

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (FELSEFE TARİHİ)
ANABİLİM DALI

**SARTRE FELSEFESİ'NDE *BEN*'İN OLANAKSIZLIĞI
OLARAK *MAUVAISE FOI***

Yüksek Lisans Tezi

Zeynep İrem ÖZATAY

Ankara-2015

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (FELSEFE TARİHİ)
ANABİLİM DALI

**SARTRE FELSEFESİ'NDE *BEN*'İN OLANAKSIZLIĞI
OLARAK *MAUVAISE FOI***

Yüksek Lisans Tezi

Zeynep İrem ÖZATAY

Tez Danışmanı
Yrd.Doç.Dr. Senem KURTAR

Ankara-2015

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (FELSEFE TARİHİ)
ANABİLİM DALI

SARTRE FELSEFESİ'NDE *BEN*'İN OLANAKSIZLIĞI
OLARAK *MAUVAISE FOI*

Yüksek Lisans Tezi

Zeynep İrem ÖZATAY

Tez Danışmanı: *Jrd. Dr. Dr. Serem KURTAR*

Tez Jürisi Üyeleri
Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. İlker ÖZKÖM

İ. Ö. Ö.

Prof. Dr. Zeynep Kuyucuoğlu

Ruftar

Doç. Dr. Gemine Zülkyılmaz

G. Zülkyılmaz

Jrd. Dr. Dr. Seyit Coşkun

S. Coşkun

Jrd. Dr. Dr. Serem KURTAR

S. KURTAR

Tez Sınavı Tarihi... *25.01.2016*

Tez Sınavı Tarihi.....25.01.2016.....

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(02./02./2016)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı Soyadı

Zeynep İrem ÖZATAJ.....

İmzası

TEŞEKKÜR

Bütün akademik eğitimim süresince olduğu gibi bu çalışma boyunca da benden desteğini ve emeğini hiçbir zaman esirgememiş olan, çalışma boyunca karşılaştığım her türlü zorlukta bana yol gösteren sayın hocam Yrd.Doç.Dr. Senem KURTAR'a, kıymetli düşüncelerinin ve öğütlerinin her zaman olduğu gibi bu çalışma boyunca da yolumu aydınlattığı sayın hocam Prof.Dr. Ertuğrul Rufayi TURAN'a, tez jürisinde yer alan değerli hocalarım Prof.Dr. Ülker ÖKTEM, Doç.Dr. Çetin TÜRKYILMAZ ve Yrd.Doç.Dr. Seyit COŞKUN'a, vermiş olduğu destek ve kıymetli eleştirileri için sayın hocam Yrd.Doç.Dr. Ömer Faik ANLI'ya, bu çalışma süresince manevi olarak yanımda olan sevgili Hafize Gizem Kılınç, Fatma Yağcı ve Çağdaş Gümüşoluk'a, teknik desteği için Seçil Horosan ve Merve Kibar'a ve son olarak hayatım boyunca benden desteklerini hiçbir zaman esirgememiş olan, bana her zaman büyük bir güç veren Canım Aileme sonsuz teşekkür ederim...

GİRİŞ	1
--------------------	----------

I.BÖLÜM

AŞKINSAL BEN'İN ONTOLOJİK AŞKINLIKTA TEMELLENEN

OLANAKSIZLIĞI

1.1. Aşkînsal Ben'in Kuruluşunda Bilincin Yönelimselliği.....	15
1.1.1. Yönelim Olarak Bilinç	16
1.1.2. <i>Epokhe</i> ya da Aşkînsal Ben'e İndirgeme	23
1.1.2.1. Sartre'da Bağlamın İndirgenemezliği.....	32
1.1.2.2. Sartre'da İmge ve Nesne Ayırımı.....	35
1.2. Sartre'da Aşkînsal Ben'in Alternatifi Olarak <i>Aşkîn Ben</i>	34
1.2.1. Pre-reflektif / Reflektif Bilinç Alanı	36
1.2.2 Sartre'da Aşkîn / Aşkînsal Ayırımı	41

II. BÖLÜM

ONTOLOJİK AŞKINLIKTA BEN'İN OLANAKSIZLIĞI OLARAK

MAUVAISE FOI

2.1. <i>Mauvaise Foi</i> 'nin Temeli Olarak Kendinde Varlık (L'être-en-soi) / Kendi İçin Varlık (L'être-en-soi) Ayırımı	46
2.1.1. Ontolojik Ayırımın Sınır Ötesi Varlığı Olarak <i>Beden</i> (Le Corps)	53
2.1.2. Hiçleme (Néantisation) Olarak Yönelimsellik.....	57
2.1.2.1. Dışsal Olumsuzlama (<i>la Négation Externe</i>)	63
2.1.2.2. İçsel Olumsuzlama (<i>la Négation Interne</i>)	64

2.2. Hiçlemenin Kökeni: Başkası-İçin-Varlık (<i>L'être-pour-autrui</i>).....	61
2.2.1. Başkasının Varlığı.....	62
2.2.2. Bakış (<i>Le Regard</i>)	67
2.3. Bir “İnanç” Olarak <i>Mauvaise Foi</i>	69
2.3.1. <i>Mauvaise Foi</i> / Yalan Ayrımı	73
2.3.2. <i>Mauvaise Foi</i> ’nın Bilinçdışından Farkı	76
2.3.3. <i>Mauvaise Foi</i> ’nın Taklitten (<i>L’imitation</i>) Farkı	81
2.4. Olanaksız bir yaratım olarak: <i>Bonne Foi</i>	85

III. BÖLÜM

MUTLAK ÖZGÜRLÜĞÜN MAHKUMİYETİ

EYLEMİN BAŞARISIZLIĞI OLARAK

MAUVAISE FOI

3.1. <i>Hiçlik</i> Olarak: Özgürlük.....	91
3.2. Kendini Yaratma (<i>Se Faire</i>).....	95
3.3. <i>Benin</i> Olanaksızlığı Olarak: Eylemin Başarısızlığı	102
3.3.1 <i>Mauvaise Foi</i> ve Sorumluluğun Açığa Çıkışı.....	105
3.3.2. <i>Mauvaise Foi</i> ve Kendi-Gerçekliği	108
SONUÇ	110
ABSTRACT	115
ÖZET	116
KAYNAKÇA	117

GİRİŞ

Bu çalışmanın amacı, Sartre'ın özgürlük felsefesinde merkezi bir yere sahip olan *mauvaise foi*¹ kavramının, Sartre felsefesinde *ben*'in ontolojik olanaksızlığına işaret etmekte olduğunu açığa çıkarmak ve *mauvaise foi*'nin Sartre için ikili bir anlama sahip olduğunu gösterebilmektir. Bu amaç, literatürde *mauvaise foi* kavramı üzerine yapılan tartışmalara bir ışık tutmaya ve bu kavram aracılığıyla Sartre'ın bilinç fenomenolojisine yönelen kimi eleştirileri karşılamaya yöneliktir².

Sartre'ın *mauvaise foi* kavramı ile temelde neye işaret etmekte olduğu aydınlığa kavuşturulmamış olan ve bu nedenle pek çok tartışmayı beraberinde getiren bir konudur. Sartre, her ne kadar özellikle *Varlık ve Hiçlik*'te *mauvaise foi*'yi bir takım örnekler aracılığıyla açıklamış ve bu açıklamalar içerisinde onun ne olarak “anlaşılmaması” gerektiğine ilişkin uyarılarda bulunmuşsa da, *mauvaise foi*'nin ne olduğunu açık bir biçimde ortaya koymamıştır. Daha doğrusu Sartre'ın *mauvaise foi*'ya yönelik olarak ortaya koymuş oldukları, doğrudan belirli bir duruma ya da olumsuzluğa işaret etmemektedir. Bu ise Sartre'ın özgün bir kavramsallaştırması olan *mauvaise foi* ile temelde neye işaret etmekte olduğunu anlama noktasında ciddi bir tartışmayı gündeme getirmektedir. Bu tartışmanın temelde iki eksenini olduğunu söylemek olanaklıdır: Bu yorumlardan ilkinde göre *mauvaise foi* aracılığıyla Sartre'ın

¹ Bu çalışmada Sartre'ın Fransızca *mauvaise foi* olarak karşılamakta olduğu kavramın nasıl anlaşılması, dolayısıyla nasıl bir çeviri ile karşılanması gerektiğine yönelik sorgulamaya bir yanıt aranmaktadır. Bunun nedeni, çalışmanın ilerleyen kısımlarında görüleceği gibi Sartre'ın *mauvaise foi* kavramını *foi*'nin Fransızcadaki ikili anlamı dolayımında hem bir *inanç* hem de bir *niyet* olarak kullanmakta olmasıdır. Bu nedenle *mauvaise foi*'nin Türkçeye nasıl tercüme edilmesi gerektiği konusunda da bir uzlaşma söz konusu değildir; örneğin Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen tarafından *Varlık ve Hiçlik* yapıtının tercümesinde “kötü niyet” olarak karşılanmış iken, Emin Türk Eliçin tarafından yapılan *Bir Antisemit'in Portresi* yapıtında “kötü inanç” olarak karşılanmaktadır. Ancak Sartre'ın bu kavramı iki anlama gelecek biçimde de kullanmış olmasından ötürü *mauvaise foi*, bu çalışma boyunca Fransızca olarak anılacaktır.

² Söz konusu eleştiriler *Giriş* bölümünün ilerleyen kısımlarında ayrıntılı olarak anlatılacaktır.

vurgulamakta olduğu, bir *hiçlik* olarak bilincin –ya da insan varoluşunun- bir *ben*’e sahip olduğuna yönelik yanlış bir kanıya, bir varsayıma, bir “inanca” (*croyance / belief*), *kötü inanca* sahip olduğudur³ (Robert V. Stone, 1981; Nik Farrell Fox, 2003). Bu yorumun temel tezi şuna dayanmaktadır: var olmayan bir şeyin –aşkın bir *ben*’in- varlığının bir hakikat, dahası ontolojik bir dayanak olarak ele alınması, ancak bir *inanç* olarak anlaşılabilir. Zira Sartre’a göre kendimizi saf aşkınlık olarak düşünmek, *mauvaise foi*’nin birincil edimidir (Fox, 2003: 17). Bunun yanı sıra diğeri bir yoruma göre ise, Sartre’ın *mauvaise foi* ile karşılaşmakta olduğu, ancak kişiler arası bir zeminde anlam kazanmaktadır. Çünkü o, kişinin kendinden, kendi hakikatinden, özgürlüğün dolaysız sorumluluğundan kaçması ve dahası ondan feragat etmesidir. Bu anlamıyla *mauvaise foi*, kişinin başkaları ile birlikteliğinde kendi hakikatini, sorumluluğu bağlamında olumsuzladığı bir “niyet” ya da “kendini aldatma” (*aveuglement, self deception*) olarak açığa çıkmaktadır⁴ (Herbert Fingarette, 2003; Stephen Priest, 2001). Çünkü Sartre’ın *Antisemit’in Portresi*’nde (*Réflexions sur la Question Juive*) söylemiş olduğu gibi *mauvaise foi*, “yürekten bilinmesine karşın kişinin kendinden sakladığı bir gerçeği” anlatmaktadır (Sartre, 1948: 71). Dolayısıyla bu tartışmayı şu şekilde sadeleştirmek olanaklıdır: *Mauvaise foi*, söz konusu ilk yoruma göre, kişinin refleksiyonda, yani kendi üzerine düşünümünde, karşılaşmış olduğu *ben*’in ontolojik varlığının olanaksız bir zeminde yer almakta olduğuna ve bu nedenle *foi*’nin var olmayan bir şeyin varlığına dair bir *inanç* olarak açığa çıktığına

³ *Mauvaise foinin* “inanç”, *kötü inanç* ya da yanlış bir inanç yahut da yanlış bir varsayım olduğuna yönelik düşünce, bu kavramın tercümesinde de doğru bir yerde durmaktadır. Zira *mauvaise*, Fransızca “kötü” anlamına gelmekte iken *foi* “inanç” anlamına gelmektedir. Ancak *mauvaise foi*’nin tek doğru tercümesi bu değildir. Bu çalışma içerisinde ortaya konulacağı üzere, *mauvaise foi* üzerine yapılan söz konusu tartışma da *foi*’nin ne Fransızca ne de Sartre felsefesinde tek bir anlama sahip olmamasından kaynaklanmaktadır.

⁴ *Foi*, Fransızca’da inancın yanı sıra niyet olarak da karşılanmaktadır. Dahası *mauvaise foi*, Fransızca da bir tamlama olarak “kötü niyet”i karşılamaktadır. Sartre’ın *foi*’yi bir niyet olarak karşıladığı doğrudur. Ancak çalışma içerisinde açıkça gösterileceği üzere, *foi*’nin niyet olarak karşılanmakta olduğu, inanç olarak karşılanmakta olduğu kadar doğrudur.

dayanmaktadır. Zira var olmayanın varlığına dönük bir kabul ancak *inanç* olarak anlaşılabilir. *Mauvaise foi*'nin *inanç*tan öte *niyete* işaret ettiğini söyleyen ikinci yoruma göre ise *mauvaise foi*, kişinin kendi özgürlüğünden, kendi sorumluluğundan ve olanaklılığından kaçması, ondan feragat etmesi olarak ancak bir *niyet* olarak anlaşılabilir. Bu nedenle Stephen Priest, *Jean-Paul Sartre: Basic Writings*'de *mauvaise foi*'nin riyakar ve etik dışı olduğunu belirtmiştir (Priest, 2001: 206). Söz konusu iki yorumun karşısında bu çalışmanın iddiası ise şudur: Bu görüşlerden her ikisi de yanlış ve her ikisi de doğrudur. Zira *mauvaise foi*, hem *aşkın ben*'in olanaksızlığı noktasında bir *inanca* hem de Sartre felsefesinde özgürlük ve sorumluluk bağlamında özgürlükten feragat olarak bir *niyete* işaret etmektedir.

Sartre'in *mauvaise foi*'yi iki farklı anlama gelecek biçimde kullanmasının, Fransızcada *foi*'nin iki anlamlılığından ileri geldiğini söylemek olanaklıdır. Çünkü Fransızcada *foi* 1- *niyet* anlamına gelirken 2- *inanç* anlamına gelmektedir. Dolayısıyla söz konusu çift anlamlılık, *mauvaise foi*'nin nasıl tercüme edilmesi gerektiği konusunda da bir tartışmayı gündeme getirmektedir. Örneğin Fingarette'nin *Self Deception* (Kendini Aldatmak) kitabında belirtmiş olduğu gibi Kaufman, Sartre'in bu kavramını, harfi harfine ve elbette tercihen "kendini aldatmak" (self-deception) olarak tercüme etmektedir. Fingarette'ye göre bu tercih, kavramın asli anlamından; onun *niyet* anlamıyla, *kendini aldatmak* olarak anlaşılması gerektiğinden ileri gelmektedir (Fingarette, 2003: 85). Aynı şekilde *Varlık ve Hiçlik*'in 2009 yılında Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen tarafından Türkçeye yapılan tercümesinde de *mauvaise foi*, pek çok yerde doğrudan "kendini aldatmak" olarak karşılanmaktadır. Bu kullanımlar elbette yanlış değildir. Çünkü Sartre da *Varlık ve Hiçlik*'te *Ma Mort* (Benim Ölümüm) başlığı altında doğrudan eş anlamlı olduğunu bildirir bir biçimde

“kendini-aldata ya da mauvaise foi” (“aveuglement ou mauvaise foi”⁵) ifadesini kullanmaktadır (Sartre, 1943: 581). Ancak bununla birlikte Sartre yine *Varlık ve Hiçlik*’te *La foi de la mauvaise foi* (Mauvaise Foi’nın İnancı) başlığı altında bu kez *foi*’nin *inanç* ile olan yakınlığına vurgu yaparak “mauvaise foi, bir inanç sorunudur” (“la mauvaise foi est un problème de croyance”) ifadesini kullanmaktadır (Sartre, 1956: 67). Dolayısıyla Sartre, *mauvaise foi*’yı doğrudan hem bir *inanç* hem de bir *niyet* ya da *kendini aldatma* anlamında kullanmaktadır.

İlk olarak, *Varlık ve Hiçlik*’te Sartre, *mauvaise foi*’yı, kişinin kendi hakikatine dair bir yandan farklılıkları korurken diğer bir yandan özdeşliklerini olumlamaya çalışan bir *inanç* olarak anlatmaktadır (Sartre, 1956: 56). Bunu başka bir yolla şu şekilde ifade etmek mümkündür: Kişi, bir yandan *özgürlük* ve *özdeşlik* arasındaki farkı tanır ve bunların uzlaşmaz iki ayrı şey olduğunu bilirken, diğer bir yandan kendi hakikatini hem bir *özgürlük* hem de bir *özdeşlik* olarak olumlayan bir *inanç* içerisindedir. Yani insan, kendi hakikatini, kendi özgürlüğünü kendinden gizlemektedir. Kendini bir özgürlük varlığı olarak hep bir özdeşlikte görmeyi arzulamaktadır. Bu arzunun açığa çıktığı yer ise kendini bir *inanç* olarak ortaya koymaktadır. Bu inanç, kişide ya da bilinçte değişmez ve mutlak olan, bütün deneyimlere eşlik eden bir *ben*’in var olduğuna yöneliktir. Zira kişi refleksiyonda, yani kendi üzerine düşünümünde, bir *ben*’le karşılaşmaktadır. Ancak burada önemli olan, Sartre’a göre söz konusu *ben*’in, tıpkı Descartes ve Husserl’in felsefelerinde

⁵ *Varlık ve Hiçlik*’in 1956 yılında Hazel Barnes tarafından İngilizce çevirisinde bu ifade “blindly or in bad faith” olarak tercüme edilmiştir (Sartre, 1956: 536). Ancak “aveuglement” kavramı Fransızca’da hem körce (blindy) hem de kendini-aldata (self-deception) anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla burada Sartre’ın sözünü “kendini aldata ya da mauvaise foi” olarak tercüme etmek mümkündür.

olduğu gibi, her türlü deneyime mutlak bir biçimde eşlik eden ve dahası, deneyimi olanaklı kılan bir varlık olmadığıdır⁶. Aksine Sartre’a göre bu *ben*, *aşkın bir ben*’dir.

Sartre *ben’in aşkınlığı* [transcendance de l’Ego] düşüncesini ilk defa *Ego’nun Aşkınlığı* yapıtında ortaya koymuştur. Devamında bu savını *Esquisse D’une Théorie Des Émotions* (Duygu Kuramı İçin Bir Taslak) ve *L’Imaginaire*’de (İmgesel) açıklamış, *L’Être et le Néant*’da (*Varlık ve Hiçlik*) gelindiğinde ise *mauvaise foi* kavramı ile *ben’in aşkınlığını* ve buna koşut olarak *aşkınsal ben*’in (Je transcendantal) ontolojik olanaksızlığını, bir bütün olarak ve tutarlı bir biçimde ortaya koymuştur. Bu yapıtların tümünde Sartre’ın ısrarla karşı çıkararak eleştirdiği temel kabul, başta Husserl olmak üzere Descartes ve Kant’ın felsefelerinde açıkça görülen ve adeta bu felsefeleri yüzeysel olarak da olsa ortak bir paydada birleştiren, *ben*’in bilincin aşkınsallığı ile örtüştürülme çabasıdır. Bu çaba sonucunda *ben*, tek temel aşkınsal bilinç içeriği olarak tıpkı bilinç gibi kendi varlığı dışında konumlandırığı tüm diğer şeylerden ve bütünüyle dünyasından ayrı bir şey olarak anlaşılmakta ve bu nedenle, kendini yalnızca *aşkınsal* olarak kurabilmektedir.

Sartre’ın *ben’in aşkınsallığına* köktenci bir tavırla karşı çıkması ve buna karşın *ben*’in, *aşkın bir oluşum* olduğunu savunması, *refleksiyon* yani kendi üzerine

⁶ Descartes *ben*’i, kendi felsefesinde özel bir adla, *Cogito* olarak adlandırmaktadır. Bunun nedeni Descartes’a göre Latince “düşünüyorum” anlamına gelen *Cogito*’nun deneyimin her türlü aldaticılığından öte insan varoluğu için mutlak bir hakikat alanını ifade etmekte olmasından ileri gelir. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*’nde *ben*’in deneyimi aşan mutlak yetkinliğini şu sözlerle dile getirir: “varolmak için ne uzama, ne şekle, ne bir yerde olmaya ve ne de bedene verilen bu türden başka bir şeye gereksinimimiz olmadığını ve sadece düşündüğümüz için var olduğumuzu açıkça biliyoruz” (Descartes, 2007b: 54). Descartes’ın yanı sıra Husserl ise Descartes’ın *ben* düşüncesine paralel bir biçimde, özsel olarak öznenin özelliği olan her şeyin *ben*’in içinde bir bütün durumda, geri kalan her şeylerin ise onun ötesinde ve karşısında olduğunu söyler (Husserl, 1989: 330). Ancak Sokolowski’nin *Introduction to Phenomenology*’de söylemiş olduğu gibi *ben* bu şekilde yani, önce dünyanın karşında ya da başka bir ifade ile ‘dünyaya sahip’ olarak düşünüldüğünde, artık onun bir parçası olmaktan da çıkmaktadır; deneyimin bir parçası olmaktan da öte deneyimin kurucusu olmaktadır (Sokolowski, 2000: 112, 113). Sartre’ın Descartes ve Husserl’in *ben*’e ilişkin görüşlerine karşı çıkmış olduğu yer de bu noktada başlamaktadır. Bu konu, çalışmanın birinci ve ikinci bölümlerinde ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

döner düşünümde açığa çıkan *ben*'in hakikat ya da doğruluk noktasında diğer şeylerden daha kesin ve yalın olduğuna ilişkin temel kabulde gizlenen yanılığa yönelik eleştirisine dayanmaktadır. Zira ona göre *ben*, bilincin aşkınsal içeriği değildir. Aksine tıpkı diğer nesnelere gibi bir bilinç nesnesidir ve bilince *aşkın* olmalıdır. Bu nedenle, *ben*, ne bir tözdür ne hakikatin aracıdır. Bununla birlikte *ben*, şeylerin bilişsel sahibi, otoritesi, temel garantisi ya da dayanağı da değildir. Daha ziyade *ben*, ancak refleksiyon aracılığıyla açığa çıkan bir şeydir. O, şeyler arasında bir şey; nesnelere arasında bir nesnedir. Tıpkı onlar gibi kurulan, oluşturulan ve onlarla aynı hakikat derecesine sahip olmalıdır. Dolayısıyla Sartre'a göre *ben*, *aşkınsal* değil *aşkın* (trancendance) olan; yani mutlak kendiliğinin daima bir *olanaksızlık* olduğu, var olmayan, oluşturulan ancak hiçbir surette kendi kendisi ile özdeş olmayan ve her daim varlık bulma koşulunu bir *yaratımda* ya da *eylemde* bulandır.

Sartre'ın *ben*'e ilişkin düşünceleri, felsefesinin en çok tartışılan ve eleştirilen konularından birisi olagelmıştır. Sartre'a yöneltilen ve bu çalışma içerisinde *mauvaise foi*'nin Sartre felsefesindeki derin anlamı dolayımında açıklanmaya çalışılacak olan eleştiri, Sartre'ın *aşkın ben*'den söz ederken, aslında *aşkınsal ben*'e geri dönmüş olduğu yönündedir. Buna göre Sartre'ın *ben*'e ilişkin görüşleri, Descartesçi Kartezyen özne anlayışı ile benzerlik göstermektedir. Örneğin Levi-Strauss *Yaban Düşünce*'de bu eleştiriye Sartre'cı öznenin gerçekte *Cogito*'nun bir tutsağı olduğunu söyleyerek dile getirmiştir (Fox, 2003: 13). Marcuse ise, Sartre felsefesi üzerine kaleme almış olduğu bir makalesinde, Sartre'ın *aşkınsal* bir merkez ve tüm varlığı "oluşturan" düşünceleri ile kendi-bilincinin (self-consciousness) idealist kavramı olan *Cogito*'ya oldukça yakın olduğunu dile getirmiştir (Natanson, 1951: 31). Strauss ve Marcuse'un yanı sıra Alfred Schuetz, Wilfred Desan ve John

Scanlon gibi düşünürler de Sartre'in *aşkın ben* ile temelde *aşkınısallığı* vurguladığını belirtmişlerdir (Morris, 1985: 180).

Sartre'a yönelik bu eleştirinin, temelde onun *bilinç* ve *ben* arasına koymuş olduğu ayırmadan ileri geldiği söylenebilir. Zira Sartre, *ben*'in *aşkın* bir yapıya sahipken, *bilincin aşkınsal* bir doğası olduğu görüşündedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta ise Sartre'in *aşkınısallığa* yüklediği anlamda açığa çıkmaktadır. Çünkü Sartre'a göre bilinç, tıpkı *ben*'in *aşkınısallığı* düşüncesinde olduğu gibi tözsel bir mutlaklığa sahip değildir; o ancak "*tözsel olmayan bir mutlak*"tır (Sartre, 1960: 42). Onun *aşkınısallığı* ise nesneden farklı olarak durağan olmayışına, algılanamaz oluşuna ve mutlak özgürlüğüne dayanmaktadır. Dolayısıyla *aşkınısallık*, Sartre felsefesinde özel bir vurgu ile açığa çıkmaktadır. Sartre'a göre *aşkınısal* olan bu bilinç, "gerçek ve ideal arasında dalgalanan bir bilinçdışı olan doğruluğun cisimleştirilmesi de değildir" (Sartre, 1960: 35). Daha ziyade bu bilinç, Husserlci anlamda indirgemenin sonuna dek sürdürüldüğünde ulaşılabilecek olan gerçek bilinçtir (Sartre, 1960: 35). Bu bilinç bir olanaklar çokluğudur; özgürlük, sınırsızlıktır; bu nedenle *aşkınısallıktır*. Bilincin kendi kendisi ile özdeş olmayan yapısı, onun *aşkınısallığını* bütünüyle farklı bir düzleme ve anlama taşımaktadır. Bu noktada *aşkınısallık*, ona *aşkınısal ben* düşüncesinde olduğu gibi bilince bir çeşit *özsellik* ya da *üstünlük* vermekten öte, onun nesne ile olan ontolojik ayırımına işaret etmektedir.

Sartre *aşkınısal ben*'in meşru bir varlık zemininin olup olmadığına yönelik sorgulamasına, *Ego'nun Aşkınlığı*'nda önemini özenle ortaya koymuş olduğu,

Kant'ın "Düşünüyorum"⁷, her türlü tasarıma eşlik etmeli" sözünden başlar ve bu noktadan yola çıkarak şunu sorar: "Düşünüyorum, bütün tasarımlarımıza eşlik edebilmelidir (...) ama bundan dolayı ya dolaysız olarak tasarımlarımızın birliğinin *Düşünüyorum* tarafından gerçekleştirildiğini mi anlamak gerekir, yoksa, bir bilincin tasarımlarının 'düşünüyorum'a göre her zaman mümkün olacak şekilde birleştirilmesi ve böyle ifade edilmesi gerektiğini mi anlamalıyız?" (Sartre, 1960: 34). Böylelikle Sartre Kant'ın işaret olmuş olduğu yerden hareketle *Düşünüyorum*'un (*ben*'in) mutlak bir varlık olup olmadığını tartışmaya açar. Sartre'a göre varlığın zorunluluğu söz konusu olduğunda bu, bir imkandan devşirilemezdir. Sartre'a göre bu noktada Kant'ı önemli kılan da budur. Onun Descartes ve Husserl'den farklı olarak düşünüyorum'u zorunlu bir varlık koşulu olarak ele almaktan öte, bir olanaklılık durumu olarak ele almış olmasıdır. Sartre'a göre bu sorunu çözmek istediğimizde karşılaştığımız yer ise kaçınılmaz olarak Husserl'in fenomenolojisi olmaktadır (Sartre, 1960: 35).

Sartre *aşkınsal ben*'in *ontolojik olanaksızlığını*, Husserl'in bilinç fenomenolojisinden ve özellikle onun *yönelimsellik* düşüncesinden hareketle ele alır. Sartre'a göre Husserl'in '*bilinç her daim bir şeyin bilincidir*' olarak ilkeselleştirdiği fenomenolojisinin bize gösterdiği, bilincin her türlü ediminin / yöneliminin bir nesneye doğru ve bir nesne ile birlikte açığa çıktığıdır. Husserl'in bu savı, Sartre düşüncesinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Zira Husserl bu düşüncesi ile birlikte kartezyen özne düşüncesine ve onun *mutlak ben* kavrayışına en etkili eleştirilerden birini getirmektedir. Buna göre Husserl, *ben*'in varlığının bütünüyle düşünüyor

⁷ Sartre'ın *Ego'nun Aşkınılığı*'nda bu kavramı özel olarak büyük harfle, özel bir ada vurgu yapıldığı belli olacak şekilde "Je Pense" olarak kullanmaktadır. Bu nedenle Sartre'ın vurgusuna uygun olarak kavram, bu çalışma içerisinde de aynı vurgu ile *Düşünüyorum* olarak karşılanacaktır.

olmaklıkta tüketilemeyecek olduğunu, düşüncenin *ben*'i anlatmak için mutlak ve yeterli koşulu olmadığını söylemektedir. Ancak buna karşın Husserl, Descartes'tan devralmış olduğu "*ben*'in her türlü gerçekliğin ötesinde ve karşısında mutlak bir varlık olduğu" düşüncesini sürdürmektedir. Bu noktadan hareketle Sartre, Husserl'in kendisi aracılığıyla fenomenolojisini yıkmaya başladığını düşündüğü⁸ *aşkınsal ben* görüşünü ele alarak, onun ontolojik olanaksızlığını yine Husserl'den devralmış olduğu ancak bu kez ontolojik bir zemine taşıdığı ontolojik-fenomenoloji aracılığı ile ortaya koyar. Böylelikle Husserl'in temelde şeylere ilişkin kavrayışımızın nasıllığı yönündeki kaygısını, bir tavır olarak; yani bilişten ziyade örneğin duyguların, imgelemin ve her türlü ontolojik sorgulamanın merkezine yerleştirir ve Husserl'in Kartezyen düşünceye ilişkin eleştirisini bir adım daha ileriye taşır. Sartre'ın amacı, temelde *aşkınsal bir ben*'in var olmadığını, daha ziyade *ben*'in *aşkın* bir yapıda olduğunu ortaya koyarak Kartezyen düşüncenin özne nesne ikiliğinin –düalitesinin- geçersiz bir varsayımdan hareket ettiğini göstermektir. Sartre, bu noktada ilk defa Descartes felsefesinde ortaya çıkan Kartezyen özne düşüncesinden bütünüyle kurtulmayı amaçlamaktadır (Fox, 2003: 10). Bu amaçla Sartre, *L'Imagination* (İmgelem) adlı yapıtında imge ve nesne, imgelem ve algı arasına koymuş olduğu ayrımla işe başlamaktadır⁹.

Sartre'a göre *ben*, refleksiyon durumunda açığa çıkan bir bilinç nesnesidir.

Ancak bununla birlikte bilinç nesnesi, ona göre tıpkı klasik imge kuramlarının ortaya

⁸ Sartre *Ego'nun Aşkınlığı*'nda Husserl'in ve Descartes'ın Cogito düşüncelerini ele aldığı bölümde Husserl'in *ben*'in bir Cogito olarak varlığını bir hakikat düzleminde kabul etmesini fenomenolojinin yıkımı olarak tarif ederek şöyle der: "Eğer ben, tıpkı dünya gibi görelî bir varolan, yani bilinç için bir nesne değilse, fenomenolojinin bütün sonuçları yıkılmaya başlar" (Sartre, 1960: 42)

⁹ Sartre *İmgelem*'de Descartes, Bergson, Kant gibi filozofların yanı sıra Taine, Ribot, Brochard gibi psikologların imge kuramlarına eleştirel bir biçimde yer vererek imgenin nasıl bir varlığa sahip olduğunu sorgulamış ve Husserlci düşüncenin yoğun etkisi ile bilinç ve imgelem ilişkisini yeniden ele almıştır.

koymuş olduğu gibi bilincin içinde yer almamaktadır. Onlar, dış nesnel gerçekliğin zihindeki kopyaları da değildir. Daha ziyade Sartre'a göre imgelenen ve algılanan nesne, asli anlamda bir ve aynı nesnedir ve tıpkı algılanan nesne gibi imgelenen nesne de bir dışarılığa sahiptir. Sartre ikisi arasındaki farkın ise ancak metafizik bir aşağıdalıkla tarif edilebilir olduğunu söyler (Sartre, 2004b: 7).

Sartre *aşkınsal ben*'in varlığından söz ederken, *ben*'in var olmadığını yahut ontolojik olarak olanaksız olduğunu *doğrudan* bir biçimde söylememektedir. Ancak onun felsefesi ve özellikle *mauvaise foi* düşüncesi derinlikli bir biçimde ele alındığında, varılan sonuç, *ben*'in iyeliği olan *aşkınlığın* bütünüyle *mauvaise foi* aracılığı ile açığa çıkan bir *gerçekdışı varlığa* (irreal object) işaret ettiğiidir. Zira Sartre için *ben*, ne bir töz ne bir aşkınsal ne de deneyimlerin birliğini olanaklı kılan bir yapıdır. *Ben*, sadece ve tümüyle refleksiyon ediminde, *mauvaise foi* dolayımında açığa çıkan bir nesnedir, bir şeydir, bir *aşkındır*. Bu nesne elbette algının nesnelere gibi kavranmamakta, oldukça farklı bir düzlemde var olmaktadır. Sartre'ın düşüncelerinden yola çıkarak ancak imgenin bir nesnesi olduğunu söyleyebileceğimiz *ben*, bir hakikat zeminine sahip değildir. Sadece başkasının-varlığı aracılığıyla kurulan, oluşturulan ancak var olmayan bir kendiliği ifade etmektedir. Sartre'a göre bir *inanç* olarak *mauvaise foi*'yı reddetmek ya da onu anlamak da olanaklı değildir (Sartre, 1956: 50). Bu noktada tek olanak, kişinin bir inanç içerisinde olduğunu kabul etmesidir.

İkinci olarak Sartre, *mauvaise foi*'nın kişinin örtük ya da açık bir biçimde bildiği ve tanıdığı özgürlüğünü, kendinden gizlemesi anlamında bir "niyet" olarak açığa çıktığını ortaya koyar. Bu nedenle *inancın* yanı sıra Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te

mauvaise foi'yı *kendini aldatma* olarak ifade eder. Sartre'ın *mauvaise foi*'nın bir niyet olarak açığa çıktığını açık bir biçimde ortaya koymuş olduğu temel metni ise *Antisemit'in Portresi*'dir. Sartre burada “yürekten bilmesine karşın gerçeği kendinden saklamakta” olan bir Yahudinin durumunu kendini aldatmak olarak *mauvaise foi* ile karşılar (Sartre, 1948: 71). Sartre'ın *mauvaise foi*'yı bir niyet yahut kendini aldatma olarak ele almış olduğu tek yapıt, elbette *Antisemit'in Portresi* değildir. *Varlık ve Hiçlik*'te yer vermiş olduğu pek çok örnek de bir *kendini aldatma* örneği olarak yorumlanmaya açıktır (Bkz. Herbert Fingratte, 2003). Ancak ne var ki söz konusu örnekler açık bir biçimde bir *niyete* işaret etmekten öte –bu çalışmada da yorumlanacağı biçimiyle- *mauvaise foi*'nin *inanç* anlamına daha yakın durmaktadır. Fakat Sartre'ın *Antisemit'in Portresi* kitabında doğrudan kişinin kendini aldatmakta olduğu şeyin “yürekten bilinmesi”ne dönük ifadeleri, *mauvaise foi*'nin niyet anlamını açık bir biçimde karşılamaktadır. Bu niyet, Sartre felsefesinde *mutlak özgürlük* olarak insanın *mutlak sorumluluğundan* kaçışına işaret etmektedir.

Sartre'a göre insan, eylem varlığıdır ve onun eylemlerinin ardında ne bir güç ne de bir gereklilik bulunmaktadır (Sartre, 1956: xlvi). İnsan, mutlak anlamda özgürdür ve bu özgürlüğü nedeni ile tüm dünyanın yükünü omuzlarında taşımaktadır; o, dünyadan ve kendinden sorumludur (Sartre, 1956: 553). Dolayısıyla kişi eyleminde hem kendinden hem de başkalarından yani bütün dünyadan sorumlu olarak eylemektedir. Diğer bir deyişle kişi, bir olanaklar çokluğu olarak, bir özgürlük olarak var olmaktadır. Bu varoluşu içinde ise kendini ancak eylemlerinde, yapıp etmelerinde var edebilmektedir. Ancak bununla birlikte kişi, ne geçmişteki bir eyleminde ne de şimdi ve burada olanla anlatılabilir bir varoluştur. Kişi geçmiştir, şimdisedir, gelecektir. Dolayısıyla kişi bir oluştur, hiçbir belirlenmişliğe

sahip olmayan, eylemlerinden öte onu ifade eden hiçbir şeyi bulunmayandır. Ancak Sartre'a göre kişi, kendini özgürlüğünün aksine bir tamlık, kendi kendisi ile özdeşlik olarak görme arzusundadır. Bu arzunun nedenlerinden biri de Sartre'a göre kişinin mutlak özgürlüğünden kaçışı olarak ortaya koymuş olduğu *niyetle* açığa çıkmaktadır.

Bu çalışmanın, Sartre felsefesinin özgün bir kavramı olan ve onun felsefesinde hem bir *niyet* hem de bir *inanç* olarak açığa çıkan *mauvaise foi*'nin, *ben*'in ontolojik olanaksızlığına işaret etmekte olduğunu göstermek ve kavramın Sartre felsefesindeki bu iki anlamını açığa çıkarmaktır. Bu amaç doğrultusunda üç bölümden oluşacak olan tezde yazılacaklar sırasıyla şöyledir:

Çalışmanın birinci bölümünde, Sartre'ın *aşkınsal ben*'in olanaksızlığı düşüncesini, onun başta Husserl olmak üzere Descartes ve Kant'ın düşünceleri ile nasıl bir eleştirel ilişki içerisinde ortaya koymuş olduğu serimlenecektir. Bu bölümde *Ego'nun Aşkınılığı, İmgelem* ve *İmgesel* yapıtlarına başvurularak Sartre'ın *aşkınsal ben*'in karşısına yerleştirmiş olduğu *aşkın ben* kavramı açıklanacak ve temelde Sartre'ın *aşkın ben* ile *ben*'in ontolojik olanaksızlığına nasıl işaret etmekte olduğu gösterilecektir.

İkinci bölümde, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* yapıtı merkeze alınarak *aşkın ben*'in *mauvaise foi* kavramı ile olan kökensel ilişkisi ortaya konulacaktır. Bunun için öncelikle Sartre felsefesinde yer alan özgürlük ve özdeşlik arasındaki ontolojik ayırım sorgulanacak ve kimi ayrımlar dolayımında *mauvaise foi*'nin Sartre'ın düşüncesinde nasıl bir "inanç" yahut yanlış bir varsayım olarak açığa çıktığı aydınlığa kavuşturulacaktır.

Üçüncü bölümde ise yine özgürlük ve özdeşlik arasındaki ontolojik ayrıma dayanan, ancak bu kez özgürlüğün mutlak sorumluluğundan kaçış olarak *mauvaise foi*'nin Sartre felsefesinde nasıl bir “niyet” olarak açığa çıktığı ortaya konulacaktır. Bu amaçla *Varlık ve Hiçlik*'in yanı sıra bu bölümde, *Etik İçin Notlar* ve *Bir Antisemit'in Portresi* yapıtlarına başvurulacaktır. Böylelikle Sartre'in “Özgürlük Felsefesi”nde *mauvaise foi*'nin tartışmalı anlamları ile birlikte nasıl kilit bir rol oynadığı açıkça gösterilecektir.

I.BÖLÜM

AŞKINSAL BEN'İN ONTOLOJİK AŞKINLIKTA TEMELLENEN OLANAKSIZLIĞI

Bu bölümde Sartre'ın *benin*¹⁰ aşkînsal olarak olanaksız ancak aşkîn olarak olanaklı bir oluşum olduğu yönündeki temel savının başlıca hangi düşünürlerle giriştiği düşünsel tartışma ve eleştiriler izleğinde geliştiiği ayrıntılı olarak irdelenecektir. *Aşkînsal ben*'in ontolojik olanaksızlığının Sartre'ın temel argümanlarının irdelenmesi yoluyla açılanması, bu çalışmanın temel tasarısını biçimlendiren *ben*'in aşkînliğının, Sartre'ın özgürlük felsefesinde kilit bir kavram olarak beliren, "*mauvaise foi*"nın ikili anlamında temellendirilmesi için verimli ve anlamlı bir zemin kurmak adına zorunludur.

Sartre'ın *ben*'in ontolojik olanaksızlığını nasıl ortaya koymuş olduğunu gösterebilmek için bu bölümde, Sartre'ın Husserl'in düşüncesi ile olan derin ilişkisi ve hesaplaşması, Descartes ve Kant'ın düşünceleri ile olan ilişkisi ile birlikte ele alınacaktır. Bunun için Sartre'ın *Ego'nun Aşkînliği* ve *Varlık ve Hiçlik* metinleri merkeze alınacak, *İmgelem* ve *İmgesel* yapıtlarına başvurulacaktır.

¹⁰ Almancada *Ich* İngilizcede ise *ego* olarak karşılanan kavram Türkçeye sıklıkla *ben* ya da *benlik* olarak çevrilmektedir. Bu çalışmada *ego*'nun "ben" olarak karşılanması uygun bulundu. Bunun ilk nedeni *benlik* kavramının, kişilik ve şahsiyet gibi anlamlarla da karşılık bulmakta dolayısıyla kişilikten ziyade değişmeyen bir öz, bir kendiliğe işaret eden *egoyu* karşılayamamakta olduğundan kaynaklanmaktadır. İkinci olarak Sartre bu bölümde serimleneceği üzere *Ego'nun Aşkînliği*'nda le Je / I (etkin ben) ve le moi / me (edilgin ben)in *ego*'nun iki farklı yüzü olduğunu söyler (Sartre, 1960: 72). Yine Türkçe'de doğrudan bir karşılığının bulunmadığı bu ayrım Serdar Rifat Kırkoğlu'nun yaptığı çeviriye bağlı kalınarak *etkin ben* ve *edilgin ben* olarak karşılanmıştır. Dolayısıyla *ego*'nun buradaki karşılığı da *ben* olarak kullanılmıştır.

İlk olarak Sartre'ın Husserl'e yönelttiği eleştirilerin izini sürmenin olanaklı olduğu iki önemli yöntemsel eleştiri: 1- yönelimsel analiz ve 2- eidetik indirgeme ele alınacaktır. Daha sonra Sartre'ın daha çok Kant'ın düşüncesi ile eleştirel bir ilişki içerisinde ortaya koymuş olduğu *aşkın ben* ve *aşkınsal ben* arasındaki ayrım ele alınacak, ikisi arasındaki ontolojik ayrım açıklanacaktır. Buradan yola çıkarak Sartre'ın *ben*'i niçin *aşkınsal* değil *aşkın* bir varlık olarak ortaya koymuş olduğu serimlenmeye çalışılacaktır.

1.1. Aşkınsal Ben'in Kuruluşunda Bilincin Yönelimselliği

Sartre'ın *ben'in aşkınlığı* düşüncesi, bilincin *ben* de dahil olmak üzere hiçbir içeriğe sahip olmadığı görüşüne dayanır. Sartre, bu düşünceden yola çıkarak *Varlık ve Hiçlik*'te felsefenin öncelikli görevini “şeyleri bilinçten dışarı atmak ve onun dünya ile olan gerçek ilişkisini yeniden kurmak” şeklinde dile getirir (Sartre, 1956: li). Bu görüşünü temellendirmek üzere Husserl'in yönelimsellik düşüncesine başvurur. Bu noktada, Sartre'ın temel kaygısı, bilincin gerçek doğasını açıklamak ve *ben*'in bilinçte içeriliyor olduğu gibi bir kabulün ontolojik ve fenomenolojik¹¹ olarak kabul edilemezliğini ortaya koymaktır. Sartre'ın öne sürdüğü bu kabul edilemezliği anlamak için öncelikle Husserl'in yönelimselliği nasıl ele almış olduğunu görmek gereklidir. Çünkü Husserl'in yönelimsellik düşüncesi, beraberinde Sartre'ın düşüncelerini olgunlaştıracak olan pek çok görüşü beraberinde getirmektedir. Öyle ki Sartre, 1975 yılında bir söyleşisinde, Husserl'in felsefi kaygısını şöyle yorumlar: “Husserl, kendi düşüncelerimi buraya dek taşımamın aracısı olmuştur” (Rybalka, Pucciani, 1981: 25). Sartre'ın Husserl'den almış olduğu etkiyi ve yine Husserl

¹¹ Bu çalışmada açıkça ortaya konulacağı gibi Sartre, ontolojisini fenomenolojik bir yolla ortaya koymaktadır. Öyle ki *Varlık ve Hiçlik* yapıtını da *Fenomenolojik-Ontoloji Denemesi* olarak adlandırır. Buradan yola çıkarak, Sartre için ontoloji ve fenomenolojinin birbirinden ayrı düşünülmemeyeceğini söylemek mümkündür.

felsefesine ilişkin eleştirilerini iki başlık altında irdelemek olanaklıdır: 1- Yönelimsellik 2- Eidetik İndirgeme

1.1.1. Yönelim Olarak Bilinç

Sartre, *Yönelimsellik: Husserl Fenomenolojisinin Temel Düşüncesi* adlı makalesinde, Husserl'in yönelimsellik düşüncesinin bilinç ve nesne arasındaki ilişkiyi açıklamadaki öneminden söz eder. Ona göre bu önem, realist ve idealist düşüncenin şeylere yönelik tavrının, Husserl'in yönelimsellik düşüncesi ile köklü bir eleştiriye tabi tutulmasıdır. Bunu biraz açacak olursak, Husserl, yönelimsellik düşüncesiyle öncelikle "düşünsel olanı" ve "maddi olanı" birbirlerinden bütünüyle ayrı, yalıtılmış bir şekilde ele alan Descartesçi *realist* tavrı, ikinci olarak, maddi olanı bütünüyle düşünsel olana, birer bilinç içeriğine indirgeyen *idealist* tavrı eleştirir. Sartre, bu makalede Husserl'in bu iki temel tavra yönelik eleştirisi aracılığıyla, yeni bir tez için varolan engelleri güçlü bir biçimde ortadan kaldırmış olduğunu ve yalın bir hakikat aracılığıyla bir uyanışa neden olduğunu dile getirir. Sartre'a göre bu hakikat, kendimiz de dahil olmak üzere herşeyin, dışarıda olduğudur; dolayısıyla şeylerin ne birer bilinç içeriği ne de kendimizi dışında konumlandırabileceğimiz bir yapıya sahip olduğudur (Sartre, 1970: 5). Husserl'in yönelimsellik düşüncesi, Sartre'ın bilinç fenomenolojisinde merkezi bir yere sahiptir.

Sartre fenomenolojisinde kökensel bir öneme sahip olan yönelimselliğin çağdaş düşüncedeki kökleri ise Brentano'ya uzanır. Husserl'in hocası Brentano'dan devralmış olduğu *yönelimsellik* düşüncesi, Brentano'nun Aristoteles üzerine yapmış olduğu çalışmalarda kaynağını bulur. Ortaçağ Skolastik düşüncesinin Aristoteles'ten almış olduğu ve zihinsel fenomenleri karakterize etmek adına kullandığı *yönelimsel*

var-olmayış (intentional inexistence) kavramı, bilincin *yönelimsel* bir bulunuşa sahip olduğunu ifade etmektedir¹². Bilincin bu yapısı ise Brentano'nun psikoloji üzerine yapmış olduğu çalışmalara yön veren temel düşüncelerden birisi olmuştur. Ancak daha sonra fenomenolojik devrimin Husserl tarafından gerçekleşmesinin nedeni, Brentano'nun, bilincin yönelimsel karakterini sorgulamasına karşın “yönelimsellik” kavramını hiç kullanmamış olmasıdır ve dolayısıyla yönelimselliği bir yöntem olarak görmemesidir (Simon, 2009: xvii). Onu bir yöntem olarak ele alan ve bilincin eylemini bütünüyle bu yönelmişlik etkinliği ile açıklayan Husserl olur.

Husserl'e göre yönelimsellik, hem bilincin hem de nesnenin temel karakterini belirlemektedir. Buna göre bilinç ve nesne arasındaki ilişki, her daim bir *yönelim* olarak açığa çıkmakta, böylelikle bilinç ancak nesnesi ile anlaşılabilir olmaktadır. Çünkü her zihinsel edim, bir nesneye yönelimli olarak ve bir nesne ile birlikte açığa çıkmaktadır. Husserl bunu şu sözlerle ifade eder: “Algıda bir şey algılanır, imgelemde bir şey imgelenir (...) arzuda bir şey arzulanır. Sezgide bir şey sezilir, nefrette bir şeyden nefret edilir” (Husserl, 2001b: 95). Yani her bilinç, daima bir şeyin bilinci olarak açığa çıkar. Bilincin her daim bir şeyin bilinci olması ise temelde oldukça köklü bir karşı duruşun ilanıdır. Her algı bir şeyin algısı, her imge bir şeyin imgesi iken her düşünce de bir şeyin düşüncesi olarak var olmaktadır. Dolayısıyla *realist* tavrın kabul etmiş olduğu üzere ne düşünce ya da düşünsel olan ne de nesne ya da maddi olan bir birlik ya da tözsellik olarak ele alınabilir. Düşünce, ancak

¹² Brentano'nun *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (Deneysel Bir Bakış Açısından Psikoloji) adlı yapıtında ortaya koymuş olduğu ve *yönelimsellik* düşüncesinde oldukça önemli bir yere sahip olan *yönelimsel var-olmayış* çözümlemesi, onun zihinsel ve fiziksel fenomen arasında yapmış olduğu ayrımın temelini oluşturmaktadır. Buna göre her zihinsel fenomen, Ortaçağ Skolastikleri tarafından *nesnenin yönelimsel var-olmayışı* olarak ifade edilmektedir. Yani *yönelimsel var-olmayış*, düşünce nesnesinin mümkün ya da fiili olarak var olmayışı ile ilişkilidir (Crane, 2006: 20-23).

nesnesi ile, nesne de ancak kendisini düşünen ile birlikte kavranılabilir, düşünülebilir.

Çağdaş felsefede yönelimsellik düşüncesinin ve fenomenolojinin her defasında Husserl'in adı ile anılmasının nedeni, fenomenolojinin Husserl'in yönelimsellik düşüncesi ile taçlanan bu yazgısında açığa çıkar. Descartes'a ve onun felsefi yöntemine duyduğu inancı sıklıkla yineleyen Husserl, yönelimsellik düşüncesi ile onun en muhalif takipçilerinden birisi olur. Descartes'ın bütünüyle *düşünüyor olmak*lıkta temellendirmiş olduğu *Cogitoyu*, en kökensel eleştirilerden birisi ile karşılaşır. *Cogito*, Descartes felsefesi için olduğu kadar Husserl felsefesi için de bir temeldir; ancak bu temel Husserl ile birlikte en kökensel özelliğini, tözselliğini kaybetmiş, bir eylem olarak yani bir *yönelim* olarak açığa çıkmıştır.

Husserl'e göre her bilinç bir şeyin bilinci olduğu gibi her nesne de yönelimsel bir karaktere sahiptir. Yani bilincin her daim bir şeyin yönelimsel bilinci olarak açığa çıkması gibi her nesne de bilincin yönelimsel nesnesi olarak vardır (Husserl, 1989: 38, 424). Buna göre ne zihinsel edim ne de yönelimsel nesne kendiliğinden arı bir var oluşa sahiptir. Husserl'in bu düşüncesi, içerisinde iki temel eleştiriyi barındırmaktadır.

Husserl'in ilk eleştirisi, bilinci nesnesinden ayrılmış bir *özneye*, maddeyi ise yalıtılmış bir *nesneye* indirgeyen *realist* tavra yöneliktir. Husserl'e göre ne özne ne de nesne birbirlerinden ayrı bir şekilde ele alınabilecek doğaya sahiptir. Çünkü en yalın hali ile yaşamak, bir şeyi yaşamaktır; bir yaşamı yaşamak, bir ilişkiyi yaşamak, bir birlikteliği yaşamaktır. Bu nedenle realist tavrın aksine, ne bilinç yönelmiş olduğu nesnesinden; ne de nesne, kendisine yönelen bilinçten ayrı bir şekilde düşünülebilir.

Sartre, Husserl'in realist tavra yönelik eleştirisini *Varlık ve Hiçlik*'te şu sözlerle onaylamaktadır: “realizm sadece bedeni insan bütünlüğü olarak değil, tıpkı bir taş, bir ağaç ya da bir parça balmumu gibi ayrı bir şey olarak ele almasıyla, tıpkı neşteriyle bir parça eti, yaşayan varlığın bütününden ayıran fizyolog gibi öldürmüştür” (Sartre 1956: 223, 224).

Husserl'in ikinci eleştirisi ise bilimlere olduğu kadar gündelik yaşam algısına da sirayet eden, algının yönelimsel nesnesini bütünüyle birer *bilinç içeriğine* indirgeyen *idealist* düşünceye yöneliktir. Husserl'in *Logische Untersuchungen*'in (Mantıksal Araştırmalar) *Giriş* kısmında ele almış olduğu psikolojizm ve antropolojizm eleştirisi bu görüşe dayanmaktadır. Çünkü Husserl'e göre psikolojizm ve antropolojizmin tavrı, epistemolojik bilgiyi bütünüyle öznelcilik ve görelilik zeminine indirgemektedir. Dahası bu hakim duyum, Husserl'in 1891 yılında kaleme aldığı *Philosophie der Arithmetik*'de (Aritmetiğin Felsefesi) de etkisini göstermektedir (Nakhnikian, 1995: x). Natanson, Husserl'in kendisinin de bu yapıtında anlam ve hakikati bütünüyle psikolojik süreçlere bağlı olarak ele almakta olduğunu söyler (Natanson, 1951: 65). Dolayısıyla Husserl'in *Mantıksal Araştırmalar*'dan başlayarak psikolojizme yönelik temel eleştirisi, mevcut bilim ve gündelik yaşamın paylaştığı ortak bir duyuma yönelmiş olduğu gibi aynı zamanda kendi düşüncelerine ilişkin ciddi bir eleştiriyi de beraberinde getirmektedir.

Husserl'e göre psikolojizm ve antropolojizm, “kuralcı ve nedensel düzen arasındaki, mantıksal ve hakiki zorunluluk arasındaki, mantıksal ve gerçek zemin arasındaki; temel, özsel ve asla kapatılamaz uçurumun varlığını görmezden gelirler. Hiçbir kavranılabilir aşama, ideal ve gerçek arasında bir dolayım değildir.” (Husserl,

2001a: 50). Dolayısıyla psikolojizm ve antropolojizm açısından kesin bir bilgiden, bilimden ya da sarsılmaz bir doğruluktan söz etmek olanaklı değildir. Çünkü doğruluğun ölçütünü arayabileceğimiz her şey; mantık, akıl yürütme, kanıtlama vs. tümüyle öznel süreçlerdir. Her ne kadar bunlar kendi içinde bir yasaya uygunluk gösteriyor olsalar da bu yasanın kendisi kaçınılmaz olarak öznedeki temellenmektedir. Dolayısıyla dış gerçekliğe uyum gösterecek, onu sağlam ve hakiki bir zeminde ortaya koyabilecek hiçbir ölçüt elde bulunmamaktadır. Bu noktada insan, ‘her şeyin ölçüsü’ olarak görülmekte; doğru olan, belli bir noktada insana doğru görünen olarak düşünülmektedir. Örneğin Husserl’in *Mantıksal Araştırmalar*’da, mantığın psikolojinin bir disiplini olduğu yönündeki düşüncesini açık bir biçimde eleştirdiği Theodor Lipps’in ifadeleri ile: “doğru düşünmenin kuralları, düşüncenin doğal yasası ile özdeştir; ve mantık ya düşüncenin fiziğidir ya da hiçbir şeydir” (Husserl, 2001a: 40; Natanson, 1951: 65). Ancak belirtmek gerekir ki insan algısının bir ölçüt olmasına ilişkin bu vurgu, tıpkı iki bin beş yüz yıl önce Protagoras tarafından ortaya konulmuş olan “insan her şeyin ölçüsüdür” savındaki naif bir ilişkisellik vurgusundan çok daha ötesini göstermektedir. Çünkü örneğin Protagoras için şeylerin yönelim ve ilgi içinde açığa çıkması, insana zorunlu bir göndermede bulunmamaktadır (Turan, 2006: 3). Ancak psikolojizm için şeylerin açığa çıkması, ilişkiden ziyade özneye ve onun nesnesini nasıl ‘kurduğuna’ kilitlenmektedir. Buna göre, bütün bir hakikat zeminini özneye ve onun algısına, yargısına bağlamakta, insanı epistemolojiden öte ontolojik bir zemin olarak ele almaktadır. Dolayısıyla dışardan edinilen duyum, öznenin yargılarına ve hükmüne tabi olmaktadır. Husserl için bu noktada sorun, nesne ve bilinç arasındaki ilişkiye dair genel bir duyum olarak bu hakim *kavrayışın* hiçbir sorguya mahal vermeksizin kabul edilmiş olmasından

kaynaklamaktadır (Husserl, 1995: 1). Bu noktada söz konusu ilişkinin tekrar, ancak bu kez belli bir *kesinliğe* (streng, rigorous) ulaşacak denli sağlam bir zeminde sorgulama konusu edilmesi gerekmektedir. Bu nedenle yapılması gereken, bu ilişkinin mahiyetine yönelik her türlü ön kabulü reddetmek ve onu yeniden düşünmek olmalıdır.

Husserl'e göre ne nesnelere sadece birer *bilinç içerikleridir* ne de bilinç onları dolaysızca düşünendir. Başka bir deyişle birinin diğerine –bilincin nesnesine- varlık bilimsel açıdan hiçbir önceliği yoktur. Aksine, Sartre'ın yine Husserl üzerine yazmış olduğu makalesinde söylemiş olduğu gibi “bilinç ve nesne aynı anda verili olandır” (Sartre, 1970: 4). İnsan varoluşu, kendi dışındaki şeylerin dayanağı olmadığı gibi belirleyicisi de değildir. Sartre şöyle açıklar: “her şey dışarıdadır: her şey, kendimiz dahi. Dışarıda, dünyada, ötekilerle birlikte. Bu, kendimizi bulabileceğimiz kimi saklı alanlar da değildir; yoldadır, şehirdedir, kalabalığın ortasındadır, şeyler arasında şey, insanlar arasında insandır” (Sartre, 1970: 3).

Husserl'in realist ve idealist tavra yönelik eleştirisi ve bu düşüncelere karşıt olarak nesneyi, ilişkisellik vurgusu ile bilincin bütünüyle dışına konumlandırması, Sartre'a göre psişik yaşamın üstünden ağır bir yükü kaldırmıştır (Sartre, 2004b: 133). Ancak bununla birlikte Priest'in *The Subject in Question*'da belirtmiş olduğu gibi Husserl, yönelimselliği her zaman ve her yerde bilinç için zorunlu ve yeterli koşul olarak ortaya koymamıştır (Priest, 2000: 3). Bunun sonucunda ise Sartre'ın giderek idealist bir zemine kaydığı yönündeki eleştirilerine maruz kalmıştır.

Husserl, her ne kadar bilincin ancak bir şeyin bilinci olduğunu, dolayısıyla bilincin kendi başına bir tözselliği olmadığını söylemiş olsa da Sartre'ın

eleştirilerinin yoğunluklu olarak yönelmiş olduğu *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*'de (Düşünceler: Saf Fenomenolojiye Genel Giriş) bilincin *yönelimsel olmayan* bir içeriğe sahip olduğundan söz etmiştir. Husserl bu içeriği, *yönelimsel form* ya da *duyumsal materyal* olarak ortaya koymuş ve *hülē*¹³ olarak adlandırılmıştır (Husserl, 1989: 227, 305). Husserl'e göre *hülē*, bilincin duyu verilerini kavramaya olanak sağlayan renk verisinin, ton verisinin, temas verisinin vb. bir parçası olarak açığa çıkmaktadır (Reisman, 2007: 29). Bilincin nesnesi de Husserl'e göre bu yönelimsel form ya da *hülē* aracılığıyla görünür olmaktadır. Zira *hülē* bilinçte içerilen, yönelinen nesnelere *benzeyebilme* ve *temsil edebilme* yetilerine sahiptir (Kirkpatrick, Forrest, 1960: 19). Husserl bilinçte *hülē* aracılığı ile açığa çıkan nesnelere ise *noema*¹⁴ olarak adlandırır. *Noema*, Husserl'e göre bilincin yönelimselliği ile açığa çıkan ideal bir nesnedir.

Husserl bilincin yönelimsel olmayan bir içeriğe sahip olmasının yanı sıra bilincin yöneliminin bilinçte ancak bir dolayım ile açığa çıkabileceğini düşünür. Bu dolayım, Husserl'e göre, bilincin tinsel bir *aşkınsallığı*, yani *aşkınsal ben*'dir. Husserl *Düşünceler*'de bu düşüncesini şu sözlerle dile getirir:

Öyleyse bulduğumuz şey, yaşanmış deneyim akışına bağlı tinsel ben olarak kendimizdir. Burada tinsel, yerinin tam olarak maddeselliğe dayanmayan Ben'e atıfta bulunarak en genel hali ile kullanılmıştır. Dolayısıyla ben, kendimi yaşanan deneyimin bu değişkenliği içinde bir ve aynı olarak, eylemlerin ve durumların öznesi olarak bulurum (Husserl, 1989: 103)

Sartre tam da bu noktada Husserl'e karşı çıkmaktadır. Çünkü Sartre'a göre, bilinç, yönelimsel bir karaktere sahip olan değildir, aksine o, yönelimselliğin dışında hiçbir şey olmayandır. Yani başka bir ifade ile bilinç ile yönelimsellik Sartre'a göre

¹³ Hülē: Yönelimsel olmayan sezgisel içerik

¹⁴ *Noema*, Husserl'in bilinç fenomenolojisinde merkezi bir yere sahiptir. Husserl *Düşünceler*'de *noemayı* 'bilinç nesnesi' olarak ortaya koymuş, 'zihinsel edimlerin içsel yapısı'nı ise *noesis* olarak adlandırmıştır (Husserl, 2012: 201, 202).

bir ve aynı şeylerdir (Detmer, 2008: 31). Bu nedenle Sartre'a göre Husserl yönelimselliği ve dolayısıyla bilinci aşan, ona *aşkın* olan bir varlığı bilince yerleştirmesi ve *hülē* kavramı ile büyük bir yanılgıya düşmüştür (Sartre, 1956: lix).

Husserl'in bilincin yönelimsel olmayan içeriğinden söz etmiş ve *aşkınsal ben*'in "bir ve aynı olarak" bilinçte içeriliyor olduğunu söylemiş olması, Sartre tarafından bizzat kendisinin tam da karşısında durduğu, eleştirdiği zemine geri dönmüş olduğu eleştirisi ile karşılanır. Zira bilince yüklenen yönelimsel olmayan ve dolayısıyla özsel olan bir nitelik düşüncesi, beraberinde Husserl felsefesinde bilincin dünyayı konumlandıran bilinç olmak yerine dünyayı kuran bilinç olarak açığa çıkması ile noktalanmaktadır. Dünyayı kuran bilinç ve konumlandıran bilinç arasındaki fark ise temelde Husserl ve Sartre'ın düşüncelerindeki en temel ayrımı ifade etmektedir. Husserl fenomenolojisinde bilincin nasıl dünyayı kuran bilinç olarak açığa çıktığını ve yönelimsel olmayan içeriğin ya da yönelimsel olmayan deneyimin nasıl olanaklı olduğunu görmek ise, öncelikle Husserl felsefesinde *epokhe*'nin (ἑποχή) bir yöntem olarak nasıl ele alındığını görmekle olanaklıdır.

1.1.2. *Epokhe* ya da *Aşkınsal Ben'e İndirgeme*

Yönelimsellik düşüncesinin ardından Sartre'ın Husserl fenomenolojisinden eleştirel bir biçimde etki almış olduğu düşüncelerden bir diğeri, *indirgeme* ya da *epokhe*'dir. Husserl'in Grek düşüncesindeki yöntemsel bir kavrayışa geri dönerek ortaya koymuş olduğu *epokhe*, Husserl felsefesinde olduğu kadar Sartre felsefesinde de önemli bir yere sahiptir. Ancak Sartre'ın ve Husserl'in *epokhe* aracılığıyla varmış olduğu sonuçlar, birbirlerinden bütünüyle farklıdır. Husserl, indirgeme aracılığıyla *aşkınsal ben*'in *varlığına*; Sartre ise *olanaksızlığına* ulaşmaktadır.

Husserl *indirgemenin* ya da *paranteze almanın* (Einklammerung) öneminden *Düşünceler*'de söz eder. Husserl'e göre *doğal dünya* ile ilgili bütün bilimler her ne kadar oldukça kesin gözükseler, merak duygusunu karşılasalar ve kesinliği amaç edinmek noktasında Husserl'in ortaya koymuş olduğu fenomenoloji ile benzer bir niyete sahip olsalar da kesin bir bilim için temel oluşturamamaktadırlar. Çünkü bu bilimler, kusursuz bir değeri, apaçıklık değerini sahipleniyorlarsa da kesinliğin en temel sağlayıcısı olan paranteze almayı göz ardı etmektedirler. Bu amaçla Husserl'e göre öncelikli olarak yapılması gereken, bütünüyle teoriden bağımsız olan, deneyimde bize gerçek gibi sunulanın geçerliliğini yok saymak ya da başka bir deyişle yönelim esnasında onu paranteze almak olmalıdır (Husserl, 1989: 59, 60). Husserl'in bu noktada aradığı, şeylerle ilk karşılaşmanın, arı bir karşılaşmanın ve felsefeyi böylesi bir zemin üzerine inşa etmenin olanağıdır. Bu olanak, Husserl için erişilebilecek bir kesinliğe işaret etmektedir. Zira felsefeye olduğu kadar diğer tüm bilimlere; psikolojiye, sosyolojiye ve tüm doğa bilimlerine bilgi kuramsal bir zemin, bir temel oluşturulabileceğini düşündüğü *fenomenoloji*, yöntemsel olarak da yeni bir başlangıcı gereksinmektedir. *Kartezyen Meditasyonlar*'ın başında Husserl bu görüşünü şu sözlerle ifade eder: “öncelikle gerçekten filozof olmaya istekli herkes ‘yaşamında bir kez’ kendine dönmeli ve bu zamana kadar kabul etmiş olduğu bütün bilimleri bir yana bırakmayı ve onları yeniden inşa etmeyi denemelidir” (Husserl, 1960: 2). Çünkü Husserl'e göre dünya deneyiminin apaçıklığının, geçerliliği ve çeşitliliği açısından her durumda eleştirilmeye ihtiyacı vardır (Husserl, 1960: 17). Bu nedenle tıpkı felsefe yapmak için öncelikle var olan bütün alışılmış yaklaşımlardan, önyargılardan arınmak gerektiği gibi, yönelinen şeye ilişkin kesin bir bilgiye sahip olmak adına da ona ilişkin bütün önyargılardan uzaklaşmak gerekmektedir. Zira bu

önyargılar ya da ön kabuller bir kesinlik söz konusu olduğunda Husserl'e göre bütünüyle birer varsayımdan ibarettirler. Bu nedenle şeylere yönelme, Husserl'e göre öncelikle onlara ilişkin tüm kabul ve ön yargıları paranteze alma, yani başka bir deyişle indirgeme ile mümkündür. Bu, Husserl'in bir Grek düşüncesi olan *epokhe*ye geri dönmek gerekliliğini savununun nedenidir. Grekçede "inançları kısa süreliğine uzaklaştırmak" anlamına gelen *epokhe*, Husserl felsefesinde yeniden, ancak bu kez "kendi bilinci dışında dünyaya ilişkin bütün varsayımlardan kuşku duymak" anlamında dönüştürülerek merkezi önemine kavuşturulur (Priest, 2000: 2). Bu kuşku, bizi gerçek olanla, hakikatle, fenomenin kendisi ile buluşturabilecek tek yol olarak görülür ve Husserl tarafından *Sachen selbst zurückgehen* (şeylerin kendilerine dönmek) olarak ilkeselleştirilir. Sorgulanmayan, sıradan olan ancak her türlü ilişkinin zemini olan doğaya, dünyaya, bilince, varlığa, kısacası şeylerin kendisine geri dönme düşüncesi ise, Husserl'in kendisinden sonra farklı yollar ve tavırlar olarak açığa çıkacak olan fenomenolojinin de temel ilkesi haline dönüşür. Fenomenoloji, ilk ve son sözü *şeylerin kendilerine* (den *Sachen selbst*) vermeye, onları yüzlerini peçe gibi örten aceleci yorumlardan kurtarmaya, böylelikle varoluşlarını *bize borçlu olmayan şeylerle* (*eingeständigen Dingen*) son derece alçakgönüllü bir güven içinde karşılaşmaya imkan tanımayı ister (Fink, 2010: 93). Husserl bu imkanı, bir çeşit kuşku yöntemi eşliğinde bilişin / kavrayışın (cognition) kendi ötesine nasıl taşıdığı, bir varlığa nasıl ulaştığı' sorusu ile bilmenin doğasında ararken kendisinden sonra gelen düşünörlere de fenomenolojik düşüncenin yolunu açar (Husserl, 1995: 2). Yirminci yüzyılda Sartre, Husserl'in fenomenolojik yolunu izleyerek bu imkanı insan varoluşu ve dolayısıyla bilinç ile olan karşılaşmamızda arar. Böylelikle, Husserl'in temelde

şeylerle nasıl bir ilişkiye ya da kavrayışa sahip olduğumuz yönündeki kaygısını, bir tavır olarak insan varoluşuna ilişkin bir sorgulamaya açar¹⁵.

Kartezyen Meditasyonlar'da felsefe yapmak için bir ön koşul olarak ortaya koymuş olduğu *epokhe*, Husserl'in bilinç fenomenolojisinde *eidetik indirgeme* olarak açığa çıkar. Husserl indirgemeyi bu kez özel bir vurgu ile "eidetik" bir indirgeme olarak ele almaktadır zira Husserl'in kavramak istediği; bilincin, algının, fiziksel nesnenin *özü / eidosudur* (Priest, 2001: 58). Husserl için fenomenolojik indirgemenin uygulama alanı ise tek tek şeyleri olduğu gibi aynı zamanda yargıya açık olan her şeyi kapsamakta, dolayısıyla her türlü yönelimin gereği olarak açığa çıkmaktadır (Husserl, 2012: 59).

Sartre, Husserl'in *epokhe* aracılığı ile ortaya koymuş olduğu *eidetik indirgemeyi*, *Ego'nun Aşkınlığı*'nda konu edinir ve bu konuya ilişkin görüşlerini iki biçimde tartışır: 1- Sartre'a göre varoluş, ancak bir birliktelik olarak olanaklıdır ve dolayısıyla *eidetik indirgeme*, Husserl'in söylemiş olduğu gibi her türlü yönelimin bir gereği olarak görülemezdir. Çünkü Sartre'a göre *bağlamın* kendisi, indirgenemez olandır. 2- Sartre, Husserl'in, *epokhenin* uygulama alanının her türlü yönelimi kapsadığını söylemiş ve bunu bir gereklilik olarak sunmuş olmasına karşın, *aşkınsal ben*'in varlığı söz konusu olduğunda bu gerekliliği paranteze almış olmasını eleştirir. Zira Sartre'a göre her ne kadar indirgeme, fenomenolojinin yöntemi değilse de yine de fenomenolojide dönüştürücü olanı açığa çıkarandır. Bu dönüşüm, Sartre için, *aşkınsal ben*'in olanaksızlığını kavramakla açığa çıkabilir. Çünkü Sartre'a göre Husserlci bir noktadan yola çıktığımızda ve hiç korkmadan *epokheyi* sonuna dek taşıdığımızda karşılaşacağımız şey, *aşkınsal ben*'in varlığı değil, olanaksızlığıdır

¹⁵ Bu konu *Sartre'da Bağlamın İndirgenemezliği* alt başlığı altında tartışılacaktır.

(Sartre, 1960: 51). İndirgeme sonuna dek taşındığında ulaşılan, empirik bilincimiz, “dünyadaki” bilincimiz, *ben*’in kurucusu olan bilincimiz, yani gerçek bilincimizdir (Sartre, 1956: 35). Ancak bu yolla aşkın *ben*’in gerçek-olmayan bir imge olduğu açığa çıkmaktadır. Zira indirgemenin bilinç nesnesine uygulanması, bize *düşüncenin* ve *imgenin* birbirlerinden ayrı doğalara sahip olduğunu göstermektedir. Bu ise düşünceden öte ancak bir imgeye benzer olan *ben*’in *aşkınsal* bir varlık olmaktan öte, *aşkın* olduğuna işaret etmekte, dolayısıyla *aşkınsal ben*’in *ontolojik olanaksızlığını* ortaya koymaktadır.

1.1.2.1 Sartre’da Bağlamın İndirgenemezliği

Sartre’ın eidetik indirgemeye yönelik ilk eleştirisi, bir yönelim esnasında bağlamın kendisinin bütünüyle parantez içine alınamayacağına yöneliktir. Zira her yönelimde bağlam, bir anlam olarak açığa çıkmakta ve doğası gereği indirgenemez olanı anlatmaktadır. Ancak bu noktada Sartre fenomenolojisinin epistemolojiden ziyade varoluşçu bir ontolojiyi hedef edindiğini hatırlamakta yarar vardır. Zira eidetik indirgeme, Husserl fenomenolojisinde biliş söz konusu olduğunda bilimsel bir yöntem olarak açığa çıkmaktadır; ancak varoluş söz konusu olduğunda eidetik indirgeme bize hiçbir şey söylememektedir. Sartre, bu görüşünü *İmgelem*’de şu sözlerle anlatır:

Fenomenolojik betimlemeler, aşkınsal bilincin kendisinin bir dünya kurucusu olduğuna işaret eden yapısını açığa çıkartabilir. Ancak bunun yeryüzüyle, hayvanlarıyla, insanlarıyla ve insanların tarihiyle böylesi bir dünyanın kurucusu olma zorunluluğunu yani olmakta olduğumuz yeri öğretmeyeceği açıktır. Biz ilksel ve indirgenemez bir gerçekliğin varlığında buradayızdır (Sartre, 2004a: 179)

Dolayısıyla, Sartre’a göre varoluş, indirgenemez bir gerçeğin varlığında vücut bulmaktadır. Sartre’a göre sorgulanabilir olan önyargılar ya da değerler bir şeyin yöneliminde bütünüyle parantez içine alınabilecek ya da yönelimin dışında

tutulabilecek şeyler değildir. Çünkü içinde olunan bağlam, aynı zamanda o şeye nasıl yönelineceğini de belirlemektedir. Böylesi bir durumda varlığın, bakışın uzağında tutulması ne derece olanaklı ya da olanaksız ise, içinde olunan ya da ait olunan bağlamın, yönelimin dışında tutulması da o derece olanaklıdır. Başka bir deyişle, bir yönelim durumunda bağlamın yani yönelinen şeye ilişkin ikincil belirleyenlerin tümünün parantez içine alınması olanaksızdır. Sartre'ın bağlamın indirgenemez bir doğaya sahip olduğu yönündeki düşüncesini daha derinlikli olarak anlamak için *Varlık ve Hiçlik*'te dünyada olmayı temellendirdiği Heidegger'in *In-der-Welt-sein* (dünya-içinde-varlık) kavramsallaştırmasına değinmek gerekir. Bu konuda Priest, *The Subject in Question*'da Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te aşkınsal öznellik alanını, Heidegger'in dünya-içinde-varlık kategorisi ile ortadan kaldırıldığını iddia eder (Priest, 2000: 145, 146).

Heidegger, insan varoluşunun dünyadaki bulunuşunu (*Befindlichkeit*), özel bir vurgu ile *dünya-içinde-varlık* olarak ifade eder. Bu ifade, dünya içinde olmanın paranteze alınamaz ve kesintiye uğratılamaz olduğunun açık bir ifadesidir. Kavramsallaştırmadaki tire, bu birlikte bulunuşun kökenselliğine işaret etmektedir. Zira Heidegger'e göre dünya-içinde-olmak, ne kategorik bir bulunuşu ne de epistemolojik bir zorunluluğu anlatır. Dünya-içinde-olmak, ontolojik bir hakikattir. Bu bulunuş, sökülüp atılamayan, içinden çıkılamayan, paranteze alınamayan ontolojik bir zorunluluktur. *Dasein* olarak insan varoluşu için dünya-içinde-olmak, onun temel yapısıdır. Böylelikle, *Dasein*'in varlığı anlaması, hem şeyleri dünya gibi anlamasının hem de dünya içinde ulaşılabilir olanların varlığının anlaşılmasının önceliğiyle ilgilidir (Heidegger, 1956: 33). Burada Heidegger'in önemle altını çizdiği, dünyanın bir takım parçaların bir araya gelerek oluşturduğu bir bütünden

ziyade ilksel ve kökensel olarak bir birlik ve bütünlük olarak var olduğu gerçeğidir. Heidegger'e göre öncelikli olan, her koşulda bu bağlamın bütünlüğüdür (Heidegger, 1956: 65). Çünkü varoluşsal anlamda ontolojik bir zorunluluk olan bu bulunuş, bir varsayımdan öte, bir hakikattir.

Sartre *Varlık ve Hiçlik*'te varlığı bir *dünya* gibi anlamak ve dünyayı ontolojik temel olarak kabul etmek konusunda Heidegger'in düşünceleri ile uzlaşmaktadır. Tıpkı Heidegger gibi Sartre'a göre de dünya, sadece fiziksel olarak içinde bulunulan, yan yana olunan olgusal bir bütünden ziyade, ilksel ve kökensel bir bütünlüğü; insan varoluşunu da kapsayan bir bütünlüğü ifade etmektedir. Çünkü Sartre'a göre dünya-içinde bulunuş, her daim zorunlu bir birlikteliğe işaret etmektedir. İnsan varoluşu kendini bu dünya içinde varlıkla iç içe geçmiş; onunla ilişkili olarak, varlık tarafından kuşatılmış, varlığın tehditi altında bulur (Sartre, 1956: 487). Dolayısıyla dünya, sadece onu algılayanın ona yöneliminde açığa çıkan şey değildir. Çünkü Sartre'a göre, dünyadılığı anlatan "içinde" sözcüğünün "insum" anlamı değildir; "colo", "habito" anlamıdır¹⁶. Dünya-içinde-olmak, dünyaya musallat olmaktır, onun içinde sıkışıp kalmak değildir (Sartre, 1956: 245). Dünya, bir ilişkisellik durumu ve varoluşun koşuludur. Sonuç olarak Sartre'a göre, dünya bir *bağlam* olarak, paranteze alınamaz, kuşku duyulamaz, indirgenemez olandır.

Bu tartışmalar ışığında, Sartre ve Husserl'in dünyaya yönelik tutumları arasındaki temel fark da açıkça ortaya çıkmaktadır: Husserl tarafından dünya, deneyimin nesnesi olarak şeylere yönelimde deneyimden 'ayrılabilir' bir doğaya

¹⁶ Insum: Latince kökenli bir kavram olan insum; içindeliği ait olmakla, ilgili olmakla ilişkilendirerek anlatan bir kavramdır.

Colo: Ait olmak, korumak, sakınmak, beslemek, toprağı işlemek anlamlarına gelmektedir.

Habito: İkamet etmek, yaşamak

sahip olan, dolayısıyla deneyime yani varoluşa içkin olmayan, onun sınırlarının ötesinde olan olarak anlaşılmaktadır. Sartre'a göre *dünya* ise, sınırlandırılabilir bir materyalden ziyade, her türlü koşulun ve varoluşun indirgenemez olan bağlamının adı olarak, yani yaşamın kendisi olarak anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle Husserl sorgulamasında dünyayı, deneyimin epistemolojik zemini olmakla sınırlandırırken Sartre, deneyimi olanaklı kılanı, deneyimden ayrılamaz olan 'varoluşsal bir zemin' olarak karakterize eder.

Bağlamın paranteze alınamazlığına ilişkin Sartre'ın bir diğer düşüncesi ise yönelimin ve dolayısıyla anlamın bizzat bağlamı tarafından yani, onunla birlikte olan ancak o olmayan tarafından oluşturulduğuna yöneliktir. Örneğin bir masa sandalye olmayandır ya da beyaz olan siyah olmayandır. Dolayısıyla yönelinen şeyin ifade ettiği, bütünüyle kendi sınırı, ayrımıdır. Bu nokta önemlidir çünkü buna göre Husserl'in sözünü etmiş olduğu gibi *şeyin kendisine kendinde yönelmek*, onun *özüne yönelmek* olanaklı değildir. Örneğin bir masanın kendinde ne olduğu gibi bir sorgulama anlamsızdır. Çünkü Sartre'a göre, nesne bir anlam olarak açığa çıkmakta, anlam ise bir birlikteliği zorunlu kılmaktadır¹⁷.

1.1.2.2. Sartre'da İmge ve Nesne Ayrımı

Sartre'ın bağlamın indirgenemez olduğu düşüncesinin yanı sıra Husserl'e yöneltmiş olduğu bir diğer önemli eleştiri, onun *epokheye* geri dönmüş olmasına karşın, onu sonuna dek ileriye götürmemiş olmasıdır. Çünkü Husserl *epokheyi*, *eidetik* bir alana taşıyarak *saf özlere* (eidos) ulaşmayı amaçlamış, ancak bilinç ve onun yaşantısı söz konusu olduğunda bu yöntemi daha ileriye taşımamıştır. Sartre'a

¹⁷ Bu konu bir sonraki bölümde *Hiçleme (Néantisation) Olarak Yönelimsellik* başlığı altında ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

göre aşkın ve aşkınsal olanın, dolayısıyla bilincin ve *ben*'in ontolojik ayrımı ise *epokhenin* sonuna dek ileriye götürülmesi ile anlaşılabilir. Husserl *epokheyi* ortaya koymuş olmasına karşın, onun bu gücünü görememiştir (Kenaan, Ferber, 2011: 6). Sartre *Ego'nun Aşknlığı*'nda köktenci bir biçimde, her türlü aşkınlığın *epokhenin* alanına girmesi gerektiğini söyler (Sartre, 1960: 51). Sartre'a göre bu yolla ulaşılabilecek olan, bilincin ve *ben*'in, imgenin ve nesnenin, aşkının ve aşkınsalın sınırları, olanaklarıdır.

Sartre, *Ego'nun Aşknlığı* ile aynı yıl kaleme almış olduğu *İmgelem* ve devamında *İmgesel* adlı yapıtında, Husserl'in bilmenin doğasına ilişkin yaptığı sorgulamayı bilince taşır ve var olan her türlü kuramı *paranteze alarak* şu soruyu sorar: *Bir imge nedir?* Husserl nesnenin ilkece bilincin dışında olduğunu, bilinç nesnesi olduğunu yönelimsellik aracılığı ile göstermiştir. Ancak soru, nesnenin doğasından, bilinç nesnesinin doğasına geçtiğinde bir yanıtı ulaşmak giderek zorlaşmaktadır. Sartre'a göre iç sezginin ve klasik kuramların bize göstermiş olduğu, imgenin bir *şey* olmadığıdır (Sartre, 2009: 10). Yani imge, tıpkı bir nesne gibi (bir ağaç ya da bir masa gibi) dışarıda, duyumlarımla algılayabileceğim, hissedebileceğim bir varoluşa sahip değildir. Tersine imge, bilincin eylemsiz içeriği olarak gözükmektedir. Bu yönüyle o, bir nesneden ziyade bir kopyayı andırmaktadır.

İmgenin ne olduğuna ilişkin olarak filozoflar ve psikologlar tarafından çeşitli savlar ortaya konulmuştur. Sartre; Descartes, Leibniz, Hume, Bergson gibi filozofların yanı sıra bu sorunu ele almış pek çok psikologun; Broach, Ribot, Louis Ferri, Hippoyte ve Taine'in görüşüne de *İmgelem*'de ayrıntılı bir biçimde yer vermiştir. Ancak bu görüşler Sartre'a göre, apriori (önsel) bir imge kuramına işaret

etmekten öteye gidememiştir (Sartre, 2009: 11). Bu nedenle böylesi bir sorgulama konusunun daha kökensel bir biçimde ele alınması ontolojik ve fenomenolojik olarak zorunludur.

Sartre'a göre imgeye dair bütün yeni çalışmalar, radikal bir ayrımla başlamaktadır. Bu ayrım, imgenin tasvirinin bir şey olduğunu, onun doğasına ilişkin tümevarımsal iddiaların ise başka bir şey olduğunu söylemektedir (Sartre, 2004a: 5). Bunu biraz daha açarsak, bir imgenin tasviri ve imgenin kendisinin tasviri ya da anlatımı arasında büyük bir ayrım bulunmaktadır. Burada, konusu olan imgenin kendisinin, onun doğasının anlatımı olduğunda, imgeye, bir tasvir nesnesi, tıpkı bilinçte içerilen bir resim gibi yaklaşılmaktadır. Bu noktada şu soru açığa çıkar: *imgelemek* ile *algılamak* arasında ve *imge* ile *düşünce* arasında nasıl bir fark bulunmaktadır? Düşüncesine sahip olduğumuz şeyin yanı sıra düşüncenin kendisi de bir *şey* midir? Son olarak, bu ayrımların ışığında imgenin asli doğasını nasıl anlamak gerekmektedir? İmge kendinde bir varlığa sahiptir midir yoksa bilinçte içerilmekte midir?

Sartre, tüm bu sorulara *İmgelem*'de bir "kağıt örneği" ile yanıt arar. Sartre'ın bu örneği şöyledir:

Masamın üzerindeki şu beyaz kağıda bakıyorum; biçimini, rengini, konumunu algılıyorum (...) varlığı hiçbir biçimde benim keyfime bağlı bulunmayan, bir tek tanıklık edebileceğim varoluşlar olarak kendini sunuyor bakışıma. Benim *içindirler*, *ben* değildirler (...) Kesin olan şey, saptadığım beyazın benim kendiliğindenliğim tarafından üretilemeyeceğidir (...) şeyler eylemsiz oldukları için bilincin egemenliğinden kurtarırlar kendilerini (...) şimdi de kafamı çeviriyorum. Kağıdı görmüyorum artık. (...) Ama gene de burada işte. (...) Bununla birlikte, biçimi, rengi ve konumuyla kağıt gene beliriyor bende; bana belirdiğindeyse, bunun az önce gördüğüm kağıt yaprağı olduğunu

da biliyorum kesinlikle. Bu *bizzat* aynı yaprak mı gerçekten? Hem evet hem de hayır (Sartre, 2004b: 3, 4).

Sartre bir nesnenin imgesinin o nesne ile hem aynı şey olduğunu hem de ondan farklı olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre bir şey imgelendiğinde, tıpkı algılandığında olduğu gibi karşılaşılan şey bir *nesnedir*. Karşılaşılan bu nesne Sartre'a göre psişik bir içerik olarak bilinçte yer almamaktadır (Sartre, 2009: 140). Daha ziyade “imgesi olduğu şey gibi imge de bir şeydir. Ancak imgesi olması nedeniyle, tasarladığı şeye göre bir tür metafizik aşağılık içine düşer” (Sartre, 2004b: 7). Fakat bu durum Sartre'a göre imgenin nesnellliğini bir öznellik konumuna taşımamaktadır. Sadece bilincin bir nesneyi farklı yollarla vermesi söz konusudur burada. Sartre bilincin bize aynı nesneyi verebileceği üç temel yol olduğunu söyler. Bunlar, algılamak, kavramak ve imgelemektir. Diğer yandan eğer nesnenin kendisi söz konusuysa o, bütün bu görünüşlerin sentezi olarak var olandır (Sartre, 2004a: 8). Dolayısıyla algıladığımda, kavradığımda ya da imgelediğimde karşılaştığım şey bir nesnedir. Dahası o, bir ve aynı nesnedir ancak onu ayıran tek şey metafizik olarak beliren bir konum alıştır.

Sartre, imgenin öznel bir bilinç içeriğinden ziyade nesnel bir kendiliğe sahip olduğunu söylemesinin yanı sıra imgelemin dönüştürücü tarafından da söz eder. Ona göre bir şey imgelendiği ölçüde yargılanmakta ve dolayısıyla bir anlam kazanmaktadır. Sartre bunu *İmgelem*'de şöyle dile getirir: “Her imge anlamlandırmadır: bunun da nedeni, her algının yargı olmasıdır”(Sartre, 2009: 111). İmgenin yargı ile olan ilişkisi ve yargının dönüştürücü gücü, Sartre'ın Husserl ve Descartes'ın *ben* düşüncelerine yönelik karşı çıkışını temellendirmektedir. Buna göre, bir meditasyon durumunda, meditasyonu yapan *ben*'in psişik bir varlık olarak kendi imgesi, her defasında bir

anlamlandırma ile açığa çıkmakta, dolayısıyla bir dönüşüme uğramaktadır. Böylelikle *ben*, kendinde arı bir bulunmuşluğa sahip değildir. Yani *ben*, türevsel olması nedeni ile kendimle arı bir karşılaşma değildir. *Ben* düşünmekteyimdir ve *ben* imgelemekteyimdir ancak bu bilinçler bir ve aynı değildir. Daha ziyade bilinç onları, düşünen ve imgeleyen *ben*'i, iki farklı varlık türü olarak almakta, onları *birleştirmekte, bir* kılmaktadır. Sartre bunu şöyle ifade eder: “psikolojinin terimleri ile söylemek gerekirse balmumunu düşünen ben, balmumunu imgeleyen ben ile aynı bilinçte birleşmektedir” (Sartre, 2009: 22). Bu noktadan yola çıkarak Sartre, *İngesel*'de, bir düşüncenin algılanamaz ya da bir algının düşünülemez olduğunu söyler, çünkü bunlar kesin olarak farklıdır. Biri kendi bilgisinin bilincidir ki bu, nesnenin merkezine kendisini koyar; diğeri ise görünüşlerin çeşitliliğinin sentetik birliğidir (Sartre, 2004a: 8, 9).

Sartre'a göre *aşkınsal ben*'in haklı çıkarılmaya çalışıldığı yer ise bilincin birlik ve kişiselliğini gösterebilecek, algıların ve düşüncelerin kendinde barındığı daimi bir merkez düşüncesinden ileri gelmektedir (Sartre, 1960: 37). Ancak bu düşünce üzerine daha kökensel bir sorgulama yapıldığında, bilinç durumları ve varoluşsal ayrımlar ile birlikte ele alındığında görülmektedir ki “aşkınsal ben'in bir varlık nedeni yoktur” (Sartre, 1960: 40). O, bütünüyle bir oluşum, bir yaratım, bir *aşkınlıktır*.

1.2. Sartre'da Aşkınsal Ben'in Alternatifi Olarak Aşkın Ben

Sartre'ın *Ego'nun Aşkınlığı* yapıtına da adını vermiş olan *ben'in aşkınlığı* düşüncesi, onun fenomenolojik ontolojisinde merkezi bir yere sahiptir. Sartre'ın bu düşüncesi, bilinçte deneyimi ve deneyimin birliğini olanaklı kılan ve bütün deneyimi

aşan, aşkınsal bir ben'in var olmadığı görüşüne dayanmaktadır. Sartre bu *inancın*¹⁸, bütünüyle psikolojik nedenlere sahip olduğunu ve terk edilmesi gerektiğini savunur (Sartre, 1960: 54). Sartre bu gerekliliğin ontolojik nedenlerini, *Ego'nun Aşkınılığı*'nda Kant'ın "Düşünüyorum, bütün tasarımlarımıza eşlik edebilmeli" savından yola çıkarak ele alır. Sartre'a göre Kant, *Düşünüyorum*'un varlığını bütünüyle bir olasılık zeminine taşıması ile oldukça önemli bir noktayı vurgulamaktadır¹⁹. Öyle ki Kant, *Kritik der reinen Vernunft*'ta (Arı Usun Eleştirisi) *ben*'in tözselliğinin bir gerçeklik (realität) olarak değil, ancak bir düşünce (Idee) olarak kabul edilebilir olduğunu söyler (Kant, 1998: 415 [A 351]). Yani başka bir deyişle *ben*'in varlığı Kant'a göre her daim bir olasılığı, bir imkanı yansıtmaktadır. Bu noktada *ben*, *Düşünüyorum*'a *daima* eşlik eden değildir; ona eşlik *edebilendir*.

Sartre, Descartes'ın *Meditasyonlar*'da ortaya koymuş olduğu ve bütün bir hakikat zeminini kendisi aracılığıyla temellendirdiği *Düşünüyorum*'un yani *Cogito*'nun *var* olduğunu söyler. Ancak temel sorun, bu *ben*'in, varlık bulma koşulunu kendinde bulan *aşkınsal bir ben* olmadığının gösterilmesidir. Çünkü Sartre'a göre, *aşkınsal ben*, tıpkı bir imge gibi, türevsel olarak açığa çıkan ve ancak refleksiyonda temellenen bir *ben*'dir. Sartre'ın bu konudaki düşüncelerinin anlaşılması, öncelikle onun *reflektif bilinç* ve *reflektif olmayan bilinç* ayrımının irdelenmesini ve buna bağlı olarak *aşkın ben* ve *aşkınsal ben* arasındaki ayrımı açıklamayı gerektirir.

¹⁸ Çalışmanın bir sonraki bölümünde ayrıntılı olarak tartışılacağı üzere *ben*, bir *inanç* olarak açığa çıkmaktadır.

¹⁹ Priest'e göre Sartre'ın görmüş olduğu, Kant'ın bir hakikatten ziyade bir olanaktan, imkandan ya da potansiyelden söz etmekte olduğudur ve bu nokta, Hegel'den Strawson'a kadar bütün Kant yorumcularının gözünden kaçmıştır (Priest, 2000: 19).

1.2.1. Pre-reflektif / Reflektif Bilinç Alanı

Sartre, *Ego'nun Aşkınlığı*'nda *reflektif bilinç* (conscience réfléchie) ve *reflektif olmayan bilinç* (conscience irréfléchie) ya da *pre-reflektif bilinç* ayrımını, *konumsal bilinç* (conscience positionnelle) ve *konumsal olmayan bilinç* (conscience non positionnelle) ayrımı eşliğinde ele alır. Sartre'in bu ayrımı ortaya koymaktaki amacı, reflektif bilinçte açığa çıkan *ben*'in nasıl bir varoluş olanağına sahip olduğunu ortaya koyabilmektir.

Sartre, *konumsal bilinç* ve *konumsal olmayan bilinç* ayrımını bir örnek üzerinden şöyle anlatır: “Örneğin okurken, bir kitap bilinci, romandaki kahramanın bilinci vardır, ancak ‘ben’, bu bilinçte bulunmamaktadır. Sadece bir nesne bilinci ve bilincin kendi konumsal olmayan bilinci vardır” (Sartre, 1960: 46, 47). Yani bir şeyin *konumsal bilinci*, o şeyin bulunuşu ile ilintilidir. Bu noktada temel sorun, bu ayrımın nasıl bir bulunuşa işaret ettiği yani başka bir deyişle bilincin bir şeyin *konumsalı* olması ile *konumsalı olmaması* arasında, nesnenin oradaki bulunuşu / varlığı noktasında nasıl bir ayrım söz konusu olduğudur.

Konumsal ve *konumsal olmayan* arasındaki ayrım, sıklıkla *çevre* ve *odak* ilişkisi ya da *istenç* ve *istenç dışı* ilişkisi ayrımında yorumlanmaktadır. Hatzimoysis, *The Philosophy of Sartre* metninde *konumsal* ve *konumsal olmayan bilincin* ayrımını anlattığı bölümde şöyle der:

bu kavramları analiz etmenin standart yolu *konumsal / konumsal olmayan* ayrımını *çevre / odak* ayrımına bağlamaktır: biri, odaklandığı nesneyi çevreleyen şeylerin dikkatini onlara vermeksizin farkında iken (.....) onu algılayan yine dikkatini ona vermeksizin, odaklandığı nesneyi gördüğünün farkındadır. İnanıyorum ki, popüleritesine karşın, *konumsal / konumsal olmayan* arasındaki ayrıma ilişkin bu yorum doğru değildir (Hatzimoysis, 2011: 24, 25)

Hatzimoysis'in yanlış bir yorum olarak değerlendirmiş olduğu çevre / odak yaklaşımını Sartre'ın yukarıda geçen örneği üzerinden yorumlamak mümkündür. Buna göre çevre / odak ayrımı esas alındığında, bir kitabı okurken kitaba *odaklanmış* olmam, onun *konumsal bilincine* sahip olduğumu göstermektedir. Kitabı okurken oturmakta olduğum sandalye ise *odakta* olmaması, sadece algımı çevreleyen olması ile *konumsal olmayandır*. Yani kitabın bilinci, *konumsal bir bilinç* iken, sandalye bilinci *konumsal olmayan* bir bilinç olarak gözükmektedir. Ancak bu yorum, Hatzimoysis'in de söylemiş olduğu gibi Sartre'ın ortaya koymuş olduğu ayrımı karşılamamaktadır. Zira Sartre'a göre her bilinç daima *aşkın bir nesnenin* konumsal bilinci olarak var olmaktadır (Reisman, 2007: 33). Dolayısıyla bu yorum bağlamında belli bir şeye odaklanılmadığı takdirde bu, bir şeyin *konumsal bilincine* sahip olunmadığı anlamına gelecektir. Ancak bu durum, Sartre'ın düşünceleri ile örtüşmemektedir.

Konumsal bilinç ve konumsal olmayan bilinç ayrımını ele alma yollarından bir diğeri ise onu *istençli ve istenç dışı* ayrımı çerçevesinde ele almaktadır. Bu ayrım, istençli edimlerimizin yönelmiş olduğu nesnenin *konumsal bilincine* sahip olduğumuzu, istenç dışı nesnelere ise *konumsal olmayan bilincine* sahip olduğumuzu söylemektedir. Bir örnekle anlatmak gerekirse, arabaya bindiğimizde öncelikle emniyet kemerini takar, aynaları kontrol eder, kontak anahtarını çeviririz. Bu edimleri pek çok kez farkında olmadan, istenç dışı bir şekilde gerçekleştiririz. Ancak eğer söz konusu ayrımı istenç ve istenç dışı ayrımı çerçevesinde ele alırsak, buradan bu edimlerin hiçbirinin *konumsal bilincine* sahip olmadığımız sonucuna varırız. Bu nedenle bu yorum da tıpkı merkez/odak yorumunda olduğu gibi, *konumsal ve konumsal olmayanı* açıklamak noktasında elverişli bir ayrım değildir.

Çünkü ister istençli ister istenç dışı olsun, Sartre'a göre bilinç, yöneldiği aşkın nesnenin *konumsal* bilincine sahip olmaktadır. Zira bir önceki yorum için de söylenmiş olduğu gibi Sartre'ın düşüncesine göre her bilinç, bir şeyin, bir nesnenin *konumsal* bilinci olarak var olmaktadır. Bu noktadan hareketle şunu söylemek olanaklıdır: Bir şeyin *konumsal olmayan* bilinci demek, başka bir nesnenin *konumsal* bilincine eşlik eden bilinç demektir. Peki bilinç kendine yöneldiğinde, onu nasıl kavramaktadır? Yani bir refleksiyon durumunda bilinç kendi *konumsal* bilinci iken kendini kendi düşünümünde nasıl yakalamaktadır? Kuşkusuz ki onu *düşünen ben* olarak bir tamlık, bütünlük olarak kavramaktadır. Ancak bu noktada kavranmış olan, bilincin kendi doğasını ne derece yansıtmaktadır? Bilinç, bir tamlık ve doluluk olarak açığa çıkabilen bir şey midir yoksa her daim bir oluş olarak kendini kendinde kavrayışa sunamayan bir şey midir? Başka bir deyişle, balmumunu düşünen *ben* ile balmumunu düşündüğünü düşünen *ben* arasında nasıl bir ayırım söz konusudur? Bunlar bir ve aynı "ben" midir, eğer değilse o zaman biz bunları birbirinden nasıl ve neye dayanarak ayırabilmekteyiz?

Sartre'a göre, bir bilinç edimi ve bu edim üzerine yapılan refleksiyonlar eş zamanlı olsa bile, refleksiyon ediminde *özne* (düşündüğü düşünülen *ben*) ve *nesne* aynı şekilde deneyimlenmemektedir (Morris, 1985: 185). Morris, *Sartre on the Transcendence of the Ego* adlı makalesinde bunu trafikteki vites değişiminden hareketle örneklendirmektedir: Vites değişimi sırasında bu değişim üzerine birinin refleksiyon gerçekleştirmesi, bu aktiviteyi bütünüyle değiştirmesi anlamına gelmektedir. Çünkü bu, birinin kendi eyleminden, kendisini refleksiyon ediminin nesnesi olarak ayırmasıdır (Morris, 1985: 185). Bunu şöyle açıklayabiliriz, refleksiyon ediminde düşünülen, refleksiyonu gerçekleştiren *ben* değildir,

refleksiyonu gerçekleştirdiğini düşünen *ben*'dir. Bunu Husserl'in yönelimsellik düşüncesinde, Descartes'ın *cogitosuna* yöneltilen eleştiri ile birlikte ele almak şöyle olanaklıdır²⁰: Düşünen *ben*, her daim bir şeyi düşünmektedir, kendi başına arı bir düşünce değil. Dolayısıyla düşünen *ben*, kendisine yöneldiğinde kendisi, kendi algısının nesnesi haline dönüşmektedir. Çünkü ancak bir nesne, kendisini algıya sunmaktadır. Dolayısıyla *ben* de bu noktada yönelimin bir nesnesi olarak edilginlik kazanmaktadır. Oysa ki düşünürken edilgin değil etkin bir edim söz konusudur. Düşünüyor olduğunu düşünüyor olsa dahi bu, düşünen *ben*, kendini *düşünülmüş bir bilinç* olarak anlamaktadır. Dolayısıyla düşünüyor olduğunu düşünen bir *bilinç*, asla doğrudan refleksiyonda kendisi ile karşılaşmamaktadır. Düşünen bilincin düşündüğü, bir nesne olarak *ben* olmaktadır. Sartre bu nedenle *Varlık ve Hiçlik*'te refleksiyonu, *bilincin konumsal bilinci* olarak adlandırmaktadır (Sartre, 1956: Iii). Bu noktada *bilinç*, bilincin *konumsal* ve *aşkın* bir nesnesine dönüşmekte, kendisinden çıkarak bir anlam kazanmakta²¹, aşkın bir *nesne* haline; *ben* haline gelmektedir. Dolayısıyla, başta sorulmuş olan soruya tekrar dönülecek olursak, *düşünüyorum* diyen bilinç, kesinlikle düşünen o bilinç değildir (Sartre, 1960: 45). Çünkü Sartre'ın kendi sözleriyle açıklarsak: “Düşünüyorum, refleksiyon ediminde reflektif bilinç (*conscience réfléchie*) olarak görünmez; reflektif bilinç aracılığıyla açığa çıkar” (Sartre, 1960: 51). Sartre buradan hareketle *ben*'in bilince katılma durumunda iki

²⁰ Sartre'a göre Husserl, yönelimsellik düşüncesi ile pre-reflektif bilincin reflektif olmak suretiyle kökten bir değişime uğradığını kabul eden ilk düşünür olmuştur (Sartre, 1960: 45). Diğer yandan Reisman'ın *Sartre's Phenomenology* yapıtında yer alan yoruma göre Husserl şeylerin varlığını bilincin varlığına dayandırmış, yönelimselliğin altını çizmiş olmasına karşın onu yanlış kurarak bilinç ve nesnesi arasındaki idealist kavramsallaştırmaya yerleştirmiştir. (Reisman, 2007: 33).

²¹ Sartre *Ego'nun Aşkınılığı*'nda bilincin yönelmişlikle kendini aştığını ve bu yolla kendinden kaçarak birlik kazandığını söyler (Sartre, 1960: 38).

farklı *ben*'in açığa çıkacağını söyler: *reflektif bilincin ben'i* (le Je de la conscience réflexive) ve *refleksiyonu gerçekleştirmiş olan bilincin ben'i* (le Je de la conscience réfléchie). Sartre'a göre bu ikisi tek bir *ben*le asla özdeş olamazlar.

Sartre söz konusu bu ayrımı, *Ego'nun Aşknlığı*'nda *ben*'in (ego) iki ayrı yüzü olduğunu söyleyerek açıklar: Bunlar, *etkin ben* (le Je) ve *edilgin ben*'dir (le Moi). Sartre'ın bu ayrımını, onun *reflektif bilincin ben'i* ve *refleksiyonu gerçekleştirmiş olan bilincin ben'i* ayrımı ile özdeş görmek mümkündür. Sartre bu iki *ben* arasındaki ayrımı ise şu şekilde tanıtlamaktadır:

Etkin ben ve edilgin ben'in tek bir şey oluşturduğunu görmeye başlıyoruz. Etkin ben ve edilgin ben'in iki yüzünü meydana getirdiğini bu Ben'in, reflektif bilinçlerimizin sonsuz dizisinin ideal ve dolaylı (noematik) birliğini oluşturduğunu göstermeye çalışacağız. Etkin ben, eylemlerin birliği olarak Ben'dir. Edilgin ben durumların ve niteliklerin birliği olarak Ben'dir. Aynı gerçekliğin iki yüzü arasında yapılan ayrım, bize dilbilgisel değil, sadece işlevsel öneme sahip bir şey olarak görünmektedir. (Sartre, 1960: 60)

Sartre bu ayrımı ortaya koymakla birlikte refleksiyon ediminde herhangi bir edilgenliğe karşılık gelmeyen *ben*'i (etkin ben) ve refleksiyonda bilincin nesnesi olan *ben*'i (edilgin ben) birbirlerinden ayırmış olur. Ancak burada bir noktaya dikkat çekmek gerekmektedir. Buna göre, Sartre'ın bütünüyle bir bilinç nesnesi olarak gördüğü *ben*'i (ego) sadece, *edilgin ben* olarak ortaya koymayıp, aynı zamanda ona etkin bir nitelik yüklemiş olması, onun bizzat *etkin ben* olarak her türlü deneyime eşlik eden olduğu anlamına gelmemektedir²². Çünkü *etkin ben* de, Sartre'a göre bir sezgi aracılığıyla anlaşılıp, apaçıklıkla kavranılabilir olandır (Sartre, 1960: 51). Dahası bu imkan, bize gerçeğin ontolojik yapısı olarak da gözükebilmektedir. Ancak, varlığın zorunluluğu söz konusu olduğunda bu, bir imkandan devşirilemeyecektir

²² Sartre'ın etkin ben'i Fransızca *Le Je*, edilgin ben'i ise *Le Moi* olarak kavramsallaştırması ve bu kavramsallaştırmaların başında Fransızca nesnenin başına eklenen bir artikel olan "le" ekini kullanmış olması da Sartre'ın hem *etkin ben*'i hem de *edilgin ben*'i deneyimi olanaklı kılan ve deneyimi gerçekleştirenenden ziyade, deneyime konu olan olarak, bir nesne olarak gördüğünü göstermektedir.

(Sartre, 1956: 153). Sartre'a göre, daha önce de belirtildiği gibi, Kant'ı bu anlamda önemli kılan, Descartes'tan ve Husserl'den farklı olarak *düşünüyorumu* bir olanaklılık durumu olarak ele almış ve onu zorunlu bir varlık koşulu olmaktan öte, olanaklı bir varoluş olarak anlamış olmasıdır.

Sartre, Kant'ın *düşünüyorum*'un bir olasılık durumu olduğu görüşünden yola çıkarak *ben*'in, bir nesne, *aşkın* bir nesne olduğunu göstermeye çalışmış ve bunu, *aşkınsal ben*'in varlığının ontolojik olanaksızlığı düşüncesinde temellendirmiştir. Bunu kavrayabilmek ise öncelikle Sartre'ın *aşkın* ve *aşkınsal* arasında nasıl bir ayrım gözettiğini anlamakla olanaklıdır. Bu nedenle şimdi Sartre'ın *aşkın* ve *aşkınsal* arasında nasıl bir ayrım görmüş olduğuna ayrıntılı olarak bakılacaktır.

1.2.2 Sartre'da Aşkın / Aşkınsal Ayrımı

Sartre'ın *aşkın* ve *aşkınsal* arasında görmüş olduğu ayrım, *ben*'in ontolojik olanaksızlığını, ontolojik olarak nasıl temellendirmiş olduğu anlamak adına oldukça önemli bir yere sahiptir. Çünkü Sartre, her ne kadar *aşkınsal ben*'in varlığının olanaksızlığına doğrudan işaret ediyorsa da bunun yanı sıra *aşkın ben*'in varlığından da söz etmektedir. Ancak *aşkın ben* nasıl bir varlığa sahiptir? Eğer *aşkın ben*'in varlığı, ontolojik bir bulunmuşluğa sahip ise bu, iddia edilmekte olan *ben*'in ontolojik olanaksızlığı düşüncesi ile karşıtlık göstermemekte midir? Bu soruların yanıtını aramak, Sartre düşüncesinde *aşkın* ve *aşkınsal*ın farkını kavramakla olanaklıdır.

Sartre, *aşkın* ve *aşkınsal* arasındaki ayrımı, Kant'ın düşünceleri ile eleştirel bir ilişki içerisinde ortaya koyar. Sartre'ın *aşkınsallığa* dair düşünceleri, Kant'ınki ile paralellik ya da benzerlik gösterirken; *aşkınlığı*, Kant'ın kullanmış olduğunun

bütünüyle aksi bir anlamda ele almaktadır. Sartre'ın *ben'in aşkınlığı* düşüncesi, onun aşkınlığa yüklemiş olduğu anlamda açığa çıkmaktadır.

Empirik, metafizik ve mantıksal olandan ayrı olarak, verili olanı *aşan* anlamında *aşkınsallık*, Kant ve Sartre felsefelerinde benzer bir biçimde bilince ait olanı ifade etmektedir. Kant felsefesinde *aşkınsal*, nesnel ile ilgili olmayıp, nesnelin apriori kavramları ile ilgilenen bir biliş (cognition) türü olarak açığa çıkmaktadır (Holzhey, Mudroch, 2005: 269). Tıpkı Kant'ta olduğu gibi Sartre felsefesinde de *aşkınsallık*, nesnel olanın ötesine geçebilme anlamında bilinci, bilinç edimini ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, Sartre felsefesinde *ötesine geçme*'nin, nesnenin varlığına göre değil; nesnenin anlamına göre gerçekleşmekte olduğudur (Sartre, 1956: lxiii).

Aşkın kavramı ise Kant tarafından psikolojik, kozmolojik, teolojik düşünceleri ve deneyimin sınırlarının ötesine geçebilmeyi öne süren ilkeleri tarif etmek üzere kullanılmakta iken Sartre felsefesinde bütünüyle nesnel olanı, tamlığı ifade etmektedir (Caygill, 200: 399). Yani buna göre bilincin ona yönelmiş olduğu; onu algıladığı, kavradığı ya da imgelediği her türlü nesne, Sartre'a göre *aşkın* olanı anlatmaktadır. Örneğin bilinç; bir ağaçla, bir ağaç imgesi ile ya da ağacı düşünen *ben* ile karşılaştığında, bir *aşkınla* karşılaşmaktadır.

Aşkın ve aşkınsal ayrımından yola çıkıldığında görülmektedir ki bilinç, Sartre'a göre Kant'ın söylemiş olduğu gibi tam algının birlikteliği olarak deneyimi aşan bir aşkınsallık; deneyimi ya da tamalgıyı olanaklı kılan bir birlik olmaktan öte, *ben*, sadece refleksiyon anında açığa çıkan ve böylelikle tümüyle bir *bilinç nesnesi* olandır. Dolayısıyla *ben*, maddesel olmayan ya da psiko-fizik bir töz değildir. Daha

ziyade Sartre'a göre *ben*, kimi açılardan birbirleri ile ilişkisi olan ve ayırmsanabilir özelliklere sahip olan farklı notalardan oluşan bir melodi ile mukayese edilebilir sentetik ideal bir nesnedir (Morris, 1985: 184). Başka bir deyişle bir *ben*'le karşılaşmak, tek başına ele alındığında hiçbir anlam ifade etmeyen bir nota ile karşılaşmak gibidir. Tıpkı bilinçte olduğu gibi, notalara dikkat edilmeksizin ya da her nota tek tek ele alınmaksızın dinlenildiğinde açığa çıkan anlamlı bir melodidir. Ancak melodinin 'an' da dondurulmuş halleri, onun içinde anlam bulduğu melodiye ilişkin hiçbir şey anlatmamakta, onu ait olduğu anlamdan kopartarak basit matematiksel bir koda dönüştürmektedir. Dolayısıyla tıpkı notanın melodiye ilişkin hiçbir şey ifade etmiyor olduğu gibi, refleksiyonda karşılaşılan *ben* de bilinç yaşantısına dair hiçbir şey anlatmamaktadır. O, bir akış olan bilinç yaşantısının donuk bir anı olarak o olmayı, bir *nesneyi* ifade etmektedir. Böylelikle bilincin ve nesnenin ayrımı Sartre felsefesinde aşkın ve aşkınsalın ayrımı olarak açığa çıkmaktadır²³.

Sartre'ın *aşkınsal ben*'in bilinçte ya da iç yaşantıda yer aldığı yönündeki kabule yönelik eleştirisi, *aşkınsal ben*'in de tıpkı diğer bütün *ben*'ler gibi, yani benim deneyimime konu olan başkasının *ben*'i gibi, belli bir anlamlandırma ve yargılama ile açığa çıktığı savı ile sonuçlanır. Başka bir deyişle Sartre'a göre *aşkınsal ben*'in arı ve dolaysız bir tamlık olarak görünmesi, bütünüyle bir yanılsamadan ibarettir. Çünkü o da tıpkı bilince konu olan diğer *ben*'ler ya da nesnelere gibi kurulmaya ve oluşturulmaya, yargılarla biçimlendirmeye açık olan, dolayısıyla her daim bir dolayım aracılığıyla açığa çıkmaktadır: *Ben*, *aşkın* olarak olmaktadır.

²³ Bir sonraki bölümde tartışılacağı üzere Sartre *Varlık ve Hiçlik*'te *bilinç* ve *nesne* arasındaki ayrımı *varlık* ve *hiçlik* olarak adlandıracaktır.

Sartre'in *Ego'nun Aşkınlığı* metninde merkezi bir yer vermiş olduğu *aşkın ben* düşüncesi, *ben*'in bilinçte yer almıyor olmasına dayanmaktadır. Ancak bu noktada yanıtlanması gereken oldukça zor bir soru ortaya çıkmaktadır: Sartre'in düşüncesine göre *ben*, duyuşsal bir nesne olmadığı gibi, aşkınsal yahut mutlak bir varlığa da sahip değildir. Bunun aksine imgesel bir nesnenin varlık kipiyle var oluşa gelendir. Peki, eğer imgesel varlık, algısal bir nesnenin farklı bir varlık türü olarak açığa çıkmakta ise, bu nesnenin algısal varlığa sahip olması gerekmemekte midir? Eğer bu imgesel nesnenin kavrayışa gelen herhangi bir algısal nesnesi yok ise, bu nesnenin hakikatinden söz etmek ne derece olanaklıdır?

Bu sorulara vereceğimiz yanıt, Sartre'in *ben*'in aşkın bir yapıya sahip olduğunu söylerken dolaylı bir biçimde ifade ettiğinin, *ben*'in bir varlık zeminine sahip olmadığı ya da başka bir deyişle *ben*'in var olmadığı olacaktır. Şimdiye kadar tartışılanlar bize henüz bu yanıtı sağlam bir temel üzerine inşa edebilmemiz için olanak tanımamaktadır. Zira bu çalışmada tanıtılması amaçlanan bu sav, Sartre'in ilk defa *Varlık ve Hiçlik*'te açıkça dile getirdiği *mauvaise foi*'nin ontolojik önceliğine yönelik düşüncesinin kavranmasıyla temellendirilip; yetkinleştirilebilecektir. Bu gerekçeyle bir sonraki bölümde *aşkın ben*'in Sartre felsefesindeki olanaksızlığının hem ontolojik hem de fenomenolojik zemini ve aracısı olan *mauvaise foi* tartışılarak irdelenecektir. Böylelikle çalışmanın asli tasarısı olan Sartre felsefesinde *mauvaise foi* kavramının ikili anlamı da derinlikli bir biçimde analiz edilmiş olacaktır.

II. BÖLÜM

ONTOLOJİK AŞKINLIKTA BEN'İN OLANAKSIZLIĞI OLARAK MAUVAISE FOI

Bir önceki bölümde, Sartre'ın *aşkınsal ben* düşüncesine yöneltmiş olduğu eleştiriler tartışıldı. Bu tartışmanın sonunda ise *aşkınsal ben* düşüncesine karşıt olarak *ben'in aşkınlığından* söz ederken, Sartre'ın dolaylı olarak *ben'in var olmadığını* ifade ettiği iddia edildi. Yani Sartre'a göre *ben'in* ancak bir aşkın olabileceği; ancak aşkın *ben'in* hakikat zemininde varoluşundan söz etmenin olanaksız olduğu iddia edildi. Bu bölümde, bir önceki bölümde ortaya konmuş olan bu iddia, Sartre'ın *mauvaise foi* kavramı aracılığıyla temellendirilmeye çalışılacaktır. Çünkü Sartre'ın *aşkın ben'in* ontolojik bir hakikat düzlemindeki *olanaksızlığı* düşüncesi, temelde varoluşun *mauvaise foi* ile öncelenen yazgısında açığa çıkmaktadır. *Mauvaise foi* aracılığıyla insan, her daim bir öze, bir kendiliğe, bir değişmeze sahip olduğunu düşünmektedir. Zira kendimizi *arı aşkınlık* olarak düşünmek, Sartre'a göre *mauvaise foi*'nin birincil edimidir (Fox, 2003: 17).

Mauvaise foi'nin varoluştaki kökenselliğini anlamak için öncelikle, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te ortaya koymuş olduğu temel ontolojik ayrımlar açıkça anlaşılmalıdır. *Mauvaise foi*'nin temellendiği en belirgin ontolojik ayırım burada *kendinde-varlık* ve *kendi-için-varlıktır*. Bu ayırımın ortaya konulmasıyla birlikte özgürlük ve özdeşlik arasında ayırım da açığa çıkarılacaktır. Bu bizi, başkasının varoluşunun, kişide aşkın bir *ben* düşüncesine nasıl neden olduğuna ve aşkın *ben'in* *mauvaise foi* ile olan ilişkisine götürecektir.

2.1. *Mauvaise Foi*'nın Temeli Olarak Kendinde Varlık (L'être-en-soi) / Kendi İçin Varlık (L'être-en-soi) Ayrımı

Sartre ilk defa *İmgelem* adlı yapıtında *bilincin kavrayışında varlık bulanı*²⁴ *kendinde-varlık* (être-en-soi) ve *kendi-için-varlık* (être-en-soi) ayrımı temelinde açılar. Bu bağlamda *kendinde varlık*, bilincin bir tamlık, katılık ve durağanlık olarak kavradığı şeyi anlatırken; *kendi için varlık* tamlığa, yani belli bir tamamlanmışlığa sahip olmayana, sınır-sız²⁵ olanı ifade etmektedir. Yani başka bir deyişle Sartre, *kendinde varlık* olarak *aşkın* olanı, yani *şeyi*; *kendi için varlık* olarak ise *aşkınsal* olanı yani başka bir deyişle *bilinci* anlatmaktadır. Sartre *İmgelem*'de bu ayrımı şöyle açıklar:

Duyumlanabilir içeriğin pek çok kez betimlenen eylemsizliği, *kendinde varoluştur*. (...) Tüm bilinçli kendiliğindenliklerin gerisinde kalan, yavaş yavaş gözlemlemek ve öğrenmek gereken bu eylemsiz biçim, bir *şey* olarak adlandırılır. Bilincim hiçbir durumda bir şey olamaz, çünkü kendinde varlık biçimi, tam olarak *kendi için varlıktır* (Sartre, 2004b: 3, 4).

Sartre'ın *İmgelem*'de nesneyi ve onu imgeleyen bilinci anlatmak, birbirlerinden ayırmak üzere ortaya koymuş olduğu bu ayrım, bilincin, nesnesi ile kurduğu özel bir ilişkide açığa çıkmaktadır. Buna göre nesne, bilincin varlığını olduğu gibi ona ilişkin yargıları, yönelimleri de aşmakta, kendini bilince bir aşkın olarak sunmaktadır. Sartre bu ayrıma *Ego'nun Aşkınılığı* ve *İmgelem*'den bir yıl sonra yazdığı *Bulanıtı* adlı romanında oldukça açık bir betimle yer vermiştir. Bir olaylar örgüsünden ziyade felsefi bir sorgulamayı içeren bu romanında Sartre, doğal tutumdaki kavrayışında, sözcüklerinde yer alan alışıldık oluş kiplerinden onları düşünmeye başladıkça uzaklaşan ve bu uzaklaşma ile birlikte varoluş sorusuna

²⁴ 'Var olan' yerine 'bilincin kavrayışında varlık bulanı' ifadesi özel olarak tercih edilmiştir. Bu tercihin nedeni, bu başlık altında ele alınacak ve tartışılacak olan Sartre'ın fenomenolojik-ontoloji görüşüne dayanmaktadır.

²⁵ Burada sınırsız, sınırı aşan ya da sonsuz anlamında değil; sınıra sahip olmayan anlamında kullanılmıştır. Bu ayrımı vurgulamak adına kavram tire ile bölünerek sınır-sız olarak kullanılmıştır.

yaklaşan Antoine Roquentin'in düşüncelerine yer verir. Requentin'in varlık karşısındaki düşüncelerini Sartre şu şekilde ifade eder:

Biraz önce parktaydım. Atkestanenin kökü, oturduğum sıranın tam altında toprağa gömülüyordu. Bunun bir kök olduğunu hatırlamıyordum artık. Sözcükler ortadan kaybolmuş ve onunla birlikte, nesnelere belirttiği anlam, kullanım biçimleri ve insanların üzerine çizmiş olduğu hafif işaretler de ortadan kaybolmuştu. (...) Nesnelere baktığım zaman bile onların varoluşlarını düşünmekten çok uzaktım; bana sanki bir dekor gibi görünüyorlardı. Onları elime alıyor, araç olarak kullanıyordum; dirençlerini önceden kestiriyordum (...) Varoluşmayı ile şu baygın bolluk arasında bir orta yerin bulunmadığını anlamıştım (Sartre, 2014: 189, 190).

Sartre'in *Bulanti*'de sözünü ettiği bu varolmayış (l'inexistence) olarak nesne, bir varoluş bolluğu / çeşitliliği taşıyan bilinçten varoluşsal anlamda kökensel olarak farklı olana işaret etmektedir. Zira bilinç, Sartre'a göre varlığın değil, varoluşun doluluğudur (Sartre, 1956: 1v). Bu varoluş, Sartre'ın düşüncesinde mutlak bir özgürlük olarak ifadesini bulmaktadır. Özgürlük aracılığı ile dahası mutlak bir özgürlük olması ile, *kendi-için* olan, her daim bir belirlenime sahip olmaktan uzak olanı, bir olanaklılık olanı ifade etmektedir. Sartre *kendisi içinin* özgürlükte vücut bulan doğasını *Varlık ve Hiçlik*'te şu sözlerle anlatır: "Özgürlük aracılığıyla kendi-için, kendisi hakkında söylenebilenden her zaman daha başka bir şeydir, çünkü en başında belirli bir adlandırmadan kurtulandır, kendisine verilen adın, kendisinin ait olduğu kabul edilen iyeliğin ötesinde olandır" (Sartre, 1956: 439). Zira onun mutlaklığı yahut aşkınsallığı da onun *mutlak bir özgürlük* olmasından, varoluşunda hiçbir öze ya da değişmez bir mutlağa yer olmamasından ileri gelmektedir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te sözünü etmiş olduğu bu özgürlük, verili bir özgürlük değildir. Kökensel olan, sökülüp atılamayan, içinden

çıkılamayan bir özgürlüktür. Böylesi mutlak bir özgürlük, Sartre için insan varoluşunun asli hakikati ve tek gerçeğidir²⁶.

Varoluşun yanı sıra var olma nedeninden ve bir başka varlık ile ilişkiden yoksun olan *nesne* ise, bilincin karşısında kendisini bir araç olarak, kullanımsal bir değer olarak ve bir direnç olarak sunmaktadır. Ancak bu noktada dikkatle üzerinde durulması gereken, Sartre'ın *Bulantı*'da da telkin etmiş olduğu üzere, tıpkı diğer her şey gibi bu ayırımın da alışıldık bir yolla ele alınmaması gerektiğidir. Zira alışıldık bir yolla bu ayırım, özne ve nesne yahut öznel olan ve nesnel olan olarak anlaşılmaktadır. Ancak Sartre'ın *kendinde* ve *kendi-için* arasında görmüş olduğu ayırım, bilindik sınıflandırmaların ötesinde bir kavrayışa işaret etmektedir. Dolayısıyla bu ayırımı anlayabilmek, öncelikle Sartre'ın ortaya koymuş olduğu ayırımın temelde nasıl bir eleştiri içerdiğini ve karşılığında nasıl bir ayırımı önerdiğini görmekle olanaklıdır. Zira Sartre'ın *kendinde* ve *kendi için* ayırımı, temelde Descartes'ın zihin-beden ayırımında vücut bulan *aşkınsal-realist* ayırma ve Husserl'in ortaya koymuş olduğu *fenomenin varlığı* ve *ben'in varlığı* arasında görülebilecek *idealist* ayırma yönelik eleştirisine dayanmaktadır. Sartre'ın *fenomenolojik-ontolojisinde*²⁷ ise varlık ve varoluş özel bir vurgu ile ayrılarak açığa çıkmakta; söz konusu ayırımların ötesinde bir anlam taşımaktadır.

Sartre'ın ilk eleştirisi, bedensel ve düşünsel ayırımında açığa çıkan *aşkınsal realizme* yöneliktir. Söz konusu *realist* ayırım, on yedinci yüzyılda Descartes'ın

²⁶ Sartre'ın mutlak özgürlük düşüncesi, bu çalışmanın üçüncü bölümünde yer alan *Bir Hiçlik Olarak: Özgürlük* alt başlığında tartışılacaktır.

²⁷ Sartre *Varlık ve Hiçlik* yapıtını, *Fenomenolojik Ontoloji Denemesi* olarak adlandırır. Sartre'ın fenomenoloji ile ontolojiyi birlikte kullanması ve bu adlandırmayı tercih etmesi, bu bölümde ele alınacak olan bir zorunluluktan, 'ontolojinin ancak fenomenolojik bir zemin üzerine kurulabileceğine yönelik düşüncesinden' ileri gelmektedir.

ortaya koymuş olduğu düşünsel ve bedensel olanın ontolojik ayırımına dayanmaktadır. Descartes 1641 yılında kaleme almış olduğu *Meditasyonlar*'da bu ayrımı şu sözlerle anlatmaktadır: “özüm, sadece düşünen bir şey veya tüm özü ya da doğası düşünmek olan bir töz oluşumdan ibarettir. (...) benim, yani beni olduğum şey yapan ruhumun, bedenimden bütünüyle ve tam anlamıyla ayrı olup onsuz var veya mevcut olabildiği kesinlikle doğrudur” (Descartes, 2007a: 73). Dolayısıyla Descartes'a göre düşünsel ve bedensel olan, birbirlerini varoluş olanağında gereksinmeyen, varlık bulma koşullarını bütünüyle kendi içlerinde bulan iki ayrı töz olarak var olmaktadır. Yani düşünsel ve bedensel olan Descartes'ın düşüncesinde birbirlerinden bütünüyle ayrı iki varlık alanı olarak karşılanmaktadır. Böylelikle ne bu iki varlık bir bedende bütünleşmekte ne de düşünsel ve bedensel olan birbirlerine indirgenebilmektedir. Çünkü insan bedeni de dahil olmak üzere Descartes'a göre bedensel olan, yani düşüncenin dışında yer alan, bütünüyle mekanik olana işaret etmektedir. Beden, duyusal olarak algılanabilen, herhangi bir şekilde sınırlanabilen, bir yerde bulunabilen ve bir uzam parçasını bütün öteki cisimleri dışlayacak şekilde işgal edebilen olarak, bu mekanik varoluşun içerisinde yer almaktadır (Descartes, 2007a: 23). Dolayısıyla bedensel olan, özü ya da doğası düşünsel olandan kökensel olarak ayrı bir var olana işaret etmektedir.

Descartes'ın ortaya koymuş olduğu bu ayrım, düalist (ikici) düşüncenin temelini oluşturmaktadır ve bu nedenle de her türlü düalist düşünceye yöneltilebilecek olan kökensel eleştirinin de öncelikli hedefinde yer almaktadır. Buna göre gerçekliği iki ayrı uzlaşmaz töz olarak ele aldığımızda kuşkusuz ayrımın sınırlarını net bir biçimde çizebilmekteyizdir. Ancak birlikteliğin sınırları söz konusu olduğunda, böylesi bir olanağı nerede bulabiliriz? Sartre'a göre Descartes bu sorunu,

iki tözün birliğini olanaklı kılan olarak, imgelem aracılığıyla aşmayı denemiştir (Sartre, 1956: 3). Ancak Sartre'a göre böyle bir deneme başarıya ulaşamayacaktır. Çünkü *İmgelem*'de derinlikli bir biçimde ele almış olduğu üzere imge, düşünsel bir materyalden çok, nesnel bir bulunuşa karşılık gelmektedir²⁸. Dolayısıyla böylesi bir açıklama da tözsel bir ayırım söz konusu olduğunda yine sadece gerçekliğin tek bir boyutunu ele almakta, dolayısıyla birliğin olanağını açıklamakta başarısız olmaktadır. Sartre'a göre, bütünün daha sonra bir araya getirilmek üzere önce birer parça olarak anlaşılmasının faydasızlığı, Descartes'tan bize kalan yegane öğretisi olmuştur (Sartre, 1956: 3).

Sartre'ın *kendinde ve kendi içini* ele alırken eleştirel bir yol izlediği bir diğer ontolojik ayırım ise Husserl'in idealist düşüncelerine dayanır. 1929'da Descartes üzerine vermiş olduğu ders notlarının bir araya getirilmesi ile hazırlanmış olan *Kartezyen Meditasyonlar*'da Husserl, kendi ontolojisini Descartes'ın düalist felsefesinde yer alan uzlaşmaz ikiliklerin ötesinde, monist bir düzlemde ortaya koyar. Husserl, Descartes'ın *aşkınsal realizmine* eleştirel bir biçimde yaklaşarak, kendi felsefesini *aşkınsal öznellik* olarak adlandırır ve her türlü gerçekliğin, tek bir alanda, öznellik alanında yani *ego cogitoda* var olduğunu belirtir (Husserl, 2010: 89). Bilince yönelik bir *eidetik indirgeme* aracılığı ile ulaşılmış olduğu ve her türlü kuşku götürmez bilginin temeli olarak ortaya koymuş olduğu *ego cogito* Husserl tarafından gerçekliğin de olanaklı tek zemini olarak ifade edilir. Dolayısıyla Husserl şeylerin varlığını bilincin varlığına dayanmaktadır (Reisman, 2007: 33). Ancak Sartre'a göre her ne kadar uzlaştırılmaz bir düalizmden uzak olsa da böylesi bir varlık zemini tasavvur etmek de varoluşsal bir ontoloji için yetersizdir. Husserl

²⁸ Bu konu bir önceki bölümde *Sartre'da İmge ve Nesne Ayrımı* başlığı altında tartışılmıştır.

fenomenolojisinden türetilebilecek olanaklı ontoloji, dış nesnel gerçekliği var olan bir şey olarak değil, aksine “var olmak için bilincin varlığını gereksinen bir *varlık fenomeni* olarak” ele almaktadır (Husserl, 2010: 85). Sartre’a göre bu, açıkça Husserl fenomenolojisinde fenomenin varlığının ontolojik bir var olan olduğunun göz ardı edilmesidir (Sartre, 1956: xlviii, xlix). Husserl her ne kadar yönelimsellik düşüncesi aracılığıyla bilincin ancak bir birliktelik dolayımında anlaşılabilir ve betimlenebilir olduğunu söylemiş ve Kartezyen düşüncenin açmış olduğu nesne ve bilinç arasındaki uçurumu kapatmaya yönelmiş olsa da ya da onları bir birlik içerisinde vermeye çalışsa olsa da, noema’yı yani bilinç içeriğini realist düşünceden uzaklaştırarak bir ‘içerik’ olarak, ‘düşünülen şey’ olarak bilincin içine yerleştirmiş olmasıyla Sartre’ın, “şeyleri ağında tuzağına düşüren örümceksi zihinler” olarak tasvir etmiş olduğu idealist düşünceye –Sartre’a göre yanılığa- geri dönülmesine neden olmuştur (Sartre, 1970: 4). Bu nedenle Sartre’a göre Husserl, her ne kadar temel karakteristiğini reddetse de, kendisini Cogito’ya hapsetmiştir (Sartre, 1956: 73). Noemayı gerçek dışı, bütünüyle ‘noesis’e bağlı’ ve ‘özü algılanmış olmak’ olarak kabul ettiği anda kendi ilkeleri ile çelişmiştir (Sartre, 1956: lxi). Sartre’a göre, Husserl’in bu görüşü idealizme, Berkeley’in eski *esse est percipi*’sine (var olmak algılanmış olmaktır) yeni sözcüklerle dönmekten başka bir şey değildir: “Husserl’in ve onu takip edenlerin fenomenolojik indirgemeyi gerçekleştirdikten sonra, noema’yı gerçek olmayan olarak yaklaşıp, onun ‘esse’sinin [varlığının] bir ‘percipi’ [algılanmış olmak] olduğunu söylediklerinde yaptıkları şey de bütünüyle budur” (Sartre, 1956: l). Çünkü Husserl bunu yapmakla düalist bir uzlaşmazlığı bertaraf etse de mutlaklığı, kesinliği bütünüyle bilince, yani özneye taşımaktadır. Bu durumda özne, artık özneliğin olduğu gibi nesneliğin de taşıyıcısı olmaktadır.

Dolayısıyla Husserlci idealizm, bilincin doğrudan nesnesi olmayan aşkınsal bir alanı zorunlu kılmakla, bütün bir gerçekliği bu alana bağlı olarak temellendirmektedir. Yani tıpkı Descartesçi düşüncenin bilincin kendi-farkındalığını aşan aşkınsal bir varlık alanını (*düşünüyorumun alanını*) mutlak bir biçimde varsayması gibi Husserl de gerçekliği aşkınsal bir alanının varlığına ilişkin bir varsayım üzerine kurmaktadır. Her iki düşünceye karşı Sartre'ın ontolojisi ile geliştirilebilecek temel argüman ise, fenomenolojik bir zorunlulukla açığa çıkmaktadır: Bunun en açık nedeni, Sartre için fenomenolojinin, sadece bilince ne görünüyor ise onu ve bilincin konusunu tanımlamaktan ibaret olmasıdır (Priest, 2001: 59). Dolayısıyla, bilincin kendi kavrayışını aşan bir *doğa* arayışı ya da bilincin doğrudan nesnesi olmayan bir gerçeklik zemini varsayımı, fenomenolojinin dolayısıyla da ontolojinin ötesinde yer almaktadır.

Sartre'ın *kendinde ve kendi için* arasına koymuş olduğu ayrım, dolayısıyla ne bedensel olan ve düşünsel olan gibi düalist bir ayırmada ne de bir bilinç içeriğinden ibaret olan nesne ile onu içeren bilinç ayırımında anlaşılabilir. Böylelikle, Sartre'ın ontolojisi, aşkınsal realist ve idealist varlık kavrayışlarını reddederek derin bir sorgulamaya kapı aralamaktadır. Bu noktada soru şu şekilde ortaya konulabilir: Nesne, nesnel olanı, bilinç ise öznel olanı anlatmamakta ise nesne ve bilinç arasındaki sınır nerede başlamaktadır?

Sartre, *kendinde ve kendi için* ayrımını *Varlık ve Hiçlik*'te bir tür *özdeşlik* ayrımı olarak açıklamaktadır. Buna göre, *kendinde varlık* yani *nesne*, kendisi ile dolu olan, doluluk (plenium) olan, varlığı ile oluşu *özdeş* olanı anlatırken; *kendi için varlık*, yani *bilinç*, hep bir olanak olarak var olanı yani kendisi ile *özdeş olmayanı*

anlatmaktadır. Dolayısıyla, Sartre'ın ontolojik olarak ortaya koymuş olduğu bu ayrım, hiçbir biçimde doğrudan nesnel bir ölçüte dayanmamakta ve böylelikle kategorik değerlendirmelerin bütünüyle uzağında yer almaktadır. Çünkü ne kendinde şey, bütünüyle tek tek nesnelere tüketilebilecek bir *varlık* olarak ne de *kendi için*, *kendindenin* karşısında olarak, *hiçliğin* geçirgen olmayan özel bir odası olarak var olmaktadır (Fox, 2003: 14). Tersine bu ayrım, belirlenmiş sınırların ötesinde, doğrudan bilincin yönelmiş olduğu nesneyi kavrayış biçiminde açığa çıkmaktadır. *Kendinde* ve *kendi için* arasındaki bu ayrımı daha açık bir biçimde anlamak, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te ele almış olduğu *beden* fenomeninden yola çıkmakla mümkündür. Zira Sartre'a göre beden, ne bir *kendinde* varlığı ne de *kendi için*ini ifade etmektedir. Daha ziyade beden, hem *kendinde* hem de *kendi için* olandır.

2.1.1. Ontolojik Ayrımın Sınır Ötesi Varlığı Olarak *Beden* (Le Corps)

Varlık ve Hiçlik yapıtında oldukça önemli bir yere sahip olan *beden* olarak *bilinç* sorunu, Sartre'ın ontolojik ayrımını kavramak noktasında temel bir önem arz etmektedir. Bu önem, ontolojik bir belirlenmişlik içerisinde beden belirlir bir kategoride ele alınamamasından ve varlığının *kendinde* olmakla son bulmayıp, aynı zamanda *hiçliğin* varlığı olarak; *kendi-için-varlık* olarak var olmasından ileri gelmektedir.

Sartre'a göre bütünüyle bir edilgenlik olarak kavrayışa gelen beden, duyumlarla algılanabilir bir bütün olarak bir *kendinde varlıktır*; kendini tamlık ve katılık olarak bakışa sunmakta olandır. Bu tamlık, beden biyolojik varlığından kaynaklanmaktadır. Ancak beden, Sartre'a göre *kendinde-varlık* olarak *benim bedenim* olan beden değildir. Çünkü *benim için* (pour moi) olduğu müddetçe

bedenim, bana dünyanın ortasında olarak görünmeyendir (Sartre, 1956: 303). Yani benim olan, *benim-için* olan beden, Sartre'a göre bütünüyle bilincin kendisini ifadesidir. Sartre, bunu *Varlık ve Hiçlik*'te şu sözleriyle anlatır: "Kendi-için-varlık, bütünüyle beden ve bütünüyle bilinç olmalıdır" (Sartre, 1956: 305). Sartre *Varlık ve Hiçlik*'te bedenini, *benim-için* olma durumunu ve bilinç olma durumunu iki biçimde anlatır: 1- Bedenin *kendi için* varlık olarak, yönelimin ya da başka bir deyişle bilincin²⁹ olanağı ve eyleyeni olması ve 2- *Benim-için* olarak bedenini, bilincin kendi-farkındalığı olarak var olması.

Varlık ve Hiçlik'te Sartre, bilincin kendisi olan yönelimi, doğrudan beden üzerinden anlatır. Yönelimi bedenle, bakışla³⁰, duyuşla, dille ortaya koyar. Bu noktada bir önceki bölüme dönmek ve bilincin yönelimsellik olarak var olduğu savını anımsamak yerinde olur. Bilincin yönelimselliği, *Varlık ve Hiçlik*'te *Beden* başlığı altında, bedenini bir yönelimsellik olarak açığa çıkması ile açıklanmaktadır. Zira beden ve bilinç Sartre'ın düşüncesine göre bir ve aynı şeydir. Her ikisi de yönelimsellik gibi bir karaktere ya da özelliğe sahip olmayıp, doğrudan yönelimselliğin kendisi olarak anlaşılmalıdır. *Bilinç olarak beden* bu nedenle ancak ilişkide olduğu şeyler dolayımında kavranabilir. Sartre, yine *Varlık ve Hiçlik*'te bilincin yönelimselliğini beden bağlamında şu sözleriyle açıklar:

Bedenin nesnelere ilişkisinin bir sorun olması şöyle dursun, biz bedeni hiçbir zaman bu ilişkilerin dışında kavrayamayız. (...) Bir beden, kendisi olduğu bu cisimsel kitle olarak baktığı masayla, tuttuğu iskemleyle, üzerinde yürüdüğü kaldırımla vb. tanımlanan bedendir. (...) Beden, dünya ile anlamlı ilişkiler bütünüdür (Sartre, 1956: 344).

²⁹ Bir önceki bölümde tartışılmış olduğu üzere bilinç, Sartre'a göre yönelimsellik karakterine sahip olan değil, bizzat yönelimin kendisi olandır.

³⁰ Sartre'ın felsefesinde bakış, sadece 'bakmak'la sınırlanabilecek bedensel bir yönelimi ifade etmemektedir. Zira Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te özel bir yer vermiş olduğu bakış fenomeni, çoklu bir anlam düzleminde ele alınmaktadır. Buna göre bakmak bir anlamda yönelmektir: Onu duymak, onu işitmek, onun varlığına tanıklık etmektir. Bu fenomen, *Hiçlemenin Kökeni: Başkası-İçin-Varlık (L'être-pour-autrui)* başlığı altında ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

Dolayısıyla Sartre’ın daha önce *Ego’nun Aşknlığı* yapıtında bilinci öne çıkararak anlattığı yönelimsellik anlayışı, *Varlık ve Hiçlik*’te bu kez bedenle; bedeninde öne çıkarılmasıyla anlatır. Buradan şöyle bir sonuca varılabilir: Sartre’ın ilk olarak yönelimsellikte temellendirdiği bilinç, *kendi-için* olması bakımından bedende varlığını bulur. Başka bir deyişle *beden* olarak olmakta olan bilinçtir.

Bedenin *kendi-için* oluşunu Sartre, yönelimselliğin yanı sıra bedensel varoluşun pre-reflektif farkındalığına dayandırır. Yani bu noktada, bir önceki bölümde tartışılmış olan bilincin kendi-farkındalığının her daim pre-reflektif olarak varlık bulması, bu kez beden varlığında açığa çıkar. Buna göre beden, kendi farkındalığına pre-reflektif bir yolla ulaşandır. Sartre bunu *Varlık ve Hiçlik*’te elin nesne ile olan ilişkisinde şu şekilde açıklar: “elim nesnelere dokunduğunu görürüm, ama onu onlara dokunma ediminin içinde bilemem (...) elim, nesnelere direncini, katlıklarını ya da yumuşaklıklarını açıklar, ama kendisini açıklamaz. Öyle ki elimi sadece bu mürekkep hokkasını gördüğüm gibi görürüm” (Sartre, 1956: 304). Dolayısıyla beden, Sartre’a göre bilinç olarak pre-reflektif bir farkındalığa sahiptir; refleksiyon durumunda, yani onun üzerine düşünümde, doğrudan ona yönelimimde ise bir nesne, bir aşkın olarak varlık bulandır. Bilinç ya da beden, pre-reflektif bir farkındalığa sahiptir zira Sartre’ın ünlü deyişimi ile: *ben, bakışımı görememekteyimdir* (Sartre, 1956: 305). Ona yöneldiğimde onu aşmakta, ona kendi-bilinci olmanın dışında *aşkın* bir nesne olarak yönelmekteyimdir. Örneğin bacağıma dokunduğumda ya da onu gördüğümde, kendi olanaklarıma doğru onun ötesine geçmekteyimdir (Sartre, 1956: 304). Yani dolayısıyla yönelimselliğinin yanı sıra kendi-farkındalığı ile de beden, bir kendi-için-varlık olarak bilincin kendisini ifade etmektedir. Ancak bu noktada şu soru sorulabilir: bir edilgenlik olarak fiziksel beden aynı zamanda

benim-bedenim olarak bilinci ifade etmekte ise o halde buradan fiziksel olanın ve psişik olanın tek ve aynı varlığa yüklenmiş olduğunu mu anlamak gerekmektedir? Yani başka bir deyişle bedenın fiziksel var oluşu ile psişik var oluşu onun tek bedende ortaya çıkan iki ayrı varoluş biçimini mi ortaya koymaktadır? Bu sorunun yanıtlanması önemlidir çünkü Sartre eğer böylesi bir birliktelikten söz etmekte ise rahatlıkla söz konusu ontolojik ayrımın Descartesçi bir düalizmden farksız olduğu sonucuna varılabilecektir. Ancak aksi bir anlatım söz konusu ise bedene yönelik kavrayışın bu çeşitliliği, yani ona hem bir *kendinde* hem de bir *kendi için* olarak yönelmeye olanak tanıyan çeşitlilik, açıklanmayı gereksinecektir.

Sartre'a göre beden, psişik olanın yani *kendi-içinin* ve fiziksel olanın yani *kendindenin* bir birleşim noktası değildir. "O [bilinç] beden ile birleşmiş olamaz. (...). Bedenin arkasında hiçbir şey yoktur. Ancak beden bütünüyle 'psişik'tir'" (Sartre, 1956: 305). Dolayısıyla beden, birliği olanaklı kılan bir merkez değil, hem *kendindenin* hem de *kendi içinin* bedenidir. Başka bir ifade ile bu beden bir ve aynı bedendir. Söz konusu birliğe neden olan, onu gerçekleştiren, onu var kılan birleştirici ise Sartre için hiçlemenin (*négation*) kendisidir (Sartre, 1956: 21). Bu nedenle Sartre'ın yukarıda sözü edilen *solipsizm* tuzağından bertaraf edilmesi ve bunun açıkça tanıtlanabilmesi adına bir sonraki bölümde "hiçleme"nin bu ontolojik ve fenomenolojik çözümlemedeki yeri ve anlamı öne çıkarılacaktır.

2.1.2. Hiçleme (Néantisation) Olarak Yönelimsellik

Sartre *Varlık ve Hiçlik*'te bilincin yönelimsel edimini hiçleme (néantisation) ya da olumsuzlama (négation) olarak adlandırdığı bir ilişki biçimi olarak betimler³¹. Sartre'ın *kendinde ve kendi için* arasındaki birliktelik ve kavrayışa vurgu yaparak ortaya koymuş olduğu hiçleme, bilincin nesne ile ve kendisi ile kurduğu tek olanaklı ilişkiyi anlatması bakımından merkezi bir role ve yere sahiptir. Sartre kökensel bir ilişkilene olanağı olarak hiçlemeyi, Spinoza'nın "Omnis determinatio est negatio", "Her belirleme bir olumsuzlamadır" savına gönderme yaparak açılar (Sartre, 1956: 436). Burada, bir şeyle ilişkilene olmak ya da ona ilişkin herhangi bir yargıda bulunmak, öncelikle onun diğer tüm şeylerden ayrımını görmekle mümkündür. Yani örneğin bir masa, sandalye olmayandır ya da yuvarlak, kare olmayandır ve buna benzer olarak her şey, 'o şey olmayan şey' ile yani onun olumsuzluğu ile yargıya gelmekte ya da açığa çıkarmaktadır³².

Sartre'ın olumsuzlama ya da hiçleme olarak ortaya koymuş olduğu düşüncesi, temelde bir şeyin *kendinde bilinemez* olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Ancak bu kendinde bilinemezlik, varolanın ardında yatan numenal bir bilinemezlikten öte, anlamın ancak bir ilişki dolayımında yani bir birliktelikte açığa çıktığı düşüncesinden ileri gelir. Zira Sartre'a göre *kendi-için* olan, bir varoluş bolluğu, çeşitliliği olarak³³ bir olanaklar zenginliğinde açığa çıkar ve dolayısıyla bizatihi bir belirlenmişliğe varoluşsal olarak direnir. Benzer bir şekilde *kendinde varlık* da yine bir çeşitlilik

³¹ Sartre *Varlık ve Hiçlik*'te négation (negation) ve néantisation (nihilation) kavramlarını birlikte kullanmıştır. Ancak bu kavramlar arasında belirgin bir ayrım koymamış, kimi yerde négation kavramını kullanırken kimi yerde néantisation kavramını tercih etmiştir. Dolayısıyla bu iki kavram arasında belirgin bir ayrım çizmek güçtür.

³² Burada yargı en geniş hali ile, yani sözel bir belirlenimden öte bir anlama olarak kullanılmaktadır.

³³ Sartre'ın özgürlük düşüncesinde temellenen bu düşüncesi bir sonraki bölümde tartışılacaktır.

olarak ancak bu kez varoluşun değil görünüşlerin bir çeşitliliği olarak var olur. Dolayısıyla, o da tıpkı *kendi-için-varlık* gibi bizzat kendinden, kendinin belli bir görünümünden, yola çıkılarak bilinemez olandır. Fakat bu noktada dikkatle üzerinde durulması gereken bir nokta vardır ki o da, varlık fenomeninin kendini farklı açılarda bakışa sunmasının, varlığın kendi özsel bir özelliği olmadığıdır. Çünkü Sartre'a göre nesnenin farklı açılardan kavranmasının nedeni, bizzat bilincin kavrayış biçimine dayanmaktadır. Zira Sartre'a göre varlık, olumlamanın (l'affirmation) ötesinde olduğu kadar aynı derecede olumsuzlamanın da ötesinde var olandır (Sartre, 1956: lxxv). Ancak onun varlığı bilinçte ancak bir olumsuzlama ile ya da başka bir deyişle bir hiçleme ile kavranmaktadır.

Sartre'a göre, bilincin kendinde olana yönelimi, yani hem tek tek nesnelere hem de fiziksel bedeni olarak kendi bedenine yönelimi ile kendisine, yani bir bilinç olarak bedenine yönelimi arasında kökensel bir ayrım vardır. Sartre bu ayrımı, *dışsal olumsuzlama* (négation externe) ve *içsel olumsuzlama* (négation interne) arasında yaptığı ayrımın temellendirir (Sartre, 1956: 174).

2.1.2.1. Dışsal Olumsuzlama (*la Négation Externe*)

Sartre'a göre bir bilincin nesneye yönelimi, *dışsal olumsuzlama* yoluyla gerçekleşir. Yani bilinç, nesnesini, o olmayandan ayrımı yoluyla kavrar. Örneğin bir masa, sandalye olmayandır. Nesne, ancak kendi bulunuşunu aşan varlıklardan ayrımı dolayımında anlam kazanmaktadır. Aksi halde masanın ya da herhangi bir nesnenin ne olduğu, kendinde bilinebilir değildir. Dışsal olumsuzlama, masa ile sandalye arasına konulan bir şeye, kategorik bir ayrımın olanağına hizmet etmektedir. Bu noktada, Sartre'ın vermiş olduğu örnekten yola çıkılacak olursa bir küple bir mürekkep şişesini karşılaştırıp 'bu küp bir mürekkep şişesi değildir' denildiğinde bu

olumsuzlama kategoriktir; onları zenginleştirmez ya da yoksullaştırmaz, dolayısıyla ona bir anlam da yüklemes (Sartre, 1956: 174, 175). Ancak kendisi olmayanla, kendisinin sınırını belirleyenle, gösterenle ne olduğuna yahut ne olmadığına yönelik bir ayrım kazanabilir. Dolayısıyla dışsal olumsuzlama, doğrudan nesnelere yaşamdaki araçsal kullanımlarına işaret etmektedir. Dışsal olumsuzlama yolu ile nesnelere tanınmakta, bilinmektedir. Burada öne çıkan, bir nesneyle yapılabileceklerin sınıflaması ya da belirlemesidir. Dolayısıyla, belirli bir nesneye yönelik bir olumsuzlama gerçekleştirmek, sadece o nesnenin olumsal olanaklarını tanımayı sağlayacaktır. Ancak bu durum, birinin kendisine yöneliminde bu kadar kolay açıklanamayacaktır. Bu nedenle Sartre, birinin kendi varlığına yönelimini dışsal olumsuzlamadan ayırarak, içsel olumsuzlama olarak ilişkilenebilecekleri gündeme getirir. Çünkü nesnenin aksine bilinç ya da *kendi-için* olan, olanaklarının çokluğunda açığa çıkarır. Böylelikle ona dair bir belirlenimde bulunmak, nesnenin ya da kendinde şeyin belirleniminin olanaklarından daha fazlasını ontolojik olarak gerektirir.

2.1.2.2. İçsel Olumsuzlama (*la Négation Interne*)

Sartre'ın içsel olumsuzlama yolu ile anlattığı, temelde kişinin kendine yöneliminin de tıpkı bir şeye yönelimde olduğu gibi bir kendinin ya da kendiliğinin olumsuzlanması ya da hiçlenmesi olarak açığa çıkmakta olduğudur. Sartre bilincin de kendine yöneliminde *ben*'in olarak varlığını, tıpkı *kendinde şey* gibi kendisi olmayan aracılığıyla belirlediğini söylemektedir (Sartre, 1956: 175). Yani Sartre'a göre insan varoluşu da aynı şekilde kendine dair hiçleyici bir tavır alabilmektedir (Sartre, 1956: 47). Tıpkı bir nesne gibi bilincin sınırı da kendisi olmayanda başlamaktadır. Bilinç, Sartre'a göre, ancak bu yolla, kendisi aracılığıyla kendisinden haberdar olmaktadır

(Reisman, 2007: 34). Fakat içsel olumsuzlama, dışsal olumsuzlama gibi verili bir düzlemde gerçekleşmemektedir. Zira içsel olumsuzlama, dışsal olumsuzlamının aksine, sınırsız bir olanaklılık alanında açığa çıkmaktadır. Bu sınırsızlık, bizzat varoluşun sonsuz bir olanaklılık olarak var olmasından ileri gelmektedir.

Dışsal olumsuzlamadan farklı olarak içsel olumsuzlama, Sartre'a göre kategorik bir belirlenim olarak değil, anlamlı bir düzlemde açığa çıkmaktadır. Çünkü varoluşun her defasında kendi edimleriminin sınırına işaret ediyor olması, olumsuzlamanın anlam üreten, anlamlandıran boyutunu göstermektedir. Örneğin bir savaşçı olmak, korkak olmamayı imler. Ya da hak edilmeyeni övmek, adalet duygusunun yoksunluğunu anlatır. Zira eylem, her daim bir değer olarak ve kendi karşıtı ile anlam kazanarak açığa çıkmaktadır. Ancak burada önemli olan, bilincin içsel olumsuzlama sırasında kendini, kendinin tamamlanmamış bir imgesi durumunda kavrayarak aşmakta olmasıdır (Reisman, 2007: 26). Başka bir deyişle, içsel olumsuzlama sırasında bilinç, kendine bir aşkın olarak yönelmektedir. Çünkü bilinç, kendini hiçlediğinde, kendine *konumsal* bir farkındalıkla yaklaşmaktadır (Fox, 2003: 16).

Sartre'ın kişinin kendine yöneliminin de bir olumsuzlama olarak açığa çıktığını söylemesi, bilincin refleksiyonda kendini bir nesne olarak gördüğünün ya da aşkınsal bir *ben*'i varsaydığının bir göstergesidir. Ancak bunun görülebilmesi yine de şu soruyu yanıtlamayı gerektirmektedir: “Yargılayıcı önermenin yapısı olarak hiçleme, hiçliğin kökeninde midir, yoksa tersine gerçeğin yapısı olarak hiçlik, hiçlemenin kökeni ve temeli midir?” (Sartre, 1956: 7). Çünkü eğer hiçleme, hiçliğin kökeninde ise bu, hiçliğin bir hiçleme ya da olumsuzlama aracılığıyla açığa çıktığını;

ancak eğer hiçlik, hiçlemenin kökeni ve temeli ise, *ben*'in varlığının, bilincin varlığı aracılığıyla açığa çıktığını gösterecektir. Sartre bu sorunun yanıtını *Varlık ve Hiçlik*'te *Bakış ve Başkası-İçin-Beden* başlıkları altında, kendi-için-varlığın, başkası-için olarak var oluşunda arar. Zira Sartre'a göre hiçlemenin hiçleyici edimin temeli, başkasının varlığında yani başkası-için-varlık olma durumunda bulunmaktadır.

2.2. Hiçlemenin Kökeni: Başkası-İçin-Varlık (*L'être-pour-autrui*)

Kendinde-varlık ve kendi-için-varlık ayrımının ardından Sartre, varoluşun, kendisine ancak onun aracılığı ile yöneldiği bir varlık olarak ya da başka bir ifade ile *hiçlemenin kökenini olanaklı kılan olarak başkası-için-varlık*'ı (le pour autrui) ele alır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki Sartre, *başkası-için-varlığı, kendinde ve kendi içinin yanı sıra üçüncü bir varlık alanı olarak ele almaz. Başkası-için-varlık, daha ziyade kendi-içinin başkası ile birlikteliğinde açığa çıkar. Yani kendi-için, başkası ile birlikteliğinde aynı zamanda başkası-için-varlık olarak varolur. Çünkü Sartre'a göre varoluş, kendi-için olduğu kadar başkası-içindir de. Sartre'ın bu noktada vurgusu, kendi-içinin aynı hakikat derecesinde başkası-için de oluşudur. Bu açıkça, kişinin kendi-için varoluşunun, başkası-için varoluşundan ne ontolojik ne de metodolojik olarak önce ya da sonra olamayacağını anlatır. Dolayısıyla başkasının varlığı, Sartre'ın varoluşçu ontolojisinde *benin*³⁴ varlığı ile eş zamanlı olarak açığa çıkmakta ya da görünmekte olmalıdır. Ben'in başladığı yer, başkasının da başladığı yerdir.*

³⁴ Burada, Sartre'ın *Ego'nun Aşkınlığı*'ndeki kullanımına uygun olarak *varoluş* yerine *ben* kavramı kullanılmıştır. Bu kullanım şöyle bir itiraz ile karşılanabilir: Eğer *ben*, Sartre'a göre ontolojik bir varlığa sahip değil ise, *ben*'in varlık bulmasından nasıl söz edilebilir? Bu soru, bu başlık altında tartışılacak olan konuyu açıklamak adına da önemli bir yere sahiptir. Soru, kısaca şöyle yanıtlanabilir: Sartre felsefesinde varoluş, *ben*'in varlığı ile birlikte açığa çıkmaktadır çünkü varoluşun olduğu yerde, kaçınılmaz olarak bir *ben* vardır. Zira *ben*'in varlığına dair bir inanç olarak *mauvaise foi*, Sartre'a göre bilincin varlığında ontolojik olarak öncel olmalıdır.

Çünkü Sartre'a göre *ben bilinci*, ancak kendi-içinin kendinden ayrımında, kopuşunda açığa çıkmaktadır (Sartre, 1966: 33).

Başkası-için-varlık sorunu, Sartre felsefesinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu nedenledir ki Sartre *başkası-için*'i, *Varlık ve Hiçlik*'te dört temel bölümden biri olarak ele alır³⁵. Sartre'ın *başkası-için-varlık* ile temelde neyi vurguladığını ve niçin *başkası-için* varlığa bu denli merkezi bir yer ve rol verdiğini anlamak ise, öncelikle Sartre felsefesinde başkasının varlığının ontolojik önceliğini ve ikinci olarak da bu varlığın varoluş ile kökensel ilişkisini anlamayı gerekli kılar.

2.2.1. Başkasının Varlığı

Sartre *Varlık ve Hiçlik*'te başkasının varlığı sorununa yönelik düşüncelerine, ontolojik bir sorgulama esnasında *ben*'in varoluşu ile başkasının varlığının³⁶ eş zamanlılıkla ele alınması gerektiği vurgusu ile başlar (Sartre, 1956: 222)³⁷. Çünkü Sartreci bir yaklaşımla, her nasıl ki bir bütünün önce parçalara ayrılıp sonrasında bir araya getirilmesi faydasız bir çaba ise³⁸, başkasının varlığının önce kişinin varlığından ayrı bir biçimde ele alınması, sonrasında bu birlikteliğin (başkası ile birlikteliğin) kavranılabilmesi de o derece faydasızdır.

Sartre'ın başkasının varlığının kişinin varoluşu ile ontolojik bir sorgulamada eş zamanlılıkla ele alınması gerektiği yönündeki savı, başta Husserl olmak üzere idealizmin insan varoluşunu metodolojik bir yol izleyerek önce bir *solus ipse* (yalnız

³⁵ *Varlık ve Hiçlik* dört ana başlıktan oluşur. Bunlar: 1- Hiçlik Sorunu 2-Kendi-için-Varlık 3-Başkası-İçin 4- Sahip Olmak, Yapmak, Olmak'tır.

³⁶ Başkasının varoluşu yerine başkasının varlığı ifadesinin kullanılma nedeni, *Bakış* başlığı altında tartışılacağı üzere başkasının varoluşunun kişinin bakışında bir varlık olarak, bir nesne olarak var olmasına dayanmaktadır.

³⁷ Sartre burada başkasının kendimle *ben* arasındaki kaçınılmaz aracı olduğunu söyler.

³⁸ Yukarıda da alıntılanıldığı gibi Sartre'a göre bütünün daha sonra bir araya getirilmek üzere önce birer parça olarak anlaşılmasının faydasızlığı, Descartes'tan bize kalan yegane öğretiler (Sartre, 1956: 3).

kendi) olarak açıklaması ve ardından başkasının varlığını, *ben*'in varoluşu üzerinden tanıtlamasına yönelik itirazından ileri gelmektedir. Çünkü Sartre'a göre *ben*'in ve başkasının önce iki ayrı tözmüş gibi düşünülmesi durumunda solipsizmden (*seul et ipse*) yani tekbencilikten kurtulabilmek mümkün değildir (Sartre, 1956: 233). Sartre'ın söz konusu eleştirisini anlamak ve bu eleştiri doğrultusunda başkasının varlığını nasıl bir temele dayandırarak açıkladığını kavrayabilmek adına Husserl idealizminin başkasının varlığına nasıl yönelmiş olduğuna bakılmalıdır. Zira Sartre, başkasının varlığının kavranılışına yönelik eleştirilerini, *Ego'nun Aşknlığı* ve *Varlık ve Hiçlik* yapıtlarında Husserl felsefesinden yola çıkarak temellendirmektedir.

Husserl başkasının varlığı sorununu *Kartezyen Meditasyonlar*'da *Aşknsal Varlık Alanını Monadolojik Özneler-arasılık Olarak Keşfetme* başlığı altında tartışmaya açar. Burada Husserl'in temel sorusu, ontolojik bir tanıtlama söz konusu olduğunda merkeze *ben* düşüncesini koymanın belli bir anlamda tekbencilige yol açıp açmayacağına yöneliktir. Zira Husserl'e göre *ben*, her ne kadar başkaları ile birlikte var olmakta ise de onların varlıklarına göre kendisinin ve diğerlerinin ötesinde ve karşısında bir konuma sahiptir. Husserl'in sözleri ile ifade edersek, "Ben (...) ötesinde ve karşındalığa sahiptir ve aynı zamanda öteki *ben*'lerin de ötesinde ve karşındadır" (Husserl, 1989: 330). Ancak buradaki asli sorun şudur: *Ben*'in ötesinde ve karşısında yer alan *başkasının ben*'i ya da başkasının varlığı, Husserl'e göre ancak *ben*'den yola çıkılarak bilinebilir olandır. Dolayısıyla *ben*'in varlığı, her daim başkasının varlığına öcel olmaktadır. Husserl bu durumun belli bir anlamda tekbencilige yol açıp açmayacağı sorununu şu şekilde açıklar:

Ne zaman ki ben, meditasyonu yapan ben, kendimi fenomenolojik epokhe aracılığıyla benim mutlak aşknsal benliğime indirgediğimde, ben bir solus ipse [alone self / tek başına kendi] konumuna ulaşmaz mıyım ve ben fenomenoloji adı altında kendi-

açıklamasına devam ettikçe bu konumu sürdürmez miyim? Nesnel varlık sorununu çözmek ve kendini aslen felsefe olarak sunmak niyetinde olan fenomenoloji, bunun nihayetinde aşkınsal tekbencilik olarak yaftalanmamalı mı? (Husserl, 1960: 89).

Bu sorunun yanıtı Husserl'e göre fenomenolojinin hiçbir şekilde böylesi bir tekbencilığe yol açmayacağı, aksine fenomenolojinin *ben*'i ne denli olanaklı görüyorsa, *başkasının ben*'ini de o derece olanaklı gördüğü yönündedir. Ancak Husserl yine aynı yapıtının 'başkasına ilişkin nasıl bir deneyime sahip olduğumuzu' sorguladığı bölümünde bu soruna yeniden döner ve bu kez fenomenolojiyi hedef alan itirazı şu şekilde ortaya koyar:

Fenomenolojimize yönelik itiraz, başlangıcından bu zamana kadar, onun aşkınsal felsefe olduğu ve böylelikle objektif bilgi olanağına yönelik problemleri çözme yetisine sahip olduğu iddiasındadır. İtiraz şöyle devam etmektedir. Başlangıcına fenomenolojik indirgemenin aşkınsal benliği alındığında ve sonrasında bu aşkınsal ben ile sınırlanıldığında, fenomenoloji bu problemleri çözmekte yetersiz olur. Bunun böyle olduğu kabul edilmediğinde aşkınsal tekbencilığe düşülür ve başka öznelliklere ve gerçek nesnelliklere doğru bütün bir aşama ise sadece kabul görmemiş metafizikler ve Leibnizyen geleneklerin gizil kabulleri vasıtasıyla mümkün olur. (Husserl, 1960: 148)

Husserl fenomenolojisinin her türlü kesinliğin olanağını *aşkınsal ben*'in olanağı ile kavraması, Sartre'a göre tekbencilığı bertaraf edebilecek bir güçte olmadığı gibi onu tekbencilikten de kurtaramamaktadır. Sartre *Ego'nun Aşkınlığı*'nda bunu şu şekilde açıklar:

Husserl'in *Formale und Transzendente Logik* [Formal ve Aşkınsal Mantık] ve *Cartesiansche Meditationen* [Kartezyen Meditasyonlar] aldı yapıtlarında ortaya koymuş olduğu çürütme, bize, azimli ve zeki bir tekbenciye (solipsisti) alt edebilecek güçte gözükmemektedir. "Ben" bilincin bir yapısı olarak kaldığı sürece, Ben'iyile birlikte bilince, bütün öteki varlıklara karşı çıkarmak her zaman mümkün olacaktır. Ve sonuçta, dünyayı yaratmak zorunda olan kuşkusuz Ben olacaktır. Bu dünyanın bazı katmanlarının doğaları gereği başkasıyla bir ilişkiyi zorunlu kılmanın pek önemi yoktur. Bu ilişki, yarattığım dünyanın basit bir niteliği olabilir ve beni, başka Ben'lerin gerçek varlığını kabul etmeye hiçbir şekilde zorlamaz (Sartre, 1960: 103, 104).

Sartre'ın bu açıklaması ışığında onun Husserl'e yönelmiş olduğu tekbencilik eleştirisi, başkasının ontolojik varlığının Husserl Fenomenolojisindeki bir reddinden

kaynaklanmamaktadır. Daha ziyade Sartre'ın eleştirisi şu noktaya kilitlenmektedir: Başkasının varlığı, *ben*'in varlığından yola çıkılarak ulaşılabilecek bir *sonuç* değildir. Çünkü varoluş ancak başkalarının varoluşu ile birlikte anlaşılabilir gibi *ben* (*aşkın ben* olarak *ben*) de, bizzat başkasının varlığının bir *sonucudur*. Bu noktada, elbette yöntem ve hakikat ayrımını gündeme getirerek Husserl felsefesinin ontolojik değil, ancak metodolojik bir solipsizmi doğurduğunu iddia eden Sartre'ın tezine karşıt bir tez oluşturmak da olanaklıdır. *Subject in Question* kitabında Priest'in yorumunda tam da bu konuyla ilgili olarak Husserl'in fenomenolojisinde kullandığı tekbencilik, ontolojik değil, metodolojik bir tekbencilik olduğunun altı çizilmektedir (Priest, 2000: 2). Ancak Eugen Fink'in Husserl'in yönelimsel çözümlemesini tartıştığı çalışmasında belirtmiş olduğu üzere, yöntemin koşulsuz bir egemenlik kazandığı yerde –açıkça ya da örtük biçimde- insan her şeyin ölçüsü haline gelmektedir. Fink'e göre şeylerin kendilerini dillendirmeyi isteyen ve insanın küstahça başına buyrukluğundan kaçınan bir yöntem dahi, bir yöntem olarak iş gördüğünde, özneyi mutlak kılan gizli bir metafizik zemine dayanmaktadır (Fink, 2010: 92). Fink'in iddialı ve çarpıcı açıklamalarında olduğu gibi yöntem ve hakikat ayrımının kesin bir biçimde yapılması olanaklı gözükmemektedir. Çünkü her yöntem, sadece basit bir yönelme biçimi olmaktan ziyade, yönelinen şeye ilişkin sahip olduğumuz bütün anlamları da belirlemektedir. Dolayısıyla başkasının varlığı ile *ben*'in varlığı yahut varoluşu söz konusu olduğunda herhangi bir öncelik, ontolojik olarak olduğu gibi metodolojik olarak da kabul edilemez. Sartre bu tartışmayı şu savıyla sonlandırır: *Ben*'in artık ayrıcalıklı bir konumunun kalmadığı durumda ortada tekbencilik diye bir şey de kalmayacaktır (Sartre, 1960: 104).

Sartre aslında tekbencilik tuzağına düşme tehlikesini daha önce de belirtildiği gibi başkasının *ben*'i ile birinin kendi *ben*'inin eş zamanlı olduğu iddiası ile bertaraf etmiştir. Sartre'ın başkasının varlığı ile *ben*'in varlığının eş zamanlılıkla açığa çıktığına ilişkin çarpıcı savı, *ben* diyebilmenin tek olanağının, başkasının varlığına bağlı olduğu düşüncesine dayanır. Çünkü Sartre'a göre kendi-için, ancak başkasının varlığına dolaysız bir gönderge olarak açığa çıkmaktadır (Sartre, 1956: 260). Dolayısıyla salt kendi-içini merkeze alarak kurulacak bir ontoloji tasarısı, daha en başından başarısız olacaktır.

Sartre'a göre başkasının varlığında kendi-içinin varlık bulması, kendi-içinin kendisine yönelik farkındalığında açığa çıkmaktadır. Başka bir ifade ile kendisi-için kendi farkındalığına ilk olarak başkasının varlığında varmaktadır. Başkasının gözünde kendini bir başkası-için olarak deneyimlemekte, tıpkı başkasının kendi bakışında bir nesne olarak belirişi gibi kendisinin de başkasının bakışında bir nesne olarak belirmediğini kavramaktadır. Sartre başkasının-varlığının kendisi-için tarafından ilkin bir nesne olarak varlık bulunduğunu *Varlık ve Hiçlik*'te şöyle anlatır: “Bana doğru geldiğini gördüğüm şu kadın, sokaktan geçen şu adam, pencerede şarkı söylediğini duyduğum şu dilenci benim için nesnedirler – bunda şüphe yoktur” (Sartre, 1956: 252). Ancak başkasının kendi-için tarafından bir nesne olarak algılanıyor olması başkasının varlığının tıpkı bir masa, ağaç vb. nesnelere gibi algılanıyor olduğu anlamına gelmemektedir. Zira beden, her nasıl ki biyolojik bir varlık olarak ona yönelindiğinde kendinde var olmaktadır, aynı şekilde başkasının bedeni de bilincin yöneliminde bir kendinde şey olarak açığa çıkmaktadır. Ancak yine nasıl ki beden, benim-bedenim olduğu hali, pre-reflektif bir farkındalıkla bir bilinç olarak açığa çıkmaktadır ve nesne varlığını aşmaktadır; aynı şekilde başkasının varlığı da kendi-

içinin kavrayışında, kendindenin sınırlarının ötesinde var olmaktadır. Ancak Sartre'a göre başkasının-varlığının nesne-varlığını aştığı, onun ötesine ulaştığı yer, kendisi-içinin başkasının kendisine yöneliminde kendisini de bir başkası-için-varlık olarak kavrayışında açığa çıkmaktadır. Sartre bunu *Varlık ve Hiçlik*'te şu sözleriyle açıklar: “Başkasının ortaya çıkışı, kendi-için-varlığa şeylerin içinde bir şey olarak dünyanın-ortasında-kendinde-varlık verir” (Sartre, 1956: 430). Yani nasıl ki başkasının varlığı kendisi için tarafından bir nesne olarak görülmekte ise, aynı şekilde kendisi-için de başkasının bakışında kendisinin bir nesne-varlık olduğunu bilir. Dahası *ben* diyebilmeyi de bütünüyle buna borçludur. Sartre bu düşüncesini *Varlık ve Hiçlik*'te *bakış fenomeni* olarak çözümler.

2.2.2. Bakış (*Le Regard*)

Sartre'ın *ben*'in, ancak başkasının varlığı dolayımında var olduğu savı en yalın biçimiyle *bakış fenomeninde* anlamını bulur. Sartre bakış fenomenini *Varlık ve Hiçlik*'te iki temel düşünceye dayandırır. Bunlar: 1- Başkasının varlığının bir *varoluş* olarak kavranması ya da, başka bir ifade ile, başkasının varlığının *kendinde şeyde* tüketilemeyecek bir varlık olarak kavranması, bakış aracılığıyla olanaklıdır. 2- Başkasının varlığının aynı zamanda bir *kendi-için-varlığa* da işaret ediyor oluşu, kendimin de başkasının bakışında bir *başkası-için-varlık* olduğu yönünde bir farkındalığı açığa çıkarmaktadır. Bu farkındalık ise Sartre'a göre, kendine, *kendinde* bir şey olarak yaklaşmayı başka bir ifade ile kendine *ben* demeyi olanaklı kılmaktadır. Zira Sartre'a göre *ben*, ancak başkasının bakışı söz konusu olduğunda açığa çıkmaktadır. Sartre başkası ile karşılaşmanın anlatısını *Varlık ve Hiçlik*'te şöyle bir örnekle biçimlendirir:

Kıskançlık, çıkar ya da kötülük nedeniyle kapıları dinlediğimi ya da anahtar deliğinden içeriye baktığımı hayal edelim. Yalnızım (...) bilincimde ikamet eden hiçbir kendi bulunmamakta, bu nedenle edimlerimi nitelemek için gönderimde bulunabildiğim hiçbir şey de yok. (...) Fakat aniden koridordan ayak sesleri duydum. Biri bana bakıyor. Bu ne demek? Bu, aniden kendi varlığımdan etkilendiğim ve özsel değişikliklerin benim yapımda ortaya çıktığı anlamına gelir (Sartre, 1956: 259, 260).

Sartre'in çözümlediği bu örnek başkasının bakışı ile karşılaşmanın, kişide kendisinin izleniyor, bir bakış tarafından görülüyor ve dolayısıyla yargılanıyor olduğu düşüncesini, duygusunu yarattığını göstermektedir. Sartre bunu özel bir vurguyla belirterek *bakış* fenomeninin kendini her daim bir yargı olarak açığa çıkarmaktığını irdeler. Ona göre kişi başkasının bakışında yargılanmakta, *taşlaşmaktadır*³⁹ (Sartre, 1956: 430). Dolayısıyla, bakış'a maruz kalmış olan *benim-bedenim*, bu defa başkasının dünyasında bir nesne olarak var olmaktadır (Wider, 1997: 73).

Başkasının gözünde yani başkasının bedeninde benim-bedenimin yani varoluşumun bir nesne olarak kavranması ise Sartre'a göre bir refleksiyona yol açmaktadır. Bunu yine Sartre'in verdiği örnek üzerinden anlatmak durumu derinlikli olarak açıklamamızı olanaklı kılacaktır. Öncelikle, anahtar deliğinden baktığı sürece kişi, bütünüyle gözetlemekte olduğu şeyin bilincidir. Dolayısıyla gözetliyor olduğunun bilincine sahip değildir. Ya da başka bir şekilde ifade edersek, sadece gözetlemekte olduğu şeye dair bir yargıya sahiptir. İkinci olarak ise o, bir başkasının ona bakışı ile bu kez kendisinin, başkasının bilincinde bir şey-bilinci olarak kavrandığını fark edilebilir. Ancak bu noktada kendine dair bir *konumsallığa* ait olur. Dolayısıyla gözetlemekte olduğu şeyin bilinci, yerini bir *ben-bilincine* bırakır. Zira böylesi bir anda kişide kendisinin, başkasının gözünde nasıl bir nesnel bulunuş

³⁹ Sartre *Varlık ve Hiçlik*'te bakışın, bakılan kişiyi taşlaştırmasını (petrification) Medusa efsanesine gönderme yaparak anlatır. Sartre'a göre bu efsanenin derin anlamı, bakışın, bakılanı şeyleştirilen doğasında yatmaktadır (Sartre, 1956: 430).

kazandığı sorusu ortaya çıkar. Sartre bu durumda *ben*'in açığa çıkışını şu sözlerle ifade eder: “ben, gerçekte, başkası ona bakmadığı zamanlarda asla görünmez” (Sartre, 1966: 33). Ancak *benim* olan aynı zamanda *başkasının* da olmayı talep eder ve bu, başkasının benim dünyamın nesnelere belirli bir nesnellik türü kazandırması ile olanaklı olur (Sartre, 1956: 272). Dolayısıyla başkasının varlığı benim-varlığım⁴⁰ *ben*'i olanaklı kılan, kişiye *ben* diyebilme yolunu açan başat bir fenomendir. Sartre bunu şöyle açıklar: “Eğer Başkası var ise (...) ben bir dışarılığa, bir doğaya sahip olurum. Benim kökensel düşüşüm Başkasının varlığıdır” (Sartre, 1956: 263). Sartre'ın düşüş olarak adlandırdığı *ben*'in bu açığa çıkışının ontolojik zorunluluğu, çalışmanın temel konusunu da oluşturan *mauvaise foi*'nin ikili anlamından birine karşılık gelir. Ben'in başkası dolayımındaki bu açığa çıkışı *mauvaise foi*'nin “inanç” anlamıdır ve bu, ancak onun çözümlenmesiyle temellenebilecektir.

2.3. Bir “İnanç” Olarak *Mauvaise Foi*

Sartre'ın ilk felsefe yapıtı olan *Ego'nun Aşknlığı*'ndan başlamak üzere bütün felsefe yapıtlarında izini sürmenin olanaklı olduğu *ben'in olanaksızlığı* düşüncesi, *Varlık ve Hiçlik*'e gelindiğinde özel bir kavramla, *mauvaise foi* kavramı ile karşılaşılır. Sartre'a göre, kişinin kendinde değişmez ve mutlak olarak var olduğuna inandığı her türlü şeyin temelinde *mauvaise foi* vardır. Örneğin daha önce de dile getirilmiş olduğu gibi Sartre'a göre bir mutlak olarak *aşkınsal ben'in* varlığı, *mauvaise foi*'nin

⁴⁰ Çalışmada bu başlıktan itibaren serimlenmeye çalışılacağı üzere *başkasının varlığı aracılığıyla* kişi, kendi eylemlerini ve edimlerini niteleyebilmek adına *benim-varlığım* diyebilmektedir. Burada *varlığın* ya da *kişinin varlığının* değil de birinci tekil şahıs olarak ‘*benim varlığım*’ ifadesinin kullanılma nedeni, varoluş söz konusu olduğunda bu varoluşun bir *varlık* olarak açığa çıkışının ya da bir şekilde bir aidiyete sahip olmasının tek koşulunun başkasının varlığı ile mümkün olmasındandır. Başkasının varlığı aracılığıyla olanaklı olan tek ayırım ‘*benim*’ ile başlamaktadır.

dolayımında söz konusu olmaktadır. Ancak bilincin hiçliğini olumsuzlayan ve ona bir takım özsel özellikler yükleyen sadece *aşkınısallık* düşüncesi değildir. Bunun dışında yönelimselliğe sahip olmadığı düşünülen, yani kişiye dışarıdan gelmediğine, onda özsel olarak varlık bulduğuna, *mutlak* ve *değişmez* olduğuna inanılan her türlü şey de bir *mauvaise foi* göstergesidir. Bu inanç, refleksiyonda *aşkın ben*'in varlığına dönüktür. Buna göre refleksiyonda karşılaşılan *ben*, bir tamlık ve doluluktur. Ancak kişi, kendinde mutlak ve değişmez olana, bir *ben*'e sahip olduğu düşüncesi ile sadece kendini aldatmaktadır (aveuglement)⁴¹. Dolayısıyla *mauvaise foi*, temelde kişinin kendisinde değişmez ve özsel olarak var olan bir şeyin bulunmadığının; aksine bilincin mutlak bir *hiçlik* ya da başka bir deyişle *özgürlük* olduğunun; *ben*'e yüklenebilecek her türlü sıfatla birlikte *ben*'in varlığının ontolojik olanaksızlığının en kökensel tanıtıdır.

Sartre'in *mauvaise foi* kavrayışı, *kendi-için-varlık* olarak olan *bilincin*, *kendinde-varlık* ile *arzuda* (passion) açığa çıkan ilişkisinde anlaşılabilir. Buna göre içeriksiz, belirlenimsiz, sonsuzca varolma olanağı olarak bilincin varoluşu, bir *hiçlik* olarak kendini hep bir tamlıkta, belirlenmişlikte bulmayı, yani bir *varlık* olmayı arzulamaktadır. Bu arzunun kökeni, bir önceki başlıkta tartışılmış olan başkasının varlığından kaynaklanır. Buna göre nasıl ki başkasının varoluşu, ona *bakan* kişi için bir *başkası-için-varlık* olarak yani bir tamlık olarak açığa çıkıyor ise aynı şekilde kişi, kendinin de başkasının bakışında bir *varlık* olarak açığa çıktığının bilincindedir. Dolayısıyla refleksiyonda, bu bilinçle, kendisi ile benzer bir biçimde *başkası için varlık* olarak karşılaşmaktadır. Refleksiyonda kişinin kendine yönelen bakışları onu

⁴¹ Kişinin kendine söylemiş olduğu *mauvaise foi* olarak bu özel yalan, yalanın sıradan yapısına sahip değildir. Bu konu, *Mauvaise Foi / Yalan Ayrımı* başlığı altında tartışılacaktır.

örneğin ‘sınırlı’, ‘yumuşak başlı’, ‘otoriter’ vb. tanımlarla ya da kimliklerle belirlemektedir. Ancak Sartre’a göre kişinin görünüşünde açığa çıkan bu kimlik, kesinlikle mutlak olanı bildirmez (Sartre, 1956: lvi). Çünkü ne bir duygudurum (humeu) ne de özsel olarak nitelendirebileceğimiz bir özellik kişide mutlak bir kendilik olarak var olmaktadır⁴². Bu, elbette basitçe kişinin bugün sınırlı biri olup yarın olmayacağı gibi bir açıklamaya dayanmamaktadır. Daha ziyade Sartre’ın düşüncesi, duygudurumun ve kişiyi anlatan her türlü *niteliğin* dışarıda, bilincin dışında var olduğu ve dolayısıyla ne bilinçte ne de iç yaşantıda yer aldığına ilişkindir. Başka bir deyişle, Sartre’a göre kişiyi, *kendi-için* olması, bir *özgürlük* olması dışında anlatan her türlü şey bilincin dışında yer almaktadır. Sartre *Varlık ve Hiçlik*’te bunu bir *mauvaise foi* örneği olarak anlattığı *hüzünden* yola çıkarak açıklar. Buna göre, hüzünlü olmak söz konusu olduğunda *mauvaise foi*, hüznün başkasının varlığını ilgilendirmeyen, doğrudan kişinin iç yaşantısında açığa çıkan bir duygu olduğu yönündeki düşünce ile açığa çıkmaktadır. Sartre böylesi bir düşünceyi bütünüyle bir *mauvaise foi* olarak değerlendirir. Zira ona göre hüzünlü olmak, öncelikle kişinin kendisini hüzünlü kılmasıdır (Sartre, 1956: 61). Yani hüznün, bilince dışarıdan gelmektedir. Yoksa hüzünlü olan, bilincin kendisi değildir. Zira birinin kendisini hüzünlü kılması, onun aslında hüzünlü olmadığını göstermektedir. Hüznün de diğer bütün duygular gibi kişiye dışarıdan gelmektedir. Kişi, hüznü kendine vermektedir (Sartre, 1956: 61).

⁴² Sartre’ın bu görüşü Husserlci düşünceye yönelik bir karşı çıkışta temellenmektedir. Buna göre birinci bölümde de tartışmış olduğumuz üzere Husserl, *aşkınsal ben*’in varlığını mutlak ve indirgenemez bir gerçeklik olarak ortaya koymaktadır. Ancak Husserl’in bilince yerleştirdiği ve mutlak bir kendilik yüklediği tek şey *aşkınsal ben* değildir. Husserl *Mantıksal Araştırmalar*’da *duygudurum* (moods) ve *hislerin* (sensations) de zihinsel durumlar olduğunu, bu nedenle yönelimsellik göstermediklerini belirtir (Priest, 2000: 3).

Sartre hüznün örneğindeki duygudurum gibi her türlü nitelemenin de bilincin varoluşunun dışında yer aldığı düşüncesindedir. Sartre'a göre içten olmak, dürüst olmak gibi nitelermeler yoluyla kişinin kendisi ile *kendinde-şey* olarak karşılaşması her daim yanıltıcıdır (Sartre, 1960: 75). Zira kişi, hiçbir koşulda değişmez bir öze, bir kimliğe sahip değildir. Yani *mauvaise foi* temelinde kişinin olduğuna *inandığı* şey, aslında o olmadığı şeydir. Sartre *Varlık ve Hiçlik*'te bunu şu sözlerle anlatır: “İnsan gerçekliği, ne ise o olmayan, ne değilse o olandır” (Sartre, 1956: 58). Sartre'ın buradaki vurgusu, bilincin bir tamlık / doluluk (plénitude) olarak varlık olmadığı, aksine onu anlatan tek şeyin *hiçlik*, Sartrecı anlamda *özgürlük* olduğudur. Zira ancak özgürlük aracılığıyla insan, olduğu şeyden kurtulmakta, bir olanaklılık olarak açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla kişi, kendini bir *şey* olarak yakalandığı her an, bir yanılgıya düşmektedir. Sartre'ın bu düşüncelerine, *Varlık ve Hiçlik*'te *mauvaise foi* davranışları için verdiği örneklerden biri olan “eşcinsel örneği” ile açıklık getirilebilir.

Sartre *Varlık ve Hiçlik*'te *mauvaise foi*'yı, belli toplum değerleri içerisinde yetişmiş ve bu değerler nedeniyle yaşamı boyunca her daim dayanılmaz bir suçluluk duygusu ile varolan bir eşcinsel örneği ile anlatır (Sartre, 1956: 63). Bu örnekteki kişi bir yandan eşcinselliği yaşarken bir yandan da kendisinin, içinde bulunduğu toplumun değerler sisteminde negatif bir belirlenim olan, “oğlançı” olduğunu reddetmekte ve kendi durumunu *farklı* ve *özel* olarak algılamaktadır. Bir eşcinsel olduğunu, sadece cinsellik olarak yaşamakta ancak toplumun ona bir eşcinsel olarak yaklaşmasına da karşı çıkmaktadır. Bu, elbette ilk bakışta kişinin, toplumun olumsuz yargılarından kaçınmak için bulduğu bir yol olarak görülebilir. Ancak bu noktada önemli olan, örnekteki kişinin kendi durumunu *özel* olarak algılayıp, bizzat kendi kimliğini reddediyor olduğudur. Dolayısıyla, bunun yalnızca topluma karşı söylenen

bir yalan olmadığı; daha ziyade bu yalanın, bizzat kişinin kendisine söylediği ve kendisini aldattığı bir yalan olduğudur. Zira Sartre'ın örneğindeki eşcinsel kişi, bizzat kendi gerçekliğini reddetmektedir. Kendisine, *mauvaise foi* nedeniyle ne olduğu değil, ne olmadığına göre yönelmektedir. (Sartre, 1956: 64). Peki, buradan *mauvaise foi*'nin kişinin kendisine söylediği bir yalan olduğu sonucuna varmak doğru olur mu? Sartre'a göre, bu tam olarak doğru değildir çünkü *mauvaise foi* yalana dayalıdır, ancak onu bir yalana indirgemek olanaklı değildir. Bu durumda *mauvaise foi* ve yalan ayrımını açıklamak gerekmektedir.

2.3.1. Mauvaise Foi / Yalan Ayrımı

Sartre *mauvaise foi*'nin temel yapısı ile yalanın varlığını birbirinden ayırır. Bunu yaparken ikisi arasındaki benzerliklere ve farklılıklara değinir. Ona göre *kendini aldatma* çoğu kez *yalan* ile özdeşleştirilmektedir (Sartre, 1956: 48). *Mauvaise foi*'nin belli bir anlamda kişinin kendine söylediği bir yalan olduğu ve dolayısıyla onun bir çeşit kendini aldatmak olduğu doğrudur. Buna rağmen, Sartre için *mauvaise foi* ve yalan arasında derin bir ayrım vardır.

Sartre, yalanın doğası gereği bir aldatan aldatılan ikiliğini gereksindiğini düşünmektedir çünkü yalan söyleme durumunda yalanı söyleyen, aynı zamanda söylediğinin bir yalan olduğunun da bilincindedir. Yani yalanın özünde, yalancının gizlediği doğrunun, bütünüyle kendisine ait olduğu gerçeği bulunur. (Sartre, 1956: 48). Bu ikilikte aldatılan kişi ise aldatıldığının farkında değildir. O, kendisine söylenmiş olan yalana bir doğru olarak inanmaktadır. Ancak Sartre'a göre, *mauvaise foi*'de böylesi bir aldatan-aldatılan ikiliği söz konusu değildir. Zira *aldatan bilinç* ile *aldatılan bilinç* *mauvaise foi*'de, bir ve aynı bilinçtir. Yalanı olanaklı kılan ikilik

ortadan kalktığında ise, *mauvaise foi*'nin yalanla ilgili olduğunu söylemek de olanaklı değildir (Sartre, 1956: 49). Sartre bunu *Varlık ve Hiçlik*'te şu sözleriyle açıklığa kavuşturur:

Şüphesiz ki *mauvaise foi* içinde olan biri hoşnutsuz bir gerçeği gizliyor ya da hoş giden bir gerçek-olmayı doğru olarak sunuyordur. Dolayısıyla görünürde *mauvaise foi* da yalanın yapısındadır. Ancak bu noktada her şeyi değiştiren şey, *mauvaise foi*'da benim gerçeği kendimden gizliyor olmamdır. Dolayısıyla aldatan ve aldatılan ikiliği burada yoktur. Aksine *mauvaise foi*, özü gereği tek bir bilinç birliği gerektirir (Sartre, 1956: 49).

Dolayısıyla, Sartre'a göre *mauvaise foi*, bir aldanıştan, aldanmadan ya da aldatmadan ziyade bir *inanç* olarak ortaya çıkmaktadır. Kişi, bu inanç içinde kendinden bir gerçeği gizliyordur. Ancak bu gerçek, tıpkı yalanda olduğu gibi basitçe doğrusu ortaya konabilecek bir gerçek değildir. Zira *mauvaise foi*'nin karşıtı bir *içtenlik* (sincérité) değildir⁴³. Çünkü *mauvaise foi*'da kişinin kendine yönelen aldatma edimi, kişinin kendine yalan söylemesi yahut iki yüzlü ve riyakarca davranması anlamına gelmemektedir. *Mauvaise foi*, içerisinde bir hakikatin reddini barındırmaktadır. Ancak bu hakikat, kişinin kendi gerçekliğinin asli kökeni olan hiçliğe dayanmakta, buradaki reddediş, *özgürlüğün reddi* olarak kendini göstermektedir.

Sartre, özgürlüğün reddini *Varlık ve Hiçlik*'te genç bir kadının bir erkekle ilk buluşmasındaki *mauvaise foi* ile betimler. Bu örnekte erkek, kadını etkilemek adına ona övgü dolu sözler söylemekte, onu sözcükleri yoluyla baştan çıkarmaya çalışmaktadır. Erkeğin niyeti daha en başından bellidir. O gece kadınla birlikte olmayı istemektedir. Ancak bu isteğini doğrudan göstermenin, kadının gözünde nasıl bir yargı ile karşılanacağını da farkındadır. Bu nedenle süslü cümlelerin ardına

⁴³ Sartre'ın "içtenlik"e ilişkin görüşleri, bu bölümde *Olanaksız bir Yaratım Olarak: Bonne Foi* başlığı altında tartışılacaktır.

sığınmakta, niyetini gizliden gizliye yaşamaktadır. Erkek bu noktada bir *mauvaise foi* içinde değildir, sadece bir amaca doğru belirli bir yol izlemektedir. Erkek, konuşmaları esnasında birden kadının ellerini tutar. Ancak kadın sanki bu tensel yaklaşma hiç yaşanmamış gibi uzaklara dalmış bir şeyler anlatmayı sürdürmektedir. Düşünceleri o denli yoğunudur ki o an içinde bulunduğu durumun farkında değil gibidir. Sartre'a göre kadının bu davranışı tam anlamıyla çarpıcı bir *mauvaise foi* örneğidir. Çünkü kadın, kendi varoluşunun dışına çıkmakta, kendini etkisiz ve eylemsiz bir yere bırakmaktadır. Sartre ilk buluşmadaki bu kadının *mauvaise foi* içindeliğini şu şekilde ifade eder: “bir taraftan kendi bedeninin varoluşunu [presence] derinden – belki de rahatsız olacak denli derinden - hissederken, diğer bir taraftan da kendini, kendi bedeni olmayan olarak, ne nedeni olabileceği ne de onlardan kaçabileceği, aksine bir takım olayların onun başına gelebileceği bir nesne gibi tasarlar” (Sartre, 1956: 56). Zira örnekteki kadının duruma dair farkındalığını yansıtması, yani örneğin gülümseyerek ya da geri çekilerek bir tepkide bulunması, kadını bir seçim yapmaya, kendini bir varoluş olarak açmaya itecektir. Ancak kadın, tepkisiz kalmakta, elini o anda ona ait olmayan bir şey olarak yaşamakta, bir belirsizliğe bırakmaktadır. Sartre'a göre *mauvaise foi*'nin kaçınılmaz olan bu belirsizlik hali, kişinin kendi *aşkınlığının*, bir şeyin varlık biçiminde olduğunu onaylamasından ileri gelmektedir (Sartre, 1956: 57). Yani, *mauvaise foi*'nin ortaya çıkışı, kişinin kendini bir varlık, bir nesne olarak kavraması ile gerçekleşmektedir. Kadın kendini, kendi dışında akan bir akışa bırakır gibi bırakmaktadır. Sartre *mauvaise foi*'daki kendini bir şeyin içine bırakışı bir rüyaya dalışa benzetir: “Biri kendini *mauvaise foi*'ya, uykuya gider gibi bırakır ve *biri mauvaise foi*'da iken tıpkı rüyada gibidir” (Sartre, 1956: 68). Çünkü kişi bir *kötü*

inanca sahip olduğunun, bir şeyin *konumsal* bir biçimde bilincinde olduğu gibi, bilincinde değildir. Tıpkı bir rüyada gibidir. Rüyayı gören de kendisidir, rüyanın içine düşen⁴⁴ de. Dolayısıyla rüyayı gören ve rüyanın gerçekliğine *aldanan*, bu durumda bir ve aynı kişidir. Ancak bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: Kişi rüyada iken rüyada olduğunun farkında yahut bilincinde değildir. Dolayısıyla *mauvaise foi*'yi yaşayan birinin de *inancında* olduğu şeyin bilincinde olmadığını söylemek ya da başka bir deyişle *mauvaise foi*'nin belli bir anlamda bir *bilinçdışı* olduğunu söylemek olanaklı mıdır?

2.3.2. *Mauvaise Foi*'nin Bilinçdışından Farkı

Sartre'in *mauvaise foi* ile vurguladığı en önemli konulardan bir tanesi, yirminci yüzyılın başlarından itibaren psikolojide olduğu kadar edebiyatta, sanatta ve felsefede de derin bir yankı uyandırmış olan Freudyen psikanalitik çözümlemenin odağında yer alan *bilinç* (Bewußtsein) ve *bilinçdışı* (unbewußt) ayrımının kabul edilemez olduğudur. Sartre'in söz konusu karşı çıkışını anlamak adına öncelikle Freud'un söz konusu psikanalitik ayrımına daha yakından bakmamız gerekmektedir.

Freud'un *bilinç* ve *bilinçdışı* ayrımı, her türlü edimin *bilinçli* bir şekilde gerçekleşmediği, bunun yanı sıra bilinçli süreçlere öncel olarak değerlendirebileceğimiz bir *bilinçdışının* var olduğudur. Freud bu düşüncesini şu sözleriyle açıklamaktadır: “Bilinçdışı durum ruhsal eylemimizde temel olan süreçlerde değişmez ve kaçınılmaz bir evredir; her psikolojik edim bir bilinçdışı olarak başlar ve ya böyle kalır ya da dirençle karşılaşp karşılaşmamasına göre

⁴⁴ Burada düşünüş kavramının kullanılması, *mauvaise foi*'nin bir anlamda Hristiyanlıktaki düşünüşe olan benzerliğidir. Priest *Jean-Paul Sartre: Basic Writings*'de bu konuya değinir ve *mauvaise foi*'nin adeta Hristiyanlıktaki düşünüşün seküler bir biçimi olduğunu söyler (Priest, 2001: 204).

bilince doğru gelişebilir” (Freud, 2000: 36)⁴⁵. Dolayısıyla Freud’a göre bir edimin, bilinçli bir edim olarak açığa çıkması, ikincil olanı ifade etmektedir. Buna göre *bilinçsiz* olan *bilinçten* ayrı bir biçimde *etkin* bir halde var olmakta, bilinçte açığa çıkmak için sadece bir nedene ihtiyaç duymaktadır. Bu ayrım, Freud tarafından ruhbilimsel çözümlmelerin temel varsayımı olarak kabul edilmektedir (Freud, 2000: 255). Ancak Freud’un ortaya koymuş olduğu bu *bilinç* ve *bilinçdışı* ayrımı, Sartre tarafından bütünüyle reddedilmiştir. Çünkü Sartre’a göre bu ayrım *mauvaise foi*’nin üstesinden gelebilmemiz için bize hiçbir şey vermiyor olduğu gibi aynı zamanda *bilinç* ve *bilinçdışı* arasında özerk bir *kendini aldatan bilinç* yerleştirmektedir (Sartre, 1956: 53). Çünkü tıpkı gerçekliğin iki ayrı töz olarak ele alınmasında olduğu gibi, bilincin de iki ayrı düzeyde ele alınması, birliğin nerede kurulduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Dolayısıyla Sartre’a göre, böylesi bir ayrımı varsayan kuram da kaçınılmaz olarak *tözcü bir yanılısamanın kurbanı* olmaktadır (Sartre, 1956: 557). Bu ayrıma göre *bilinçdışı*, bilinçli ifadeye doğru olan kör bir *conatus*⁴⁶ iken, *bilinçli fenomen*, edilgin olduğu için aldatıcı bir sonuç olarak açığa çıkmaktadır (Sartre, 1956: 53). Bu noktada sorun, söz konusu ikiliği tek bir vücutta kavramaktır, yani *bilinçli fenomen* ile *bilinçdışı olanı* bir birlik içinde görmemize olanak tanıyan bir fenomene ihtiyacımız vardır. Ancak Sartre’a göre, “iki tür varolanın her türlü sentezi olanaksızdır” (Sartre, 1956: 442). Sartre için bu kavrayışın olanağı Freud’un sözünü etmiş olduğunun aksine *bilinç* ve *bilinçdışının* varlığı olmaksızın bizzat tek bir bilinçte olandır. Sartre bunu *mauvaise foi* olarak betimler. Aksi durumda tek başına *bilinç* ve *bilinçdışı* arasında yapılan bir ayrım, *mauvaise foi*’yı bir önceki başlıkta

⁴⁵ Aziz Yardımlı tarafından 2000 yılında Türkçeye kazandırılmış olan *Metapsikoloji* kitabında Freud’un Unbewusste kavramı ‘bilinçsiz’ olarak tercüme edilmiştir. Ancak bu çalışmada kavram, Türkçeye de yerleşmiş olan ‘bilinçdışı’ kavramı ile karşılamakta olduğundan alıntı, anlatım bütünlüğünü koruyabilmek adına kitabın içinde yer alan İngilizce tercümesinden çevrilmiştir.

⁴⁶ Latince kökenli bir kavram olan *conatus*; itki, çaba, güç anlamlarına gelmektedir.

tartışılmış olan yalana ikamet ettirmek olacaktır. Ancak bu yalan, yalancısı olmayan bir yalandır. Sartre bunu şöyle anlatır:

Psikanaliz, *mauvaise foi* kavramının yerine yalancısı olmayan bir yalan fikrini koyar; bu bana kendime yalan söylemeden nasıl bana yalan söylenmiş olduğunu anlamama imkan verir, çünkü bana göre başkası ne ise beni kendimin karşısına o pozisyona yerleştirir, yalanın temel koşulu olan aldatan-aldatılan ikiliğinin yerine “id” – “ben” [“ça” – “moi”] ikiliğini koyar” (Sartre, 1956: 51)

Sartre, Freudyen psikanalitiğin ayırımına yönelik söz konusu eleştirisini, *Varlık ve Hiçlik*'te *Mauvaise Foi ve Yalan* başlığı altında tartışır. Ancak Sartre'in bilinçdışının varlığına yönelik eleştirilerini, *Varlık ve Hiçlik*'in bütünlüklü olarak değerlendirilmesi ile kavramak mümkündür. Zira Sartre'in *bilince* ve *bilinç yaşantısına* ilişkin düşünceleri, *bilinçdışının* varlığını doğrudan bir biçimde olanaksızlaştırmaktadır. Sartre *Varlık ve Hiçlik*'in *Giriş* bölümünde şöyle söylemektedir: “eylemin ardında ne bir güç, ne bir hexis⁴⁷ ne de bir gereklilik bulunmaktadır” (Sartre, 1956: xlvi). Yani bilinç, hiçbir biçimde kendi dışında var olan güdülerle ya da itkilerle (mobile) açığa çıkmamaktadır. Bu itki ya da güdüler, ister kişinin kendi geçmiş yaşantısında kaynağını bulsun isterse de kişinin doğuştan getirmiş olduğu kimi içgüdüler olarak kabul edilsin (örneğin ölüm içgüdüğü ve yaşam içgüdüğü gibi⁴⁸), bilinç ediminin sahibi olmamaktadır. Zira Sartre'a göre bize yabancı olan –dolayısıyla bilincin dışında yer alan- hiçbir şey ne hissettiğimize ne yaşadığımızı ne de olduğumuz şeye karar vermektedir (Sartre, 1956: 554). Bir bilinç edimi, her daim *kendi nedenleri* (motif) ve kendi *itkileri* ile açığa çıkmaktadır. Aksi halde karar, belirli bir nedenler zincirine bağlanarak, deterministik bir biçimde

⁴⁷ Antik Yunan'da birbirlerine yakın olmakla birlikte farklı anlamlarda kullanılmış olan hexis (ἕξις) bir nitelik kategorisi olarak değerlendirilmektedir. Örneğin Aristoteles tarafından erdemle ilişkili olarak ‘huy ya da meleke’ olarak, Seneca tarafından ise ‘birlik, yani bir şeyin yapısal teşekkülünün ya da yaradılışının ve böylelikle doğal bünyesinin birliği’ olarak kullanılmıştır. (Peters, 2004)

⁴⁸ Freud açlık, susuzluk, cinsellik vb. tüm içgüdüleri ölüm içgüdüğü ve yaşam içgüdüğü olarak ikiye ayırmaktadır (Freud, 2000, 277).

rahatça çözümlenecek bir yapıda değildir. Ancak Fruedyen bir yaklaşımın benimsenmesinin Sartre’ın kökten özgürlüğe dayanan bu düşüncelerinin karşısında, bir açıklamalar sisteminin açığa çıktığını; bu sistemin, kişinin kimi seçimlerine, onun dışında nedenler atfedip çoğu zaman aldatıcı bir nedenler zinciri kurarak *şimdi ve burada* olanı anlatmakta yetersiz ve yanıltıcı olduğunu görürüz. Sartre felsefesi üzerine yazmış olduğu kitabında *mauvaise foi* ve *bilinçdışı* ayrımını ele alan Morris, Freud’un bilinçdışı anlayışının psikanalizin ve psikolojinin temel dayanağı olarak görülmesine karşın şu soruyu sorar: “Nasıl olur da bir kadının nazıkçe öksürmesi, (...) bilincin varlığından bütünüyle ayrı bir şeye ait olarak, yasak bir aşk ilişkisine istek duymasının sembolik bir ifadesi olabilir?” (Morris, 2008: 78). Morris burada, nasıl olup da kişinin herhangi bir ediminin, bilinmeyen bir durumun doğrudan referansı olabileceğini sormaktadır. Bu noktada temel sorun, Morris’in belirttiği gibi, bilinç dışının temel yanılgılarından bir tanesi, asla doğrudan bilinemez olan bir varsayım üzerinde temellenmesidir. Bu varsayım bize şunu söylemektedir: Her bilinçli fenomen, bir bilinçdışına dayanmaktadır. Böyle bir çözümlenmenin güçlüğü bütün kaynak ve kökeni kendisinde barındıran bir bilinçdışının, aydınlatılmayı bekleyen köklerinin varlığına dönük bir varsayımına dayanmakta olmasıdır.

Sartre’ın Freud’un bilinçdışı kuramını kökensel bir farklılıkla, kişinin bilinç birliğinde açıkladığını söylemek olanaklıdır. Burada fark şu noktada açığa çıkmaktadır: Freud bilinçdışının varlığını bilincin varlığına önceler ve bilinçli süreçlerle bilinçdışı süreçleri birbirlerinden bütünüyle farklı bir biçimde görürken, Sartre bilinci ne Freud’un anladığı anlamda ne bir *bilinç düzeyi* ne de bir *bilinçdışı* olarak görmektedir. Zira Freud’un ortaya koymuş olduğu hali ile *bilinç*, daha çok bir *farkındalık durumu* olarak açığa çıkmakta, *bilinçdışı* ise henüz farkında olmadığımız,

ancak varoluşumuzu belirleyen ve biçimlendiren bir düzeyi ifade etmektedir. Ayrım bu şekilde kabul edildiğinde, Sartre'in *mauvaise foi*'yi temel alarak kişinin kendisine, kendi iç yaşantısına dair net ve doğru bir farkındalık kazanabileceği türünden bir görüşe karşı çıktığını söyleyebiliriz. Zira kişinin her türlü bilinç durumu (eğer bilinci Freudyen bir anlamda kullanırsak) yani kendine dönük farkındalığı, belli bir noktada yeniden yıkılmaya ve başka bir bilinçle açığa çıkmaya mahkûmdur⁴⁹.

Sartre, bilinçdışının var olmadığını, insan varoluşuna dair her türlü şeyin bir bilinç birliği içerisinde gerçekleştiğine yönelik düşüncelerini *Varlık ve Hiçlik*'te *frijit kadın* örneği üzerinde anlatır. Sartre'in bu anlatımı Freud'un *en kendine has öğrencisi* olarak tanınan, ancak sonrasında yapmış olduğu çalışmaların ardından Freud'un bilinçdışı düşüncesini terk etmiş olan Wilhelm Stekel'in çalışmalarına dayanır. Stekel'i Freud'un düşüncelerinden ayrılmaya götüren şeylerden bir tanesi, frijit bir kadının cinsel isteksizliği üzerine yapmış olduğu çalışmaya dayanmaktadır. Stekel'in araştırmasının sonucuna göre Freud hatalıdır. Zira frijit bir kadının isteksizliği, *bilinç düzeyinde olmayan* bir travmaya ya da bir geçmiş yaşantıya dayanmamaktadır. Bilinç tümüyle bir birlik içermektedir. Sartre, Stekel'in *Frijit Kadın* (Frigidity in Women) adlı kitabında ifade etmiş olduğu teşhislerinden yola çıkarak, frijit bir kadının bilinçdışı bir şekilde cinsel ilişkiden zevk almamasından çok, bilinçli bir şekilde cinsel ilişki sırasında aklına farklı şeyleri (günlük meşguliyetleri, hazla ve cinsellikle ilişkili olmayan her türlü şeyi) getirerek zevk almıyor oluşunu bilinçli bir etkinliğe bağlar. Tam da bu nedenden ötürü Stekel, kitabında psikanalitik araştırmasının neticesini şöyle ortaya koymaktadır: "araştırmalarımı daha ileri bir noktaya her taşıdığımında, psikozun düğümünün bilinçli

⁴⁹ Bu konu, çalışmanın üçüncü bölümünde ayrıntılı bir biçimde tartışılacaktır.

olduğunu tespit ettim” (Sartre, 1956: 54). Dolayısıyla Stekel’in yapmış olduğu araştırma, bilinçdışına yüklenmiş ve bastırılmış bir biçimde var olduğuna inanılan her türlü şeyin temelde bilinçte var olmakta olduğunu göstermektedir. Bu ise, *mauvaise foi*’nın zorunluluğunun bir göstergesi olarak açığa çıkmaktadır. Bu nedenle bir anlamda bilinçdışına başvurmak, *mauvaise foi*’nın psikoanalitik açıklamalarından kaçmak anlamına gelmektedir (Bell, 1989: 53). Zira bu açıklamalar gizil ve aydınlatılmak üzere bekleyen bir hakikati değil, bir tür arafa yazgınlığı açığa çıkarmaktadır. Yani kişi kendi gerçekliğinden uzak olduğu kadar kendi gerçekliğine yakın olandır; zira onun gerçekliği saf bir oluşturmaz; kesintiye uğratılmaz, birbirinden ayrıştırılmaz, basitçe çözümlenemez bir *varoluştur*.

Sartre hem bilinçdışının ontolojik varlığını yadsıyarak hem de *mauvaise foi*’nin bilinçte bir çeşit aldatan aldatılan ikiliği ile açığa çıkmadığını söyleyerek, bilincin birliğini *mauvaise foi* aracılığıyla ortaya koymaktadır. Ancak bu noktada sorun, bilincin birliğinin nasıl olanaklı olduğu ya da başka bir ifade ile onun, bu ikilikleri tek bir vücutta nasıl birleştirdiğidir. Zira aynı soru *mauvaise foi*’nin düşünsel olarak kendisi ile karşılanabileceği taklit durumu için de geçerlidir. Peki, *mauvaise foi*’yi bir taklit edimi olarak görmek mümkün müdür?

2.3.3. *Mauvaise Foi*’nin Taklitten (L’imitation) Farkı

Mauvaise foi’nin, biri olmaya yönelik bir *taklit* (l’imitation) durumu ya da örneği olup olmadığını Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik*’te yer vermiş olduğu bir örnekten yola çıkarak tartışmak mümkündür. Ancak bu tartışmaya geçmeden önce, ilk olarak Sartre’ın bilinçte bir *sentezin* nasıl olanaklı olduğuna yahut olanaklı olup olmadığına

yönelik düşüncelerinin, ardından *sentez bilinci* ile *taklit bilinci* arasına koymuş olduğu ayrımın anlaşılması gerekmektedir.

Sartre, *İmgesel* adlı yapıtında, sentezin olanağını, *taklit bilinci* (conscience d'imitation) ve *tasvir bilinci* (conscience du portrait) arasında görmüş olduğu ayrımında tartışır. Burada *taklit bilincini*, bir performans sanatçısının sahnede oynamakta olduğu kişiye yönelik olarak, izleyicisinin bilinci üzerinden anlatırken, *tasvir bilincini* resim sanatı üzerinden açıklar. Buna göre *tasvir bilinci*, belli bir sentezi olanaklı kılarken *taklit bilinci*, bir senteze olanak vermemektedir. Sartre bunu şu şekilde gerekçelendirir: “Taklit bilinci ve tasvir bilinci arasındaki fark, materyallerinden kaynaklanır. Tasvirin materyali izleyicisini sentez yapmaya iter çünkü ressam modeli ile eksiksiz bir benzerlik verir. Taklidin materyali ise insan bedenidir; sabittir, direnir” (Sartre, 2004a: 26). Zira taklit bilinci, iki tür varolana (taklidi yapılan kişinin imgesi ile taklidi yapana) yönelirken, tasvir bilinci tek bir varlığa yönelmektedir. Sartre’ın söz konusu anlatımında *tasvir bilinci* ile neyi ifade etmekte olduğunu anlamak için *İmgesel*’de verdiği örneğe başvurulabilir. Sartre bu örnekte bir müzikal sahnesinde Maurice Chevalier’yi taklit eden bir performans sanatçısını ele alır. Bu taklit Sartre’a göre “bu gerçekten Chevalier” ya da “başarılı değil” diye değerlendirilme olanağına sahiptir. Dolayısıyla *taklit bilincinde* açığa çıkan bir *sentez* değildir. Ancak söz konusu bir resmin tasviri olduğunda, Sartre’a göre *tasvir bilinci*, modeli ile tam bir benzerliğe sahip olduğundan ötürü bir sentez olarak açığa çıkmaktadır. Robert Cumming, *mauvaise foi*’nın *taklitten* ayrımını ele almış olduğu makalesinde, söz konusu sentezi Franconay’ın portresi üzerinden anlatır. Böylelikle de Sartre’ın bu konudaki *İmgesel*’de sormuş olduğu fenomenolojik soruyu yineler. Cumming’in yinelediği Sartre’ın sorusu şudur: “O an

benim bilincimde ne olmaktadır?” (Cumming, 2006: 43). Cumming’ göre, Sartre’ın düşüncesinde *tasvir bilincinde* bir *özdeşleşme sentezi* söz konusudur. Ancak Chevalier’yi oynayan oyuncu ile karşılaşıldığında bilinçte söz konusu olan bu kez bir *taklit* (imitation) olmaktadır.

Buradan hareketle, yukarıda sormuş olduğumuz soruya geri dönmek mümkündür: *Mauvaise foi*’yı, bir *taklit* edimi olarak görmek mümkün müdür? Sartre’ın yukarıda irdelenen düşüncelerinden yola çıktığımızda bunun mümkün olmadığı açıktır. Zira anlatılmış olduğu üzere Sartre’a göre *sentezin* mümkün olabilmesi için, kendisine yönelmiş olanın kendisi ile kesintisiz bir uygunluk olarak var olması, kesintisiz bir benzerlik olarak açığa çıkması gerekmektedir. Örneğin *başkasının-varlığı* söz konusu olduğunda, ona yönelen bakışın bir taklit bilinci olarak açığa çıktığını söylemek olanaklıdır. Zira *başkasının-varlığı*, kişinin bakışına kendisini bir tamlık, kendisi ile *kesintisiz bir benzerlik* olarak sunmaktadır. Ancak kişinin kendisine yöneliminde, bir *mauvaise foi* içerisinde refleksiyonda açığa çıkan *ben*, yine de bir *taklit* olarak var olmamaktadır. Bu düşünceleri, Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik*’te vermiş olduğu garson örneği üzerinden açıklamak olanaklıdır.

Sartre bu örneğinde, garsonu oynamakta olan bir kişinin *mauvaise foi* içindeliğini irdeler. Bu örnekteki garson, bir garsondan beklenen bütün özellikleri taşımaktadır. Yani müşterileri ile güler yüzlü bir biçimde ilgilenmekte, sorar gözlerle etrafına bakınmakta, elindeki tepsiyi profesyonelce kullanmaktadır. Hiçbir müşteriyi rahatsız etmemekte, garson olmağının dışında kendini başka bir biçimde göstermemektedir. Sartre’a göre, bu kişi, kendi *durumu* ile onu *gerçekleştirmek* üzere oynamaktadır (Sartre, 1956: 59). Kendini, müşterilerin bakışlarına tam bir garson

olarak sunmaktadır. Sartre bu örnekten hareketle tıpkı bu kişinin bir garsonu oynayarak kendini bir şey olarak, bir *aşkına* gönderme olarak ortaya koymuş olduğu gibi, *mauvaise foi*'nin benzer bir *temsil* olarak açığa çıktığını öne sürer (Sartre, 1956: 59, 60). Tıpkı garson örneğinde olduğu gibi, kişi de bir *temsil* olarak kendisini o şey olarak gördüğü şey değildir. Peki, bu noktada *mauvaise foi*'da sergilenen bir *temsil* ise, bunu sahnedeki sanatçının temsilinden, ve dolayısıyla *mauvaise foi*'yı bir *taklit bilincinden* ve kendine yönelik bir taklitten ayıran şey nedir? Öncelikle, Cumming'in de ortaya koymuş olduğu gibi *mauvaise foi*, reflektif bir edim aracılığıyla açığa çıkmakta iken *taklit*, başkasının-varlığına yönelmektedir (Cumming, 2006: 48). Bunun yanı sıra taklitte kişi, taklit etmekte olduğunun bizatihi o olmadığını farkındadır. Sahnedeki sanatçının performansına yönelik "*bu gerçekten Chevalier*" ya da "*başarılı değil*" deme olanağını veren de bu dışarılıktan kaynaklanmaktadır. Ancak yine Sartre'ın örneğine dönecek olursak bir garson, o an bir *temsil* gerçekleştiriyor olmasına karşın, bu gerçekliği kendi gerçekliği olarak da yaşamaktadır. Dolayısıyla buradan varılan sonuç, taklidin de her durumda bir ikilikle açığa çıktığı, ancak Sartre'ın *mauvaise foi* ile işaret etmekte olduğunun, bilincin, hiçbir ikiliği kendinde barındırmadığı; her türlü ikiliğin bilinçte ancak bir sentez olarak açığa çıktığıdır. Ancak bu sentez, karşıtların varlığının onun içinde eridiği bir bilinç birliği olarak anlaşılmalıdır. Bu, iki karşıt ya da ayrı şeyin bir bilinçte yer alması anlamına gelmemektedir.

Sartre bilincin birliğini *mauvaise foi* ile ortaya koymasının ardından, bir sentez olarak açığa bilincin kendisi ile kökensel bir dolaysızlıkta karşılaşp karşılaşamama olanağını sorgular. Sartre bu dolaysızlığı *Varlık ve Hiçlik*'te *bonne*

*foi*⁵⁰ olarak adlandırır. Ancak Sartre'a göre böylesi bir karşılaşma mümkün değildir. *Bonne foi*, Sartre felsefesinde *mauvaise foi*'nin yazgısallığında olanaksız bir yaratım olarak açığa çıkmaktadır.

2.4. Olanaksız bir yaratım olarak: *Bonne Foi*

Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te *bonne foi*'yi *mauvaise foi*'nin antitezi olarak ele almaktadır (Sartre, 1956: 58). Buna göre *mauvaise foi*'nin yanı sıra kişi bir *bonne foi* içerisinde de olabilmektedir. Sartre'ın kimi yerlerde *içtenlik* (sincérité) olarak da karşılaşmış olduğu *bonne foi*, kişinin kendisi ile ne ise o olarak, kendisi ile dolu olarak karşılaşması anlamına gelmektedir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki Sartre'ın *bonne foi*'yi, *mauvaise foi*'nin bir antitezi olarak değerlendirmiş olması, bu ikisinin özsel olarak birbirlerine karşıt oldukları anlamına gelmemektedir. Zira tam tersi *bonne foi*, Sartre felsefesinde *mauvaise foi*'nin bir örneği ve bir *mauvaise foi* fenomeni olarak açığa çıkmaktadır (Sartre, 1956: 63). Dahası denilebilir ki belki de *bonne foi*, *mauvaise foi*'yi anlatan en iyi örneği temsil etmektedir. Sartre'ın *bonne foi* ile ne anlatmakta olduğunu, 1944 yılında, *Varlık ve Hiçlik*'ten tam bir yıl sonra tiyatro alanında kaleme almış olduğu *Gizli Oturum* (Huis Clos) oyunundaki *Ines* karakteri üzerinden örneklendirmek mümkündür.

Sartre'ın *Gizli Oturum* oyunu, bir cehennem tasviri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu cehennem, söylencelerde ifade edildiği gibi kazıkların ve ateşin olduğu, insanların çekeceği fiziksel acıların yeri olarak temsil edilen bir

⁵⁰ Fransızca'da iyi (bonne) ve inanç / niyetin (foi) birlikte söylenmesinden açığa çıkan *bonne foi*, kötü *mauvaise foi*'nin karşıtı olarak görülmektedir. Ancak bu başlık altında da tartışılacağı üzere *bonne foi*, *mauvaise foi*'nin karşıtı ya da zıddı değildir. Aksine o da Sartre'a göre bir *mauvaise foi* örneğidir (Sartre, 1956: 63). *Bonne foi*, *mauvaise foi* ile aynı çeviri güçlüğüne sahip olmasından ötürü bu başlık altında Fransızca aslında, *bonne foi* olarak kullanılacaktır.

cehennem değildir. Aksine bu cehennem, başkasına, başkasının bakışlarına, başkasının varlığına açılan bir cehennemdir. Oyun, bir odada geçmektedir. Bu oda aynaların olmadığı, ışığın hiç sönmediği bir odadır. Bu odadaki kişilerin gözkapakları da yoktur. Bu cehennem üç kişiliktir: Garcin, Ines ve Estelle'e aittir. Her biri farklı bir günahın *kurbanı* olarak bu cehennemde bulunmaktadır. Ancak oyunun bize asıl söylediği, *kurban* olmanın, öncelikle başkasının bakışında başladığıdır. Oyunda *bonne foi* içerisinde olmaya örnek olarak göstereceğimiz karakter ise Ines karakteridir. Bu oyunda Ines, Estelle ve Garcin'in aksine, içerisinde buldukları cehennem farkında olan tek kişidir. Ne Estelle gibi niçin buraya gönderildiğini anlamadığı konusunda sürekli şikayet etmekte ne de Garcin gibi yaşamındaki bir devamı olarak ölümünde de *kurtuluşunu sağlayacak* olan yargılar peşinde koşup, kendine farklı kişiler, farklı cehennemler aramaktadır. Ines, oyun boyunca "her şeyin farkındadır". Bunu O'nun şu sözleriyle örneklendirmek mümkündür:

INES: (...) Eğlenceli zamanlarımız oldu değil mi? Bizim uğrumuza ölene dek acı çeken insanlar vardı ve bu çok hoşumuza gidiyordu. Şimdi bedelini ödememiz gerekiyor (Sartre, 2009a: 29).

Oyun boyunca Ines, Estelle ve Garcin'e dürüst olmadıkları ve riyakârca kendilerinden kaçtıkları yönünde bir baskı uygulamaktadır. Onları dürüst olmaya, kendi durumları ile yüzleşmeye davet etmektedir:

INES: (...)Bu oyunu kim için oynuyorsunuz? Biz bizyiz (Sartre, 2009a: 29).

Ines, içerisinde buldukları yerin bir cehennem olduğunun, artık her şeyin sonuna geldiğinin farkında olduğu gibi, asıl cehennem başkasının bakışında başladığının da farkındadır. Oyunda Ines'in şu sözlerinde bunu açıkça görmekteyiz:

INES: Size ayna olmamı ister misiniz?

INES: (...) benim küçük tarla kuşum, artık elimdesin! (...) Ya ayna yalan söylemeye başlasaydı? Ya gözlerimi kapatsaydım, ya sana bakmak istemeseydim, tüm bu güzellik ne işe yarardı?(Sartre, 2009a: 34)

Buradan da anlaşılacağı üzere kişi, ancak başkasının varlığı ile, başkasının bakışı aracılığıyla kendisine yönelmektedir. Kendisini refleksiyonda bir *şey* olarak, bir *varlık* olarak bulan kişi, bunu ancak bir başkasına borçludur. Çünkü kendisi ile dolaysız, arı bir karşılaşma yaşaması yani *arı refleksiyonda* bulunması, olanaklı değildir. Her defasında refleksiyonda *kurduğu* bu *ben*, başkasının bakışında içeriğini bulmaktadır. Kendisine yönelmek, kendine bir *ben* diyebilmek ve bu *bende* kendisini bulabilmek için başkasının varlığına ihtiyaç duymaktadır. Bu durumun açık bir örneğini de Garcin'in şu sözlerinde bulmaktayız:

GARCIN: (...) Eğer bir kişi, tek bir insan çıkıp, tüm gücüyle benim kaçmadığımı, benim kaçmış olamayacağımı, cesur olduğumu, namuslu olduğumu doğrulasa, ben... ben eminim kurtulurdum (Sartre, 2009a: 55)

Sartre'in Ines örneği, *Varlık ve Hiçlik*'te bir *mauvaise foi* davranışı olarak açığa çıkan *içtenlik şampiyonuna* da bir örnek teşkil etmektedir. Sartre'a göre *içtenlik şampiyonu*, karşıdaki kişinin yani onun özgürlüğünün kendini bir *şey* gibi oluşturmasını talep ettiği ölçüde *kendini aldatmaktadır* (Sartre, 1956: 65). İçtenlik şampiyonu, karşısındakine ondan kendini bir *şey* gibi, bir *varlık* gibi oluşturmasını istemektedir. Bu ısrarın nedeni ise içtenlik şampiyonlarının –ya da Sartre'ın diğer bir ifadesi ile *yargıçların-*, karşılarındakinden kendilerini *bilinç* olarak yani bir *özgürlük* olarak radikal bir biçimde yok etmesi talebine dayanmaktadır. Zira bu yolla içtenlik şampiyonları kurbanlarına, yok oluşun ötesinde bir yeniden doğuş umudu vermektedirler (Sartre, 1956: 65). Bu umut, onların bakışlarında kişinin kendini yeniden kurabilmesi ile açığa çıkmaktadır. Bu noktada içtenlik şampiyonları bir cellat gibi, karşılarındakini kendi silahlarıyla, yargılarıyla ölüme sürüklemektedirler. Garcin ve Ines arasında geçen şu diyalog bunu örneklendirmektedir:

GARCIN: (...) Cellatlar hangi özellikleriyle tanınır?
INES: Korkuyormuş gibi bir halleri vardır.
GARCIN: Korku mu? Bu çok gülünç. İyi ama kimden? Kurbanlarından mı?
INES: Haydi canım. Ne dediğimi biliyorum. Aynada kendime baktım (Sartre, 2009a: 19)

Sartre'a göre *bonne foi*'nin, yahut *içtenliğin* temel yapısı da *mauvaise foi*'ninkinden farksızdır (Sartre, 1956: 65). Eğer söz konusu olan, kişinin kendi gerçekliği ile dolaysızca karşılaşması ise, Sartre'a göre yapılabilecek tek şey, kişinin *bonne foi* ile kendini aldatıyor olduğunu kabul etmesidir. Aksi halde *mauvaise foi*'nin karşıtı bir *bonne foi* içerisinde olmak mümkün değildir. Keza böylesi bir yalın *bonne foi* hali Sartre'a göre bütün psişik sistemin yok olması anlamına gelmektedir (Sartre, 1956: 49). Sartre kesin ve açık olarak *ben* diyebilmenin en kökensel olanağını içerisine *bonne foi*'yi da dahil edebileceğimiz *mauvaise foi*'nin tüm örneklerinde, açığa çıkma biçimlerinde temellendirmektedir.

Sartre'ın *bonne foi*'yi da bir *mauvaise foi* örneği olarak ele alması, bu çalışmanın iddiasını açıkça desteklemektedir. Çünkü bu durum göstermektedir ki *mauvaise foi*, Sartre felsefesinde ontolojik bir zorunluluk olarak, bir yazgı olarak açığa çıkmaktadır. Bu yazgı, bilincin kendisi ile dolaysız bir açıklıkta karşılaşma olanağının imkansızlığına, *mauvaise foi*'nin refleksiyonda bir zorunlulukla açığa çıkışına işaret etmektedir. Ancak bununla birlikte, bu çalışmada iddia edilmekte olduğu üzere, Sartre felsefesinde *mauvaise foi*, yalnızca bir inanç olarak, bir *ben*'in varlığına yönelik varsayım olarak açığa çıkmamaktadır. O, aynı zamanda Sartre felsefesinde bir niyete de işaret etmektedir. *Mauvaise foi*'nin inanç ve niyet ayrımı ise kavramın ontolojik belirleniminde açığa çıkmaktadır. Buna göre, bir inanç olarak *mauvaise foi*, ontolojik bir zorunluluğa, bir yazgısallığa işaret etmekte iken niyet olarak *mauvaise foi*, ontolojik değil daha çok etik bir düzlemde değerlendirilmeye

açık olan, kişinin açıkça bilmesine karşın kendinden gizlediği hiçliğine başka bir deyişle özgürlüğüne işaret etmektedir. Bu iddiayı temellendirebilmek adına, bir sonraki bölümde *mauvaise foi*'nin Sartre felsefesinde niyet olarak nasıl açığa çıkmakta olduğu tartışılacaktır.

III. BÖLÜM

MUTLAK ÖZGÜRLÜĞÜN MAHKUMİYETİ: EYLEMİN BAŞARISIZLIĞI OLARAK

MAUVAISE FOI

Bir önceki bölümde, kişinin kendi özgürlüğünden kaçarak kendini refleksiyonda nasıl *aşkın varlık* olarak; *aşkın ben* olarak kurduğu ya da oluşturduğu, *mauvaise foi*'nin “inanç” fenomeniyle olan yakın ilişkisi bağlamında tartışıldı. Bu tartışmanın sonucunda refleksiyonun, kaçınılmaz olarak *ben*'in varlığına ilişkin bir *inanç*la ortaya çıktığı ve bu *inancın*, insan varoluşu için ontolojik bir zorunluluğa işaret ettiği ortaya konuldu. Başka bir deyişle kişinin kendi üzerine düşünümünde karşılaşmış olduğunun, asla kendi hakikati; yani hiçliği, özgürlüğü olmadığı, *mauvaise foi* temelinde açıldı. Çalışmanın bu bölümünde, Sartre'ın insan varoluşunu anlatan yegane şey olarak sunduğu özgürlük anlayışının, *mauvaise foi* ile kökensel ilişkisi, sorumluluk kavramı bağlamında tartışılacaktır. Böylelikle, çalışmanın bu son bölümünde, bir önceki bölümün aksine, *mauvaise foi*'nin *inancın* yanı sıra kişide bir *niyet* olarak da açığa çıktığı gösterilecektir. Bu amaç doğrultusunda, burada ilk olarak, Sartre'a göre kişinin kendini, *kendi eyleminde* nasıl yarattığı (se faire) ve varetteği, eylemin *mauvaise foi* ile olan ilişkisi bağlamında ele alınacaktır. Ardından *ben'in olanaksızlığı*, bu kez insan varoluşunun mutlak olarak *mahkum* olduğu ya da lanetli bir özgürlük anlayışında ve Sartre'ın felsefesinde onun en arı göstergesi olarak açığa çıkan eylemin başarısızlığında köklendirilebilecektir. Bunun için, öncelikle Sartre felsefesinde özgürlüğün kökensel anlamı, *özgürlük* ve *sorumluluk* bağlamında ele alınacak, ardından Sartre'ın *mauvaise foi*'nin her daim ihlal edilen sınırı olarak *kendini-yaratma* düşüncesi irdelenecektir. Böylelikle sonuç

olarak, Sartre'in adeta varoluşçuluk ekolünün sloganı haline gelen "varoluş özden önce gelir"⁵¹ savının kendi felsefesi ile uyumsuzluğu, Sartre düşüncesinde bir *ben* imgesinin olduğu kadar kişinin kendini, kendisi aracılığıyla yaratmış olduğu eyleminin de kişiyi bir biçimde bir *ben* kılmayacağı, *mauvaise foi*'nin Sartre felsefesindeki kökensel anlamı ve onun her tür kavramını anlamaktaki kılavuzluğu ışığında bu kez, varoluşun her daim bir *taslak varlık* olduğu savının temellendirilmesiyle tamamlanacaktır.

3.1. Hiçlik Olarak: Özgürlük

Mauvaise foi'nin, inancın yanı sıra niyetle de olan kökensel yakınlığının anlaşılabilmesi için, öncelikle Sartre felsefesinde bilincin özgürlüğü ile eylemin özgürlüğünün temelde nasıl ve ne anlamda bir ve aynı şey olduğunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Sartre'a göre, yönelimsellik dışında bilinci anlatan hiçbir şeyin olmadığı ve bilincin her türlü içerikten yoksun yani mutlak bir özgürlük olması gibi, insanın eylemlerini, seçimlerini de onun özgürlüğü dışında anlatan hiçbir şey yoktur. Başka bir deyişle, nasıl ki bilinçte ne *aşkınsal bir ben* ne de herhangi bir *bilinç içeriği* yer almıyor ise, Sartre'a göre insanın eylemlerinin ve seçimlerinin ardında da hiçbir güç ya da belirleyici bir etmen yer almamaktadır. Çünkü tıpkı bilinci anlatan tek şeyin onun yönelimselliği olması gibi, insanı ve onun seçimlerini anlatan tek şey de Sartre felsefesinde onun özgürlüğüdür. Bu nedenle Sartre'ın felsefesini bütünüyle bir özgürlük felsefesi olarak adlandırmak hiç de yanlış olmayacaktır.

⁵¹ Sartre bu sözü, *Action* adlı dergide yayımlanan bir röportajında, özgürlüğün kökensel ve ontolojik önceliğini anlatırken dile getirmiştir (Sartre, 2007: 55). Sartre'ın okuyucuları dikkate alarak bir basitleştirme ile ifade etmiş olduğu bu sözü, sonrasında varoluşçuluğun bir sloganı haline gelmiştir.

Sartre'a göre, eylemin kendisi de bilinçte olduğu gibi ilkece yönelimselliğin ifadesidir (Sartre, 1956: 433). Ancak bu noktada birinci bölümde tartışılmış olan önemli bir noktayı anımsamak yerinde olacaktır: Yönelimsellik, Sartre'a göre, bilincin "sahip olduğu" bir şey ya da bir "karakter" değildir. Bu açıkça, bilinç, yönelimselliğe bir özellik ya da bir karakter olarak sahip değildir, demektir. Çünkü Sartre için bilinç, kesin ve net olarak yönelimselliğin ta kendisidir. Sartre'ın kökensel özgürlük düşüncesinin anlaşılabilmesi adına bu konunun yeniden altının çizilmesi zorunludur. Çünkü Sartre'a göre, özgürlük de tıpkı yönelimsellik gibi, kişinin "sahip olduğu" bir şey değildir. Aksine kişi, mutlak anlamda özgürdür ve özgürlüğün dışında onu ve onun eylemlerini, seçimlerini anlatan hiçbir şey bulunmamaktadır. Buna göre insan, *kendi-için varlık* olarak, kendisi ile özdeş, kendinden menkul bir varlık olmadığı gibi özgürlük de ona dışarıdan verilmiş bir "fırsat" ya da bir "imkan" değildir. Yani bir diğer deyişle kişi mutlak anlamda özgürdür ve özgürlüktür. Kişinin ontolojik olarak o şey olduğu *özgürlük*, ne ortak bir yasa ile, ne başkasının özgürlüğü ile ne de benzer dışsal herhangi bir unsur ile anlaşılabilir.⁵² Bu nedenle, Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te bize yabancı olan hiçbir şeyin "ne hissettiğimize ne yaşadığımızı ya da ne olduğumuza karar veremez" olduğunu söyler (Sartre, 1956: 554). Sonuç olarak özgürlük, kişinin "sahip" olduğu değil, yalnızca "tutsak" (condamné) olduğu bir özgürlüktür (Sartre, 1956: 129).

⁵² Bu noktada özgürlük, Sartre düşüncesinde politik, istence dayalı olarak ya da herhangi bir sınırlılıkla ele alınmaktan öte, insan varoluşunun mutlak hakikati olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Sartre'a göre özgürlük birdir ve bölünmezdir. Ancak kendini durumlara göre çeşitli yollarda açığa çıkarmaktadır (Sartre, 1962: 180). Sartre'ın özgürlük üzerine kaleme aldığı düşüncelerine bütünlüklü olarak baktığımızda, özgürlüğün çözümlenmesi oldukça güç ve tek bir tanımda tüketilemez bir varoluş çokluğunda açığa çıktığını görürüz. Çünkü Sartre özgürlüğü tek bir açıdan ele almamaktadır. Sartre, "özgürlük"le "seçim" arasında; "olduğumuz özgürlük" ile "olabileceğimiz özgürlük" arasında; "soyut özgürlük" ile "somut özgürlük" arasında; "ontolojik özgürlük" ile "sınırlandırılmış özgürlük" arasında vb. ayrımlara işaret etmektedir (Detmer, 1988: 59). Ancak bu başlık altında tartışılacak olan özgürlük, daha çok Sartre'ın "kökensel özgürlük" olarak adlandırabileceğimiz, varoluşun belirlenemez ve oluşumsal olan doğasında açığa çıkan özgürlüktür.

Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te kökensel tutsaklık olarak betimlemiş olduğu özgürlük, açıktır ki Sartre felsefesinde pozitif değil negatif bir belirlenim olarak ortaya çıkmaktadır. Yani özgürlük ontolojik anlamda, bugün politik özgürlük olarak anlaşılakta olduğu gibi, sahip olunmak üzere bir savaşıma girilen, insanın tıpkı bir hak gibi kazandığı ya da ona verilen bir özgürlük değildir. Kişi ontolojik olarak özgürlüktür ve bu özgürlük içinden çıkılamaz, sökülüp atılamaz, herhangi bir kişiye ya da güce devredilemez olan bir mahkumiyeti ifade etmektedir. Onun mahkumiyetinin, negatif anlamı ise özgürlüğün sorumlulukla olan kökensel birlikteliğinden doğmaktadır. Zira Sartre'a göre insan, mutlak anlamda özgür olduğu gibi, her türlü eyleminden de mutlak anlamda sorumludur. Çünkü eylem, ancak bir seçimle açığa çıkmaktadır. Seçmek ise hem belirli bir varolma biçiminin seçilmesini hem de başka yolların ve olanakların terk edilmesini anlatmaktadır. Yani seçim, kişinin hem seçtiği hem de dışarıda bıraktığı her türlü olanaktan sorumlu olması ile açığa çıkmaktadır. Bu sorumluluk, *kökensel* ve tıpkı özgürlük gibi *sınırsız* olanı ifade etmektedir. Öyle ki Sartre'a göre kişinin seçimi, hem kendini seçmesi hem de kendini seçerken bütün bir insanlığı seçmesi anlamına gelmektedir⁵³ (Sartre, 2007: 24).

Sartre'ın bütün bir insanlığı hedef alan düşünceleri, seçimin varoluşsal olarak açığa çıktığı tüm olanaklara işaret etmektedir. Aksi halde örneğin Sartre'a göre bir sigara tiryakisinin, dikkatsizliği nedeni ile bir barut deposunu havaya uçurması, onun bir eylem ortaya koymuş olduğu anlamına gelmemektedir. Ancak eğer bir kişi, bir taş ocağına sonuçlarını bilerek bir dinamit yerleştiriyor ise Sartre'a göre bir eylem gerçekleştirmektedir (Sartre, 1956: 433). Dolayısıyla dikkatsizliği nedeni ile bir

⁵³ Seçimin, 'kendini seçmek' ile başka bir deyişle 'kendini yaratmak ile' olan ilişkisi, bir sonraki başlık olan *Kendini Yaratma* başlığı altında tartışılacaktır.

patlamaya yol açmış olan kişinin eyleminden söz edilemeyeceği gibi varoluşsal sorumluluğundan söz etmek de olanaklı değildir; ancak eğer kişi sonuçlarını bilerek ve bu noktada “seçerek” hareket etmekte ve dolayısıyla bir “eylem gerçekleştirmekte” ise bu eylemin tüm sorumluluğunu üstlenmiş demektir. Çünkü Sartre’a göre her eylem bir amaç taşımakta ve bu amaç ise her daim bir nedene atıfta bulunmaktadır (Sartre, 1956: 436).

Sartre, eylemin sorumluluk ile olan ilişkisini *Varlık ve Hiçlik’te Olmak ve Yapmak: Özgürlük* başlığı altında tartışmaya açar. Bu başlık altında eylemi ve kişinin eylemi karşısındaki sorumluluğunu, daha çok politik bir düzlemde yankı uyandıran, radikal bir takım değişimlere yol açan politik eylemlerden hareketle örneklendirir. Ancak öyle sanıyorum ki Sartre’ın sözünü etmiş olduğu kökensel sorumluluğu çok daha naif örnekler üzerinden açıklamak olanaklıdır ve gereklidir. Zira örneğin kişinin politik bir eylemde bulunması için, bir şekilde suikast girişiminde bulunması ya da devrimin bir parçası olması gerekmemektedir. Çünkü eylemi bu yolla anlamak, kişinin basitçe bir “parçası” olduğu durumlardan sorumlu olduğunu göz ardı etmeye yol açmaktadır. Bu durum önemlidir çünkü Sartre’ın *mauvaise foi* ile açıklamış olduğu özgürlükten kaçış, sorumluluk bağlamında bizzat bu noktada açığa çıkmaktadır. Yine politik bir düzlemde hareketle örnek verecek olursak, belirli bir partinin ya da politik oluşumun çıkarlarına hizmet edecek herhangi bir konumda yer almak, kişinin yapmış olduğu seçimi ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle kişinin politik düzlemde bir seçim ortaya koyması için, belli bir oluşumun bir parçası olmasına ya da bir dava adamı olmasına gerek yoktur. Zira böylesi bir kabul ancak kişide *mauvaise foi* olarak açığa çıkan bir niyete aracılık etmektedir. Fakat bu kez sorumluluk aracılığı ile açığa çıkan *mauvaise foi*, ikinci bölümde tartışılmış olan

ben'in özdeşliğine yönelik bir *inançtan* daha farklı bir anlamda var olmaktadır. Çünkü bu noktada kişi, özgürlüğüne karşın kendini bir özdeşlikten öte bir kurban, bir mağdur ya da basit bir figür olarak ortaya koymaktadır⁵⁴.

3.2. Kendini Yaratma (*Se Faire*)

Sartre'ın kişinin *kendini yaratmasına* (*se faire*), *varetmesine* yönelik düşüncesi, temelde insanın “çözümünebilir” bir varlıktan öte, kurulabilen, oluşturulabilen bir varoluş olmasına dayanmaktadır. Bu çalışma içerisinde birinci ve ikinci bölümlerde de ortaya konulmuş olduğu üzere kişi, hiçbir surette belirlenmiş bir kendiliğe, bütünüyle ona ait bir sığata sahip değildir. Dahası bir hiçlik olarak kişinin *ben* olarak işaret ettiği, bütünüyle *yanlış* bir varsayımdan ibarettir. Ancak Sartre, bunun yanı sıra kişinin kendini yaratmasından, oluşturmasından da söz etmektedir. Bu noktada cevaplanması oldukça güç bir sorun ortaya çıkmaktadır: Eğer “ben” diyerek işaret edilebilecek olan hiçbir kendilik yok ise ya da başka bir ifade ile kişinin *ben* olarak işaret etmiş olduğu şey, temelde bütünüyle bir *hiçliğe* dayanmakta ise kişinin, *mutlak özgürlük* ve dolayısıyla *mutlak hiçlik* olarak kendisini yaratmasından, bu anlamda kendini *varetmesinden* söz etmek nasıl ve ne derece olanaklıdır?

Sartre'ın *bilincin hiçliği* ve dolayısıyla *ben'in* olanaksızlığı düşüncesi, kişinin kendini bir *ben* olarak yaratmasına, oluşturmasına işaret etmektedir. Sartre'a göre insan bir hiçlik varlığıdır ancak bu, kişinin dünya içindeki olgusal bulunuşunu dışarıda bırakmadığı gibi, bilincin eyleminin yalnız ve mutlak anlamda dünyada açığa çıkmaya yazgılı olduğu gerçeğini de değiştirmemektedir (Sartre, 1956: 625).

⁵⁴ Bu konu *Mauvaise Foi ve Sorumluluğun Açığa Çıkışı* alt başlığı altında ayrıntılı bir biçimde tartışılacaktır.

Zira Sartre felsefesinde *hiçlik*, insan varoluşunun bir tamlık ve doluluk olarak belirlenmemişliğini, her daim bir olanaklılık olarak var olmakta olduğunu ve kendini ancak eylemi aracılığı ile varedabilen bir *oluş/oluşum* olduğunu ifade etmektedir. Bu anlamıyla insan varoluşu, bir *hiçlik*dir; ancak bu *hiçlik*, kendini yaratmaya, kendini eylemi aracılığı ile varetmeye yazgılı olan bir *hiçlik*dir. Öyle ki Sartre’a göre özgürlük, insanı olmak yerine kendini yaratmaya *zorlayan* bir *hiçlik*dir (Sartre, 1956: 440). Bu noktada *New Sartre* kitabında Nik Farrell Fox’un söylemiş olduğu gibi Sartre felsefesinde mutlak bir *ben*’den olmasa da, hiçbir biçimde özdeşliğe karşılık gelmeyen ancak kişiyi ve onun eylemlerini işaret etmekte kullanılabilir olan, *kendiliğin ben*’inden (the ‘I’ of selfhood) söz etmek olanaklıdır. Ancak Sartre felsefesinde bu *ben*, mutlak bir *varlık* anlamında değil, eylem yapılarının sentetik birliğinin bir sonucu olarak açığa çıkmaktadır (Fox, 2003: 15). Dolayısıyla *kişiselliğin ben*’i, bir varlıktan, bilinçte ikamet etmekte olan bir tözsellikten öte, deneyimin ve varoluşun açıklığında yakalanabilecek olan bir *ben*’e işaret etmektedir.

Sartre, özgürlüğün her şeyden önce bir kendini yaratma olduğunu *Action* dergisinde şu sözlerle anlatmıştır: “varoluş, özden önce gelir” (Sartre, 2007: 20). Sartre’ın, devamında adeta varoluşçuluğun sloganı haline gelen bu sözü, insan varoluşunun kendini yaratarak, başka bir deyişle kendini *seçerek* varedtiği anlamına gelmektedir. Ancak bu söz, Sartre felsefesinde, kişinin kendini yaratması düşüncesi bağlamında bir tartışmayı gündeme getirmiştir: Varoluş, kendini yaratmaktır, fakat kendini yaratmak, kendini varetmek, kişinin bir *varlık* olarak açığa çıkması ile sonuçlanacak bir “süreç” mi işaret etmektedir? Yani Sartre felsefesinde varoluş, insanın o olmaklığına doğru olan bir süreç olarak mı açığa çıkmaktadır? Ya da diğer bir deyişle, kişinin yaşamı boyunca seçimleri, nihayetinde onun bir *varlık* ya da bir

öz, bir *ben* olarak açığa çıkmasına mı olanak tanımaktadır? Kuşkusuz ki hayır. Dahası Spiegelberg'in ironik bir biçimde ortaya koymuş olduğu gibi Sartre'in bu ifadesini, onun felsefesi içinde, kendisinin dışında kabul eden hiç kimse bulunmamaktadır (Spiegelberg, 1960: 65). Zira Sartre'in adeta varoluşçuluğun bir sloganı haline dönüşen bu sözü, aslında Sartre'in kendi felsefesini yalınlaştırarak ortaya koyma çabasından öte bir anlama gelmemektedir. Sartre'in *Varoluşçuluk bir Hümanizmdir* adlı yapıtında Pierre Naville ile yapmış olduğu söyleşide bu sözün açığa çıkışını şu şekilde ifade eder:

Action'daki yazı bir biçimde benim argümanlarımı oldukça hafifletmiş olabilir. Benimle röportaj yapan kişilerin çoğu bunun için pek de yetkin değiller. Bu beni iki seçenek arasında bırakıyor: bu sorulara yanıt vermemek ya da tartışmayı daha basit bir zeminde ilerletmek. Ben ikincisini tercih ediyorum, çünkü herşeyden önemlisi, teorimizi bir sınıfta sunduğumuzda, onu anlaşılır kılmak adına hafifletmeyi kabul ederiz ve bu çok da kötü bir fikir değildir. Eğer bir birliktelik teorisine sahipsek, nihayetinde sonuca bağlı olmamız gerekmektedir (Sartre, 2007: 55).

Dolayısıyla Sartre'in "sonuçta" yani temelde vurgulamak istediği, varoluşun, her türlü *ben* diyebilme olanağına kökensel olarak öncel olduğudur. Bu noktada kişi, öncelikle kendini yaratmakta, kendini eylemleri ile varetmektedir; ancak bu yaratı her daim geçmiş ve geleceğin sarkacında, asla tamamlanmayacak olan bir varlığın olanağında yer almaktadır. Çünkü Sartre'a göre kişi, hem geçmiş eylemleri hem de gelecek projeleri olarak var olmaktadır. Ancak ne bunlardan biri ne de bunların toplamı onu anlatmaktadır⁵⁵. Daha ziyade o, gerçekleştirdiği her eyleminde kendini yaratmaktadır. Ancak bu yaratı olanaksız bir bütünlükte açığa çıkmaktadır.

Sartre *Varlık ve Hiçlik*'te insanın kendini yaratma olanağını sorguladığı *Özgürlük ve Olgusallık: Durum* başlığı altında özgürlüğün, kimi olgusal sınırlılıkları içerisinde

⁵⁵ Sartre'in insanın geçmiş ve gelecek eylemlerinin, seçimlerinin bir toplamı; bu toplamın imkansız bir varlığı olduğuna yönelik düşünceleri *Benin Olanaksızlığı Olarak: Eylemin Başarısızlığı* başlığı altında tartışılacaktır.

nasıl mümkün olduğunu sorgular. Zira Sartre'a göre insan, ait olduğu iklim, toprak, ırk, sınıf ve dil aracılığıyla, parçası olduğu toplumun tarihiyle, kalıtımla, çocukluğunun bireysel koşullarıyla, kazanmış olduğu alışkanlıklarıyla, yaşamındaki büyük ve küçük olaylarla, "yaratandan" da öte "yaratılan" bir varoluş gibi gözükmektedir (Sartre, 1956: 482). Varoluş üzerindeki etkilerinin hiçbir biçimde yadsınamaz olduğu bu özellikler, kişiyi bir takım olanaklar ve olanaksızlıklar noktasına terk eder gözükmektedir. Böylesi bir kabul söz konusu olduğunda elbette özgürlüğün yaratıcı gücüne yer olmayacaktır. Zira bu noktada bir özgürlük arayışı, Sartre'a göre "ağızına kadar doldurduğumuz bir kaptan boşluk aramaya" benzemektedir (Sartre, 1956: 441). İnsan, her şeyden önce bir doluluk olarak; kültür, ırk, cinsiyet, kalıtsal özellikler vb. olarak düşünüldüğünde kaçınılmaz bir biçimde yalnızca onun özgür olabileceği kimi anlar ya da psikolojik alanlar tartışmaya açıktır. Ancak ne var ki söz konusu bu olanaklılıklar, sınırlar Sartre felsefesinde seçmenin özgürlüğünü hiçbir biçimde anlatmamaktadır (Detmer, 2010: 122). Öyle ki kişinin kendini yaratması, tam da bu sınırlar karşısında kişinin kendi özgürlüğünü, sorumluluğunu duyumsadığı noktada başlamaktadır. Çünkü her ne kadar kişi, bir takım olanaklılıklar, olgusal sınırlılıklar içerisinde var olsa da, Sartre'a göre her daim kendini bir başkası olarak yaratabilme gücüne sahip olandır (Sartre, 1956: 296). Ancak bu yaratım, kişinin kendi özgürlüğü, kendi hiçliği ile *otantik* bir karşılaşmayı gerektirmektedir⁵⁶. Sartre *Etik İçin Notlar*'da otantikliği, bir anlamda *mauvaise foi*'nin aşıldığı olanaklı tek *durum* olarak gösterip şöyle söyler: "Otantiklikte,

⁵⁶ Sartre'ın *otantik* (authenticité), ve *inotantik* (inauthenticité) üzerinde düşünceleri, bir başka çalışmanın konusunu oluşturacak denli derinlikli olduğundan, bu çalışmada yer verilmeyecektir. Ancak bu tartışma bağlamında bu konuya değinmekte yarar vardır çünkü *mauvaise foi* üzerine yapılan tartışmalar içinde Sartre'ın özellikle *Etik İçin Notlar* yapıtında yer vermiş olduğu düşünceleri, önemli ve açılımlayıcı bir yere sahiptir.

içselleşmiş bir nesnel niteliği sadece bir davranış kesidine indirgemem, aynı zamanda bu davranışlarından hiçbiri olmadığımı ya da daha ziyade hem olduğumu hem de olmadığımı keşfederim” (Sartre, 1992: 475). Yani, otantik durum, Sartre’a göre içtenlikle *mauvaise foi*’nin varlığının kabul edilmesidir. Öyle ki *mauvaise foi*’nin ancak bir *inotantik* olarak kavranması gerektiğini söyleyen yorumlar da mevcuttur. Örneğin Linda Bell’in *Sartre’s Ethics of Authenticity*’deki yorumu, inotantikliğin, Sartre felsefesinde *mauvaise foi* ile aynı sıradanlığa işaret etmekte olduğu yönündedir. Bu yoruma göre her insan bir *mauvaise foi* içerisindedir; bu nedenle inotantiklik kaçınılmaz ve başkaları ile ilişkiler ise umutsuzca özgürlüğün reddinde ortaya çıkmaktadır (Bell, 1989: 16). Ancak Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik*’te de belirtmiş olduğu gibi otantiklik, *mauvaise foi*’dan radikal bir biçimde kurtulabileceğimiz anlamına gelmemektedir. Aksine ona göre otantiklik, öncel olarak bozulmuş olan varlığın bir kendini-geri-kazanışını (reprise de l’être) varsaymaktadır (Sartre, 1956: 70). Bu nedenle *mauvaise foi*’nin inotantik ile birlikte düşünülmesi ve bu yolla anlaşılması olanaklıdır. Bu birlikteliği Elkaim-Sartre *Verite et Existence*’ta (Hakikat ve Varoluş) şu şekilde ifade eder: “Sartre için inotantikliği [inauthenticité] ortak varoluşun bir durumu olarak ifade etmek, olumsuzluktan kaçmak için, insanın ilksel tasarısının daima karakteri, durumu, iyelikleri vs. ile biri olma arayışı olarak ifade edilmesidir” (Elkaim-Sartre, 1992: 83). Ancak yine de *mauvaise foi*’nin Sartre felsefesinde doğrudan ve eş bir biçimde inotantiklik olduğunu söylemek de doğru olmayacaktır. Çünkü Sartre felsefesinde *otantiklik* ya da *inotantiklik*, *mauvaise foi* gibi bir ontolojik zorunluluktan ziyade bir durum olarak açığa çıkmaktadır. Ancak Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik*’te sıklıkla altını çizmiş olduğu üzere *mauvaise foi*, kesinlikle bir durum değildir (Sartre, 1956: 49). Çünkü o, ontolojik bir zorunluluğu

ifade etmektedir. Bu noktada Sartre felsefesinde *otantiklik* (authenticity), özgürlüğe kendi değerini veren olarak açığa çıkmaktadır (Weberman, 2011: 888).

Sartre'a göre kişi, kendi özgürlüğünü bir *kaygı* (angoisse) içerisinde tanır; kendi doğumundan, sosyal durumundan ve bedensel engellerinden sorumlu olduğu için, bu durumlar da dahil olmak üzere, koşulları için hiçbir özrün var olmadığını fark eder ve kendi özgürlüğünün ve sorumluluğunun sınırlarının boyutlarından dehşete düşer (Bell, 1989: 75). Zira Sartre'a göre, sıradan bir biçimde, bütünüyle olgusalığa yüklenilen, dolayısıyla hakkında kişinin en ufak bir sorumluluğa sahip olmadığı düşünülen her türlü şey, Sartre'a göre yine onun özgürlüğü dolayımında, dolayısıyla sorumluluğunda yer almaktadır. Öyle ki Sartre'a göre kişi, kendi doğumundan dahi sorumlu olandır (Bell, 1989: 73, 74). Sartre *Varlık ve Hiçlik*'te özgürlük ve sorumluluk arasındaki ilişkiyi şu sözlerle anlatır: “özgürlük tarafından lanetlenmiş insan varlığı, tüm dünyanın yükünü omuzlarında taşımaktadır; o, dünyadan ve kendinden sorumludur” (Sartre, 1956: 553). Ancak bu noktada dikkat edilmesi gereken bir yer vardır ki Sartre, dünyanın ağır yükünü insanın omuzlarına yüklemekle, insan varoluşunun her şeye gücü yeten / kadr-i mutlak (omnipotent) olduğunu söylememektedir (Detmer, 2008: 130). Sartre'ın bu noktada vurguladığı, kişinin ait olduğu, sahip olduğu ya da o olmakta olduğu her türlü şeyden sorumlu olduğudur. Zira küçük ölçekte kişinin yaşamında büyük ölçekte ise tarih sahnesinde bir yandan bir şeyler olup bitmekte iken kişi, hiçbir koşulda olanlara “maruz” kalmamaktadır. Çünkü o, bütün bu durumların seyircisi olmaktan öte aktörü olandır. Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te Romains'den alıntılanarak ifade etmiş olduğu üzere “Savaşta masum kurbanlar yoktur” (Sartre, 1956: 554). Dolayısıyla Sartre'a göre kişi, içerisinde bulunduğu koşullar da dahil olmak üzere, her şeyden sorumludur.

Kişinin kendi sorumluluğu, özgürlüğüyle karşılaşması ise kaygı aracılığıyla açığa çıkmaktadır.

Sartre'in düşüncesinde kaygı, bir olanak olarak özgürlükten bir eylem olarak özgürlüğe doğru geçişi anlatmaktadır. Bu geçiş, ancak özgürlüğün duyumsanması ile söz konusu olmaktadır. *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir* adlı yapıtında Sartre, sorumluluğun kaygı ile olan ilişkisini şu sözlerle ifade eder: "kaygı, bütünüyle gerekçe edilen bir mazeretin yokluğudur, aynı zamanda bütünüyle sorumluluğuma ilişkindir" (Sartre, 2007: 55). Dolayısıyla kaygının bir "nesnesi" yoktur. Yani başka bir deyişle onun nesnesi, bilincin aşkınsallığı, hiçliği, özgürlüğüdür. Bu noktada eğer gerçekten arı bir refleksiyondan bahsedecek olursak, Sartre felsefesinde kaygı olarak açığa çıktığı söylenebilir. Sartre, kaygıya ilişkin görüşlerini *Varlık ve Hiçlik*'te Kierkegaard'a gönderme yaparak şu şekilde ortaya koyar⁵⁷:

Önce Kierkegaard'a hak vermek gerekiyor: kaygı, korkudan şununla ayrılır ki, korku dünyanın varlıklarından duyulan korku iken kaygı, kendimin karşısındaki kaygıdır. Başdönmesi [vertigo] düşmekten değil de kendimi oraya fırlatmaktan ürktüğüm ölçüde kaygıdır" (Sartre, 1956: 29).

Dolayısıyla Sartre'a göre kaygı, bir olanağın karşısında duyulmaktadır. Bu olanak, kişinin bir özgürlük olarak kendi olanaklarını görmesi, tanıması ile açığa çıkmaktadır. Kişinin belirli bir sınıra tabi olmayan, her türlü belirlenmişliği aşan özgürlüğü ile karşılaşması, aynı zamanda özgürlüğün gereği olan bir zorunlulukla

⁵⁷ Kierkegaard, Sartre'in gönderme yapmış olduğu *Kaygı Kavramı* adlı yapıtında kaygıyı şu şekilde betimler: "Kaygı, başdönmesi ile karşılaştırılabilir. Aşağıya, cehennemin ağzını açmış çukuruna bakan herkesin başı döner. Peki, ama neden? Cehennem çukurundan olduğu kadar, gözleri yüzünden de. Varsayalım ki aşağıya bakmadı: Kaygı, sentez tin tarafından gerçekleştirildiğinde oluşan özgürlüğün baş dönmesidir. Özgürlük aşağıya, kendi olanağına bakar, düşmemek için de sonlu oluşuna tutunur" (Kierkegaard, 2009: 56).

karşılaşmayı beraberinde getirmektedir. Bu zorunluluk, Sartre'a göre kişinin kendi yaşamı ve kendisi ile birlikte herkesin yaşamı karşındaki sorumluluğudur.

Kişi kendi özgürlüğünü, sorumluluğunu duyumsadığı ölçüde kendini yaratmakta, varetmektedir. Ancak her ne kadar kendini eyleminde ve eylemi ile varetmekte, var kılmakta ise de her varoluş, kendini bir *ben* olarak gerçekleştirmekte Sartre'a göre her daim başarısız (*éche*) olmaktadır. Sartre'ın "özgürlüğün laneti" olarak adlandırmış olduğu bu yazgı kişinin kendini "var" kılmaya ilişkin tutkusunu her daim olanaksız kılmaktadır.

3.3. Benin Olanaksızlığı Olarak: Eylemin Başarısızlığı

Kişinin bir *hiçlik* olarak, *mutlak özgürlük* olarak *var* olmaya, *varlık* olmaya dönük arzusu Sartre felsefesinde *mauvaise foi* olarak açığa çıkmaktadır. Sartre, bu düşüncesini *Ego'nun Aşkınılığı*'nda "refleksiyon arzuyu zehirler" sözleri ile ortaya koyarken, *Varlık ve Hiçlik*'te insanın "faydasız bir tutku" olduğunu dile getirmektedir (Sartre, 1960: 59, 1956: 615). Sartre'a göre insan faydasız bir tutkudur, çünkü *varlık* karşısında bir *hiçlik* olarak hep *var* olmayı, *varlık* olmayı, Tanrı olmayı arzulamaktadır (Sartre, 1956: 576). Ancak Sartre'ın Tanrı olmaklıkla ifade ettiği, ne kadr-i mutlak *varlık* olmaya dönük bir tutkuda ne de Tanrısal iradeye duyulan bir istekte anlaşılabilir. Daha ziyade insanın Tanrı olmaya dönük arzusu, insanın "eksik" *varlık* olarak kendini bir "tamlık"ta, belirlenmişlikte bulmaya yönelik arzusundan ileri gelmektedir. Zira Sartre'a göre özgürlük, eksiksiz ve sonsuz olanı ifade etmektedir (Sartre, 1956: 531). İkinci bölümde ayrıntılı bir biçimde tartışılmış olduğu üzere, *benin* varlığına duyulan *inanç* yoluyla kişi, kendi *hiçliğini* kendinden gizlemek ve varlığının gerçek kipi olarak *kendindeye* katılmak isteyen

olarak, özgürlüğünü kendinden gizlemektedir. Dahası, çoğu zaman *mutlak benin*, varlığına dönük bir varsayımın verdiği tamlık duyumuyla kişi, yaşamı boyunca belki de hiçbir zaman kendi özgürlüğü ile karşılaşmamaktadır. *Aşknlık* aracılığıyla kişi, kendinden, kendini nesne kıldığı edimle kurtulmaktadır (Sartre, 1956: 57). Peki, kişinin refleksiyon aracılığı ile karşılaşmış olduğu bu *ben*, *otantik* bir olanağın kıyısında⁵⁸, kişinin kendini varetmesinde, yani eyleminde açığa çıkamaz mı? Başka bir deyişle kişinin “şimdi ve burada olan” eylemi ya da “geçmiş” eylemleri onun, kendini bir tamlık olarak oluşturmasına olanak tanımamakta mıdır? Çünkü eğer kişi ancak eylemi ile, seçimleri ile kendini *var ediyor* ise, o halde kişinin geçmişteki seçimleriyle ya da şimdiki eylemi ile bir varlık kazanması beklenemez midir? Sartre’ın bu soruya verdiği yanıt, onun geçmişe dönük imgenin hakikatle olan derin ayrılığına işaret eden düşüncelerinde yer almaktadır. Sartre *Etik İçin Notlar*’da bu düşüncesini şu sözlerle dile getirir:

Başarısızlık. Nerede eylem varsa orada başarısızlık vardır. Eylem, kimi sonların anlamından yola çıkmaktır. Son, var olmakta olanların tümünü aydınlatmanın ötesinde, bir varolmayan olarak verilir. O, dünyayı kavradığım sonun ışığındadır. Aynı zamanda o, şimdiki belirleyen bir gelecektir ve o, olduğu şeyin daima ötesine geçiştir (Sartre, 1992: 435).

Kişinin kendini var ettiği, kendini bir *ben* olarak ortaya koymuş olduğu *imge*, çoğu kez bir geçmiş imgesidir. Kişi, kendini geçmişe dönük olarak tanımlamakta, ortaya koymaktadır. Çünkü ancak geçmişteki kararları, seçimleri, kendini varetme yolu, kişinin ne olduğunu söyleyebilmektedir. Ancak Sartre’a göre geçmiş, imgelemin dönüştürücü gücünden ötürü asla hakikati veremeyecek olana işaret etmektedir. Çünkü Sartre’a göre geçmişe dönüp kişiliğe bürünmüş (*impersonation*)

⁵⁸ Ancak burada önemle belirtilmesi gerekir ki, *otantik olma*, Sartre felsefesinde varoluşsal bir düzeyin ya da bir aşamanın bir adı olmadığı gibi, kişinin ancak kıyısında durabileceği, ancak asla “o” olamayacağı bir varoluşa işaret etmektedir.

bir imgeyi hatırladığımızda bu imge, melez bir durumdadır; istikrarsız ve geçicidir (Cumming, 2006: 48). Öyle ki Sartre'a göre geçmiş, onu daha yakalar yakalamaz gözden kaybolan, ancak kişiyi, kişinin kendine dönük algısını, şimdi algısını ve gelecek algısını sürekli olarak tehdit edendir. Sartre'ın sözleriyle geçmiş, “kişiyi musallat olan”dır. Sartre bu düşüncesini *Varlık ve Hiçlik*'te şu sözlerle dile getirir:

ilk bakışta özgürlük sanki geçmişini hiçbir biçimde değiştirmemiş gibi bile görünür; geçmiş, onu düşünmek üzere onunla yüzleşmemize izin vermeden erişilmez olan ve belli bir mesafeden bize musallat [haunt] olan şeydir. Geçmiş, eylemlerimizi belirlemiyorsa da, en azından ona ilişkin olmaksızın yeni kararlar alamadığımız şeydir (Sartre, 1956: 496).

Dolayısıyla Sartre'a göre geçmiş, kişiyi bir şey olarak ortaya koymaya, onu bir *varlık* kipinde tanımlamaya olanak vermektense, şimdinin ve geleceğin “var olmakta olan” bir zemini olarak açığa çıkmaktadır. Çünkü geçmiş, her daim kişinin imgeleminde aldatıcı bir görünüme sahiptir. Eylem ise daha gerçekleşir gerçekleşmez gelecek bir eyleme gebedir ve herhangi bir niteleme asla gelecekteki eyleme yüklenemez olandır. Dolayısıyla tikel eylem her daim kişinin kendini var etmesi anlamında başarısızlıkla sonuçlanmaktadır. Ancak şu nokta önemlidir ki, Sartre'ın, eylemin kendini gerçekleştirmesi, var kılması anlamında başarısızlığa mahkum oluşu düşüncesi, eylemi değersiz ya da anlamsız kılmamaktadır. Daha ziyade bu yolla Sartre, geçmişin geleceğe yazgılılığını, ancak onunla bir olduğunda anlam bulacağını ortaya koymaktadır. Çünkü Sartre'a göre her koşulda kişinin bir geçmişinin “olabilmesi” için, onun bu geçmişi geleceğe yönelik projeleri ile var etmesi gerekmektedir (Sartre, 1956: 497). Öyle ki Sartre'a göre bu, insanı anlatabilecek tek şeydir: “insan, amaçladığı şeyden başka bir şey değildir” (Sartre, 2007: 41).

Sartre, eylemin geleceğe yazgılılığını insanın *taslak* (sketch) bir varlık oluşu ile anlatır. Sartre'a göre insan, geçmişinin, şimdi ve buradaki eyleminin, gelecek tasarılarının oluşturmuş olduğu bir *taslak* varlıktır. Çünkü yukarıda da tartışılmış olduğu üzere insanı ne geçmişi ne de şimdiki eylemi anlatmaktadır. Çünkü insan geleceğe yazgılı ve ancak geleceğe ilişkin projeleri ile anlaşılabilir. Dolayısıyla eylemin yazgısı gibi insanın yazgısı da *taslak* bir varlık oluşu ile, var olmaya ilişkin bir başarısızlıkta açığa çıkmaktadır.

Eylemin başarısızlığına ve seçimlerin sorumluluğuna ilişkin görüşleri, Sartre'ın düşüncesinde *mauvaise foi*'nin bir *niyet* olarak nasıl açığa çıktığıyla derinden ilintilidir. Bu nedenle şimdi *mauvaise foi*'nin özgürlükle en temel bağı olarak açığa çıkan sorumlulukla olan ilişkisinin anlaşılması gerekmektedir.

3.3.1 Mauvaise Foi ve Sorumluluğun Açığa Çıkışı

Sartre düşüncesinde *mauvaise foi*'nin sorumluluk ile olan ilişkisi, kişinin kendi özgürlüğünden, dolayısıyla kendi sorumluluğundan kaçışı ile açığa çıkmaktadır. Hiçbir özrün, hiçbir nedenin kişinin eylemlerine, seçimlerine bir gerekçe, bir bahane olmadığı yerde kişi, kendi özgürlüğünden sorumluluğunu kendinden gizleyerek, kendini, içinde bulunduğu, ancak etkin olmadığı bir durumun, bir olgu durumunun “mağduru” olarak ortaya koymaktadır. *Mauvaise foi'nin kökensiz (özü hiçlik olan)* temelinde kendini yalnızca kendi olgusallığı içinde tanımlamaya çabalamaktadır (Bell, 1989: 33). Bu konuyu Sartre'ın 1959 yılında kaleme almış olduğu *Altona Mahpusları* (Les séquestrés d'Altona) oyunundan yola çıkarak açıklamak mümkündür.

Altona Mahpusları, İkinci Dünya Savaşı sırasında Hitler yanlısı bir politika izleyerek zenginleşmiş olan Gerlach ailesinin evinde geçmektedir. Evin babası olan Hindenburg Gerlach, boğaz kanserine yakalanmıştır ve ölmek üzeredir. Bu amaçla aile meclisinde bir vasiyet toplantısı gerçekleştirilmektedir. Ancak bu toplantı esnasında ailenin küçük oğlu Werner'den yıllardır gizlenmekte olan büyük bir sır açığa çıkar. Buna göre on üç yıl önce ölmüş olduğu söylenen Gerlach ailesinin büyük oğlu Frantz Gerlach ölmemiştir. İkinci Dünya Savaşı sırasında Almanya adına Rusya cephesinde savaştıktan sonra eve dönerek bir yıl kendisini eve kapatmış, bir yılın sonunda ise üst kattaki odasına kapanarak kendini tecrit etmiştir. Ardından geçen yıllarda Frantz'ın savaş esnasında işlediği suçları, cinayetleri öğrenen Hindenburg ise Frantz'ın kendini kapatmış olmasına karşı çıkmamış, onu gizlemek adına sessiz kalmış, herkese onu öldü olarak bildirmiştir. Ancak Frantz'ın öyküsünü *eylemin başarısızlığına ve mauvaise foi*'ya örnek kılan, onun kendini tecrit etmesinin nedeninin, işlediği cinayetler ya da diğer suçlar adına yargıdan gizlenmek olmamasına dayanmaktadır. Zira Frantz, kendini kapatmış olduğu odasında en ağır yargıç tarafından, kendi yargıçlığında yargılanmaktadır. Frantz, kendini kendi hapisanesine, yıllar önce gerçekleştiremediği ve bir daha geri alamadığı eyleminin başarısızlığına hapsedmiştir.

Geçmişe ilişkin sahnelerin sürekli şimdi ile birleştiği oyunda sahne, Frantz'ın bir erteleme ve bir kaçışla başlayan ilk seçimine açılır. Savaşın ilk yıllarında, Frantz'ın Nazi politikalarına ve onlara boyun eğenlere öfkeli olduğu bir dönemde, bir savaş kaçağı olan Polonyalı bir hahamla karşılaşması, onu ilk defa bir kararın eşiğine getirir. Frantz, parkta karşılaştığı ve toplama kampından kaçtığını anladığı Hahamı odasında saklamaya karar verir. Fakat koyu bir Nazi yanlısı olan şoförlerinin durumu

görmüş olması, ihbarın söz konu olabileceği ihtimalini doğurur. Bu riski göze alamayan baba, oğlunun askere giderek yargılanmaması ve bağışlanması şartıyla bu ihbarı kendisi gerçekleştirir. Seçim sırası artık Frantz'dadır: ya Hahamın ölümüne izin verilecek yahut karşı durup ne pahasına olursa olsun onu ve kendi inandığı değerleri koruyacaktır. Frantz bu noktada bir seçim yapar ve seçmemeyi seçer.

BABA: Merak etme küçük bey. Ben her şeyi hallederim!

FRANTZ: Ama bu sefer öyle değil (Sartre, 1964: 33).

Frantz hayatında ilk kez gerçek bir kararın eşiğine gelmiş ancak eylemsizliği seçmiştir. Haham gözleri önünde öldürülürken parmağını bile kıvıldatmamış, babasının seçimlerine itaat etmiş, bir karar vermekten kaçınmıştır. Frantz bu büyük seçiminin sorumluluğundan yıllarca kaçmış, içinde bulunduğu duruma teslim olmuştur. Frantz'ın bu durumu, onun otantik eyleminin başarısızlığını ve hayatı boyunca süregelen erteleyişlerinin başlangıcını ifade etmektedir. Frantz, hahamın ölümünün ardından önceleri politikalarını şiddetle eleştirmesine, karşı durmasına rağmen bir Nazi subayı olmuştur. Kendi özgürlüğünü seçmeyerek, eyleminin sorumluluğundan kaçmış, kendini, *kendini aldatmaya* (aveuglement) teslim etmiştir.

Sartre düşüncesinde kişinin kendi özgürlüğünden kaçışı, yalnız seçilen bir eylemin sorumluluğundan kaçış olarak ortaya çıkmamaktadır. Zira yukarıda da bahsedilmiş olduğu üzere kişi, yalnız eyleminden, seçimlerinden sorumlu değildir, aynı zamanda kişi, kendini içinde bulunduğu durumdan, örneğin kadın olmaktan ya da erkek olmaktan, Yahudi olmaktan, kültüründen kısacası kendi-gerçeğinden de sorumludur. Bu gerçekliğin karşında göstermiş olduğu tutum da Sartre'a göre kişinin kendi özgürlüğü ile karşılaşması ile ilintilidir.

3.3.2. *Mauvaise Foi* ve Kendi-Gerçekliği

Kişinin kendi-gerçekliğinin sorumluluğuna sahip olduğu yönündeki düşünceleri, Sartre'ın özgürlük kavrayışını en radikal hali ile ortaya koymaktadır. Çünkü “Kendini Yaratma” başlığı altında da tartışılmış olduğu üzere kişi, yalnızca eylemlerinden değil, kendi-gerçekliğinden de yani olgusal bulunuşundan da sorumlu olmalıdır. Dolayısıyla ne özgürlük ne de sorumluluk belirli bir türden sınırla ifade edilmeye açıktır. Sartre'ın sıkça tartışılan ve eleştirilere hedef olan şu sözlerinde belirtmiş olduğu gibi: “zincir altındaki bir köle dahi, en az efendisi kadar özgürdür” (Sartre, 1956: 550). Sartre'ın özellikle Marcuse tarafından, politik özgürlüğe yer açmadığı yönünde eleştirilen, özelde bu sözü ve mutlak özgürlük düşüncesi, hem Sartre felsefesinde eylem ve özgürlük arasındaki ilişkiyi hem de *mauvaise foi*'nin *niyet* ile olan ilişkisini derinlikli bir biçimde anlamak için tartışılması gereken bir konudur. Marcuse söz konusu eleştirisini şöyle dile getirmiştir

Felsefe, insanın ya da özgürlüğün varoluşçu-ontolojik anlayışlarından ötürü acı çeken Yahudinin ve bir kurbanın celladının mutlak özgür ve kendi sorumluluğundaki seçimlerinin efendisi olduğunu gösteriyorsa, bu felsefi kavramlar sadece ideolojik bir düzeye indirgenmiştir ki bu ideoloji de ancak zorbalara ve cellatlara için elverişli bir temellendirilmiştir (Marcuse, 1972: 174).

Ancak Sartre, zincir altındaki bir kişinin efendisi kadar özgür olduğunu ya da özgürlüğün bilincin mutlak belirişi olduğunu söylerken politik özgürlüğün sınırlarından söz etmemektedir; daha ziyade kökensel olan, ontolojik bir özgürlükten bahsetmektedir ki bu özgürlük, siyasal özgürlüğün ortadan kalktığı yerde ve bir “iç özgürlük” ya da “istenç özgürlüğü” olarak açığa çıkmamaktadır. Şurası açıktır ki özgürlük, mutlak ve sınırsız olan, bilince özgü olan dolayısıyla insana ait olmalıdır. Ancak önemli olan, onun mutlaklığının, mutlak bir açığa çıkışla var olmadığıdır. Yani Sartre'a göre özgürlük, mutlak anlamda kişinin “sahip olduğu” bir özgürlük

değildir; daha ziyade “o olduğu” özgürlüktür. Dolayısıyla bu noktada özgürlük, siyasal özgürlüğün ortadan kalktığı yerde değil, siyasal özgürlüğün sorumluluğunun herkese yüklendiği yerde ve kişinin kendi olgusal durumundan dahi sorumlu olduğu yerde başlamaktadır.

Sartre’ın olgusallığın bir sorumlulukla açığa çıktığı yönündeki düşüncesi, kişinin içinde bulunduğu duruma yönelik otantik (authenticité) bir tavrın olanaklılığını ifade eder⁵⁹. Sartre *Etik İçin Notlar*’da otantikliğin olanağını şu sözlerle dile getirmiştir: “Otantik bilinç, (...) kendini en derin yapısında bir yaratıcı olarak kavrar. O, içerisinde açığa çıkan geleceğin dünyasını yaratır; üzerindeki örtüyü kaldırmadan görülemez ve (...) örtüyü kaldırmak, onu yaratmaktır” (Sartre, 1992: 514, 515). Yani Sartre’a göre otantik tavır, içinde olunan, ait olunan ya da sahip olunanın açığa çıkarılmasıyla ve yeniden yaratılmasıyla ilintilidir. Otantik bilinç, kişinin kendini nesnel bir biçimde kavramasından öte kendi olanaklarını tanınması, kendi olanaklarına doğru olması anlamına gelmektedir. Çünkü Sartre’a göre bilinç, var olmak için hiçbir şeyi, ancak yapmak için her şeyi olandır (Fox, 2003: 16). Buna göre örneğin bir köle mutlak anlamda özgürdür zira o, reddetme gücüne ve yeniden yaratma gücüne sahiptir. Bu reddediş, kendi olgusal durumunu reddetmek anlamına gelmemektedir. Daha ziyade bu, bir dönüşümün olanağına açılan bir reddediştir. Sistemin, zorunlu görünenin, kişinin özgürlüğüne yer bırakmayan her türlü olgusallığın aşılma olanağını gösteren bir reddediştir. Ancak Sartre’a göre *mauvaise foi* içinde kişi, tanımakta olduğu bu olanağı reddetmektedir. Kendini belirli bir yazgıda, yazgının değişmez kabul ettiği sınırlarında bulmaktadır. Sartre bunu

⁵⁹ Otantik bilinç, (...) kendini en derin yapısında bir yaratıcı olarak kavrar. O, içerisinde açığa çıkan geleceğin dünyasını yaratır; üzerindeki örtüyü kaldırmadan görülemez ve (...) örtüyü kaldırmak, onu yaratmaktır (Sartre, 1992: 514-515).

anlatabilmek için *Antisemit'in Portresi*'nde tüm arzusunun kalabalıklara karışıp kaybolabilmek olduğu bir Yahudi'yi örnek gösterir. Sartre'a göre bu Yahudi'nin tek bir isteği vardır, bir Fransız ile eşit haklara sahip olmak. Ancak Yahudi'nin seçtiği yol, *otantik* bir yüzleşmeyle değil, *otantik olmayan* bir reddedişle, yani *kendini aldatma* ile açığa çıkmaktadır.

Yahudi (...) eğer kendi eyleminde bir Yahudi olarak algılandığını kendine itiraf ederse, bütün bir anlamı yitirecektir ve cesaretini kaybetmiş olacaktır. Bu nedenle o, *mauvaise foi* içinde eylemektedir: o, yürekten bilmesine karşın gerçeği kendinden saklamaktadır. O kendi konumunu bir Yahudi olarak yakalamaktadır; "Yahudi" ile anlamlandırılmış olanı ortadan kaldırmaktadır, ancak her yeni uyumun, asimilasyonun ilerlemesinde daha üst düzey bir sembol olarak belirmediğini de bilmektedir (Sartre, 1948: 71).

Sartre'a göre Yahudi örneğinde açığa çıkan bu durum genel olan, sıradan olandır. Kişi, açıkça bilmesine karşın bir gerçeği, kendi gerçeğini, kendi özgürlüğünü kendinden gizlemekte, ondan kaçmaktadır. Bu durum *mauvaise foi*'nin Sartre felsefesinde bir *niyet* olarak nasıl ortaya çıktığını açık bir biçimde göstermektedir.

Mauvaise foi'nin Sartre felsefesinde bir *niyet* olarak nasıl açığa çıkmış olduğunun tartışıldığı bu bölümde, Sartre'ın *mauvaise foi* kavramının sadece refleksiyon durumunda *benin* varlığına dair yanlış bir varsayım, bir *inanç* olarak açığa çıkmadığı, aynı zamanda onun, özgürlüğün sorumluluk ile olan ilişkisi bağlamında bir *niyet*, özgürlüğün bilinçli bir inkarı olarak açığa çıktığı gösterildi. Böylelikle, her ne kadar *mauvaise foi* her durumda özgürlüğün reddi, özdeşliğin onayı olarak açığa çıkmakta ise de *inanç* olarak *mauvaise foi*'nin, refleksiyonda ontolojik bir zorunlulukla bir *inanç* olarak açığa çıkmakta olduğu ancak bunun yanı sıra sorumluluktan kaçış olarak *mauvaise foi*'nin Sartre felsefesinde bir *niyet* olarak açığa çıktığına çıktığı sonucuna ulaşıldı.

SONUÇ

Bu çalışmada, iki temel sav ortaya konuldu: Bunlardan ilki, Sartre'ın özgürlük felsefesinde kilit bir kavram olan *mauvaise foi*'nin Sartre felsefesinde ben'in ontolojik olanaksızlığına işaret etmekte olduğu, ikincisi ise bu kavramın, Fransızca'da *foi*'nin niyet ve inanç karşılıklarından ileri gelen bir çift anlamlılığa sahip olduğu.

Sartre'ın ben'in olanaksızlığına dair düşüncelerini anlamak, onun aşkın ben ve aşkınsal ben arasında nasıl bir ayrım gördüğünü, aşkınsal ben'e niçin itiraz ettiğini ve imge kuramında aşkın varlığı nasıl bir yere konumlandığını kavramakla mümkündür. Bu amaçla çalışmanın ilk bölümü, Sartre'ın aşkınsal ben'in olanaksızlığını hangi gerekçelerle reddettiğini serimleyebilmek adına, onun başta Husserl olmak üzere Descartes ve Kant'ın düşünceleriyle olan eleştirel ilişkini ortaya koymaya ayrıldı. Bu bölümde şunlar tartışıldı: Sartre'ın aşkınsal ben düşüncesine dair itirazı, Descartes, Kant ve Husserl'in, bilincin aşkınsallığı ile mutlak bir varlık olarak ben'i örtüştürme çabasından ileri gelmektedir. Ancak Sartre'a göre ben'in aşkınsallığına dair bir varsayım, Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar*'da söylemiş olduğu gibi, ben'i her türlü gerçekliğin ötesine ve karşısına taşımaktadır. Bununla birlikte Sartre, *Ego'nun Aşkınılığı* ve *Varlık ve Hiçlik*'te açık bir biçimde böylesi bir varsayımın, mutlak bir varlık olarak kabul edilmesinin kaçınılmaz olarak solipsizmle sonuçlandığını ifade eder. Çünkü böylesi bir kabul, ister Husserl'de olduğu gibi metodolojik bir zorunlulukla açığa çıksın ister ontolojik bir zorunlulukla, Sartre'a göre bu noktada solipsizmden kurtulmanın ve dünyayla, nesneyle gerçek bir ilişkiyi olanaklı kılmanın mümkün yolu yoktur.

Sartre'in ben'in aşkınlığına dair düşüncesi ise, varlığın karşısında bilincin, mutlak hiçlik olduğu düşüncesine dayanır. Çünkü Sartre'a göre bilinçte, deneyimin birliğini olanaklı kılan bir *ben* bulunmadığı gibi, hiçbir şey yer almamaktadır. O, varlığın karşısında mutlak hiçlik alanıdır ve onu anlatan tek şey, yönelimseliktir. Sartre'a göre felsefenin birincil görevi ise "şeyleri bilinçten dışarı atmak ve onun dünya ile olan gerçek ilişkisini yeniden kurmak"tır (Sartre, 1956: li). Ancak bunun yanı sıra Sartre'a göre refleksiyonda yani kişinin kendi üzerine düşünümünde, kendini kimi özelliklere "sahip", bir takım sınırlılıklarla açığa çıkan, belirli bir özdeşlikte kavraması / varsayması kaçınılmazdır. Sartre'ın karşı çıktığı ve radikal bir biçimde kendi özgürlük felsefesini ortaya koyduğu yer ise, bu varsayımın asılsızlığı ile başlar. Çünkü Sartre'a göre bilinç, özdeşliği ifade eden varlık'ın karşısında mutlak özgürlük olarak hiçliğin kendisidir. Hiçlik ise, her daim varlık bulmayı, var olmayı; kendini bir özgürlük olarak bir belirlenmişlikte, bir tamlıkta görmeyi arzulamaktadır. Başkasının bakışında bir yargı ile varlık olarak açığa çıktığını bilen kişi, kendi üzerine düşünümünde de kendini bir tamlıkta, arı bir aşkınlıkta görmektedir. Ancak bu durum, yani kişinin kendini arı aşkınlık olarak düşünmesi, Sartre'a göre *mauvaise foi*'nin yani bir varsayımın, yanlış bir inancın sonucu olarak açığa çıkmaktadır. Çalışmanın ikinci bölümünde, bu tartışmalar ışığında refleksiyonda kaçınılmaz bir yazgısallıkla açığa çıkan *mauvaise foi*'nin Sartre felsefesindeki inanç anlamı serimlenmektedir.

Bilincin ontolojik olarak mutlak hiçlik olduğu düşüncesi, Sartre felsefesinde etik anlamda karşılığını, mutlak sorumluluk düşüncesinde bulmaktadır. Çünkü nasıl ki bilincin ardında hiçbir değişmez, hiçbir mutlak yer almıyorsa, kişinin eyleminin ardında da ne bir güç ne de belirleyici bir unsur yer almaktadır. Yani kişi, Sartre'a

göre kendisi aracılığıyla kendini “var kıldığı” eyleminden öte bir şey olmadığı gibi ondan mutlak anlamda sorumlu olandır. Bu noktada Sartre’a göre neden, kişinin seçimlerinden bağımsız bir biçimde ele alınabilecek bir şey değildir. Neden, eylemin öncesinde, kişinin seçimlerinin ötesinde itici bir güç olarak bulunmamaktadır. Aksine o, eylemin içinde yer almakta ve her eylem, kişinin seçimini ifade etmektedir. Ancak tıpkı kişinin mutlak hiçlik olarak kendini refleksiyonda bir belirlenmişlikte görmesi gibi eyleminin ve dolayısıyla varoluşunun sorumluluğunun karşısında da kişi, kendini mutlak özgürlükte o eylemi yapan olarak değil, ona maruz kalan olarak, yani tıpkı bir nesne olarak görmektedir. Bu noktada Sartre’a göre kişi özgürlüğünü “yürekten bilmesine karşın kendinden gizlemektedir” (Sartre, 1948: 71). Sartre bu durumu *Varlık ve Hiçlik ve Antisemit’in Portresi* yapıtlarında *mauvaise foi* olarak yani bir kötü niyet olarak yorumlamaktadır. Çalışmanın son bölümünde ise bu tartışmalar ışığında Sartre düşüncesinde *mauvaise foi*’nin inanç anlamından farklı olarak nasıl bir niyet olarak açığa çıktığı tartışılmaktadır. Buradan yola çıkarak *mauvaise foi*’nin bu kez kişinin tanıdığı ve bildiği, fakat feragat ettiği bir *özgürlük* olarak, bir *niyet* olarak nasıl açığa çıktığı serimlenmektedir.

Bu çalışmanın sonunda varılan sonucu şu şekilde özetlemek mümkündür: Sartre’ın *mauvaise foi* düşüncesi, yaygın yorumların aksine ne sadece bir *inanç* olarak ne de sadece bir *niyet* olarak anlaşılabilir olandır. Çünkü *mauvaise foi*, Sartre’ın sadece ontolojik, etik ya da politik tartışmalarına ışık tutan bir kavram değildir. Aksine *mauvaise foi*, bu çalışmada da gösterilmeye çalışıldığı üzere bu tartışmaları bütünlüklü bir biçimde içeren ve neden olandır. Dolayısıyla o, varolamayan bir *ben*’in varlığına dönük bir varsayım olarak bir *inancı* ifade etmekte iken aynı zamanda kişinin kendi sorumluluğundan dolayısıyla kendi özgürlüğünden

kaçışı olarak, “yürekten bilinen bir gerçekten kaçış” olarak bir *niyete* işaret etmektedir. Bu yolla çalışmada 1- Sartre’ın ‘ben’in aşkınlığından söz ederken özde, onun ontolojik olarak var olmayan, yalnızca imgesel ve gerçekdışı bir nesne olduğuna işaret ettiği açığa çıkarıldı 2- Sıklıkla etik ve psikolojik bir çözümleme ile ele alınan *mauvaise foi*’nin Sartre felsefesinde ontolojik bir çözümlemenin merkezinde yer aldığı gösterildi 3- *Mauvaise foi* kavramı üzerinden Sartre felsefesinde etik ve ontolojik birliğe işaret edildi 4- Solipsizm gibi temel bir felsefi sorunun Sartre felsefesinde *mauvaise foi* aracılığıyla nasıl aşılmakta olduğu gösterildi.

ABSTRACT

This thesis aims to articulate within the light of the debate in the existing literature that the concept of *mauvaise foi* (bad faith), which has a central role in Sartre's philosophy of freedom, shows the ego's ontological impossibility and ambiguity between (ethically) self-deception and (ontologically) belief.

The thought of the impossibility of ego comes to the light with Sartre's debate on transcendental ego with, especially Husserl, and then Descartes, Kant. For Sartre, ego is not transcendental; yet, it is a transcendence. That is to say, ego is not either a connector or a substance, neither is a content of consciousness. For Sartre, ego is a transcendence and also an object just like any other external beings. The very being of transcendence of ego, with its being imaginative and unreal, manifests itself in an ontological impossibility. The being of ego is revealed only in a reflection with the other's being. In *mauvaise foi*, one who is actually a nothingness and a freedom comprehends himself as a being, as an identity and positions this faith as reality.

In the literature, Sartre's conception of *mauvaise foi* is also regarded as a self-deception in addition to a belief. The reason behind is because *foi* /or faith has a double meaning. Along with highlighting a belief regarding the being of ego, *mauvaise foi*, as a self-deception, describes the escape from the responsibility of freedom.

ÖZET

Bu tez, Sartre'ın özgürlük felsefesinde merkezi bir yere sahip olan *mauvaise foi* kavramının, Sartre düşüncesinde *ben'in olanaksızlığına* işaret etmekte olduğunu ve kavramın bir “niyet”, bir “inanç” olarak açığa çıkan iki anlamlılığını, literatürdeki tartışmalar ışığında gösterebilmeyi amaçlamaktadır.

Ben'in olanaksızlığı düşüncesi, Sartre'ın Husserl başta olmak üzere Descartes ve Kant'ın felsefelerinde açığa çıkan *aşkınsal ben* düşüncesine karşı getirmiş olduğu argümanlarda ortaya çıkmaktadır. Sartre'a göre *ben*, *aşkınsal* olmaktan öte *aşkın* bir yapıya sahiptir. Yani *ben*, deneyimin birliğini olanaklı kılan bir birleştirici, bir töz olmadığı gibi, bir bilinç içeriği de değildir. *Ben*, *aşkın* olan, yani tıpkı var olan nesnelere gibi bir dışsallığa sahip olmaktadır. *Aşkın ben*'in varlığı, imgesel ve gerçek-dışı bir bulunmuşluğa sahip olması ile ontolojik bir olanaksızlıkta belirlemektedir. *Ben*'in varlığı, ancak refleksiyonda ve başkasının varlığı dolayımında, *mauvaise foi* olarak açığa çıkmaktadır. *Mauvaise foi* içinde kişi, bir hiçlik, özgürlük varlığı olarak kendini bir özdeşlikte yakalamakta ve yanlış bir varsayımı, bir inancı bir hakikat olarak konumlandırmaktadır.

Sartre'ın *mauvaise foi* kavramı, literatürde *inancın* yanı sıra “kötü niyet” olarak da karşılanmaktadır. Bunun nedeni ise Sartre'ın *foi*'yü Fransızcadaki iki anlamını da kapsayacak bir biçimde kullanmasından ileri gelmektedir. *Mauvaise foi*, *ben*'in varlığına dönük bir inancı işaret etmekle birlikte aynı zamanda bir *niyet* olarak kişinin özgürlüğünden, özgürlüğün sorumluluğu bağlamında kaçışını anlatmaktadır.

KAYNAKÇA

Sartre'in Yapıtları:

Sartre, J. P. (1948). *Anti-Semite and Jew*. Translated by George J. Becker. New York: Schocken Books.

Sartre, J. P. (1956). *Being and Nothingness*. Translated by Hazel E. Barnes. New York: Philosophical Library.

Sartre, J. P. (1960). *The Transcendence of The Ego*. Translated by Forrest Williams and Robert Kirkpatrick. New York: Hill and Wang.

Sartre, J. P. (1962). *Cartesian Freedom, Literary and Philosophical Essays*, Translated by Annette Michelson. USA: Criterion Books.

Sartre, J. P. (1964). *Altona Mahpusları*. Çeviren: Mahmut S. Kılıççı. İstanbul: Dönem Yayınları.

Sartre, J. P. (1970). Intentionality: A fundamental idea of Husserl's Phenomenology. *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 1, Issue 2. Translated by Joseph P. Fell, pp 4-5, 1970

Sartre, J. P. (1974). Determinism and Freedom, *The Writings of Jean-Paul Sartre Volume 2: Selected Prose*. Edited by Michel Contat and Michel Rybalka, Translated by Richard McCleary. Evanston: Northwestern University Press. pp. 241-252.

Sartre, J. P. (1992). *Notebooks For an Ethics*. Translated by David Pellauer. USA: University of Chicago Press.

Sartre, J. P. (1993). *The Emotions: Outline of a Theory*, Translated by Bernard Frechtman. New York: Carol Publishing Group.

Sartre, J. P. (1998) *Özgür Olmak -Antisemit'in Portresi-*. Çeviren: Emin Türk Eliçin. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Sartre, J. P. (2004a). *The Imaginary*. Translated by Jonathan Webber. London: Routledge.

Sartre, J. P. (2004b). *The Imagination*. Translated by Jonathan Webber. Oxon: Routledge.

Sartre, J. P. (2007). *Existentialism is a Humanism*. Translated by Carol Macomber. USA: Yale University Press.

Sartre, J. P. (2009a). *Toplu Oyunlar*. Çeviren: Işık M. Noyan. İstanbul: İthaki Yayınları.

Sartre, J. P. (2009b). *Varlık ve Hiçlik*, Çeviren: Turhan Ilgaz ve Gamze Çankaya Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları.

Sartre, J. P. (2014). *Bulantı*. Çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Can Yayınları.

Diğer Kaynaklar:

Bell, L. A. (1989). *Sartre's Ethics of Authenticity*. USA: The University of Alabama Press.

Caygill, H. (2000). *A Kant Dictionary*. U.K. : Blackwell.

Crane, T. (2006). Brentano's concept of intentional inexistence, *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*. Edited by Mark Textor. NY: Routledge, pp. 20-35.

Cumming, R. D. (2006), Role-playing: Sartre's transformation of Husserl's phenomenology, *The Cambridge Companion to Sartre*, Edited by Christina Howells. Cambridge Companions Online Cambridge University Press. pp. 39-66.

Descartes, R. (2007). *Meditasyonlar*. Çeviren: İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Detmer, D. (1998). *Freedom As A Value*. USA: Open Court.

Detmer, D. (2008). *Sartre Explained: From Bad Faith to Authenticity*. USA: Open Court.

Doran, R. M. (1967). Sartre's Critique of the Husserlian Ego. *Modern Schoolman*, Vol. 44. pp. 307-317.

Elkaim-Sartre, A. (1992). Notes. *Truth and Existence*. Translated by Adrian van den Hoven. USA: The University of Chicago Press.

Fink, E., Yönelimsel Analiz ve Spekülatif Düşünme Sorunu. *Baykuş*, Sayı: 6.
Çeviren: Çağlar Koç. 92-103.

Freud, S. (2000). *Metapsikoloji*. Çeviren: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea
Yayınevi.

Fox, N. F. (2003). *The New Sartre: Explorations in Postmodernism*. New
York: Continuum.

Hatzimoysis, A. (2011). *The Philosophy of Sartre*, UK: Acumen.

Heidegger, M. (1956). *Being and Time*. Translated by Hazel Barnes. New
York: Philosophical Library.

Holzhey, H., Mudroch, V. (2005). *Historical Dictionary of Kant and
Kantianism*. US: Scarecrow Press.

Husserl, E. (1960). *Cartesian Meditations*. Translated by Dorian Cairns.
Netherlands: Springer.

Husserl, E. (1989). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a
Phenomenological Philosophy Second Book*. Translated by Richard Rojcewicz and
André Schuwe. Boston: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, E. (1995). *The Idea of Phenomenology*. Translated by William P.
Alston and George Nakhnikian. USA: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, E. (2001a), *Logical Investigations. Vol 1*. Translated by J.N. Findlay.
Londorn: Routledge.

Husserl, E. (2001b), *Logical Investigations. Vol 2*. Translated by J.N. Findlay.
Londorn: Routledge.

Husserl, E. (2010). Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye bir Giriş,
Baykuş, Çeviren Kamuran Gödek, Taşkıner Ketenci. Sayı: 6, 71-91.

Husserl, E. (2012). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a
Phenomenological Philosophy*. Translated by W. R. Boyce Gibson. Oxon:
Routledge.

Kant, I. (2010). *Arı Usun Eleştirisi*. Çeviren: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea
Yayınevi.

Kierkegaard, S. (2009). *Kaygı Kavramı*. Çeviren: Türker Armaner. İstanbul:
Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Kirkpatrick, R., William, F. (1960). Translator's Introduction. *The
Transcendence of The Ego*. Translated by Forrest Williams and Robert Kirkpatrick.
New York: Hill and Wang.

Marcuse, H. (1972). *Studies in Critical Philosophy*. Translated by Joris de
Bres. Boston: Beacon Press

Morris, K. J. (2008). *Sartre*, UK: Blackwell.

Morris, P. S. (1985). Sartre on the Transcendence of the Ego, *Philosophy and
Phenomenological Research*, Vol. 46, No. 2, 179-198.

Nakhnikian G. (1995). Introduction. *The Idea of Phenomenology*. Written by Edmund Husserl. Translated by Willlliam P. Alston and George Nakhnikian. USA: Kluwer Academic Publishers.

Natanson, M. (1951). *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*. Lincoln: Nebraska.

Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefe Sözlüğü*. Çeviren Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Priest, S. (2000). *The Subject in Question: Sartre's critique of Husserl in The Transcendence of the Ego*. London: Routledge.

Priest, S. (2001). *Jean-Paul Sarte: Basic Writings*. Edited by Stephen Priest. London: Routledge, 204-220.

Reisman, D. (2007). *Sartre's Phenomenology*. London: Continuum.

Rybalka, M., Pucciani, O. F. ve Gruenheck S. (1981). The Interview. *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. Edited by Paul Arthur Schilpp. USA: Open Court. 5-51.

Simon, P. (2009). Introduction to the Second Edition. *Psychology from an Empirical Standpoint*, Written by Franz Brentano. Translated by Antos C.Rancurello. D.B.Terrell and Linda L.McAlister. London and New York: Routledge.

Sokolowski, R. (2000). *Introduction to Phenomenology*. USA: Cambridge University Press.

Spiegelberg, H. (1960). Husserl's Phenomenology and Existentialism, *The Journal of Philosophy*, Vol. 57, No. 2, 62-74.

Stone, R. V. (1981). Sartre on Bad Faith and Authenticity, *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. Edited by Paul Arthur Schilpp. USA: Open Court. 246-256.

Turan, E. (2006), Bir Kez Daha Cogito Ergo Sum, *İnsancılık*. Sayı: 193, 2-6.

Weberman, D. (2011). Sartre on the Authenticity, Required if My Choices Are to Be Truly Mine. *Filozofia*. 66, No 9, 879- 889.

Wider, K. (1997). *The Bodily Nature of Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*. USA: Cornell University Press.