

Sartre'da Kartezyen Düalizm Eleştirisi

Öz

Makalenin amacı her türlü ikiciliğin üstesinden gelmek isteyen Sartre'ın Kartezyen düalizme getirdiği eleştirileri ve ortaya koyduğu çözümleri ele almaktır. Orta Çağ'ın Aristotelesçi, madde ve ruhun töz birliğine dayanan hилоzoist kuramına karşı çıkan ve bu Skolastik bilim modelinin bir ilk felsefe için temel olarak alınmayacağını öne süren Descartes, geliştirdiği düalist varlık anlayışı ile bir yandan kendisinden sonraki çağdaş Batı bilim ve felsefesinin gelişmesine vesile olacak tartışmaların fitilini ateşlerken, bir yandan da Töz düalizmi olarak bilinen düşüncesinde ruh/bilinç - beden/madde arasında yaptığı keskin ayrımla iki varlık kategorisi arasında içinden çıkılmaz bir ilişki problemine yol açar. Öte yandan Descartes düşünüm öncesi saf Ben bilinci ile öteki bilinç edimleri arasında ayrıma gitmekle bilinçte de bir ikilik yaratmış ve bu bağlamda başkasının varlığı problemine yol açmıştır. Sartre'ın Kartezyen düalizmden miras kalan bu problemlere getirdiği eleştiriler onun varoluşsal ontolojisinin temel dayanakları arasında yer alır. Her türlü düalizmin üstesinden gelmek isteyen Sartre, mutlak solipsizme yol açtığını düşündüğü Kartezyen düalizme karşı beden ve bilinç birliği düşüncesine tutunur. Ayrıca Descartes'ın res cogitans ile res extensa arasında yaptığı keskin ayrıma karşılık, Sartre, maddi dünyaya karşılık gelen kendinde-varlık (L'etre-en-soi) ile bilinç varlığı olan kendi için-varlık'ın (L'etre-pour-soi) birbirinden ayrılamayan, birbirini gerektiren iki varlık kategorisi olduğunu öne sürer.

Anahtar Kelimeler: Düalizm, Varlık, Bilinç, Beden, Solipsizm.


Criticism of Cartesian Dualism in Sartre

Abstract

The purpose of the article is to address Sartre's criticisms of Cartesian dualism and the solutions he put forward, which wants to overcome all kinds of dualism. Descartes, who opposes the hилоzoist theory of the Middle Ages, which is based on the substance unity of matter and soul, and suggests that this Scholastic model of science cannot be taken as the basis for a first philosophy, sparks the debates that will lead to the development of contemporary Western science and philosophy after him with his dualistic understanding of being, while leading to the problem of an inextricable relationship between the two categories of being with his sharp distinction between soul/consciousness - body/matter in his thought known as Substance dualism. On the other hand, Descartes created a duality in consciousness by distinguishing between pure self consciousness and other consciousness before thought, and in this context, it led to the problem of some one else's existence. Sartre's criticisms of these problems inherited from Cartesian dualism are among the main pillars of his existential ontology. Sartre, who wants to overcome all kinds of dualism, clings to the idea of unity of body and consciousness against Cartesian dualism, which he thinks leads to absolute solipsism. In addition, in response to Descartes' sharp distinction between res cogitans and res extensa, Sartre suggests that self-being (L'etre-en-soi) corresponding to the material world and self-for-being (L'etre-pour-soi), which is the presence of consciousness, are two categories of beings that cannot be separated from each other and require each other.

Keywords: Dualism, existence, consciousness, body, solipsism

Yazar(lar) / Author(s)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Türkan 
İnönü Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,
Felsefe Bölümü, Malatya-Türkiye.
e-posta: mehmet.turkan@inonu.edu.tr.
(Sorumlu Yazar/Corresponding author)

Makale Bilgileri/Article Information

Tür-Type: Araştırma makalesi-Research article
Geliş tarihi-Date of submission: 02. 10. 2023
Kabul tarihi-Date of acceptance: 20. 05. 2024
Yayın tarihi-Date of publication: 31. 11. 2024

Hakemlik-Review

Hakem sayısı-Reviewers: İki Dış Hakem-Two External
Değerlendirme-Rewiev: Çift Taraflı Kör
Hakemlik-Double-blind

Etik/Ethics

Etik beyan- Ethical statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. Benzerlik taraması- Plagiarism checks Yapıldı-İntihal.net-Yes-İntihal.net
Etik bildirim- Complaints
ictimaiyat@alparslan.edu.tr
ictimaiyatdergi@gmail.com

Çıkar çatışması-Conflict of interest

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest

Finansman-Grant Support

Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
No funds, grants, or other support was received.

Lisans- License

CC BY-NC 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>

Atıf- Citation (APA)

Türkan, M. (2024). Sartre'da kartezyen düalizm eleştirisi. *İçtimaiyat*, 8(1), ss. 180-199. <https://doi.org/10.33709/ictimaiyat.1366404>.

1. Giriş

Sartre'da Kartezyen düalizm eleştirisinin açık bir serimlemesi öncelikle "Descartes'ı düalist bir felsefe kurmaya iten temel felsefi kaygı neydi?" sorusuna yanıt vermeyi gerektirir. Descartes'ı düalist bir felsefe kurmaya iten temel kaygı, doğayı ruh ve beden birliğinden oluşan bir organizma olarak tasarlayan İlk Çağ felsefesinin hилоzoist düşüncesinin Orta Çağ'da almış olduğu formdan doğan problemleri bertaraf etmek ve doğanın anlaşılmasına giden yeni bir yol geliştirmektir. Doğanın akılla dolu olduğu, aklın doğanın her yanına sinmiş olduğu ilkesine dayanan Yunan doğa tasarımında devinim halindeki doğa cisimlerden oluşuyordu ve cisimlerin devinimi kendilerinde varolan ruhtan/candan kaynaklanıyordu. Sokrates, Platon ve Aristoteles için akıl, doğada hep başta gelen, bedende bulunan ve bedeni denetlemekle kendini gösteren şeydi. Örneğin Aristoteles, *De Anima (Ruh Üzerine)*'nin başlarında ruh ve beden arasındaki bağlantıyı ortaya koyarken insanı ruh ve bedenin uyumsuz bir bileşimi değil, uyumlu bir birliği olarak tanımlar. Aristotelesçi anlayışta ruh Platon'un düşündüğü manada kendi başına bağımsız bir varlık veya töz değil, bedenin biçimidir: "Ruh, biçim anlamında, yani belirli bir nitelikteki bir cismin niteliği anlamında tözdür" (Aristoteles, 2011: 70). Örneğin balta için "baltalık" neyse beden için de ruh odur. Zorunlu töz olan ruh güç halinde hayata sahip doğal cismin biçimidir ve biçimsel töz *entelekheia* (yetkin fiil) olduğundan ruh, güç halindeki bir cismin *entellekheia*'sıdır. Daha sonra Orta Çağ Skolastik felsefesinde yeni bir formda ifadesini bulacak olan Antik Yunan'ın bu hилоzoist anlayışı, Darıcı'nın da ifade ettiği gibi, "doğayı açıklarken, canlı organizmaya benzeşim yaparak, doğanın hareketini ruha, düzenini ise akla bağlamıştır. Bir başka deyişle mikrokozmos olarak gördüğü insanın niteliklerini makrokozmos olarak gördüğü doğaya uyarlamıştır" (Darıcı, 2019: 39).

Rönesans'a gelindiğinde, özellikle Copernicus'la birlikte Antik Yunan'a karşıt bir görüş olarak doğanın bir organizma olduğu yadsınmaya başlamış, doğanın hem akıldan hem ruhtan/yaşamdan yoksun olduğu görüşü güç kazanmıştır. 17. yüzyıl doğa düşüncesinde matematiksel yaklaşımların güç kazanmasıyla birlikte, doğayı canlı bir organizma olarak tasavvur eden canlımaddecilik (*hylozoism*) yerini mekanik doğa tasarımına bırakmıştır. Bu yeni anlayışta doğa artık bir organizma değil, bir makinedir (Collingwood, 2020: 11). Skolastik anlayışa karşı gelişen bu itiraz bağlamında Descartes da doğanın akıl ve ruhla dolu olduğu anlayışını reddederek kendisinden sonra gelen çağdaş zihin ve doğa felsefelerine yön verecek, beden-ruh düalizmine dayanan yeni bir yaklaşım geliştirir. Madde/beden ve ruhu/bilinci keskin bir şekilde ayıran ve maddi tözden oluşan doğayı mekanik bir tarzda tasavvur eden ve bu mekanizm doğrultusunda doğadaki nesnelere ancak şekil, büyüklük ve hareket vasıtasıyla açıklanabileceğini öne süren Descartes, hem kendisiyle benzer fikirler savunan hem de karşıt fikirde olan ardılları açısından kaçınılmaz bir uğrağa dönüşür. Örneğin bir tarih felsefesinin içinden konuşan Hegel, *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde tinin Modern Çağlardaki serüveninden söz ederken Descartes'ı "Modernliğin Şafağı" olarak tanımlar. Ona göre Descartes, fırtınalı bir denizde sıldan (Orta Çağ'dan) eve (Modern Çağ'a) varan bir serüvenci, uzun ve tehlikeli bir yolculuktan sonra varılan bir adadır. Yine bir tarih felsefesinin içinden konuşan Heidegger'e göre Descartes "gerileyen, batan bir çizginin üzerinde yer alan can alıcı bir uğraktır" (Bumin, 2021: 9). Farklı felsefi yönelimleri temsil etseler de her iki filozof açısından Descartes kaçınılmaz bir uğrak ve hesaplaşma noktasıdır.

Skolastik felsefenin çözüldüğü bir ortamda gelişen septisizme karşı argümanlar bulmak ve saf hakikate alan açmak için ruh ve beden arasında keskin bir ayrıma giden Descartes, ruhu

düşünen töz (*res cogitans*) maddeyi uzamsal töz (*res extensa*) olarak niteler. Lakin Descartes, saf hakikate ulaşmanın yolunu düşünen töz olan ruhu, duyuların mekânı, maddi töz olan bedenden koparmada ve metodik şüphe temelinde gerçekleştirdiği soruşturmasında *Cogito*'yu var olanların temel ölçütü haline getirmek suretiyle tözsel bir benliğin varlığını saptamada bulur. Descartes'ın beden ve ruh arasında keskin bir ayrıma gitmesinin yanında bir şeyin bilinci ile bilincin bilinci arasında ayrıma gitmesi, bilincin bilinci olan *Cogito*'yu düşünüm öncesine yerleştirerek keşfedilmesi gereken bir tözmüş gibi ele alması kendisinden sonra gelen çağdaş zihin felsefecilerinin keskin eleştirilerine hedef olurken, bir yandan da kendi bilinç anlayışlarını geliştirmelerinin imkanını da kendinde taşır. Diğer bir ifadeyle Descartes, Orta Çağ'ın hilozoist anlayışından doğan problemi beden-ruh/zihin düalizmine dayanarak bertaraf etme girişimiyle bir yandan çağdaş zihin felsefesinin önüne içinden çıkılmaz problemler olarak iki farklı ontolojik kategori (beden ve ruh) arasında olduğu kadar "*Ben*" ve "*başkası*" arasında ilişki problemine yol açarken, bir yandan da çağdaş zihin felsefelerine yeni ufuklar açar.

Töz'ü, "varolmak için ancak kendine gereksinen şey" (Descartes, 2021a: 86) olarak tanımlayan Descartes'a göre salt 'kendine gereksinen' tek şey Tanrıdır. Ona göre Tanrının gücü olmadan tek bir an bile varolabilecek hiçbir yaratık olmamasına rağmen, yine de Tanrının günlük yardımına gereksinenlerden ayrılan farklı doğadaki bazı yaratıklar vardır ve bunlara töz denir. Bu anlamda töz adını hak eden farklı doğadaki bu yaratıklar ruh ve maddedir. Tanrı *birincil* tözdür, farklı doğadaki bu yaratıklar (madde ve ruh) ise *ikincil* tözlerdir. İnsan ruh ve maddi töz olan bedenden oluşmuştur. Her tözün temel bir özneliği olduğu gibi ruh ve bedenin de öz nitelikleri vardır. Düşünen töz olan ruhun öz niteliğini *düşünce* (saf akıl/düşünce, imgelem, duyu, istenç), cisim olan bedenin öz niteliğini ise *uzam* (yer kaplama: uzunluk, enlilik, derinlik) oluşturur. Cisme verilebilen tüm özellikler önce uzamı gerektirirken, düşünen tözde bulunan tüm özellikler (saf akıl/düşünce, imgelem, duyu, istenç) ise çeşitli düşünme biçimlerinden başka bir şey değildirler. Cisimli tözün nitelikleri uzam olmadan kavranamadığı gibi düşünen tözün/ruhun özelliklerini düşünce olmadan kavranamaz (Descartes, 2021a: 87). Ruhun apriori bir fikri olarak Tanrı fikrinin ancak duyuların mekânı olan bedenden tamamen bağımsız bir tözde taşınabileceğini düşünen Descartes, ruh ve bedenin farklı tözler olduğu ispatı ile Tanrının varlığı ispatını birbirine bağlar. Zihni bedenden ayrı ve bağımsız bir "şey" (*res*) olarak kabul eden Descartes için düşünen şey (*re scogitans*) bedenden ayrı ve onsuz varolabilen "*Ben*"dir. *Ben*, başka şeyler bilinmeden önce düşünümsel yolla keşfedilen ve kurulan Epistemik Özne'nin "*Ben*"idir. Bu anlamda *zihin* veya *ruh* terimleri Descartes tarafından bilinçli, düşünen benliğe atıfta bulunmak için kullanılır (Yaldir, 2009: 248).

Descartes'ın beden-ruh ayrımı ile fitilini ateşlediği tartışmalar dört temel yaklaşım etrafında toplanır: (i) *Etkileşimcilik*, (ii) *Epifenomenalizm*, (iii) *Paralelizm*, (iv) *Vesilecilik* (Aranedencilik). Geleneksel Kartezyen düalizmi temsil eden *Etkileşimcilik*, ruh ve beden arasında bir etkileşimin mümkün olduğunu ve bu etkileşim merkezinin beyinde kozalaksı bir yapı arz eden epifiz bezi olduğunu öne sürer. Karşılıklı bir beden-ruh etkileşimi kabul eden bu yaklaşıma karşın *Epifenomenalizm*, zihinsel olayların beyindeki fiziksel olaylardan kaynaklandığını kabul etmekle birlikte zihinsel olayların bedensel etkinliğe neden olduğunu kabul etmeyen yaklaşımdır. Beden ve ruh arasında karşılıklı ya da tek yönlü bir etkileşimi kabul eden bu iki yaklaşıma karşın en önemli temsilcisi Leibniz olan *Paralelizm*, ruh ile beden arasında herhangi bir etkileşimin zorunlu olmadığını hatta gerekli olmadığını ve her birinin işlevlerini kendi ontolojik statülerine uygun bir şekilde yerine getirdiğini kabul eder (Çelebi, 2020: 341-342). Malebranche'ın temsil ettiği *Aranedencilik* ise sonlu maddeler arasında bir nedensellik bağından söz edilemeyeceğini, zira

mutlak neden olmaya layık olan tek varlığın tanımı gereği Tanrı olduğunu kabul eder. Tanrı *neden* olan her spesifik olayın da *sonuç* olan her spesifik olayın da nedenidir, Tanrı olaylara sanki aralarında nedensel bir bağ varmış gibi gösterecek şekilde müdahale etmektedir. Beden ve ruh ilişkisi de bu türdendir (Çelebi, 2020: 344). Kısaca özetlemeye çalıştığımız bu Kartezyen düalizmin ve her türlü düalizmin üstesinden gelmek için fenomenolojik bir yaklaşım geliştiren Sartre, bu yaklaşımı doğrultusunda beden ve bilinç birliğini esas alan varoluşsal bir ontoloji kurma girişiminde bulunur.

2. Kartezyen Düalizmden Sartre'da Beden ve Bilinç Birliğine

Descartes'ın beden-bilinç ayrımının yanında, bilinçte, düşünüm öncesi saf *Ben* bilinci ve bilinç arasında yaptığı ayrımla iki varlık bölgesi ve başkasıyla ilişki probleminde yol açtığını öne süren ve temsilcileri arasında Sartre'ın da yer aldığı, madde ve bilinç/zihin ilişkisi problemini Kartezyen düalizmden yola çıkarak tartışan fenomenolojik yaklaşım, başkalarının zihinlere sahip olup olmadıklarına ilişkin şüpheli sorudan kurtulmak için zihin-beden ikiliğini ve her türlü metafizik soyutlamayı reddeder ve varoluşu görünüşler birliği olarak tasarlar. Fenomenolojik düşüncenin öncüsü Husserl'dir. Husserlci fenomenolojide fenomen kavramı sadece burada ve şimdi (*hic et nunc*), zaman ve mekân içinde olup bitenler için kullanılmaz. Zira bilinci oluşturan yönelimsellik (*intentionalite*) kavramı salt empirik-psikolojik bir içerime sahip değil, algıladığımız şeylerden sayılara kadar tüm bilinç edimleri kapsayan apriori, ideal bir yapıya işaret eder. Bu da tüm dünyanın bilincimizde yapılaştığı (*konstitution*) anlamına gelir (Husserl, 1994: 8). Ancak Husserl'in fenomen kavramı ile kastettiği fenomenler (Platon'cu anlamda) real bir karakter taşımayıp, refleksiyonlu (fenomenolojik) bir tavra dayanan öz fenomenleridir. Bu anlamda fenomenolojik tavır olay bilgisini değil, öz bilgisini elde etmeye yönelik tavidir (Husserl, 1995: 12). Ancak kendisi de fenomen olan bu öz, Platon'da olduğu gibi fenomenlerin ardında duran ve fenomenlere varoluş kazandıran şey değildir. Lakin Foulquie'nin de ifade ettiği gibi, Husserl, madde ve ruh dünyası olmak üzere iki ayrı dünyanın olup olmadığı sorusunun bizi çıkmaza sokacağına farkındadır. Bu yüzden *epokhe*'ye başvurarak soruya yanıt vermektan kaçınır ve dolaysız sezgi vasıtasıyla kuşku duyulamayacak sezgi verilerine ulaşmayı hedefler (Foulquie, 1998: 32-33).

Kendi fenomenolojik yaklaşımını Husserl üzerinden geliştiren Sartre, Husserl'in yönelimsel bilinç anlayışını özcü kılıfından sıyrarak felsefesine taşır. Bu yaklaşımı doğrultusunda nesnelere görünüşlerinin ardında yatan ve görünüşü mümkün kılan bir özün varlığını reddeden Sartre, her türlü özcü anlayışla karşıtlık içinde durur. Bu minvalde Descartes'ın bilinç ve beden arasında yaptığı keskin ayrıma ve bilinç bölünmesinden doğan tözselleştirilmiş bilinç anlayışına itiraz eden Sartre, insanın varoluşuna karşılık gelen kendi-için-varlığın bütünüyle beden ve bütünüyle bilinç olduğunu, bilinç ve bedenin ayrılmaz bir birliğin farklı tezahürleri olduğunu öne sürer. Bilinç ve beden bölünmesine olduğu kadar, bilinçte bir şeyin bilinci ile bilincin bilinci arasında yaptığı ayrıma da itiraz eden Sartre'a göre Descartes yaptığı bu ayrımla *Ben*'i bilinçte keşfedilecek bir töz gibi ele almakla kalmamış, dünya ve bu dünya içindeki başkalarıyla ilişki probleminde yol açmıştır. Kartezyen düalizmin yarattığı bu problemten kurtulmak için bilinç birliğine tutunan ve bilincin her zamanki düşünümsel yapısına işaret eden Sartre, düşünüm öncesi saf bir *Ben* bilincinden söz edilemeyeceğini ve *başkasının* birlik halindeki bilincin yapılarından biri olduğunu öne sürer. Başkası-için-varlık, bilinç birliği olan kendi-için-varlığın varoluş kiplerinden biridir.

Beden-bilinç ikiliği bağlamda Descartes'ın imgelem anlayışını da eleştirinin hedefine koyan Sartre, Descartes'ın bilinç ve bedeni bir kere ayırdıktan sonra imgelemde birleştirme girişiminin başarısızlığa mahkûm olduğunu öne sürer. Lakin Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*'de insanın bedensel uzuvların bir araya gelmesinden oluşmuş bir bütün olmadığı gibi tüm bu uzuvlara yayılmış başıboş bir hava (bir rüzgar, bir soluk), aynı zamanda imgelem (taklit) vasıtasıyla zihinde tasarlanabilecek bir şey de olmadığını söyler. *Ruh Üzerine*'de imgelem için "bir beden olmadan varolamaz" diyen Aristoteles (2011: 22)'e benzer bir şekilde imgelemi bedenle varolan zorunlu ilişkisinde ele alan Descartes, imgelemi, "cismani bir şeyin görüntüsünü yahut şeklini gözünde canlandırmak" (Descartes, 2021b: 29) olarak tanımlar. Bu anlamda imgelemin nihayetinde duyuşsal temele dayandığını, duyuşsal olan her şeyin ise şüpheli olduğunu düşünen Descartes, imgelem vasıtasıyla canlandırılan bedensel varoluşu da tamamen şüpheli şeyler alanına dâhil eder. Bu durumda şüphe edilemez tek hakikatin şüphe ederken bile *düşünüyor* olmamız olduğu sonucuna ulaşan Descartes, *Cogito*'ya tutunarak insanı uzamı olmayan, yalnızca *düşünen şey* olarak tanımlayacaktır.

Sartre'a göre Descartes'ın beden ve bilinç arasındaki bağlantı problemini imgelemde çözme girişimi değerli olsa da başarısız bir girişimdir. Lakin varolanları yarı-maddi, yarı-manevi kendilikler olarak tasarlayan skolastik geleneğe karşı düşünce ile mekanizmayı ayırma kaygısıyla hareket eden Descartes, bedensel olanı tümüyle mekanik olana indirgemekle esasen bilinci bedenden kovmuştur. Bu mekanizm düşüncesi çerçevesinde Descartes, imgeyi tamamen bedensel bir şey olarak tasarlayarak "dış bedenlerin sınırlar ve duyuşlar aracılığıyla kendi bedenimiz üstündeki eylemin ürünü" (Sartre, 2006: 15) olduğunu belirtmiştir. Ancak madde ve bilincin birbirlerini mutlak anlamda dışladıklarından, imge ancak beynin herhangi bir bölümünde maddi olarak resmedilmiş olabileceği için bilinç tarafından canlandırılmış olamaz. Bu yüzden imge dış nesnelere gibi bir nesne, dışsallığın sınırı olarak kendini gösterir. Dış nesnelere yarattıkları beyin hareketleri ile ruhta düşünceler uyandırmakla birlikte, düşüncelerin kaynağı bu beyin hareketleri değildir. Zira Descartes'a göre düşünceler doğuştan ruhta yer alırlar ve bu hareketler vesilesiyle bilinçte zuhur ederler. Ancak Sartre'a göre Descartes bu imgelem anlayışı ile beden ile ruh arasında geçişli bir eylem olduğunu kabul eder gibi görünse de bilinç ve nesnesi arasındaki ilişki problemini çözememiştir. Descartes'ın bu düşüncesinde, anlığın imge denilen tikel bedensel gerçekliğe nasıl uygulandığını tam olarak açıklanmadığı gibi, imgelem ve bedenin düşünceye nasıl müdahale edebileceğini de yeterince açıklığa kavuşturulamamıştır (Sartre, 2006: 15-16). Sartre'ın nazarında Descartes'ın bu başarısızlığının temelinde, bedenleri bile "saf anlık"a teslim etmiş olması ve iki varlık alanını önce birbirine indirgenemez bir biçimde birbirinden ayırdıktan sonra yeniden birleştirme girişiminde bulunmuş olmasıdır.

Uzamsal töz olan beden ve düşünen töz olan bilinç arasındaki ilişki sorununu çözme girişimi çerçevesinde soyut ve somutun ne olduğunu ele alan Sartre'a göre, "soyut" esasen "somut"un uğraklarından biridir. Zira hem kendi kendisinde kendineye açılan ontolojik bir köken barındıran *bilinç* hem de bilince görünmek zorunda olan *fenomen* soyuttur. Ancak bilinç de fenomen de somutun uğraklarıdır. Somut bu uğraklardan oluşan sentetik bir bütünlüktür (Sartre, 2013: 49). Bu minvalde beden ve bilincin birbirinden ayrılmaz bir birlik oluşturduğunu, ikisini birbirinden ayırmanın imkânsız olduğunu düşünen Sartre'a göre bilinç ve bedenin birbirine önceliği yoktur. Zira insan eşzamanlı olarak hem beden hem de bilinçtir. Descartes, bilinç ve bedeni ayırıp bilinci bedenin öncesine koymakla beden-bilinç ilişkisinin içinden çıkılmaz bir probleme dönüşmesine yol açmıştır. Problemin içinden çıkılmaz bir hal almasının nedeni Descartes'ın bedenin bilinçten ayrı, kendine özgü yasalarının olduğu ve dışarıdan

incelenmeye elverişli bir cisim gibi ele almış olması ve *bilince* kendine özgü kişisel görüşle ulaşılabileceğini düşünmüş olmasıdır. Sartre, bu Kartezyen düalizme karşı güçlü bir itiraz olarak yazdığı ve daha çok bir taslak olarak ele alınabilecek *Sketchof a Theory of Emotions* adlı eserinde fenomenolojik yönelimi doğrultusunda kurduğu varoluşsal ontolojisinde bedeni, bilinçle ayrılmaz bir ilişki içinde varolan dünyayı doğrudan keşfin referans noktası olarak sunar (Drwiega, 2001: 143). Yine bu çerçevede Sartre, bedenin zihinden bağımsız kendine has içsel niteliklerin olduğunu da reddeder. İnsan bedeni, kullanılacak enstrümanlar sergisi olan dünya ile girilen etkileşim içinde zuhur eden atıf merkezi olarak dünya ile bütünleşme halinde kendini gösteren şeydir. Bu bütünleşmede bir yandan atıf merkezi olarak beden dünyayı şekillendirirken, bir yandan da dünya tarafından şekillendirilen dinamik bir eylemler dokusu içinde aletlerin kendinde erimesine izin vererek, bilinç ve bedenin organik birliğini ve aynı zamanda varoluşsal bütünlüğünü ifade eder (Kujundzic & Buschert, 1994: 207-208). Bu hodolojik düzende beden her yerdedir, öteki varlıklarla sınırları katı bir şekilde çizilmiş mutlak bir özne değildir, kullanışlı aletlerin yer aldığı bir çevre içinde atıf merkezi olarak vardır. Ancak biz algı alanımızda yer alan bu atıf merkezini göremeyiz. Lakin "*biz o merkeziz*" (Sartre; 2013: 418) ve biz o olduğumuz için bizim için nesne olamayan şeydir. Bu bağlamda beden, "dünyanın şeylerinin işaret ettikleri ve çevresini sardıkları nesne olarak kendi-kendisi içindir ve ilke olarak nesne olmayandır" (Sartre; 2013: 418).

Sartre, *Sketchof a Theory of Emotions*'da yönelimsel bilinç anlayışından yola çıkarak Kartezyen düalizmi aşmaya doğru bir taslak olarak sunduğu düşüncelerinin ayrıntılı bir serimlemesini olgunluk dönemi eseri *Varlık ve Hiçlik*'te gerçekleştirir. Esaret günlerinde yazdığı mektupta "Bir metafizik kitabı yazıyorum" (Bertholet, 2009: 222) dediği *Varlık ve Hiçlik*'te iki ontolojik kategori arasında ayrıma giden ve bunları kendinde-varlık (*L'être-en-soi*) ve kendi-için-varlık (*L'être-pour-soi*) olarak isimlendiren Sartre, fenomenal dünyanın varlığına atıfta bulunan kendinde-varlığı bilinçsiz, salt olumsuzluk olarak tanımlar ve onun hakkında kurabileceğimiz tek yargının "*vardır*" olabileceğini belirtir. Kendinde-varlıkla karşıt nitelikler taşıyan bilinç varlığı kendi-için-varlık, kendinde-varlığın olumsal doğasına karşılık olumsuzlama fonu üzerinden beliren varlıktır. Bu anlamda bilincin özniteliğini hiçlik oluşturur. Ancak bu, Sartre'ın bilinci Kartezyen düalizimde olduğu gibi varlıktan ayrı ve önce varolan bir kategori olarak ele aldığı anlamına gelmez. Ramm'ın da ifade ettiği gibi, "yalnızca varlığın bir olumsuzlaması veya çelişkisi" (Ramm, 2021: 6) olan bilinç, her zaman belirli bir perspektiften bir şeyin bilinci olduğundan, içi boş bir bilinçten söz edilemez. Bu yüzden de kendi-için-varlık ve kendinde-varlık olarak dünya arasındaki ilişki asla yan yana duran iki kapalı bütün arasındaki bir ilişki olmayıp dünyaya yönelmiş olan kendi-içinin bir dünyanın varoluşuna aracılık ettiği bir ilişkidir. Bu ilişkide olumsuzlama fonu üzerinden yükselen varlık olan kendi-için-varlık kendine aşkınlaşarak dünyadaki şeyleri kullanılabilir enstrümanlar olarak tasarlar ve böylece bilinç varlığı olarak bir varlık bütünlüğü içinde dünya-içinde varlık olarak zuhur eder (Sartre; 2013: 405-406). Bu ilişkide kendinde-varlık, kendi-için-varlığa farklı veçhelerde kendini gösterir ve ilişki sona erdiğinde farksızlık kimliğine geri döner.

Sartre'ın Kartezyen düalizmi bu aşma girişimi esasen Heideggerci izler taşır. Zira düşünen varlık ve uzamsal varlık arasında ortaya çıkan ilişki problemini çözmek isteyen Sartre, Heidegger'in fenomenolojik ontolojisindeki, "özel konstitüsyonu dünya-içinde-varolma olan *Dasein*" (Heidegger, 2008: 56) varlık anlayışından yola çıkarak varoluşsal ontolojisini geliştirir. Descartes'tan bu yana felsefede insan ve dış dünya arasındaki ilişki sorunu merkezi bir yere oturduğunu söyleyen Heidegger'e göre Hume ve Kant'la birlikte Descartes, insanın dünya ile olan ilişkisini ele alırken, insanı bu dünya içinde bir aktör olmaktan ziyade, dünyadan ayrı bir

gözlemcinin bakış açısına sahip varlık olarak ele almıştır. İnsan-dünya ilişkisindeki bu ayrıklığı aşma girişimi doğrultusunda insan varoluşunun özünü dünyada-olma olarak belirleyen Heidegger, 'dünyada-olma'nın, 'insan varlığı' ve 'dünya' arasındaki içsel ilişkiyi teyit ettiğini söyler (Mulhall, 1998: 63-64). Sartre, varoluşsal ontolojisinde Heidegger'in *Dasein* anlayışına benzer bir şekilde ulaştığı kendi-için-varlık anlayışında, varlık hakkındaki her sorunun insanda önceden zaten varolan bir varlık anlayışından hareket ettiğini ancak kendisini "sanki" o varlık tarzından hareket etmemiş gibi, o varlık tarzı-olmayan gibi ortaya koyduğunu; bunu yapmakla da *dünya-içindeki-varlık* olarak varlık-olmayı kendisiyle varlığın bağrına taşıdığını öne sürerek Descartes'ta iki varlık bölgesi arasında ortaya çıkan bağlantı sorununu gerçeğin yeni bir birleştiricisi olarak kendini gösteren *varlık-olmayan* üzerinden aşma girişiminde bulunur. Kendi-için-varlığın kendisiyle birlikte varlığın bağrına taşıdığı bu olumsuzlama Sartre'in özgürlük etiğinin temelini oluşturur. Sartre'in özgürlük etiğinin temelini yerleştirdiği olumsuzlama formunda kendini gösteren bu bilinçte düşünüm öncesinde bir şeymiş gibi sezgisel yolla keşfedilmeyi bekleyen bir *Ego*'nun yeri yoktur. Sartre'in bilinci tüm içeriğinden boşaltan bu bilinç analizinin amacı, insanı mutlak bir özgürlüğe mahkûm ederek ahlaka *a priori* standartlar getirmek isteyen ahlak anlayışlarının karşısına insanı her durumda etik varoluşundan sorumlu kılan bir ahlak anlayışı geliştirmektir. Bu da Sartre açısından bilinçte düşünüm öncesi bir töz gibi duran bir *Ben*'i reddetme zaruretini doğurur. Zira ona göre *Benlik*, bilincin düşünümsel doğası aracılığıyla varlığa gelir, bilinçte düşünüm öncesi var değildir.

Öte yandan Sartre'in, madde-bilinç/ruh düalizmi hususunda Descartes'ı şiddetli bir eleştiriye tabi tutması kimi düşüncelerinin ilham kaynağının Descartes olmasına engel teşkil etmez. Zira Sartre'in varoluşsal ontolojisinde kendi-için-varlığın çelişği olarak zuhur eden kendinde-varlık düşüncesi saf varlık doluluğu olmak ve hiçliğe imkân vermemek bakımından Descartes'ın madde anlayışıyla dikkat çekici bir şekilde örtüşür. Girişte de belirtildiği gibi, Skolastik felsefeden çağdaş felsefeye geçişi temsil eden Descartes, *Felsefenin İlkeleri*'nin 'Maddeler Dünyasının İlkeleri' adlı ikinci bölümünde eski felsefeyle kendi felsefesinin benzer ve farklı yanlarını ele alırken eski felsefenin maddeler dünyasını nicelik ve sonsuzluk, yer/mekân ve boşluk, zaman, devinim olmak üzere dört açıdan ele alır. İlk ikisini aynı şey olarak kabul eden Descartes'a göre, maddeler dünyasında boşluk olanaksızdır. Mutlak boşluk yokluktur/hiçliktir ve hiçliğin/yokluğun ise varlıkta yeri yoktur. Katı kürelerin içinde hareket ettiği mekân boyutları olan bir gerçeklik ve varlık doluluğudur. Charles Adam'ın *Felsefenin İlkeleri*'ne yazdığı Önsöz'de belirttiği gibi "Descartes, bu küreleri yıkıyor, parçalıyor ve toz durumuna getiriyor. Tüm mekânı, çağdaş gökbilimcilerin düşündükleri gibi akıcı bir maddeyle dolduruyor" (Descartes, 2021a: 25). Bu bağlamda Descartes, Demokritos'un atomcu öğretilerinden bu yana felsefe ve bilimde baskın görüşlerden biri olan evrenin atomlardan ve boşluktan oluştuğu görüşüne karşı çıkarak filozofların anladığı anlamda bir boşluktan söz edilemeyeceğini, fizik dünyanın bir doluluk olduğunu savunur Madde bir boşlukla birbirinden ayıramayacağından birden fazla evrenin varlığına da imkân vermez: "Yer ve gökler tek ve aynı maddeden yapılmıştır, dolayısıyla birçok dünya olamaz" (Descartes, 2021a: 114). Bu tek olan evreni oluşturan maddi tözün "seyrekleşmesi ya da yoğunlaşması" sayesinde farklı uzamlarda cisimlere dönüşmesinden söz edilebilir. Böyle bir evrende yalnızca uzamlı bir maddi töz olan cismin özünü sertlik, ağırlık, renklilik oluşturmaz, yalnızca enlilik, uzunluk ve derinlikçe uzam oluşturur (Descartes, 2021a: 106). Descartes'ın Skolastik anlayışa itiraz babında geliştirdiği bu evren ve madde anlayışının Sartre'in maddi dünyaya karşılık gelen kendinde-varlık anlayışıyla taşıdığı benzerlikler dikkate alındığında kendi varlık ve dünya anlayışını oluşturmasına kaynaklık ettiği öne sürülebilir. Zira

Descartes'ın maddi evreninde boşluğun ve hiçliğin yeri olmadığı gibi, Sartre'ın maddi dünyaya karşılık gelen *kendinde-varlık*'ında da boşluğun ve hiçliğin yeri yoktur, o saf varlık doluluğudur. Dünya fenomenler bütünlüğü halinde kendini gösterir ve bu varlık doluluğuna geri döner. Bu yüzden de mutlak olumsuzluk ve varlık doluluğu olan kendinde-varlıkta hiçlik'in yeri yoktur. Olumsuzlamanın ve hiçlik'in mekânı kendi-için-varlıktır. Hiçlik kendi-için-varlığın soru sorma edimiyle varlığa taşıdığı şeydir. Bu bağlamda Descartes'ın boşluğa imkân tanımayan, mutlak doluluk olan uzamsal dünyasının Sartre'ın kendi fenomenolojik yaklaşımını geliştirmesine ışık tuttuğu öne sürülebilir. Zira Sartre'ın fenomenler bütünlüğü olarak tasarladığı dünyanın zuhur ettiği kendinde-varlık anlayışı ile Descartes'ın madde dünyası mutlak doluluk olma ve kendinde hiçliğe imkân tanımama vasfıyla benzerdir. Ancak bu Sartre'ın kendinde varlığı Descartes'ın ele aldığı tarzda bilinçten tamamen ayrı bir töz olarak ele aldığı anlamına gelmez. Lakin kendinde-varlık, kendi-için-varlık ayrılmaz bir biçimde birbirini gerektiren iki varlık kategorisidir. Daha önce de belirtildiği gibi kendinde-varlık, kendi-için-varlığın yalnızca bir çelişimidir.

Sartre Kartezyen düalizmdeki madde ve bilinç ayırımına getirdiği bu çözümün yanında başkasının varlığı problemine yol açan bir başka ayırımın; düşünümsel bilinç ile düşünüm öncesi *ben* bilinci arasında yaptığı ayırımın üstesinden gelmek ister.

3. Sartre'da Bilinç Birliğinin Farklı Tezahürleri: Bilinç ve Bilincin Bilinci

Sartre'a göre beden-ruh düalizminin yanında saf *Ben* bilinci ile normal bilinç durumlarını ayırarak tözselleştirilmiş bir bilinç anlayışı geliştiren Descartes, saf *Ben* bilincini düşünüm öncesi bilince keşfedilmesi gereken bir töz gibi yerleştirmekle bilinçte de bir düalizm yaratır. Lakin şüpheyi araç olarak kullanan ve metodik şüphe vasıtasıyla "Arşimet'in yerküreyi yörüngesinden alıp başka yere taşımak için ihtiyaç duyduğu tek şey, sabit ve sağlam bir nokta" (Descartes, 2021b: 25) dediği şüpheden etkilenmeyen bir Arşimet noktasına ulaşmak isteyen Descartes, aradığı bu dayanağı, "*Benim ve varım*" önermesini her söylediğinde, zorunlu olarak doğru olduğu sonucuna ulaştırdığını düşündüğü *Cogito* olarak belirler. Septiklerin iddialarını son sınırına taşıyarak şüpheyi tüketmek isteyen Descartes'ın uzamlı dünyayı ve bedensel varoluşu metodik olarak reddeden dünyadan yalıtılmış bilincin kendi üzerine bükülmesinden devşirdiği bu Arşimet noktası, kurnaz, hilebaz bir cinin bile ne kadar kandırırsa kandırsın, asla sarsamayacağı bir hakikat olarak *Cogito*'dur.

Descartes'ın septiklere karşı metafizik sisteminin ilk ilkesi olarak belirlediği ve batı düşünce tarihinde Modern bilinç felsefesinin başlangıcı olarak kabul edilen *Cogito*, modern Batı felsefi söyleminin kaynağı olduğu kadar temel tartışma konusu olmuştur. Maine de Biran, Kant, Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty ve diğer Descartes sonrası filozoflar kendi bilinç anlayışlarını geliştirirken bu Kartezyen Arşimet noktasından hareket eder. Sartre, Husserl'in bu Descartes yorumu üzerinden yürüyerek kendi *Ben (Ego)* anlayışını geliştirir ve Kartezyen *Cogito* ile buluşur. Bundan dolayı Sartre'ın "*Ben*" anlayışının anlaşılması, Husserl'in *Saf Ben* anlayışının akılda tutulmasını gerektirir.

Descartes'ın *Meditasyonlar*'ıyla henüz gelişmekte olan fenomenolojinin yeni bir tür transendental felsefeye dönüşmesinde doğrudan etkili olduğunu; esasen fenomenolojinin bir Yeni-Kartezyenizm olarak adlandırılabilirliğini öne süren Husserl, *Kartezyen Meditasyonlar*'ın Giriş'inde Descartes'ın *Meditasyonlar*'ında saf düşünen özneye (*Ego Cogito*)'ya geri dönmekle felsefede eşsiz bir çığır açtığını; naif nesnelcilikten transandantal subjektivizme doğru bir dönüş yapmakla tümüyle yeni türden bir felsefe başlattığını söyler (Husserl, 1960: 4). Kartezyen

Cogito'dan yola çıkarak saf *Ben* düşüncesine ulaşan Husserl, bilincin kendi saltık varlığında fenomenolojik ayraç içine almadan etkilenmeyen bu saf *Ben*'in, yönelimsel "bilinç" yaşantıları akışında keşfedilen bir şey olmadığını söyler. Lakin öyle olsaydı saf *Ben* yaşantılarla birlikte görünüp kaybolan bir şey olurdu. Saf *Ben*'in her yaşantıda zorunlu olarak yer almasına, tüm tasarımlarımıza zorunlu olarak eşlik etmesine karşılık hiçbir yaşantının zorunlu olarak sürekli olması gerekmez. Her tasarımın taşıyıcısı ve zorunlu ögesi olan bu saf *Ben*, yaşantı akışının içkinliği içinde kurulmuş-olmayan bir aşkınlığa sahiptir. Kurulmuş olmadığından, ayraç içine de alınamayan bir aşkınlıktır (Husserl, 2012: XX).

Husserl'in bu saf *Ben* anlayışında görüldüğü gibi, Kartezyen Cogito'nun Batı felsefesine bu derin nüfuzu göz önünde bulundurulduğunda, Batı felsefesi tarihi Descartes'tan Sartre'a *Cogito* fikrinin tartışılmasının tarihidir denilse yeridir. Bu yüzden de Batı felsefesinin evrimini ve gelişimini tam olarak anlamamanın yolu *Cogito* fikrinin düşünce tarihindeki serencamını ele almaktan geçer. Bu serencamın uğraklarından biri olan Sartre bir yandan kendi felsefi sisteminin inşasında *Cogito* düşüncesine önemli bir yer verirken bir yandan da Kartezyen düalizmden kaynaklanan sorunları bilinç-beden birliğine tutunarak çözme girişiminde bulunur. O, bu bağlamda bilinç-beden ikiliğini reddettiği gibi, bilinç ve bilincin bilinci arasında yaratılan ikiliği de reddeder. Bu yüzden Sartre, Husserl gibi Descartes'ın *Cogito* düşüncesiyle felsefeye yeni bir ufuk açtığını kabul etse de, Descartes'ın '*Ben ve düşünüyorum*'un aynı düzlemde yer aldığına inanma hatasına düştüğünü ve bu hatanın neticesinde *Cogito*'dan düşünen töz fikrine (Sartre, 2003a: 65) geçmekle de bir bilinç ikiliği yarattığını öne sürer. Nihayetinde Sartre, bu bilinç ikiliğini eleştirinin hedefine koyar ve düşünümsel bilinç birliğine tutunarak kendi bilinç anlayışını bu eleştiri üzerinden geliştirir.

Zira insanın varoluşunu bedenden kurtulmuş ruhun saf düşünüşünden devşiren Descartes'ta düşünmek/Cogito "Benim ve varım"ın zorunlu koşulunu oluşturur. İnsanı "tüm özü ya da doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yere gereksinmeyen ve maddi hiçbir şeye bağlı olmayan bir töz (...) Kuşkulanan, anlayan, kavrayan, onaylayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, tasarlayan, ve duyan bir nesne" (Descartes, 2021a: 60-61) olarak tasavvur eden Descartes'ta saf bilinç olan insan dünyadan arınık ve salt kendine yönelmiştir. Buna karşın Sartre, Husserl'ci yaklaşımı doğrultusunda bu içi boş, dünyadan arınmış, kuşku vasıtasıyla keşfedilmiş saf bilince yönelimselliği dâhil ederek kuşkuyu *bir şeyin* kuşkusuna; *bir şeyi* anlayan, kavrayan, onaylayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, tasarlayan ve duyan yönelimsel bir varlığa dönüştürür. İçi boş bir bilinç edimi yoktur, bilinç her zaman bir şeyin bilincidir. *Egonun Aşkınılığı*'ının girişinde açıkladığı gibi, bilinçte bir şeymiş gibi *ikamet* etmekte olan bir *Ego* yoktur. *Ego* boş bir birleştirme ilkesi olarak, *Erlebnisse*'lerin (deneyimlerin) ortasında duran bir şey olmadığı gibi, çoğunlukla ruhbilimcilerin yaptığı gibi psikik yaşamımızın her anında, arzuların ve edimlerin merkezi olarak keşfedilen maddesel varlık da değildir. *Ego*, biçimsel olarak da maddesel olarak da bilinçte keşfedilecek bir şey gibi durmaz: "O dışarıdadır, dünyanın içindedir; başkasının *Ego*'su gibi, dünyaya ait bir varlıktır" (Sartre, 2003a: 45). Burada *Ben* bilincinin bilince bir önceliği yoktur, yönelimsel (*intentional*) bilinçle eşzamanlı olarak zuhur ederek bilincin her zaman bir şeyin bilinci olmasına eşlik eder. Şeylerin bilincine eşlik eden "*Ben*" bilinci, bilincin kendi üzerine bükülmesinden doğan düşünümsel bilincin parçası olarak bilince bütünlük kazandıran ve birlik halinde ortaya çıkmasına imkân sağlayan bilinçtir.

Bilen öznenin varlık/olmak yarasını *bilinçli-olmak* olarak belirleyen Sartre, bilincin Descartes'ın yaptığı gibi, iç duyu ya da kendinin bilgisi denilen tikel bir bilgi kipi gibi ele alınamayacağını;

lakin bunun, öznenin fenomenötesi varlık/olma boyutunu oluşturduğunu düşünür. Bu bilincin bilinen haliyle değil olduğu haliyle bilen varlık olması anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle bilginin kendisini temellendirmek için Descartes'ın yaptığı gibi bilginin önceliğine ihtiyacımız yoktur. Lakin "bilinç, hem bilebilir, hem de kendini bilebilir. Ama bilinç, kendiliği içinde, kendine dönük bir bilgiden daha başka bir şeydir Husserl'in gösterdiği gibi, her bilinç bir şeyin bilincidir" (Sartre, 2013: 26). Bu, aşkın bir nesneye göre konumlanmış olmayan bilincin olmadığı anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle bilincin Descartes'ın öne sürdüğü gibi yönelim öncesi apriori bir "içeriği" yoktur. Bu doğrultuda bilinçte bir şeymiş gibi duran ve keşfedilmeyi bekleyen düşünüm öncesi bir Cogito'yu reddeden Sartre, felsefenin ilk adımını "şeyleri bilinçten defetmek ve onunla dünya arasındaki gerçek ilişkiyi yeniden kurmak, yani, bilincin dünyayı konumlandırın bilinç olduğunu göstermek" (Sartre, 2013: 26) olarak belirler. Lakin konumlandırın bilinç, bu konum içinde kendini tüketir; bilincimizde yönelim adına varolan her şey *dışarıya* doğru yönelmiştir. Örneğin bir masaya yöneldiğimizde, masa tasavvur edilme kimliğiyle bile bilincin içinde yer almaz, yargılayıcı ya da pratik bütün edimlerimiz masaya yönelmiş ve onda emilmiştir. Ancak bilen bilincin (*conscience connaisante*) nesnesinin bilinci olması için zorunlu ve yeterli bir koşula ihtiyacı vardır. Bu koşul, masanın bilincinde olduğumuzun bilincinde olmamızda olduğu gibi, "bilincin, o bilgi olarak, kendi kendisinin bilinci olmasıdır" (Sartre, 2013: 27). Diğer bir ifadeyle, "nesneyi konumlandırın her bilinç, aynı zamanda kendi kendisinin konumsal olmayan bilincidir"(Sartre, 2013: 28).Bu bağlamda, *bilmek*, salt bildiğini bilmek değildir, her zaman bir şeyi bildiğini bilmektir. Ancak bu epistemolojik zorunluluk, çift katlı bir bilincin varlığına işaret etmez. Bundan sakınmanın yolu kendinin bilincinin, kendinden kendine doğru dolaysız ve bilişsel-olmayan bir münasebet olduğunun hep göz önünde tutulmasıdır. Diğer bir deyişle üzerine düşünülmüş bilince kendisini açınlayan şey düşünüm olmadığından, aksine düşünümü mümkün kılan düşünümsel olmayan bilinç olduğundan; düşünümün, üzerine düşünülmüş bilince herhangi bir önceliğinin bulunmamasıdır. Oysa Descartes'ın *Cogito*'sunun koşulu olan düşünüm-öncesi (*prereflexif*) bir *Cogito* vardır. Ancak Sartre'a göre Descartes'ın düşündüğünün aksine, "bilincin bilinci, bilinci olduğu bilinçle bir ve aynı şeydir" (Sartre, 2013: 29). Örneğin haz hiçbir yolla (mantıksal açıdan bile) haz bilincinden ayrılamaz. Haz bilinci bir haz maddesine kendini sonradan dayatacak bir form olmayıp, yapılmış olduğu madde olarak hazın kurucusu, bizatihi kipidir.

Sonuç olarak Descartes'ın "bilincin bilinci" ile "nesnenin bilinci" arasında yaptığı ayrımın önemli olduğunu kabul etmekle birlikte Cogito'nun düşünüm öncesi varlığını kabul etmeyen Sartre, bilinçte ikiliğe yol açan Kartezyen argümanın üstesinden gelerek bilinç birliğine ulaşmak ister. Bu bağlamda Descartes'ın ontolojik bir hatanın sonucu olarak *Ben* bilincini bilinçte ikamet eden bir töz gibi ele almasına karşı çıkan Sartre, salt görünüş olan bilincin tözsel bir içerime sahip olmadığına, kendine görüldüğü oranda varolduğuna işaret eder. Aynı zamanda bilinç *olmaktan* önce mümkün olmadığından ve varlığın bağrından fıskırdığından özünü varoluşunda taşır. Bir varoluş doluluğu olan bilinç, kendinin kendiyile belirlenişidir, bilinç kendiyile vardır. Bilinçten *önce* olduğu düşünülebiyecek tek şey varlık doluluğu olduğundan varolmayan bir bilince göndermede bulunmaz. Bu yüzden de Kartezyen usavurmanın aksine, "bilinç, hiçlikten öncedir ve *kendini* varlıktan *devşirir*" (Sartre, 2013: 31). Bu minvalde insanı *Cogito* ile sınırlayan Kartezyen argümanı tersine çeviren Sartre, Sum'un Cogito'yu öncelediğine ilişkin Heideggerci argümanı öne çıkarır. Bilinç, "*sum*"da içerilen insanın varoluşsal imkanlardan biridir. Bu yüzden de bir töz gibi kavranamaz. Descartes'ı bu hatalı düşünceye götüren temel yanlış, ben ve varım arasındaki ilişkiyi Cogito'nun kendi üzerine bükülmesi üzerinden açıklama girişiminde bulunmuş olmasıdır.

Oysa sum daima Cogito'yu önceler. Descartes'ın iddiasının aksine düşündüğümüz sürece varolmuyoruz, var olduğumuz için düşünüyoruz.

Böylece Descartes'ın *saf Ben* bilinci ile bilinç arasında ayrıma gitmekle yarattığı bilinç bölünmesine de itiraz eden ve kendilerini farklı gösteren bu iki bilinç yapısının aynı birliğin farklı tezahürleri olduklarını temellendirme girişiminde bulunan Sartre, Descartes'ın *saf Ben* bilinci düşüncesinin önemli bir keşif olduğunu kabul etse de, keşfedilmeyi bekleyen bir tözmüş gibi düşünüm öncesine yerleştirmiş olmasına itiraz eder. Bu minvalde bilincin temel yapısını *düşünümsellik* olarak belirleyen Sartre, konumsal ve konumsal olmayan bilinç yapılarının bilinç birliğinin farklı tezahürleri olduğunu öne sürer. Bu Husserlci bilinç anlayışı doğrultusunda, düşünüm öncesi tözselleştirilmiş bilinç anlayışını reddederek Descartes'ın düşünüm öncesi bilinç anlayışını kendi felsefesine konumsal-olmayan bilinç olarak taşır. Zira içi boş, yönelimsel olmayan bir bilinçten söz edilemeyeceğini düşünen Sartre'a göre bir nesneye ulaşmak için kendisinin ötesine geçtiğinde konumsal nitelik kazanan bilince sürekli olarak eşlik eden bilinç konumsal-olmayan bilinçtir. Bu yüzden Descartes'ın yaptığı gibi dünyadaki fenomenlere yönelmezden önce bilincin kendi kendisinde keşfedilecek bir töz olarak *saf Ben* bilincinden söz edilemez. Descartes'ın saf bilinç/düşünüm edimi içinde keşfettiği *rescogitans*, düşünüm öncesi bir bilinç yapısı değil, düşünümsel bilinçte konumsal bilinçle eş zamanlı olarak zuhur eden ve sürekli olarak ona eşlik eden ancak konumsal olmamasıyla ondan farklılaşan bilinç yapısıdır. Böylece Sartre, bir öznenin bir nesneye ilişkisine benzer olan refleksif bir öz-bilmeye karşı çıktığı gibi, psikolojistlerin bilincin biricik formunun konumsal bilinç olduğu düşüncesine karşı çıkar (Lewis & Staehler, 2020: 193). Konumsal bilinç dünyayı nesnel bütünlüğü olarak kavramayı sağlayan bilinçken konumsal-olmayan bilinç, bilincin, kendi kendisinin bilinci, öz-bilinç olduğu durumlara tekabül eder. Bilinç her zaman düşünümseldir, Descartes'ın öne sürdüğü gibi, düşünüm öncesi bir *Ben* bilincinden söz edilemez. Niteliği yönelimsellik olan bilinç, bir şeyin bilinci olarak aynı zamanda kendinin bilincidir. Bu nedenle bilinçte bir şeymişçesine duran bir bilinçten söz edilemez. Bu durumu Boyle özlü biçimde şöyle ifade eder:

"Tüm bilinç, her zaman bir şeyin bilincidir ve bu, aşkın bir nesnenin konumlanması olmayan hiçbir bilincin olmadığı anlamına gelir; dolayısıyla, bilen bilinç, nesnesinden başka hiçbir şeyin bilgisi olamaz. Öte yandan bir nesnenin konumsal bilinci, aynı zamanda kendisinin konumsal olmayan bilincidir; konumsal olmayan bilinç, yansımayı mümkün kılan yansıtıcı olmayan bilinçtir" (Boyle, 2018: 41-42).

Bilincin bir şeyin bilinci olması aşkınlığın bilincin kurucu yapısı olması anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle bilincin kendisi olmayan bir varlıkta taşınarak doğması demektir. Sartre, buna *ontolojik kanıt* der. Bu bağlamda öznellik *bilinc(in) bilinc(i)*dir. Ancak bu bilincin kendini nitelemesi gerekir ve bu bilinç kendini ancak açıklayan görü olarak niteleyebilir. Açınlayan bir görü açıklanan bir görüyü gerektirdiğinden; "mutlak öznellik ancak bir açıklanan karşısında oluşabilir, içkinlik ancak aşkın kavranışı içinde tanımlanabilir" (Sartre, 2013: 38). Bu yüzden bilincin bir şeyin bilinci olması, bilincin, bilinç olmayan ve bilinç onu açıkladığında önceden zaten varolan olarak kendini gösteren bir varlığın açıklanmış-açınlanışı halinde zuhur etmesi anlamına gelir.

Bu durumda bilinç, aşkın nesneye yönelmiş olan konumsal bilinç olarak nesneyi *fenomen* (*phenomenon*) olarak kavrarken, bir yandan da bu bilinç durumunun konumsal-olmayan bilincini bir bilinç birliği halinde kendinde taşır. Diğer bir ifadeyle, bilincin öz-farkındalık formu olan kendinin konumsal-olmayan bilinci ve konumsal bilinç, biri diğerini öncelemeden, eş zamanlı bir şekilde, düşünümsel bilinçte ayrılmaz bir birlik oluştururlar. *Ego'nun Aşkınlığı*'nda

belirtildiği gibi, "birinin ötekinin bilinci olduğu iki bilinçten oluşan bir sentezle karşı karşıyayız. Böylelikle fenomenolojinin temel ilkesi olan *'her bilinç bir şeyin bilincidir'* ilkesi korunmuş olmaktadır" (Sartre, 2003a: 60). Bu anlamda Descartes'ın düşünüm öncesi bilinç olarak tasarladığı konumsal-olmayan bilinç, nesnelere konumsal bilincini mümkün kılan bilinç olarak zuhur eder. Boyle'un ifade ettiği gibi, "bilincin nesnesinin bilgisi olabilmesinin gerekli ve yeterli koşulu, bu bilme olarak kendisinin bilinci olmasıdır" (Boyle, 2018: 44). Bunun aksini düşünmek, bizi saçma bir şekilde "bilinçsiz bilinç" anlayışına taşıyacağından bir Egoloji'nin *Cogito*'dan yola çıkması gerektiğini düşünen Sartre, düşüncemizi kavradığımız her seferinde, "kavranan düşüncenin *Ben*'i olan ve bu düşünceyi ve olanaklı bütün öteki düşünceleri aşan bir şey olarak ortaya çıkan bir *Ben*'i" (Sartre, 2003a: 59) kavradığımızı işaret eder. Bu anlamda *Ben* ancak düşünümsel düzlemde ortaya çıkabilir, düşünümsüz düzlemde *Ben* yoktur. Diğer bir ifadeyle bir şeyi düşündüğümüzde şeylerin konumsal bilinci ve bilincin konumsal olmayan bilinci vardır (Sartre, 2003a: 64).

Böylece bilinci ikili bir yapıda tasarlayan ve *Ben* bilincini bilinçte keşfedilecek düşünüm öncesi bir töz gibi kabul eden Descartes'ın yarattığı problemi aşmaya doğru konumsal-olmayan bilinç ve konumsal bilinci, düşünümsel bilinç birliğinin birbirinden ayrılmaz eş zamanlı tezahürleri olarak formüle eden Sartre, aynı zamanda beden ve bilinç birliği düşüncesi doğrultusunda bedeni özel bir bilinç türü olan konumsal-olmayan bilinç yapısı olarak belirler. Ancak bu bizim bedenimizi deneyimlediğimiz anlamına gelmez: "Konumsal-olmayan bilinç yapısına ait olan bedensel farkındalık, kendi bedenlerimizi bizzat deneyimlediğimiz anlamına gelmez, bedenimizin etrafımızdaki dünyaya yönelmiş bilinç olarak bilgilendiren bir ortam gibi şekillendiği anlamına gelir" (Boyle, 2018: 66). Bu anlamda dünyanın bildiğimiz ve kullandığımız nesnelere ait olamayacağından *kavranamaz* olan beden, kavradığımız bütün araçların işaret ettiği şeydir. Dünya üzerindeki olumsal *bakış açısı* olan beden, "(1) *kendileri üzerine* bakış açısı *olduğu* şeylerle münasebet ve (2) *kendisi için* bakış açısı *olduğu* gözlemciyle münasebet" (Sartre; 2013: 431) olmak üzere iki tür münasebete işaret eder. Konumsal olan ilki bakış açısı-bedenin şeylerle *nesnel* bir ilişkisini ifade ederken konumsal-olmayan ikincisi bilincin bedenle *varoluşsal* ilişkisini ifade eder. Bu varoluşsal münasebet Kartezyen düalizimde olduğu gibi, iki farklı varlık kategorisi olan beden-bilinç arasındaki bir münasebet değil, beden-bilinç birliği dahilince bedenin kendini bilinç olarak gösterdiği durumlarda zuhur eden münasebettir. Bu durumda bilincimizin bilinçli yapısı olan bedenimiz başka aletler vasıtasıyla kullanamayacağımız alet, üzerinde bakış açısı edinilemeyecek bakış açısıdır; ancak düşünümsel bilinç düzleminde *bu bakış açısı üzerindeki bakış açısı* olarak kendini gösterebilir. Bu bedenin konumsal-olmayan bilinç yapısına ait olduğu anlamına gelir. Ancak beden "konumsal olmayan bilinç kendinin olan bir imkâna yönelik özgür proje olduğu ölçüde, yani kendi hiçliğinin temeli olduğu ölçüde kendinin bilinci" (Sartre; 2013: 432) olduğundan olumsal bir formda konumsal-olmayan bilinçle özdeşleştirilemez. Lakin bu konumsal olmayan bilinç hiçlediği şey olarak bedenin bilincidir. Diğer bir ifadeyle daha olacak olmaksızın olduğu şey olarak geçmişe yöneliktir, daha olacak şeyi olmak için *üzerinden geçilen* şeydir.

"*Cogito*'dan yola çıkarsanız *Cogito* sizi her yere ulaştırır" (Sartre. 2013: 134) diyen Sartre'a göre Descartes, *Cogito*'dan yola çıkmakla doğru bir şey yapmış olsa da *Cogito*'yu düşünüm öncesine yerleştirip bir töz gibi ele almakla hata yapmıştır. Ona göre "Ben şüphe ediyorum, ben düşünüyorum" derken Descartes'ın yaptığı temel hata *Cogito*'ya işlevselliği içinde başvurması ancak varoluşsal diyalektige bu işlevselliğin hiçbir izi olmaksızın geçmiş olmasıdır. Bu hatanın bir sonucu olarak da düşünüm öncesi *Cogito*'yu bir tözmüş gibi ele almıştır. Descartes'ın bu

hatasına karşılık Husserl *Cogito*'ya işlevselliği içinde başvurmuş ancak salt bu işlevsellik düzeyinde kalmakla hatayı farklı bir düzleme taşımıştır. Bunun bir neticesi olarak da görünüşün görünüş olarak salt bir betimlemesinin ötesine geçememiş ve kendini *Cogito*'nun içine kapatmıştır. Bu anlamda Sartre'a göre Husserl fenomenolog adından ziyade fenomenci adını hak etmektedir (Sartre. 2013: 133). Sartre, Husserl'in içine düştüğü bu hatadan kurtulmak için *Cogito*'dan yola çıkarak *Cogito*'yu kendi varlığı üzerinde sorgulayıcı duruma getirmek gerektiğini düşünür.

Bu bağlamda, bilinci, "*kendi varlığı içinde varlığı kendisi için sorun olan bir varlık*" olarak tanımlayan ve bilincin bu anlamını, "*varlığının tam uygunluk içinde kendi kendisiyle örtüşmemesi*" olarak açıklayan Sartre, bilinç varlığı olan kendi-içinin bu temel vafına karşın kendinde-varlık kendi kendisiyle uygunluktur. Diğer bir deyişle "ne ise odur". Bunun anlamı kendinde-varlığın bütünlüğünde kendi kendisine mesafesiz bir parçanın olmadığıdır. Onda herhangi bir ikilik taslağının yeri yoktur, sonsuz bir varlık yoğunluğu ve mutlak doluluktur, kendisinde hiçliğin sızabileceği en ufak bir boşluk taşımaz (Sartre. 2013: 134). Bilincin ontolojik temeli kendi-için'in varlık yasası, ele gelmez bir çatlağın varlığa sızmasını öngören kendine mevcut olma tarzında kendisi olmaktır. Kendi-için-varlık'ın kendine mevcut olmasının nedeni tümüyle kendi olamamasıdır. Kendi-için'in bu yapısına karşın kendinde-varlık'ın varlık yasası özdeşlik olduğundan bağrında her türden ilişkiyi olumsuzlar (Sartre. 2013: 138).

Sartre'ın bilincin temel niteliğini olumsuzlama olarak belirleyen bu düşüncesi esasen tözsel bilinç anlayışına yol açan Kartezyen argümanın tersine çevrilmesinden ibaret gibi görünür. Zira *Ben*'in temel niteliğini *olumluluk* olarak belirleyen ve *Ben*'i, kendisiyle ne ise o olduğumuz ruh olarak açıklayan Descartes'a göre *Ben*, "beden var olmadığı halde bile, ne ise o olmaktan geri kalmaz" (Descartes, 2021a: 60). Descartes'ın *Ben*'i tözselleştirmesi ve niteliğini *olumluluk* olarak belirlemesine karşın bilincin temel yapısını *olumsuzlama* olarak belirleyen Sartre'a göre, bilinçte düşünümünden kurtulmuş herhangi bir olumsuzluğun yeri yoktur. Aksine bilinç kendinde-varlıkla karşıtlık halinde olumsuzlama fonu üzerinden *olduğu şey olmama* kipinde zuhur eden şeydir. Bilinç varlığı olan kendi-için-varlık olumsuzlamanın ve hiçlik'in mekânıdır. Böylece bilince olumsuzlamayı dâhil ederek her türlü kendindeliği bilinçten defeden Sartre, "ne ise o olan" Kartezyen bilinç tasavvurunu tersine çevirerek "ne ise o olmayan" şeklinde yeniden kuruluşunu gerçekleştirir. Bilinç ne ise o olan değil, olmamak formunda olduğu şeydir. Bu anlamda Sartre'ın yaptığı şey, kendi bilinç ve *Ben* anlayışını oluştururken, önünde dönüştürülmeye hazır bir şekilde bulunduğu Kartezyen kurguyu Husserl'den aldığı yönelimsel bilinç anlayışı doğrultusunda tersine çevirmek olmuştur.

Nihayetinde Sartre, insan gerçekliğine ilişkin bir incelemenin zorunlu olarak *Cogito*'dan başlaması gerektiği hususunda Descartes'la uzlaşmakla birlikte, Descartes'ın "*Düşünüyorum*"u anındalığa dayanan bir zaman anlayışı üzerinden tasarlamakla hatalı bir şekilde insan-gerçekliğini anlık bir bütünlük olarak ele aldığını düşünür. Bu hatalı girişimde Descartes'ın insanının geleceğe ilişkin hiçbir iddiası yoktur ve bir andan ötekine geçmek için sürekli bir "yaratma" eylemine ihtiyaç duyar. Buna karşın Heidegger, Husserl'in "*Düşünüyorum*"unun büyüleyici ve başa bela bir tuzak olduğuna inandığından, *Dasein* betimlemesinde bilinci tamamen dışarıda bırakır ve *Dasein*'i kendinin projesinde, *kendisi olan* imkanlara doğru kendinden sıyrılan olarak işaretler. Ancak önceden bilinç boyutunu ortadan kaldırmanın imkansız olduğunu düşünen Sartre'a göre, "anlama ancak anlama bilinciye anlam taşır. İmkânım, ancak o imkâna doğru kendinden sıyrılan benim bilincimse, benim imkânım olarak

varolabilir" (Sartre. 2013: 147). Bu durumda da zorunlu olarak Cogito'ya döneceğimizi söyleyen Sartre'a göre, Cogito'ya hapsolmeden, Cogito'yu düşünümsel apaçıklığın getirilerini yitirmeksizin genişleterek ondan çıkmanın bir yolunu bulmalıyız. Aradığı çıkışı kendi-içinin kendi kendisini uğrattığı hiçliğin açınlanışında bulan Sartre, hiçliğin bu açınlanışının Cogito'nun sınırlarını aştığını düşünür. Kendi-için, kendi kendisini bir varlık kusuru olarak belirleyerek ancak hiçlemeyi taşıyabileceğinden, hiçleme dışarıdan bir boşluğun bilince sokulmasıyla var olmaz, dışarıdan bir varlık kendindeyi bilinçten kovmaz. Hiçleme, kendi-için kendinde olmamak üzere kendi kendisini durmadan belirlemesidir. Diğer bir deyişle, kendi-için kendineden kalkarak kendisini temellendirmesidir. Bu anlamda hiçleme, kendinde varlığın hiçlenmesi olduğundan, kendi-için-varlık ile kendinde-varlık arasındaki kökensel bağlantıyı kendinde taşır. Bu yüzden de esasen, "somut ve gerçek kendinde, bilincin o olmamak üzere kendisini belirlediği şey olarak bilincin bağrında bütünüyle mevcuttur" (Sartre. 2013: 147). Bu mevcudiyet, kendi-içinin bizatihi aşkınlığıdır. Kendi-için ile kendindenin kökensel bağlantısı olan aşkınlığın kökenini bu hiçleyiş oluşturur. Bu bağlamda, cogito kendini özü gereği kendinin dışına atmaktadır; olmadığı varlık tarafından kendi varlığında belirlenmektedir. Diğer bir ifadeyle varlığın musallat olduğu *Cogito*, özü gereği kendisinde eksik olan şeye gönderir. Descartes'ın insan-gerçekliğinde gayet iyi gördüğü şey aşkınlığın bu kökenidir. Ne ise o olmayan insan-gerçekliği kendisinde eksik olana doğru kendinin ötesine geçerek kendine aşkınlaşır. Buna karşın insan gerçekliği ne ise o olma kipinde olsaydı olacağı tikel varlığa doğru kendinin ötesine geçerd. İnsan-gerçekliği önce varolup daha sonra bir şeyin eksikliğini çeken varlık olmak değildir. O bizatihi varlık eksikliği ve bu eksik olanla doğrudan sentetik bağlantı halinde varolur. Bu anlamda insan-gerçekliği hiçbir zaman verilmemiş olan bir kendiyle çakışmaya doğru sürekli bir öteye geçmez. *Cogito*, burada bir varlık eksikliği olarak varlığa doğru kendinin ötesine geçer ve bunu yaparken "kendisini, kendi varlığı içinde, ne ise o olmak için gereken kendi ile çakışmanın eksik olduğu varlık olarak nitelendirir" (Sartre. 2013: 152). Bu anlamda *Cogito* kendinde-varlığa çözülmeyen bağlarla bağlıdır ancak bu bağ bir düşüncenin nesnesiyle olan bağı gibi değildir, bir eksikliğin eksikliğini tamamlayan şeyle olan bağı gibidir.

4. Kartezyen Solipsizm ve Sartre'ın Çözümü: Kendi-İçin-Başkası-İçin-Varlık

Sartre'a göre Descartes ontolojisinin en önemli negatif sonucu, Descartes'ın düşünümsel yolla keşfedilmeyi bekleyen düşünüm öncesi *Ben* anlayışıyla Dünya ve başka *Ben*'lerle ilişki problemine yol açmış olmasıdır. Sartre, Kartezyen Cogito eleştirisini Heidegger'in kendi ontolojisini kurarken başvurduğu Descartes eleştirisi üzerinden yürüyerek gerçekleştirir. *Rescogitans*'ın yalıtılmışlığını çürütme hedefi doğrultusunda hiçbir zaman, bir dünya olmaksızın verili olan yalıtılmış bir 'Ben'in olmadığını düşünen Heidegger'e göre, felsefeye yeni ve sağlam bir temel bulmak isteyen Descartes'ın en temel hatası, ulaştığı *Cogito Sum* düşüncesinde *Cogito* tarafından varsayılan "*Sum*"un varlıkbilimsel anlamına eğilmemiş olması ve dünyadan radikal kopuşu ifade eden *rescogitans*'ın niteliklerini belirsiz bırakmış olmasıdır (Calvin, 2006: 209). Bu anlamda ilk verinin düşünen özne olmadığını, bir-dünya-içinde-varlık olarak varolma edimine tekabül eden '*Sum*' olduğunu öne süren Heidegger, bir-dünya-içinde-varlık olmanın bir Dasein-Dünya karşılıklı bağıntısı her zaman kendinde taşıdığını düşünür. Bu bağlamda kendi fenomenolojik ontolojisini dünya-içinde-varlık olarak Dasein'in karmaşık ilişkiler ağını açığa çıkarmaya hasreden Heidegger, insanın tüm pratik ve kişisel kaygılarında önceden varsayılan bir dünyadan yola çıkar (Calvin, 2006: 210). Heidegger'in Dasein düşüncesinin izinden yürüyen ve Dasein'ı kendi felsefesine kendi-için-varlık olarak taşıyan Sartre, kendi-için-varlığı bilinç birliği olarak tasarlar. Bütünüyle bilince (beden ve bilinç birliği) tekabül eden kendi-için-varlık'ta saf

düşünüm tarafından keşfedilmeyi bekleyen bir şey gibi duran, dünyadan yalıtılmış düşünüm öncesi bir *Ben*'e yer yoktur.

Sartre'a göre Kartezyen *Cogito*'nun yalnızca kendi hakkında şüphe götürmez bir bilgiye sahip olabilmesi, onu kendi bedenine yabancılaştırarak dünyaya kapatmasına ve öteki *Cogito*'ların da kendi içine kapanacaklarından başkasıyla ilişki ve onlar hakkında bilgi sahibi olma problemine yol açmıştır. Descartes'ın bu minvalde yaptığı en büyük hatanın, bir dizi düşünümsel edimle zihin/bilinç ve bedeni ayırıp "*Ben*" bilincini bilincin kendi üzerine bükülmesiyle kavradıktan sonra, bilincini kendi bedeniyle değil de başkasının bedeniyle birleştirmeye kalkışması olduğunu düşünen Sartre'a göre Descartes, kendi bedenini başka buradakiler arasında bir *buradaki* olarak tasavvur etmiş olmakla kendi bedenine yabancılaşmış bir insan tasavvuruna ulaşmıştır. Descartes'ın başka *buradakiler* arasında bazı haklardan dolayı "benimki" olarak adlandırdığı bedenimizin başka bedenlere nazaran yakinen ve tamamen bize ait olduğuna emin olmamız için bir neden yoktur. Zira bedenimizin dünyanın ortasında bize görünmesi için bize görünürken görünmesi gerekir. Bu da mümkün olmayan bir şeyi, "görürken görme"yi gerektirir. Aynı şekilde elimiz nesnelere dokunurken nesnelere açıklar, kendi kendisini açıklamaz. Zira kendimizden elimize doğru mesafeler yayarak dünyanın bütün nesnelere arasında kurduğumuz mesafelerle bütünleştiririz (Sartre; 2013: 404). Bu yüzden de Descartes'ın, çeşitli uzuvlardan oluşan kendi bedenini, çeşitli kolaylıklar ve rahatsızlıklar alabileceği başka bedenlerin arasına yerleştirdikten sonra, öteki bedenlerin (kendi bedeninde) yarattığı kolaylıklar ve rahatsızlıklara eşlik eden acı ve zevk duygularının yanında, bu kolaylıklar ve rahatsızlıkların bedende acı ve zevk duyguları yaratmasının yanı sıra bedenin açlık, susuzluk gibi gereksinimler, sevinç, üzüntü, öfke ve benzeri tutkulara yönelik cismani yatkınlıkları duyumsaması üzerinden ruhuyla/bilinciyle birleştirme ve kendine mal etme girişimi (Descartes, 2021b: 74) başarısızlığa mahkumdur. Lakin Sartre'a göre ruhu bilmenin bedeni bilmekten daha kolay olduğunu düşünen Descartes, düşünümün düşünümüne açık bilinç olguları ile Tanrının lütfuyla güvenceye alınması gereken bedenin olguları arasında bir ayrım yapmayı amaçlamıştır. Sartre, bu ayrımda düşünümün salt bilinç olgularından başka bir şey keşfetmezmiş görünmekle birlikte, bedeni bilinçten kovan Descartes'ın bedenle olan birtakım bağlantıları kendi-kendilerinde içeren fizik acı, zevk, vb. fenomenlerle karşılaştığını ve bu fenomenler üzerinden bedeni yeniden bilinçle birleştirme girişiminde bulunduğunu ancak bu girişimin beyhude bir çaba olduğunu düşünür. Bu bağlamda Sartre'a göre Descartes'ın en temel hatası, "bedenin onulmaz bir şekilde bilinçten kovulduğunun ve hiçbir bağın, esasen başkası-için-beden olan bu beden ile onu ortaya koyduğu iddia edilen bilinci bir daha asla birleştiremeyeceğinin farkına varmamış" (Sartre; 2013: 405) olmasıdır. Descartes'ın salt bilinç olguları kabul etmekle nihayetinde aynı yere döneceğini düşünen Sartre'a göre, bu hatalı girişimde birtakım organlar ve fonksiyonları ile bilimsel analize müsait bir kimyasal bir yapı olarak ele alınan beden, başkası için olduğu haliyle dünyanın ortasında başka *buradakiler* arasındaki bir buradaki gibi kendini bize gösteren ve daha sonra bir dizi akıl yürütme vasıtasıyla kendimize mal ettiğimiz şeydir (Türkan, 2022: 118).

Burada bizim için olmayan, başkası için olarak hekimin, fizyologun bakışına kendini sunan bu beden, dünyanın ortasında ve başkası için olduğu haliyle bize görünen bedendir. Her ne kadar başkası-için-varlığından hareketle bu nesne bedeninin keşfi, bedensel varoluşumuzu açığa çıkarsa da, kendi-için-varlığın başkası-için-varlık (*L'etre pour autrui*) olarak bedene indirgenebileceği anlamına gelmez. Lakin Descartes'ta iki iletişimsiz varlık düzleminden doğan varlığın bu iki farklı görünümü, kendi-için-beden ve başkası-için-beden kendi-için-varlığın birbirine indirgenemez kipleridir. Zira Sartre'a göre kendi-için-varlık bütünüyle beden ve

bütünüyle bilinçtir, bedenden ayrıymışçasına bir bedenle birleştirilemez. Bedenin arkasında duran ve bedenle birleştirilmesi gereken bir psişik fenomen yoktur. Lakin beden bütünüyle "psişik"tir (Sartre; 2013: 405).

Kartezyen tasavvurun yarattığı solipsizmden kurtulmak için Heidegger'in "dünya-içinde-varlık"ından hareketle insanı somut bir varlık olarak ele alan Sartre, dünya-içinde-varlık'ı dünya ile özgül birleşme halindeki dünya üzerindeki insan olarak ele alır. Somut durumlar içinde varolan ve sürekli tasarı sahibi olan varlık olan insan gerçekliği için olmak ve eylemek aynı anlamı taşır. Olumsuzluğundan dolayı kendi-için-varlığın kaçınılmaz bir şekilde bağlı olduğu Dünya, kuşbakışı seyrettiği bir şey değil, bizatihi bağrında olduğu şeydir. Kendi-için-varlık olan insan bağrında yer almasaydı Dünya dünya olarak varolmayacak, ayrılaşmamış kitlesel bir varlıktan başka bir şey olmayacaktı (Sartre, 2003a: 27). Dünya üzerinde somut ilişkiler ağı içindeki insan anlayışı doğrultusunda Descartes'in düşünüm öncesi cogito'sunda olduğu gibi, kendi üzerine kapanan bir özneyi, başkasının bakışından kaçan bir öznellik anlayışını reddeden Sartre,özne sorununu bir öznelerarasılık sorununa dönüştürür. Bu bağlamda somut ilişkiler ağı içindeki kendi-için-varlığı temel ekstazlarından biri olan başkası-için-varlık (*L'être pour autrui*) kipinde ele alan Sartre'a göre, *Ego*'muzun başkaları için nesneleştiği bu varlık kipini en derin haliyle *bakış* fenomeninde yaşarız (Sartre, 2003a: 23). Karşılıklı ilişkiler ağı içinde atıf merkezi olduğumuz bu Dünya içinde başkasının bakışının belirliğiyle çatısını diktiğimiz Dünya çöküverir vekendi varlığımızla mesafeli bir ilişkide tuttuğumuz nesnelere gözden kaybolur, Dünya adeta içimize akarak bizi bir kendinde gibi dopdolu bir olumsuzluğa dönüştürür (Sartre, 2003b: 48). Ancak nesneleşmiş varlığımızla karşılaştığımız, kendi-için-varlığımızdan sıyrılıp "kendinde-varlık" kipinde var olduğumuz bu dünyayla ilişkimiz mutlak değil, karşılıklılık ilkesine bağlıdır. Sartre'ın "Yaşayan etten bile tatsız" dediği bu ilişkide başkasının bakışıyla çöken dünyanın ortasındaki varlık olarak bakılan-bakış kipinde yeniden mesafeler yayarak dünyayı bizim-için-dünyaya dönüştürme imkanını her zaman elimizde tutarız. Başkası-için var olduğumuz dünyada, bakılan-bakış kipinde başkası-için-varlık'ı varoluşumuzun temel ekstazına dönüştürerek başkası-için-kendi-için-varlık kipinde var oluruz.

Kendi-için-varlığın kendinde-varlıkla münasebetini bütünlüğü içinde kavramayı başkasının varlığıyla bizim varlığımız arasındaki varlık münasebetinin açığa çıkarılmasına bağlayan Sartre, realizmin ve idealizmin Kartezyen solipsizme çözüm çerçevesinde başkasının varlığını açıklama biçimlerinin nasıl da bizi aynı çıkmaza sürükleyeceğini göstermek ister. Ona göre bilgiyi dünyanın düşünen töz üzerindeki eylemiyle açıklayan realistler düşünen tözlerin kendi aralarındaki dolaysız ve karşılıklı eylemini açıklama zahmetinde bulunmamıştır. Realist anlayışta düşünen tözler arasında iletişim doğrudan değil, dünya aracılığıyla kurulur. Beden dünyaya aittir ve başkasının bilinci ile bizim bilincimiz arasındaki ilişkide dünyaya ait olan başkasının bedeni ile bizim bedenimiz zorunlu araçlardır. Bu da kendi-için'in kendi bedeniyle ilişkisini değilse de başkasının bedeniyle ilişkisini bir dışsallık ilişkisine dönüştürür. Bu yüzden başkasının bilincine/ruhuna erişebilmemiz için bedenin olanca yoğunluğundan kurtulmamız gerekir (Sartre, 20013: 309). Realizmde bir namevcudiyet olan ruh, bedenin ifşa etmeksizin işaret ettiği şeydir. Zira görüden hareket eden bir felsefede başkasının ruhunun görüsüne yer yoktur. Öte yandan Sartre'a göre realizm esasen başkasının varoluşunu düşündüğünde tuhaf bir tarzda idealizme sapar, realizm bizi idealizme gönderir. Şöyle ki başkası düşünen töz üzerinde etkiyen bir nesne beden olarak alınırsa *esse*'si sıradan bir *percipi* olur. Diğer bir ifadeyle başkasının varoluşu, bizim onun hakkındaki bilgimize göre oluşan bir tasavvurumuz olarak zuhur eder. Bu durumda bilincimizdeki bir tasavvur olan başkasının idealist bir perspektiften ele alınması

gerektiğini düşünen Sartre, bu açıdan tipik bir örnek olarak Kantçı bir bakışın bize yardımının olup olmayacağını sorgular ve Kant'ın bize pek az yardımının olabileceğine karar verir. Lakin, ona göre Kant, "öznelğin herkes için aynı olan tümel yasalarını getirmekle uğraştığından kişiler sorununa uğramamıştır. Özne yalnızca o kişilerin ortak özüdür (...) bu ortak öz de kişilerin çokluğunu belirlemeye imkân vermez" (Sartre, 20013: 311). Zira Sartre'a göre Kant, başkası sorununu hatalı bir şekilde, düşünülebilir ancak kavranamayan numenal gerçeklikle özdeşleştirdiğinden başkasını düşünülebilir ancak kavranamaz varlık olarak konumlandırır. Oysa gündelik yaşam içindeki bu varlık numenal bir varoluşa değil, kendi deneyimlerinin sentetik birliğinden oluşan somut bir varlıktır. Aynı zamanda tutku ve istenç olarak deneyimimizi düzenlemeye gelen bu somut varlık, deneyim alanımız içinde birbirine bağlı fenomen grupları oluşturmak suretiyle kendini görümüşe sunan varlıktır.

Öte yandan idealist perspektif, başkasını bilgimizin kurucu kavramı olarak da düzenleyici kavramı olarak da düşünmeye imkân vermez. Lakin idealist perspektifte, "başkası gerçek gibi tasarlanır ama yine de onun benimle olan gerçek münasebetini tasarlayamam, başkasını nesne gibi kurarım ama yine de görü aracılığıyla verilmiş değildir, başkasını özne gibi ortaya koyarım ama yine de onu düşüncelerimin nesnesi gibi düşünürüm" (Sartre, 20013: 316). Bu durumda Sartre, idealizmin önünde başkası sorununu çözmek için iki yolun kaldığını düşünür; ya başkası kavramından kurtulup kavramın deneyimlerimizin oluşumunda herhangi bir rolünün olmadığını ispatlayarak bir çözüm gerçekleştirmek ya da başkasının gerçek varoluşunu olumlayarak bilinçler arasında gerçek ve deney-ötesi bir iletişimi varsaymak. İlk çözüm bizi ontolojik yalnızlığın olumlanması olan tekbenci (*solipsisme*) anlayışa sürükler. Özellikle Kant ve Kantçılık-sonrası düşünürlerin benimsediği ikinci yaklaşım başkasını olumlar, ancak olumlamayı doğrulamak için sağduyuya ya da derinlerdeki eğilimlerimize başvurur. Ancak başkasının varoluşunun zuhur etmesiyle "idealizmin çerçevesi bir anda parçalanır ve yeniden bir metafizik realizmin içine düşülür" (Sartre. 2013: 317). Bu durum realizmin başkasının varlığı hususundaki paradoksal yaklaşımından kaynaklanır. Bu paradoksun kaynağı başkasının varoluşu sorununu hem realizmin hem idealizmin "başkası, gerçekte başkasıdır, yani ben olmayan bendir" (Sartre. 2013: 318) şeklindeki bir dışsallık olumsuzlaması olan önvarsayım üzerinden çözüme girişiminde bulunmasıdır. Lakin Sartre'a göre, realist hatalı bir şekilde kendi bedeni üzerinden başkasının bedenini yakalama girişiminde bulunmuş ve başkasından ayrılmayı bir bedenin bir başka bedenden ayrılması gibi ele almıştır. Diğer bir deyişle, "Ben Paul değilim" ifadesinde dile gelen olumsuzlamanın ontolojik yapısını "Masa iskemle değildir" gibi ifadelerdeki olumsuzlamanın ontolojik yapısıyla aynı anlamda ele almıştır. Bu hatalı yaklaşımıyla realist, esasen bir bilinç ayrılığı olan ben ve başkası ayrımını bedenlere yüklemekle bilinçler arasında sanki kökensel bir mesafe/mekân varmış gibi bakar ve böylece dışsallık kipinde, bilincimizi başkasının bilincinden ayıran mekânsal ayrım korunmuş olur (Sartre. 2013: 318).

Sonuç olarak Sartre'a göre realizm ve idealizm başkasının varlığı hususunda aynı çıkmazla karşı karşıyadır. Zira hem realizm hem idealizm, başkasını mekânsal bir dünyaya yerleştirdiğinden, bizi başkasından ayıran gerçek (reel) ya da ideal bir mekân düşüncesine ulaşır (Sartre. 2013: 319). Bu durumda başkasına nispetle dışsallık kipinde varolmak zorunda olduğumuzdan başkasının kendi varlığımızda belirmesi, bizi bir kendindenin belirmesi ya da kaybolmasından daha fazla etkilemeyecektir. Bu durumda başkası kendi varlığıyla biz etkiyemediğinden, bizim için açığa çıkabilmesinin biricik yolu bir *nesne* olarak bilgimizde belirmesi olacaktır. Başkasını kendi deneyim alanı içinde kurduğumuz bu durumda, başkası bizim için bir *imgeden* başka bir şey değildir. Ancak imgeyi modeliyle kıyaslayarak doğru olup olmadığı imkanına sahip

olmadığımızdan başkasının dışındaki bir tanığa ihtiyaç duyarız. Descartes sonrası düşüncede bu üçüncü tanığın Tanrı nosyonunda zuhur ettiğine vurgu yapan Sartre, Leibniz'in esasen içsellik olumsuzlanması olan Tanrı nosyonunu bunun en tipik ifadesi olarak ele alır. Ona göre Tanrı nosyonuna başvuruda başkasıyla ilişkimiz salt dışsal mekânsal ilişki olmaya devam eder. Bu yüzden Tanrı nosyonu başkasının varoluşu için ne zorunlu ne yeterli bir nosyondur. Nihayetinde Sartre'a göre başkasının varoluşuna ilişkin pozitif bir teori başkasıyla olan kökensel ilişkimizin bir içsellik olumsuzlanması olmasını içermelidir (Sartre. 2013: 319).

5. Sonuç

Kartezyen düalizmin ruh/bilinç ve madde arasında yaptığı ayrımın üstesinden gelmek isteyen Sartre, Descartes'ın ruh/bilinç varlığı olan insanın dünyayla ilişkisini bir karşıtlık ilişkisi olarak kurmasına karşı çıkar. Bilinç varlığı olan kendi-için-varlık maddi dünyaya karşıt olan varlık değildir. Kendi-için-varlık, kendinde varlığın yalnızca bir çelişimidir. Bu anlamda bilinç varlığı olan insan varoluşuna karşılık gelen kendi-için-varlığın kendinde-varlıkla olan ilişkisi bir dışsallık ilişkisi değildir. Bu anlamda Sartre, felsefesinin Heideggerci kökleri doğrultusunda insanın dünyayla olan münasebetinin Kartezyen kurguda sunulduğu gibi, bir yanyanalık ilişkisi olmasına itiraz eder. İnsan, dünya-içinde-varlıktır ve dünyayla bir birlik oluşturur. Ancak olumsuzlama fonu üzerinden zuhur eden varlık olmakla dünyadan farklılaşan varlıktır.

Descartes'ın Cogito fikriyle felsefede yeni bir çığır açmış olmasına rağmen, bilincin kendi üzerine bükülmesiyle keşfedilecek *düşünüm öncesi Ben* düşüncesiyle mutlak bir solipsizme ulaşarak dünya ve başka *Ben*'lerle ilişki probleminde yol açtığını düşünen Sartre, Kartezyen solipsizmi aşma girişiminde bilinç birliğinden hareket ederek bilincin tamamen düşünümsel bir yapıda olduğunu ve Descartes'ın düşündüğü gibi, düşünüm öncesinde bilinçte bir *Töz*'müş gibi duran saf bir *Ben* bilincinin olmadığını öne sürer. Bilincin bilinci olan saf *Ben* bilinci konumsal-olmayan bir bilinç edimi olarak bilinç birliğine aittir. *Ben* bilinci, hep bir şeyin bilinci olan yönelimsel bilinç ile eş zamanlı zuhur eden ve ona eşlik eden bilinçtir. Kartezyen düşünüşte kuşkunun ufkunda beliren *Cogito*, esasen her zaman bir şeyin kuşkusudur. Bu anlamda bilinç her zaman yönelimseldir ve bir dünya-içindedir. Kartezyen solipsizmi aşmak için Husserl'den aldığı yönelimsellik ilkesine tutunarak kendi-için-varlık olan insanı dünya-içinde-varlık olarak tasarlayan Sartre, dünyanın ortasındaki atif merkezi olan bedenin konumsal-olmayan bilinç yapısına ait olduğunu, beden ve bilincin aynı varlığın farklı tezahürleri olduğunu ifade eder. Bu yüzden bilinç varlığı olan kendi-için-varlık hep bir dünyanın içindedir. Bu anlamda bir bilinç ve beden ikiliğinden söz edilemeyeceğinden bilinç kendi üzerine yönelmişken bile bedenden ve dış dünyadan yalıtılmış değildir. Öte yandan beden hiçbir zaman tam olarak nesneleştirilemeyen şey olduğundan kendi-için-varlık, başkası-için-varlık kipinde bile kendi-içinliğini muhafaza eder ve başkası-için-kendi-için-varlık kipinde varolmayı sürdürür.

Öte yandan Descartes'ın septisizme karşı apaçık kanıtlar bulmak ve saf akıl hakikatlerine alan açmak için başvurduğu bilinci bedenden koparma, bedeni bilinçten kovma girişiminin tamamen yöntemsel olduğu da öne sürülebilir. Zira girişimin kendisi iki türlü zorunlulukla karşı karşıyadır; birincisi bir bedenden yola çıkmak zorundadır, ikincisi bilinçte bir bedeninin olmadığı düşüncesine her zaman bir beden düşüncesi eşlik etmek zorundadır. Lakin bilincin zamansallığa dayanan ekstatik yapısı, bir beden olarak dış dünyaya yönelmiş olmayı bir geçmiş olarak geride bırakmış olsa da, sürekli olarak olduğu geçmişi olmaklığından ötürü onu *geçmişinden arındırma girişimi başarısızlığa mahkumdur*. Burada yalnızca bilincin olumsuzlama fonu üzerinden *şimdide olduğu geçmişi olmamak* kipinde bir mesafe alışından söz

edilebilir.Lakin bilincin yönelimsel doğası, Descartes'in bedeninden kuşku duyduğu anda bile bilincin bir bedenin bilinci olmasını zorunlu kılar.Sartre'cı manada söylersek beden konumsal-olmayan bilinç yapısı olarak bir şeyin bilincine sürekli olarak eşlik eder. Bilinç, önceden zaten varolan olarak kendini gösteren bir varlığın açınlanmış-açınlanışı olduğundan, haberdar olmadığı bir şeyin bilinci olamaz. Bilinç dünyadaki konumsal şeylerin varoluşunu olumsuzlayarak, olmadığı şeyin bilinci olarak konumsal-olmayan bilinç halinde zuhur etmiştir. Lakin beden, dünyanın konumsal şeylerinin aksine bu şeylerin atıf merkezi olarak konumsal-olmayan bilince tekabül eder.

Kaynakça

- Aristoteles. (2011). *Ruh üzerine*. Çev. Zeki Özcan. Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Bertholet, D. (2009). *Sartre*. Çeviren: Zühre İlk gelen İstanbul: İthaki Yayınları.
- Bumin, T. (2021). *Tartışılan modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Calvin, O. S. (2006). Heidegger felsefesinde fenomenoloji, varlıkbilim ve tarih. (Çev. Serdar ŞEN). *ÇTTAD*, VI/13, (2006/Güz), s.s. 205–215.
- Çelebi, E. (2020). Zihin-beden ilişkisinin ontolojik düzlemi üzerine bir değerlendirme. *Euroasian Conference on Language & Social Sciences*, November 20-22, 2020, Almaty, Kazakhstan.
- Collingwood, R. G. (2020). *Doğa tasarımı*. Çev. Kurtuluş Dinçer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Darıcı, A. (2019). Descartes'in doğa felsefesinin madde kavrayışı. *Felsefe-Bilim Araştırmaları, Philosophy-Science Research*, Sayı: 40, Eylül 2019, ISSN: 1303-3387.
- Descartes. (2021a). *Felsefenin İlkeleri*. Çev. Mesut Akın. İstanbul: Say yayınları.
- Descartes. (2021b). *Metafizik üzerine düşünceler*. Çev. Emir Doğan Yılmaz. İstanbul: Kapra Yayınları.
- Drwiega, M. (2001). Dimensions of human corporeity in the philosophy of jean paul sartre source. *Phänomenologische Forschungen*, 2001, No. 1/2 (2001), pp. 143-161 Publishedby: Felix Meiner Verlag GmbH Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/24360484>
- Foulquie, Paul. (1998). *Varoluşçunun varoluşu*. Çev. Yakup Şahin. İstanbul: Toplumsal Değişim Yayınları.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve zaman*. Çev. Kaan H.Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Husserl, E. (1960). *Cartesian meditations*. (Translated, Dorion Cairns). Netherlands: Springer-Science+Business Media, B. V.
- Husserl, E. (1994). *Avrupa İnsanlığının krizi ve felsefe*. Çev. Ayça Sabuncuoğlu & Önay Sözer. İstanbul: AFA Yayınları.
- Husserl, E. (1995). *Kesin bir bilim olarak felsefe*. Çev. Tomris Mengüşoğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Husserl, E. (2012). *Fenomenoloji üzerine beş ders*. (Çev. H. Tepe). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Mulhall, S. (1998). *Heidegger ve varlık ve zaman*. (Çev. K. Öktem). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Sartre, J. P. (2003a). *Ego'nun Aşkınlığı*. Çev. Serdar RifatKırkoğlu. İstanbul: Alkım Yayınevi.
- Sartre, J. P. (2003b). *Bulantı*. (Çev.F.Çil). İstanbul: Mercek Yayıncılık.
- Sartre, J. P. (2006). *İmgelem*. Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, J. P. (2013). *Varlık ve hiçlik*. (Çev. T. Ilgaz & G. Çankaya Eksen). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Türkan, Mehmet. (2022). *Beden felsefesi, Sartre'da bedeninin varoluşsal boyutları*. Editör: Abdurrazak Gültekin. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınevi.
- Yaldir, Hulya. (2009). Ibn Sînâ (Avicenna) and René Descartes on the Faculty of imagination. *British Journal for the History of Philosophy*. To link to this article: <https://doi.org/10.1080/09608780902761679>. Published online: 24 Apr 2009.

Extended Abstract

The purpose of the article is to address Sartre's criticisms of Cartesian dualism and the solutions he put forward. Developing a dualistic understanding of being against the Aristotelian, hilioist understanding of the Middle Ages, based on the substance unity of matter and soul, Descartes opens new horizons to the natural sciences by developing a mechanical design of nature in line with his understanding known as substance dualism, while giving new horizons to contemporary mind philosophers with the understanding of consciousness/soul he has developed. However, although Descartes ignites the wick of discussions that will lead to the development of contemporary Western science and philosophy, he also leaves a number of inextricable problems. His sharp dualism is the source of the problems. However, while the two categories of being are sharply separating matter/body and soul/consciousness, he cannot give convincing answers to the problem of the relationship between them while going to a separation in consciousness. Thus, the relationship problem arising from the division between the human and the material world, which is the existence of consciousness, and the pure I consciousness and other states of consciousness remain.

Viewing from Sartre's window, Descartes, with this dualistic understanding, reached the problem of the existence of someone else by reaching absolute solipism while making the consciousness-world relationship problematic. In the

existential ontology of Sartre, who wants to overcome all kinds of dualism in his philosophy, the criticisms brought to these two forms of Cartesian dualism occupy an important place. Within the framework of an attempt to overcome Cartesian dualism, Sartre says that these two conflicting categories of beings mutually call each other, by asserting the existence of an unbreakable relationship between the self-being, which is the being of consciousness, and the physical world called self-being. In this relationship, self-being (*L'etre-en-soi*) is a fulness of being, a pure affirmation (what it is), while self-for-being (*L'etre-pour-soi*) is the place of negation and nothingness. In other words, what is not he is, if not, he is the self-for-being who carries negation with himself to the world. Ultimately, the phenomenal world appears through this fund of nothingness. Thus, Sartre, who determines the basic nature of consciousness as negation, seems to have reversed the Cartesian argument, which leads to the understanding of essential consciousness. However, according to Descartes, who determines the basic quality of the I as positivity and explains I as the soul that we are with what we are with him, "I, even though the body does not exist, does not remain from being what it is". Unlike this Cartesian argument, the basic structure of consciousness, which is the place of negation, is to be in the style of "what is not".

According to Sartre, Descartes, who did something right by departing from *Cogito*, made the mistake of thinking of *Cogito* as a system waiting to be discovered before thought. According to him, Descartes, who turned *Cogito* into the necessary condition of "me and my existence," envisioned man as a substance that is to think of all essence or nature and that does not need anywhere to exist and depends on anything material. Against this understanding of Descartes that separates consciousness from the body, Sartre asserts that body and consciousness are simultaneous manifestations of the same unity. Thus, in line with his phenomenological understanding, Sartre objects by suggesting that Descartes' distinction between the consciousness of something in consciousness and pure Self consciousness as much as he objects to the distinction between body-consciousness will carry us to absolute solipsism and lead to the problem of someone else's existence. Pure "I" consciousness does not look like a *sonit* that must be discovered in pre-thinking consciousness. In other words, there is no Ego that resides in consciousness as if it were something. In this sense, Sartre explains the first assignment of philosophy as "to get things out of consciousness and re-establish the real relationship between him and the world". According to Sartre, who clings to the principle of Husserlian orientationism in line with this task, everything that exists in the name of orientation in our consciousness has been completely oriented to the outside. All consciousness is always the consciousness of something, and that means that there is no consciousness that has no positioning of an object of love.

On the other hand, Sartre, who designs consciousness in a dual structure and addresses the concepts of non-positional consciousness and positional consciousness to overcome this consciousness division created by Descartes, who treats "I" consciousness as a pre-thoughtful essence to be discovered in consciousness, suggests that these two states of consciousness are inseparable simultaneous manifestations of thoughtful consciousness unity. According to him, the pure Self consciousness, which is the consciousness of consciousness, belongs to the unity of consciousness as a non-positional act of consciousness. In this respect, according to Sartre, who puts forward the idea of unity of body and consciousness, the body is the non-positional consciousness structure, which is a special type of consciousness, the self-for-being is the whole body and the whole consciousness. There is no psychic phenomenon that needs to be combined with the body, separate from the body, standing behind the body, moreover, the body is completely "psychic". The body, the attribution centre in the middle of the world, belongs to the non-positional structure of consciousness. In this sense, self-for-being, which is the existence of consciousness, is always in the middle of a world.

According to Sartre, one of the most important negative consequences of the Cartesian understanding of consciousness is that it caused the problem of relationship with the Earth as well as with other Sels as with the pre-thinking understanding of the Self. According to Sartre, who wants to overcome the problem of the existence of someone else created by this Cartesian solipsism based on the consciousness of Pure Ben, someone else is one of the ecstases of self-being. In this sense, we have an unbreakable relationship with someone else who came to create our existence for someone else. Since the body is what can never be fully objectified, we continue to be self-being even in someone-for-being-mode, and we exist in the self-for-being mode of someone else.