in de gösterdiği gibi fenomenoloji, özellikle Husserl sonrası Heidegger'in düşüncesi içerisinde insanı dünya ile, nesneyi özne ile, bedeni zihin ile ayrılmaz bir şekilde iç içe geçirmiştir. Edmund Husserl, filozofun kendini içinde bulduğu bu önündeki dünya ile ilişkisi açısından, fenomenolojinin mottosu kabul edilen, yönelimsellik kavramını ortaya atmıştır. Yönelimselliğin tanımı, "bilincin her zaman bir şeyin bilinci" olmasıdır; özneye ait olana bilincin ayrılmaz bir şekilde ilgili olduğu nesneyle ilişkili olduğunu savlamaktır (Husserl 2001, 79-115). Husserl'e göre "algı, düşünce, inanç, umut, korku vb. türden, zihinsel yaşamımızı oluşturan hemen tüm olaylar bir şey hakkında olma karakteristik özelliğine sahiptir" (Küçükalp 2006, 58-59). Fenomenolojiyi epistemolojik bir saikten düşünen Husserl'den sonra gelen Heidegger, fenomenolojiyi bu sefer ontolojik bir temele yerleştirerek, insanın dünyadaki varoluşu üzerine düşünmeyi esas almıştır. Heidegger'e göre filozoflar, uzun zamandır Varlık'a

dair bu temel soruyu unutmuşlardır (Heidegger 2011, 1-5). Bu şekilde teslim edebiliriz ki, felsefe tarihi açısından temel olan düalizmleri fenomenoloji, kendi yordamı içerisinde aşmış; başka bir şekilde ifade edersek, ikilikleri birbiriyle bir kâğıdın iki tarafı gibi ayrılmaz bir ilişki içerisinde anlamının esas olduğunu ortaya koymuştur.

Hem Hegel felsefesinden hem de insanın fırlatılmış olduğu dünyada her zaman kendi önünde bir varlık olduğunu iddia eden Heidegger'den ilham alan Sartre, her ne kadar modern düşüncenin varolanı, onu açığa çıkaran görünümeler dizisine indirgeyerek önemli bir ilerleme kaydettiğini söylese de fenomenolojinin ikilikleri aşıp aşmadığını sorarak başlar *Varlık ve Hiçlik* kitabına (Sartre 2016, 17). Burada yapmaya çalıştığı şeyin esas olarak fenomenolojinin temel kavramları ve Hegel'i bir arada düşünmek olduğunu iddia edebiliriz. Bir yandan “varoluş özden önce gelir diyerek”, Heideggerci bir fenomenoloji içerisinde bir tartışma yürütürken, diğer yandan da Hegel felsefesinin sonlu-sonsuz, kendi-için, kendinde varlık gibi kavramlarına bu türden bir fenomenoloji içerisinde ulaşmayı amaçlıyor görünmektedir. Sartre'a göre evet artık görünenin arkasındaki başka bir varlığa inanmaz ve varolanı tezahürlerine indirgeyerek bütün düalizmleri ortadan kaldırmazken Husserl ve Heideggerci anlamda bir fenomenoloji, yine de yeni bir düalizmle, “sonlu ile sonsuzun düalizmiyle” sonuçlanmaktadır (Sartre 2016, 18-19). Sartre'a göre, sonlu olan bir görünme, “kendi kendisini sonluluğunda ifade eder ama aynı zamanda da görünenin-görünmesi olarak kavranabilmek için, sonsuza doğru ötesine geçilmiş olmayı gerektirir” (Sartre 2016, 19). Dahası Husserlci anlamda bilincin bir şeyin bilinci olabilmesi için öncelikle bir çeşit “kendinin bilincine” [conscience de soi] sahip olmak gerekmektedir; bu yeni bir bilinç değildir, bir şeyin bilinci için mümkün olan tek varoluş kipidir (Sartre 2016, 27). Bu kavram Hegel'in özbilincini anımsatmaktadır. Peki hiçlik kavramı? Sartre'a göre “bir şeyin bilinci olmak, bilinç olmayan somut ve dolu bir mevcudiyetin karşısında olmaktır” (Sartre 2016, 34). Sartre'a göre

bu namevcudiyetin bilincinde olmak da mümkündür, mümkün olmalıdır, fakat her zaman bu bir mevcudiyet temelinde görünür olacaktır: “Nesne bilinçten kendi mevcudiyetiyle değil de kendi namevcudiyetiyle”, kendi hiçliğiyle ayrışmalıdır (Sartre 2016, 34). Bilincin bir şeyin bilinci olması demek, aşkınlığın bilincin kurucu yapısı olması, bilincin kendisi olmayan bir varlıkta taşınarak doğmasıdır (Sartre 2016, 35). Öznellik de bilincin bilinci olacaktır (Sartre 2016, 36). Kendi için olan varoluş Sartre için, varolan dünyayı reddetmek ve kendini olanaklılıkların yeni bir ufkuna açmak demektir (Kearney 1986, 62). Bilincin kendinde olması ise, özgür özneliğin, nesneler arasında bir nesne gibi belirlenimci bir koşula yakalanmış olması anlamına gelecektir (Kearney 1986, 62). Kendi-için varoluş öznel özgürlüğe işaret ederken, kendinde varlık, nesnel zorunluluk alanına işaret edecektir. Sonuç olarak Sartre’ın fenomenoloji ve Hegel’i birlikte düşünmeye çalıştığını, özgürlüğü sonlu ve sonsuz arasındaki yeni bir düalizm temelinde yeniden ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Peki bu düalizmde, kadın-erkek varoluşu açısından fenomenolojinin yıktığı düalizmin feminizm açısından ortaya koyduğu kazanımı kaybetmiş sayılmaz mıyız? Sartre özneyi kendi için varoluş olarak koyarken, cinsiyetsiz bir özne varsayıyordu. Daha sonra Beauvoir’ın kadın-erkek varoluşuna dair kavramsallaştırmasında Sartre’ın ve dolayısıyla Hegel’in düşüncesini işe koşmasının kazanımlarını ve gerilimlerini bir sonraki bölümde göreceğiz, fakat Beauvoir açısından Sartre’ın fenomenolojiden Hegel’e doğru bu geri adımının, kadının özgürleşmesi için kısıtlayıcı bir geri adım olduğunu da iddia edeceğiz.

Son olarak fenomenoloji içerisinde hem Beauvoir hem de Iris Marion Young’a ilham olan Merleau-Ponty düşüncesini ele alarak bu ilk bölüm bitirilecektir. Öncelikle Merleau-Ponty, Sartre’ın düalizmi yeniden çağırın tavrını eleştirmektedir. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*’nde, ikiliklerden yola çıkmak yerine, bu ikiliklerden önce işleyen yapıları betimlemeye girişerek algı kavramının öncelliğine ve bedenin bu algının merkezi kavramı olduğu sonucuna ulaşacaktır. Sartre’ın felsefesindeki gibi

kendisi-için varlık ve kendinde-varlık gibi bir ayrımın üçüncü bir terimle aşılmasının imkanının olmadığını söyleyecektir. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te ikiliklerle başlayan ve olumsuzlamaya dayanan fenomenolojik bir ontoloji yapmaya çalışmaktadır ama bu şekilde algı, dünya ve beden arasındaki ilişkiyi açıklayamaz hale gelmiş olacaktır (Merleau-Ponty 2023, 115). Peki Merleau-Ponty ne vaat etmektedir? Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde fenomenoloji kavramını şöyle tanımlar: “Fenomenoloji, tam bir felsefi bilince ulaşmadan önce, bir tarz veya stil olarak uygulanmaya veya tanınmaya imkân verir, hareket olarak var olur” (Merleau-Ponty 2017, 10). Fenomenolojide söz konusu olan şey “açıklamak veya analiz etmek değil, betimlemektir” (Merleau-Ponty 2017, 11). Dünyayı açıklamamalıyız, betimlemeliyiz, çünkü dünya, “hakkında yapabileceğim her türlü analizden önce oradadır” (Merleau-Ponty 2017, 13). Bundan dolayı “önce duyuları, daha sonra nesnenin perspektifli görünümelerini birbirine yeniden bağlayan bir dizi sentezden dünyayı yeniden türetmek yapay olacaktır” (Merleau-Ponty 2017, 13). Dünya esas olarak, “kuruluşunun yasasına kendimde sahip olduğum bir nesne değil, tüm düşüncelerimin ve sarıh algılarımın doğal ortamı ve alanıdır” (Merleau-Ponty 2017,14). İnsan dünyadır ve kendini ancak bir dünyada bilir ve bu insan kendini “bir başka bilinçten ayırt etmez” (Merleau-Ponty 2017, 15). İnsan kendini dünyada bir başına yalıtık bulmaz, burada tam bir dünyada varoluş deneyiminin altını çizmektedir Merleau-Ponty. “Dünya temsil ettiğimiz şeyin ta kendisidir; insanlar ya da empirik özneler olarak değil de hepimiz tek bir ışık olduğumuz ve onu bölmeksizin Bir’e kattığımız oranda temsil ettiğimiz şeydir dünya” (Merleau-Ponty 2017, 15). Dahası, “tüm düşüncemizi kucaklayan bir düşünce yoktur” (Merleau-Ponty 2017, 19). Algımız ve dünyanın potansiyelleri alabildiğine açıktır; “hakikaten bir dünya algılıyor muyuz diye sormak yerine, bu algıladığımız dünyadır dememiz gerekiyor” (Merleau-Ponty 2017, 21-22). Bu algımızın temelinde yatan şey ise bedenimizdir. “Beden, dünyada var olmanın aracıdır ve bir bedene sahip olmak bir canlı için belirli bir ortama

katılmak, kimi tasarılarla iç içe geçmek ve sürekli olarak oraya bağlanmaktır (Merleau-Ponty 2017, 127). Merleau-Ponty'ye göre fenomenolojik olarak dünyada bir şeye bakarken nesnenin birçok tarafı olduğunu bilebilirim, bu yüzden de nesnelerin bilincine bedenimin konumlanışı sayesinde varabilirim. Beden iki ayrı katmandan oluşmuştur, alışıldık beden katmanı ve aktüel beden katmanı (Merleau-Ponty 2017, 128). Husserl'in nesne olarak beden ve özne olarak beden ayırımından esinlenen Merleau-Ponty, dünyada bedensel konumlanışın potansiyeline bu şekilde dikkat çeker. İnsan bedenleşmiş varlıktır. Bu bedenlenmiş varlık, dünyadaki bedenli varoluşunu sadece bir nesne olarak değil, varoluşunun bir imkânı olarak deneyimler. Bu şekilde Merleau-Ponty klasik bir felsefi sorun olan zihin-beden ikiliğini zihni değil bedeni algının merkezine yerleştirerek alaşağı eder. Beden artık dünyadaki varoluşun merkezinde yer almaktadır ve insanın sonsuz potansiyelinin ortaya çıkacağı imkan olarak konumlanmıştır. Merleau-Ponty bedene böylece uzun felsefe tarihinde daha önce görmediğimiz türden merkezi bir konum tahsis etmektedir. Her ne kadar Merleau-Ponty de cinsiyetlendirilmiş bir beden üzerine düşünmese de, zihni erkeğe bedeni kadın atfeden uzun felsefe tarihinin rotasını değiştirerek, bedeni merkeze alan bir düşüncenin feminizm için bir imkan sahası olmasının yolunu açmıştır. Sonraki bölümlerde bu felsefi mirası, Sartre, Hegel ve Merleau-Ponty temelinde düşünen Simone de Beauvoir ve Merleau-Ponty temelinde düşünen Iris Marion Young'ın düşüncelerinde izleyerek, feminizm ve fenomenoloji üzerine ilk metinler olan bu farklı görüşler arasındaki uzlaşımları ve gerilimleri, kökensel olarak devraldıkları bu felsefi miraslar üzerinden tespit etmeye çalışacağız.

İkinci Cinsiyet

Beauvoir, *İkinci Cinsiyet* kitabının ikinci cildinin meşhur açılış cümlesinde “kadın doğulmaz, kadın olunur” derken (Beauvoir 2021-1b, 13) toplumsal

cinsiyetin çeşitli süregelen edimlerden dolayım lanarak, hiçbir zaman stabil bir kimlik ya da faaliyet alanı olamayacağını; aksine, zaman içerisinde belirsiz bir şekilde yapılandırılan bir kimlik – stilize edilmiş tekrar eden edimlerin kurduğu bir kimlik – olduğunu söylemektedir (Butler 2004, 154). Toplumsal cinsiyet ayrıca bedenın stilizasyonu anlamına da gelir (Butler 2004, 154). Toplumsal cinsiyet açısından bu çeşit determinist olmayan bir yaklaşımı Beauvoir’ın varoluşçu fenomenolojinin düşünsel kökenlerine borçlu olduğunu söyleyebiliriz. Varoluşçu fenomenoloji, felsefeyi dünyaya yerleştirerek, varoluşun alanını sorgulamanın kapısını aralamıştır. Her ne kadar fenomenoloji varoluşu sorgulasa da, Beauvoir’a kadar varoluşun ve bedenin varoluşunun ne kadar cinsiyetlendirilmiş olduğunu tartışmaya açan olmamıştır. Bu açıdan Beauvoir’ın İkinci Cinsiyet kitabı, hem fenomenoloji ve feminizmin ilk metni olarak, hem de feminizmin tarihsel kuramsal yolculuğunda merkezi eserlerden biri olarak kurucu olmayı sürdürecektir (Fisher 2000, 1).

Varoluşçu fenomenoloji içerisinde düşünen Beauvoir, İkinci *Cinsiyet*’in "Olgular ve Efsaneler" adındaki birinci cildine, kadınlık kavramının ne olduğunu, neyi sorguladığını tartışarak başlar (Beauvoir 2021-1a, 23). Beauvoir’a göre kadınlık her ne kadar öyle tanımlanmaya zorlansa da biyolojik bir determinizm ile tanımlanamaz ve her zaman tarihsel ve sosyal koşullar içerisinde inşa edilmiştir. Kadın yalnızca biyolojik olarak dişil bir beden olarak tanımlanamaz, bu tanım kendi başına kadınlığı tanımlamaya yetmez. Fakat bu farkında olunan bir durum değildir. “Erkek kendi anatomisinde de hormonların, yumurtaların var olduğunu muhteşem bir biçimde unuttur”ken, “bedenini nesnelliği içinde kavradığını sandığı dünya ile kendi arasında kurulmuş, doğrudan ve olağan bir ilişki olarak görür”ken, kadın bedenini “tüm özgüllükleriyle ağırlaşmış, bir engel, bir hapishane sayar” (Beauvoir 2021-1a, 25). Beauvoir’a göre insan gerçekliğinin temelinde dayanışma ve dostluğa dayalı bir *mitsein* (birlikte varoluş) yoktur; bu noktada Hegel’e ve özellikle Hegel’in efendi-köle diyalektiğine hak verir: Bilincin kendisinde başka bütün

bilinçlere karşı temel bir düşmanlık bulunur” (Beauvoir 2021-1a, 27). Özne ancak zıtlık içinde kendini ortaya koyar; kendini özsel olarak ortaya koyarken, başkayı ise özsel olmayan, nesne olarak oluşturma iddiasındadır (Beauvoir 2021-1a, 27). Kadın, bir özne olarak erkeğin eşiti olarak değil, bizzat insan denince akla gelen rasyonel ve nötr özne olan erkek tarafından kurulmuş ve onun kendi öznelliğini teyit etmesine yarayan bir araç, bir nesne olarak konumlandırılmıştır. Bu anlamıyla kadınlık mutlak olan erkekliğin karşısında belirli kısıtlılıklar ve eksiklikler çerçevesinde tanımlanan bir başkadır.

Kadınlık ve erkeklik, birbiriyle paralel olmayan ve karşılıklı bir bağdan yoksun bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Erkek kendisini özne olarak kurup kadını ‘başka’ olarak işaretler, kadın da erkeğin bakış açısına dayalı olarak kendisini bir nesne olarak görüp tanır. Simone de Beauvoir, bu durumu dikkat çekici bulur; çünkü tarihsel olarak ezilen diğer gruplar (siyahlar, Yahudiler, proleterler vb.) kendilerini bir ‘biz’ olarak tanımlar ve öznelliklerini kavrarlar. Oysa kadınlarda bu durum gözlemlenmez (Beauvoir 2021-1a, 27-28). Beauvoir, kadınların sayıca azınlık olmamalarına ve insanlığın yarısını oluşturmalarına rağmen, kendilerinin ‘başka’ olarak tanımlanmasının ve sistematik şekilde yok sayılmalarının şaşırtıcı olduğunu vurgular. Bu durum, kadınlığın biyolojik verilere dayandırılarak inşa edilmesi ve kadınlığın erkeğin varlığına bağlı olarak şekillenmesiyle açıklanır; bu bağlamda kadınlık, erkeğin ‘başkalığı’ üzerinden tanımlanabilecek bir olgu olarak karşımıza çıkar.

Cinsiyetler arası bölünme insanlık tarihinin bir uğrağı değil, gerçekte biyolojik bir veridir. Aralarındaki zıtlık, kökensel bir *mitsein*’in bağrında oluşmuş ve bu birlikteliği bozmamıştır. Çift, onu oluşturan yarımların birbirine çakılı olduğu temel bir birliktir. Toplumun cinsiyetler bakımından ortadan yarılmaması hiçbir şekilde mümkün değildir. İşte kadının temel özelliği budur. Kadın her iki teriminin de birbirini gerektirdiği bir bütünün tam kalbindeki başkadır. (Beauvoir 2021-1a, 29)

Kadının, erkekler tarafından ‘başka’ olarak tanımlandığı bir dünyada, kendini erkeklerle kökensel bir *mitsein* (birlikte varoluş) içerisinde tanıması, ona yönelik bir öznellik mücadelesini ve kendi varlığını gerçekleştirme çabasını da beraberinde getirir. Beauvoir, kadınların bu içsel çatışmalarının, erkekliğin egemen bakış açısına karşı gösterdikleri bağımsızlık mücadelesinin önemli bir parçası olduğunu ifade eder. Kadınlık, biyolojik, psikanalitik ve tarihsel materyalist bakış açılarıyla tanımlanabilir değildir. Beauvoir, cinsiyetlerin toplumsal bir kurulum olduğuna dikkat çeker ve kadın ile erkeğin biyolojik doğalarını temel alan keskin ve sabit kategorilerin toplumda her zaman geçerli olmadığını savunur. Özellikle biyolojiye dayalı olarak kadınlık ve erkeklik özelliklerinin edilgenlik ve aktiflik gibi zıt kutuplarda tanımlanmasının, biyolojik gerçeklerle örtüşmediğini belirtir (Beauvoir 2021-1a, 57). Kadınlık, toplumsal bağlamda kurulur ve beden aracılığıyla hayat bulur. Psikanaliz açısından da, kadınlık kendi başına bir olgu olarak değil, erkek cinselliği ve gelişim sürecine dayalı olarak incelenir. Freud’un, erkek cinselliğinin gelişiminde kadını yalnızca bir nesne olarak tanımlaması ve kadın cinselliğini de erkek modeline dayandırması, Beauvoir tarafından eleştirilir (Beauvoir 2021-1a, 77-78). Freud’un erkeği, gelişiminin “normal” bir parçası olarak kabul etmesi ve kadının bu sürece uygun olarak yer bulamaması, kadının öznel varlık olarak kabul edilmesini engeller. Bu bağlamda, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin bilinçdışı süreçlerde belirleyici olduğunu vurgulayan Beauvoir, psikanalizin toplumsal yapıları göz ardı ederek kadın cinselliğini açıklamayı başaramadığını belirtir. Beauvoir, kadının ‘başkalığının’ tarihsel materyalizmle de ilişkili olduğunu söyler (Beauvoir 2021-1a, 84-85). Ekonomik düzenin değişmesi ve özel mülkiyetin ortaya çıkışıyla birlikte, erkek, kadın üzerinde efendilik iddia etmeye başlamıştır. Ev içindeki üretimin değer kaybetmesi ve kadın emeğinin dışarıdaki ekonomik süreçlerde yer bulmaması, kadının toplumsal olarak değersizleşmesine yol açar. Erkek, tüm toplumsal ve ekonomik süreçlerde egemen bir konumda yer alırken, kadın

bedeninin ve cinselliğinin de egemenliğini sürdürür. Ancak Beauvoir için, bu ekonomik açıdan açıklamalar, kadının ezilmesinin nedenlerini tam olarak açıklamaktan uzaktır. Kadının ‘başkalığı’, yalnızca ekonomik süreçlerle değil, aynı zamanda toplumsal yapılar ve değerler dünyasının bir sonucu olarak şekillenir. Biyolojik, psikanalitik ve tarihsel materyalist açıklamaların kadınlık üzerindeki etkilerini yadsımadan, daha yapısal ve bütünsel bir bakış açısının gerekli olduğunu söyler.

Simone de Beauvoir, ikinci cilde, feminist kuram açısından son derece belirleyici bir cümleyle giriş yapar: “Kadın doğulmaz, kadın olunur.” Bu ifade, yalnızca ikinci dalga feminist düşüncenin temel yapıtaşlarından biri olmakla kalmayıp, aynı zamanda feminist toplumsal mücadelelerin de ana mottosu haline gelmiştir. Bu önermenin temelinde, kadınlığın doğal ya da biyolojik bir gerçeklikten ziyade, toplumsal ve kültürel süreçler aracılığıyla inşa edilen bir kimlik olduğu düşüncesi yer alır. Beauvoir, eserin girişinde kadın kimliğinin biyolojik, psikolojik ya da ekonomik bir kaderin sonucu olmadığını; aksine, dışsal güçlerce şekillendirilen, dayatılan ve yeniden üretilen yapay bir toplumsal kurgu olduğunu savunur (Beauvoir 2021-1b, 13). Bu nedenle, eserde “kadın” ya da “kadınlık” kategorileri özcü-biyolojik referanslara başvurulmaksızın ele alınır. Beauvoir, kadınlığın inşa sürecini, bireyin doğumundan itibaren toplumsal bir özne haline geliş aşamaları üzerinden analiz eder. Kadınlık deneyimi, bireyin anneden ayrılış süreciyle başlar. Beauvoir’a göre, bu ayrılma süreci hem kız hem de erkek çocukları için benzer bilişsel ve psikolojik aşamaları içerir. Her iki cinsiyet de başlangıçta kendini dış dünyadan gelen tepkiler doğrultusunda tanımlar; ilgi görmek ve onaylanmak suretiyle varlıklarını olumlarlar (Beauvoir 2021-1b, 15). Ancak, çocuk çevresiyle ve özellikle ailesiyle kurduğu ilişkiler yoluyla toplumsal cinsiyet farkındalığı kazandıkça, toplumsal normlar devreye girer ve kadınlık ya da erkeklik rollerine dair bilinç oluşmaya başlar. Bu aşamada erkek çocuk, cesaret, güç, özerklik ve duygusal kontrol gibi özelliklerle ilişkilendirilir. Bu

özelliklerin meşruiyeti, biyolojik bir gerçeklik olarak kabul edilen penisin varlığına bağlanır. Bu fiziksel gösterge, erkek çocuğun kendisini kadınlara kıyasla daha üstün, daha yetkin bir özne olarak konumlandırmasına hizmet eder ve yaşamı boyunca erkek egemenliğinin simgesel kaynağı olarak işlev görür (Beauvoir 2021-1b, 16). Buna karşın kız çocuk, cinselliğine dair algıyı utanç, eksiklik ve gizlilik temelli bir çerçevede içselleştirir. Kadın bedenine dair bu olumsuzlama, küçük yaşlardan itibaren cinsiyetlenmiş bedenin değersizleştirilmesiyle başlar. Erkek çocuğun gururla sergilediği cinsel organına karşın, kız çocuk için cinsel organ gizli, utanılacak ve bastırılması gereken bir unsurdur. Böylece kız çocuk, bedenini bir eksiklik, güçsüzlük ve değersizlik kaynağı olarak algılamaya başlar. Beauvoir, bu noktada kız çocuklarının çok erken yaşlardan itibaren “başka” olarak konumlandırıldığını belirtir. Kadın, kendi benliğini kendi olarak değil, başkalarının gözünde arzulanabilir ve onaylanabilir bir nesne olarak inşa eder. Bu toplumsallaşma süreci, kadının özneleşmesini engellerken, erkeğin eyleyen ve karar verici bir özne haline gelmesini destekler. Dolayısıyla kadınlık, edilgenlik ve nesneleşme üzerinden öğrenilen ve yeniden üretilen bir konumdur. Beauvoir, bu süreci biyolojik değil, toplumsal bir yazgı olarak tanımlar (Beauvoir 2021-1b, 23). Çocukluk döneminde şekillenen bu toplumsal cinsiyet kurguları, ergenlik döneminde daha da pekişir. Genç kadınlar, öznelliklerini tanımaya başlasalar dahi, toplumsal idealler tarafından sürekli olarak “tamamlanması gereken” bir eksiklikle tanımlanırlar. Erkek figürünün koruyucu ve tamamlayıcı rolü, kız çocuklarının güvenlik hissini babanın otoritesine bağlamalarıyla başlar ve yetişkinlikte bu bağımlılık duygusu erkek partnerlere yönelir. Kadın, kendi değerini ve varlığını ancak erkek tarafından sevildiği ve kabul edildiği ölçüde anlamlandırabilir hale gelir. Bu bağlamda, toplumsal kabul gören “ideal kadın” imgesi; uyumlu, yumuşak başlı, iktidarsız ve edilgen bir figür olarak şekillenir (Beauvoir 2021-1b, 71). Bu normatif kadınlık modeli, bireysel özerkliği ve özne olma potansiyelini bastırır. Kadınlar, kendi varoluşlarını dışsal onaylara

endeksleyerek, varoluşlarını “oldukları gibi” değil, “olmaları gerektiği gibi” yaşamaya yönlendirilir. Bu durum, kadınların kendi benlikleriyle kuracakları doğrudan bir ilişkiyi engeller ve onları “kendi sesine sağır” bir yaşamın içine hapseder (Beauvoir 2021-1b, 73). Sonuç olarak, Beauvoir’ın İkinci *Cinsiyet*’teki temel argümanı, kadınlığın doğuştan gelen bir gerçeklik değil, toplumsal ilişkiler ağında sürekli olarak yeniden kurulan bir yapı olduğunu güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu analiz, feminist kuramın toplumsal cinsiyet kavramını merkezine alarak kadın deneyimini anlamlandırma biçimlerine önemli bir kuramsal zemin sunar.

Peki Beauvoir kadının özgürleşmesini nerede görmektedir? Ataerkil düzen kadını içkinliğe mahkûm eder. Aşkınlığı ise erkeğe bahşeder. Fakat mesele bu kadar basit değildir. Beauvoir aşkınlık kavramını Sartre’dan ödünç alırken, içkinlik kavramını kadın ile kendi özdeşleştirir. “Her özne kimi tasarılar aracılığıyla kendini bir aşkınlık biçiminde somut olarak ortaya koyar; özgürlüğünü ancak, sürekli olarak başka özgürlüklere doğru kendi özgürlüğünün ötesine geçerek gerçekleştirir” (Beauvoir 2021-1a, 36). Bunu insanın kendi özgürlüğünü, kendi varoluşu temelinde kendi-için varlık olarak gerçekleştirmesi olarak Sartre’dan biliyoruz. Burada erkek varoluşunun imlenmesi Beauvoir’ın yorumudur. Çünkü kadın, özgürlüğü açısından “kendinde varlığa” doğru geriletmeye maruz kalmaktadır. Bu ona zorla dayatılmışsa, bir yoksunluk veya ezilme biçiminin söz konusu olduğunu bilmeliyiz (Beauvoir 2021-1a, 36). Beauvoir, her bireyin kendi varoluşunu olumlama kaygısı taşıdığı bir dünyada kadının bir inşa sürecinin sonunda, her ne kadar varlığı özerk olsa da, erkekler ona mutlak başka olmayı dayattıkları için “bir nesne gibi donup kalarak, içkinliğe mahkum” olduğunu söyler (Beauvoir 2021-1a, 36). Beauvoir’a göre bu mahkumiyetten çıkış yolu özgürlük mücadelesinden geçer. Özgürlük mücadelesinin Beauvoir’a göre her zaman muğlak bir karakteri olacaktır, çünkü kadının dünyadaki durumu muğlaktır. Kadın hem içkinliktir hem de aşkınlıktır. Beauvoir kitabın sonunda,

bugünün kadınının “muğlak durumunu” görünür kılmıştır: Kadın bir yandan kadın öznelliğini inşa eden ataerkil söylem ile mücadele ederken, diğer yandan da içkinlik alanına her defasında bir şekilde yeniden düşmektedir. “Kadının bizzat varlığı opaklıktır; kadın erkeğin karşısına bir özne olarak değil, paradoksal bir biçimde öznellik donatılmış bir nesne olarak çıkar” (Beauvoir 2021-1b, 437). Bu şekilde hem kendi olmayı hem başka olmayı üstlenir. Çok erken tarihli bir metin olduğu için Beauvoir henüz durum tespiti yapmaktadır. Kadının henüz özgürleşmesi gerçekleşmemiştir, onun zamanında bu çeşit bir muğlaklık içindedir. Hem aşkınlık alanı içerisinde bir özgürlük talebi vardır, hem de içkinliği henüz tamamen vazgeçilmez değildir. Beauvoir Hegelyen bir diyalektik açısından özne-nesne temelinden düşündüğü için, özgürlük mücadelesini bu şekilde okumaktadır. Kadının özgürleşmesi kadınların ekonomik olarak bağımsız olmasıyla ve kendi içinde bulundukları duruma dair siyasal bir analiz yürüterek bu durumu sorgulamaları ile kolektif bir düzlemde ancak gerçekleştirilebilirdir (Tidd 2004, 68). Ayrıca daha sonra bu özgürleşmenin bir sosyalist düzlemde ulaşılabilir olduğuna da dikkat çeker. Sonuç olarak Beauvoir için, kadın özgürleşmesi, içkinlik ve aşkınlık düzleminde, özne olmaya çalışırken hep bir nesne de olduğunu fark eden kadınların mücadelesi ile mümkün olacaktır. Bu muğlaklığın bir sonuç olarak, Beauvoir’ın düşüncesinin kökenlerini, birbiriyle gerilim içinde olan Sartre ve Merleau-Ponty hattına yerleştirmesinden kaynaklandığını iddia edeceğiz. Fakat ondan önce bir sonraki bölümde Iris Marion Young’ın varoluşçu fenomenoloji içerisinden nasıl Merleau-Ponty temelinde kadının bedensel varoluşu üzerine düşündüğünü inceleyeceğiz.

"Kız Gibi Fırlatmak": Feminin Bedenin Davranış Hareketinin ve Uzamsallığının Fenomenolojisi

Iris Marion Young, kadın bedenine ilişkin toplumsal algıları, varoluşsal

fenomenoloji ve feminist kuram temelinde yeniden ele alarak, kadına atfedilen bedensel tavırları ve kadının dünyadaki fiziksel konumlanışını kuramsal bir çerçevede analiz eder. Bu bağlamda, Erwin Straus'un cinsiyetler arası bedensel farklılıklara ilişkin biyolojik ama anatomik olmayan açıklamalarını eleştirerek çalışmasına başlar (Young 1980, 138). Straus'un, kız çocuklarının beden tavrını "feminen" olarak nitelendirmesi, kadınlık durumunun doğallaştırılmasına ve indirgemeci bir yaklaşımla mistik bir özü varmış gibi sunulmasına yol açmaktadır (Young 1980, 138). Young, bu yaklaşımın sakıncalarına dikkat çeker ve kadınların beden deneyimini farklı bir kuramsal arka planla ele alır. Young, Simone de Beauvoir'ın kadınlığı kültürel ve tarihsel bir inşa olarak ele almasına ve Beauvoir'ın kadınların varoluşunun hep verili bir durumda ele alınması gerektiğine katılır (Young 1980, 138). Her ne kadar kalıcı bir feminen öz olsa da Beauvoir'a göre her bireysel feminen varoluşun altında yatan mevcut bir gelenek ve eğitim durumu vardır. Verili tarihsel sosyolojik durumlar setinde kadının durumu, her ne kadar çeşitlilik gösterse de belirli bir zaman için genellikle hepsi için aynıdır (Young 1980, 139). Young, Beauvoir'ın çalışmasının dikkat çekici derinliğine, açıklığına ve ustalığına rağmen, kadın bedenini yaşayan bir eylemlilikte çevresiyle ilişkisi içinde açıklamak konusunda başarısız olduğunu söyler (Young 1980, 138). Bu aslında tam da Merleau-Ponty temelinde fenomenolojik bir bedenli varoluş üzerine düşünmek anlamına gelecektir. Beauvoir, bu şekilde bedenli bir varoluşun açacağı olanakları göz ardı etmekte, erkeğe göreli bir dünyada aşkınlık-içkinlik arasındaki çelişkili varoluşa ve bunun çıkışı için de ekonomik özgürleşme ve dayanışma ihtiyacının olduğuna dikkat çekmektedir. Burada Young'a göre, kadının aktüel beden hareketinin ve yöneliminin çevresiyle ve dünyayla konumlu olduğunu görmezden gelen Beauvoir, kadının anatomisi ve fizyolojisinin esasen kendi özgür olmayan statüsünün altını çizdiği izlenimini vermektedir (Young 1980, 139). Bu çalışmada, bu tavrın Beauvoir'ın Sartre ve Merleau-Ponty arasındaki düşünsel gerilimi devralması dolayısıyla bu şekilde

kurulduğu iddia edilmektedir. Beauvoir, içkinlik-aşkınlık geriliminde Hegelyen bir özgürleşme mücadelesi önermektedir. Daha başka bir tavır Merleau-Ponty açısından ontolojik ve bedenlenmiş bir fenomenoloji çerçevesinde düşünmek olurdu ki Young da bu yolu tercih etmektedir.

Young, Maurice Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinden faydalananarak, bedenın çevresiyle etkileşim hâlinde deneyimlendiğı fikrini analizine dâhil eder. Merleau-Ponty'ye göre beden, aşkınlığa ulaşabilmesi için nesne olmaktan çıkarak, çevresiyle aktif bir ilişki kurmalı ve belirli bir hedefe yönelerek dünyada eyleme geçmelidir (Young 1980, 141). Bu anlayış, Young'ın kadın bedenine ilişkin analizinin temelini oluşturur. Young, Beauvoir gibi, kadının beden hareketlerinde hem içkinliği hem de aşkınlığı aynı anda deneyimlediğini, dolayısıyla kadınların toplumsal yaşamda “bedensel” olarak çifte bir pozisyon içerisinde hareket ettiğini savunur. Kadınlar, bedenlerini bir özne olarak hareket ettirirken, aynı zamanda dışsal bakışların nesnesi olma durumunu da içselleştirirler. Bu durum, kadınların eylemlerinde çekingenlik, yönelim eksikliği ve süreksizlik gibi bedensel tezahürlere neden olur. Kadınların bedenlerini özgürce kullanamamaları yalnızca fiziksel yeterlilikle ilgili değildir; bu daha çok kadınların, kendilerini hem eylemin öznesi hem de nesnesi olarak görmelerinden kaynaklanır (Young 1980, 143-144). Top atarken genişleyerek, bedenın tamamını sürece dâhil eden erkek bedensel pratiklerinin aksine kadınlar, yalnızca kollarını kullanarak, daha dar bir alanda ve sınırlı bir hareket kabiliyetiyle eylemi gerçekleştirirler. Adımlar daha kısa, beden daha içe kapanıktır. Bu durum, sadece fiziksel değil, aynı zamanda kültürel ve toplumsal koşullarla belirlenmiş bir beden tavrının sonucudur. Young, kadın bedeninin bu sıkışmış varoluşunu üç temel kavramla açıklar. Bunlardan ilki belirsiz aşkınlıktır. Kadının, potansiyelini gerçekleştirme yönündeki girişimlerinde çekingenlik yaşamasını Young belirsiz aşkınlık olarak tanımlar. İkincisi engellenmiş yönelimselliktir. Bedenin açık bir hedefe yönelmesini engelleyen kültürel ve psikolojik bariyerler buna neden olmaktadır. Üçüncüsü ise süreksiz

birliktir: Kadının, bedenini bütüncül bir varlık olarak deneyimleyememesi ve parçalı bir şekilde deneyimlemesi. Örneğin bir hareket sırasında bedeninin tamamını harekete geçirmek yerine, sadece belirli uzuvların (örneğin sadece kollar) kullanılması. Bu durum bedenle kurulan ilişkinin süreksizliğine işaret eder. Bu üçlü yapı, kadının eylemlerinde özne olma çabasını bastırmakta ve bedeninin kendini aşkınlıkla ortaya koymasını engellemektedir. Kadın, bedenini hem kontrol etmeye çalışmakta hem de bu beden üzerinden sürekli olarak yargılandığının farkında olarak yaşamaktadır. Bu farkındalık, bedeninin hem dışsal bakışlar hem de içselleştirilmiş normlar aracılığıyla disipline edilmesine neden olur (Young 1980, 145-148).

Young'a göre kadınların bu bedensel davranış biçimleri doğuştan gelmez, çocukluktan itibaren öğrenilir. Küçük yaşlardan itibaren kız çocuklarına “nazik ol”, “bacaklarını kapat”, “koşma”, “tehlikeye girme” gibi uyarılar yapılırken; erkek çocuklara “cesur ol”, “yüklen”, “daha uzağa fırlat” gibi yönlendirmeler yapılır. Bu tür söylemler, zamanla kadın bedeninin daha küçük bir alanda, daha az risk alarak ve daha fazla gözetim altında hareket etmesine neden olur. Young, geleneksel anlamda “feminenlik” olarak adlandırılan bedensel davranışların aslında doğal değil, toplumsal olarak yapılandırılmış olduğunu ortaya koyar. Feminen beden tavrı; narinlik, çekingenlik, kısıtlılık ve estetik kontrol gibi özelliklerle tanımlanır. Ancak bu, kadın bedeninin kendi olanaklarını gerçekleştirmesinin önünde bir engeldir. Kadınlar, potansiyel bedensel hareket alanlarını kullanmazlar; çünkü kendilerinden beklenen davranış kalıplarına sadık kalmaya çalışırlar. Bu, özne olma kapasitesini bastıran bir düzendir. Young'ın vardığı sonuç şudur: Kadınların bedensel özgürlükleri ancak bedeni yeniden deneyimleme biçimleriyle mümkün olacaktır. Kadınlar, bedenlerini yalnızca bir nesne değil, eyleyen ve dünyayla ilişki kuran bir özne olarak yeniden kavrayabildiklerinde, “feminen beden” kalıplarını kırabilirler. Bu da yalnızca bireysel değil, toplumsal dönüşümü de beraberinde getirecektir. Young, “birçok kadının kendilerini saran alanı imgelemelerinde ileri hareket

etmeye izin vermeyecek şekilde” düşündüğünü söylüyor (Young 1980, 146). Fakat bu düşünce fenomenolojik olarak dünyada beden temelinde kurulan ilişkide hareket kabiliyetinin dönüştürülebilir olmasıyla, her zaman değişmeye açıktır. Young, 1998 yılında, mevcut makalenin yayınlanışından yirmi sene sonra üzerine yazdığı yeniden gözden geçirilme makalesinde, on sekiz yaşında olan kızının kendi dönemine göre bedensel olarak daha özgür olduğunu fark ettiğini söyler (Young 1998, 286). Bu da aslında Merleau-Ponty çerçevesinde bedensel bir varoluşun imkanının bir tanınma mücadelesi içerisinde değil ama tamamen bedensel varoluşun potansiyellerinin fark edilmesiyle gerçekleşmiş olması anlamına gelebilir. Young, 1980’de yazdığı bu makalede “kadını türünün kurbanı” olarak görmekte ısrar eden Beauvoir’dan farklı olarak kadını kurban olarak değil, aktüel eylemleri sonucunda kendi özgürlüğünü bedensel varoluşuyla gerçekleştirebilecek bir fail olarak gördüğünü söylemektedir (Bartky 2009, 49-50). Beauvoir açısından Hegelyen bir olumsuzlama sonucu, hep bir tanınma mücadelesi ile gelebilecek olan özgürleşme imkanı, Young tarafından, Merleau-Ponty’nin dünyadaki varoluşta bedenin merkezi yeri temelinde aktüel eylemlerin bir sonucu olarak başarılabilir şekilde ilan edilmektedir.

Beauvoir ve Young’da Feminist Fenomenoloji

Beauvoir’ın fenomenoloji ile ilişkisinin kökenleri karmaşıktır. Bir yandan Sartre’ın varoluşçu fenomenolojisinin içerisinde kendisini konumlandırması ve insanın özgürlüğünü kendi seçimleri ile aslında oluşturma gücüne vurgu yapması, bir yandan da Merleau-Ponty’nin beden üzerine düşüncelerinden etkilenmiş olması, aslında Sartre ve Merleau-Ponty düşünceleri arasındaki gerilimi de devralmasına neden olmuş gibi görünmektedir. Beauvoir hayatı boyunca kendini bir filozof olarak değil ama bir edebiyatçı olarak tanımlamayı seçmiş ve neredeyse her zaman felsefi olarak kendini “Sartre’dan sonra”

konumlandırmıştır (Olkowski 1999, 324). Tuhaf şekilde, Beauvoir'ı feminist bir varoluşçu filozof olarak tanımlayan ilk kişi Merleau-Ponty'dir. 1945'teki "Metafizik ve Roman" isimli makalesinde Merleau-Ponty, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* kitabını eleştirirken, Beauvoir'ın *L'invitée* romanında varoluşçu fenomenolojinin esas temelini attığını öne sürmektedir (Olkowski 1999, 324). Beauvoir da, Merleau-Ponty ve Sartre arasında karşılaştırma yaptığı 1945 tarihli "La Phénoménologie de la Perception de Merleau-Ponty" isimli yazısında Sartre'ın birbirine yabancı olan özne ve nesnesi ile Merleau-Ponty'nin fenomenolojik öznesinin konumlu doğasını karşılaştırarak, bedenimizin hiçbir zaman bir başkası için tamamen nesne olamayacağını savunmaktadır (Olkowski 1999, 324). Dahası bu yazıda Beauvoir, Merleau-Ponty'nin Sartre'ın kendinde ve kendi için varlık kavramları arasındaki farkı, öznenin mutlak özgürlüğü karşısında bilincin hiçliğiyle ele aldığını ve bu şekilde de kişiler, dünya ve beden arasındaki ilişkiyi açıklayamadığını iddia ettiğini söylemektedir (Olkowski 1999, 325). Bu yazısında, tarih ve tarih-öncesini taşıyan bedenimizin varoluşumuzu açıkladığını ve bu açıdan Merleau-Ponty'yi haklı bulduğunu da söylemektedir (Olkowski 1999, 325). Beauvoir açısından fenomenoloji, kendimize Sartrecı anlamda yaşamlarımızı etik bir sorumlulukla yaşamak isterken zarar vermemizin önünü alabilir. Bunun yerine, gerçeğe dikkat kesilmemizi, algımızın ortasında dünyanın bir çeşit opaklığa sahip olduğunu, ama bir yandan da öznelere kendini açtığını ve bu şekilde özneleri dünya ile ilişkilendirdiğini söyler (Olkowski 1999, 325). 1949'da yayınlanan *İkinci Cinsiyet*'ten önce yazılmış olan bu yazıya bakarak, Beauvoir'ın beden üzerine daha sonra Merleau-Ponty temelinde düşüneceğini varsayabiliriz, fakat *İkinci Cinsiyet*'i okuduğumuzda sonuçta Sartre'ın düşüncesinin Beauvoir'ın peşini bırakmadığını görüyoruz. Dahası ne Merleau-Ponty'den ne de Sartre'dan vazgeçtiğini, hatta Hegel'i de Sartre dolayımıyla devraldığını görüyoruz. Beauvoir, Merleau-Ponty'ye birkaç tane atıfta bulunmuştur. Düşüncesinin kökenlerini daha iyi belirtmek için bazılarını

yakından bakmak faydalı olacaktır. *Algının Fenomenolojisi*'ne yaptığı ilk atıfta, Merleau-Ponty'nin insan varoluşunun bizi zorunluluk ve olumsuzluk kavramlarını gözden geçirmeye mecbur bıraktığını belirtmesine hak verir (Beauvoir 2021-1a, 44) Fakat sonra şöyle devam eder:

Öte yandan şu da doğrudur ki, bazı koşullar olmaksızın, varoluş olgusunun kendisi imkânsız gibi görünmektedir. Dünyadaki mevcudiyetimiz hem bu dünyaya ait bir şey olan, hem de ona dair bir bakış açısı olan bir bedenin kati şekilde ortaya koyulmasını gerektirir, ama bu bedenin şu ya da bu özel yapıya sahip olması şart değildir” (Beauvoir 2021-1a, 44).

Daha sonra Sartre'ın Heidegger'den ilham aldığı insanın ölümlü ve sonlu oluşunu daha temel bir varoluş aşaması olarak kabul eder. Bir başka yerde Merleau-Ponty'nin “o halde ben bedenimim, en azından herhangi bir şey edindiğim sürece; buna karşılık bedenim de doğal bir özne, tüm varlığımın geçici bir taslağı gibidir”, sözünü şu cümlemin dipnotuna ilişirir: “kadın da erkek gibi bedendir, ama bedeni kendisinden başka bir şeydir” (Beauvoir 2021-1a, 60). Sonraki referansta Merleau-Ponty'ye şöyle hak verir: “insan doğal bir tür değil, tarihsel bir idedir. Kadın değişmez bir gerçeklik değil, bir oluşturu; onu erkeğin karşısına oluşu içinde koymak, yani imkanlarını tanımlamak gerekecektir” (Beauvoir 2021-1a, 64). Burada Beauvoir benimsediği bakış açısının Heidegger, Sartre ve Merleau-Ponty olduğunu söyleyerek devam eder (“beden bir şey olmamakla birlikte bir durumdur”). Sonuç olarak, Beauvoir'ın, Sartre ve Merleau-Ponty düşünceleri arasında gerilimli bir ilişki olduğunu kabul etmesine ve bunu kendisinin de 1945 yılında ilan etmesine rağmen, ikisinin de düşünce mirasını devraldığını söyleyebiliriz.

Beauvoir sorunun çözümü için aslında Hegel'e başvurmaktadır; kadın kendisini, kendisi için ortaya koyacağı bir tanınma mücadelesine girmelidir (Beauvoir 2021-1b, 447). Beauvoir basitçe köle-efendi diyalektiğini erkek-

kadın ikiliğine uyarlamaz; kadın köle değildir, fakat efendi için de, erkek için de başka olan özne zorunludur, ancak onun karşısında varolabilir (Hutchings 2017, 193). Beauvoir'ın Hegel felsefesine başvurusu olumlu ve olumsuz eleştiriler almıştır. Olumsuz eleştirilerde, bir yandan onun Hegel'e başvurarak oryantalist ve beyaz bir kadınlık anlayışını varsaydığını iddia ederken, diğer yandan da Hegel'in köle-efendi diyalektiğini şiddet ve ölüm üzerinden bir tanınma mücadelesi olarak okumasını da doğrudan devraldığını iddia etmektedir. Bir de erkek gibi bir tanınmanın çözüm olarak sunulduğu eleştirisi vardır (Hutchings 2017, 193). Daha olumlu eleştiriler ise, Beauvoir'ın Hegel vurgusunun mutlaka düşüncesinin diğer kökenleri ile beraber ele alınması gerektiğini iddia etmektedir. Bazı yorumcular, Beauvoir'ın çözümü Hegel felsefesi çerçevesinde bulmasının suçunu Sartre ve ikisinin de hocası olan Kojève'ye atarak Beauvoir'ı aklamaya çalışırken, çalışmasında Hegel-karşıtı düşünceleri bulmaya çalışmaktadır. Daha baskın bir yorum Hegel'in efendi-köle diyalektiği ve Sartre'ın otantik özgürlük kavramlarının Beauvoir açısından temel olduğunu iddia etmektedir (Hutchings 2017, 194). Sonuçta şunu söyleyebiliriz, Beauvoir'ın düşüncesinin kökeni muğlaktır, özellikle de Sartre'ın Hegelciliği ve Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi, bütün gerilimlerine rağmen kaynak olarak kabul edilmiştir. Burada Beauvoir, kendini yeniden Hegel'in zihin-beden düalizminin içinde bulduğu için, kadının özgürleşmesini yine de aşkınlığa göreli bir içkinlikten özgürleşme olarak ancak anlayabiliyor olduğunu söyleyebiliriz.

Iris Marion Young, 1945'te Beauvoir'ın önceden gördüğü ama uygulamadığı varoluşçu fenomenolojiyi doğrudan Merleau-Ponty ile düşünme projesini gerçekleştirmiş gibidir. Young, kadının aşkınlık ve içkinlik arasındaki muğlak bedensel varoluşunu doğrudan Merleau-Ponty temelinde düşündüğü için, özgürlüğü bedeninden yeniden ve başka şekillerde deneyimlenmesinde, hiçbir şeye göreli olmadan bulabilmektedir. Young, bu makaleye yirmi sene sonra yazdığı yeniden gözden geçirme yazısında, Beauvoir ile ilişkisini daha

detaylı bir şekilde ele almaktadır. 1980 tarihli makalesinde Beauvoir'ın erkek egemen toplumda kadın varoluşuna dair çerçevesini, Merleau-Ponty'nin yaşayan beden kavramıyla üst üste koyduğunu söylemektedir (Young 1998, 287). Beauvoir'ın bir önceki bölümde muğlaklık olarak işaret ettiğimiz kadının erkek egemen toplumdaki yaşamını Young, bir çelişki içinde yaşamak olarak nitelendirmektedir. Beauvoir'a göre bir yandan maskülen kültür kadını bir başka olarak kendinde varlık alanında bir içkinlikte tutarken, bir yandan kadınlar kendilerini kendi için varlık olmaya zorlamalıdır. Burada aşkınlık ve içkinlik arasındaki karşıtlığa kadını yerleştirmektedir. Young, Beauvoir'ın bu Hegelci-Sartreci içkinlik-aşkınlık dikotomisini eleştirmektedir (Young 1998, 287). Böyle bir dikotomi Young'a göre yeniden bir ikili karşıtlık üretecektir. Bedenin kendi potansiyellerini dünyada gerçekleştirmesi olarak varoluşunun koşullarını yeniden belirlemesi, Young için bedenin kapasitesini yeniden görünür kılacaktır. Aksi takdirde kadının "kurban" statüsünün altı sürekli çizilirken, çıkış imkânı sonsuz bir imkansızlığa dönüşebilir. Young, özgürleşmenin imkanını dünyadaki bedenli varoluşu daha özgür bir şekilde yaşama imkanında, ve kadınların kendi elinde bulmaktadır.

Sonuç

Bu makalede, ilk feminist varoluşçu fenomenoloji metni olan Beauvoir'ın İkinci Cinsiyet ve çok erken tarihli bir makale olan Young'ın "Kız Gibi Fırlatmak: Feminen Bedenin Davranış Hareketinin ve Uzamsallığının Fenomenolojisi" metninin felsefe tarihi açısından dayandıkları kökene dair bir soruşturma sunuldu. Fenomenoloji düşüncesi açısından seferber edilen bu soruşturma, fenomenoloji geleneği içerisindeki farklı tavırların ilk feminist metinlere nasıl yansıdığını ve kadının özgürleşmesi açısından ne gibi sonuçlar doğurduğunu ele aldı. Sonuç olarak Sartre'ın fenomenoloji geleneği içerisinde Hegel'e doğru attığı geri adımın, düşüncesinin kaynağı olarak hem Merleau-

Ponty'yi hem de Sartre'ı almasıyla Beauvoir tarafından devralındığını gösterdik. Sartre ve Merleau-Ponty'nin fenomenolojilerinin gerilimli ilişkisi bu şekilde Beauvoir'ın düşüncesinin merkezine yerleşmektedir. Beauvoir, kadının varoluşunu muğlak, içkinlik ve aşkınlık arasında bir salınım olarak kabul ederken, daha çok kadını kendi türünün kurbanı olmakla belirlemekte ve bu kurbanlık durumundan ekonomik özgürlük ve dayanışma ile çıkmaya davet etmektedir. Bu açıdan varoluşçu fenomenolojinin bedenli varoluş imkanlarına işaret edeceği daha özgür bir ihtimali ıskaladığını söyleyebiliriz. Young da, Beauvoir'ın içkinlik ve aşkınlık arasındaki muğlak bir varoluş olarak kadının bedenli varoluşunu onaylarken, kadının bedeninin aktüel yaşamı dolayısıyla kazanabileceklerini göz ardı etmekle suçlar. Bu şekilde kadını kendi türünün kurbanı olma statüsünden çıkararak, yeniden varoluşçu fenomenolojinin imkân alanına yerleştirmiştir.

Kaynakça

- Arendt, Hannah. İnsanlık Durumu. Çev. Bahadır Sina Şener. (İstanbul: 1994).
- Bartky, Sandra Lee. "Iris Young and Gendering Phenomenology". *Dancing with Iris: The Philosophy of Iris Marion Young* içinde. Ann Ferguson & Mechthild Nagel (Eds.) (Oxford: Oxford University Press, 2009)
- Beauvoir, Simone de. İkinci Cinsiyet. Birinci Cilt: Olgular ve Efsaneler. çev. Gülnur Acar Savran (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2021-1a).
- Beauvoir, Simone de. İkinci Cinsiyet. İkinci Cilt: Yaşanmış Deneyim. çev. Gülnur Acar Savran (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2021-1b).
- Butler, Judith. "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory". *The Performance Studies Reader* içinde. Henry Bial (ed.) (London: Routledge, 2004)-

- Fisher, Linda. "Introduction: Feminist Phenomenology". *Feminist Phenomenology* içinde. Linda Fisher ve Lester Embree (eds.) (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000): 1-15.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan Ökten. (İstanbul: Agora, 2011)
- Husserl, Edmund. *Logical Investigations: Volume 2*. çev. J. N. Findlay. (London: Routledge, 2001).
- Hutchings, Kimberly. "Beauvoir and Hegel". *A Companion to Simone de Beauvoir* içinde. Laura Hengehold ve Nancy Bauer (eds). (Hoboken: Wiley, 2017): 187-197.
- Kearney, Richard. *Modern Movements in European Philosophy*. (Manchester: Manchester University Press, 1986).
- Küçükaltı, Kasım. *Husserl*. (İstanbul: Say, 2006).
- Lewis, Michael ve Staehler, Tanja. *Fenomenoloji*. Çev. Osman Baran Kaplan, Mehmet Demirhan, Mehmet Türkan, Nur Şahankaya, Mustafa Bozkurt Gürsoy. (Ankara: Fol, 2019).
- Lloyd, Genevieve. *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde 'Erkek' ve 'Kadın'*. çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996).
- Merleau-Ponty, Maurice. *Algının Fenomenolojisi*. Çev. Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoğlu. (İstanbul: İthaki, 2017).
- Merleau-Ponty, Maurice. *Görünür ile Görünmez*. Çev. Hanife Güven. (Ankara: DoğuBatı, 2023)
- Olkowski, Dorothea, E. "Feminism and Phenomenology". *The Edinburgh Encyclopedia of Continental Philosophy* içinde. Simon Glendinning (ed.) (Edinburgh: Edinburg University Press, 1999): 323-330.

- Sartre, Jean-Paul. *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. Çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen (İstanbul: İthaki, 2016).
- Smith, David Woodruff. *Husserl*. Çev. Seçim Bayazit. (İstanbul: Alfa, 2019)
- Tidd, Ursula, *Simone de Beauvoir*. (Routledge: 2004)
- Yong, Iris Marion. “Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality”. *Human Studies*, Vol.3, No:2 (1980): 137-156.
- Young, Iris Marion. “Throwing Like a Girl: Twenty Years Later”. *Body and Flesh: A Philosophical Reader* içinde. Donn Welton (Ed.) Blackwell 1998.
- Zahavi, Dan. *Husserl’in Fenomenolojisi*. Çev. Seçim Bayazit. (İstanbul: Say, 2018).