



## Sartre’da Zamansallık, Varoluş ve Praksis İlişkisi The Relation of Temporality, Existence and Praxis in Sartre

Gülçin AYITGU METİN\*

### Öz

Sartre’in varoluşçuluk düşüncesi, özneyi içi boş bir öznelliğe hapsettiği yönünde eleştirilerle karşılaşmasına rağmen, Sartre’in özellikle “özgürlük” ve “varoluş” problemini kültürel, toplumsal, siyasal belirlenimlerle birlikte, “idealizm” tuzağına düşmeden tartışmaya çalıştığını görmekteyiz. Sartre’in “ben” ve dünya arasındaki ilişkiyi açıklama çabasında “başka” sıyla kurulan ilişkiye olan vurgusu, varoluşçuluğu praksis alanına taşımaması ve sonuç olarak bireyi sadece “cogito” ya da tarihsel sürecin tinselliğine terketmeyerek, bilincin yönelimselliğiyle, praksis alanının belirlenimleriyle birlikte incelemesini sağlamıştır. Diyalektik de burada deneyimin dinamiğiyle birlikte varoluş problemini, praksis alanına çeken bir kavramdır. Bu noktada hiyerarşik ve adımları önceden belirli olduğu için tarih dışı gibi görünen diyalektik, Sartre’in felsefesinde bir özgürlük alanına kapı aralar. Sartre’a göre bu tartışmalara felsefenin kattığı temel bakış açısı ise insanın çelişkileriyle, karar anları ve kararsızlıklarıyla nasıl bir arada değerlendirilebileceğidir. Bu değerlendirmeler bizi zamansallığın ve dolayısıyla da tarihselliğin nasıl kavranması gerektiğine dair bir tartışmaya götürürken, zamansallık problemi de insanın varoluşundan kaynaklı dinamizmini anlamının önemli bir aracı olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda bu çalışmada Sartre’in belirlemiş olduğu praksis alanı, zamansallık ve varoluş arasında kurmuş olduğu ilişkiden hareketle incelenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar sözcükler:** Sartre, zamansallık, varoluş, praksis, diyalektik.

### Abstract

Although Sartre’s existentialism is criticized for imprisoning the subject in an empty subjectivity, we see that Sartre tries to discuss the problem of “freedom” and “existence” together with cultural, social and political determinations, without falling into the trap of “idealism”. Sartre’s emphasis on the relationship with the “other” in his effort to explain the relationship between “me” and the world enabled him to carry existentialism to the field of praxis, and as a result, to examine the individual together with the intentionality of consciousness and the determinations of the field of praxis, not leaving the individual only to the “cogito” or the spirituality of the historical process. Dialectic is also a concept that draws the problem of existence into the field of praxis, along with the dynamics of experience. At this point, the dialectic, which seems to be ahistorical because it is hierarchical and its steps are predetermined, opens the door to an area of freedom in Sartre’s philosophy. According to Sartre, the basic point of view that philosophy adds to these discussions is how people can be evaluated together with their contradictions, moments of decision and indecision. While these evaluations lead us to a discussion about how temporality and therefore historicity should be grasped, the problem of temporality also emerges as an important tool for understanding the dynamism of human existence. In this context, in this study, the field of praxis determined by Sartre was tried to be examined based on the relationship he established between temporality and existence.

**Keywords:** Sartre, temporality, existence, praxis, dialectic.

\* Dr. Arş. Gör., Adıyaman Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü. E-posta: gayitgu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5807-2512

## Giriş

“İnsan”ı anlamayı bir problem haline getirdiğimizde varoluşçuluğun bize kazandırdığı en önemli nokta, mutlak bir özne tasavvurundan hareket edemeyeceğimizdir. Bu bağlamda öznenin seçimlerinden, tasarımlardan bahsederken onun biricikliğini, diğer yandan ise Sartre’ın da işaret ettiği gibi, öznenin praksis alanında özneliğini inşa ederken kurduğu politik özneyi göz önünde bulundururuz. Sartre’ın burada felsefeye biçtiği görev ise bir etken ya da aktör olarak insanın yaşamını tüm çelişkileriyle birlikte değerlendirmektir.

Sartre’ın felsefesindeki değişimi göz önünde bulundurduğumuzda, Badiou’nun da işaret ettiği gibi “bilhassa bugün, artık basmakalıp hale gelmiş ‘Sartre’ ın yanılırları’ temasının aksine, onun durumun her daim tam kalbinde kalabilmek için ortaya koyduğu titiz çabayı selamlamak gerekmektedir” (Badiou, 2013, s.29). Bu çalışmada da Sartre’ ın, durumun biricikliğini göz önünde bulundururken bir yandan da onun ilişkili olduğu bileşenleri göz ardı etmemeye çalışan perspektifi, zamansallık temelinde açıkladığı varoluş ve praksis kavramları çerçevesinde değerlendirilecektir.

Bir ilişkiler ağıyla dolayımlanmış yaşamda Sartre için “başka”, kendimizi kavramak için zorunlu bir kategori olarak karşımıza çıkar. Bu noktada kişinin tanınması, ona karşı ya da onu destekleyen bir ilişkinin ortaya çıkması söz konusudur ve bu da öznelarasılık olarak betimlediğimiz insanın kendisini ve başkalarını anladığı alandır (Sartre, 1985, s.85). Buradaki önemli nokta, kendimizi ve başkalarını anlamaya çalışma yollarının kesişmesidir ve ayrıca kendimizden hareketle tüm varoluşu anlamlandırmaya çalıştığımızda ontolojik bir araştırmayla, kendimizin dünyayla ve başkalarıyla ilişkisini anlamaya çalıştığımızda ise problemin epistemolojik ve politik boyutuyla karşılaşmamızdır. Bu iki noktanın kesişimi ise fail olarak özneyi ortaya çıkarır, şöyle ki: “Kendini kavramak, başkasını kavramak, varolmak, edimde bulunmak, bir ve aynı devinimdir, bu devinim, dolaylı ve kavrayıcı bilgi üzerine dolaysız, kavramsal bilgiyi temellendirmektedir, ancak bunu yaparken, somut olanı, yani Tarih’i, daha da açık bir dille deyimlersek, bildiği şeyi kavrayanı hiçbir zaman bir kenara bırakmamaktadır” (Sartre, 1981, s.162).

Sartre için fenomenoloji tam da aradığımız ilişkiselliği ve bütünselliği kurabilmek için kullandığımız bir yöntemdir. Bu yöntemi oluştururken her ne kadar Husserl ve Heidegger’den etkilenmiş olsa da onun fenomenolojiyi asıl kullanma nedeni, toplumsal olanı kavrayabileceğimiz “evrensel” öğeler sunmasıdır. Evrenselleştirilen aslında her zaman belirli koşullar çerçevesinde hareket etmemiz ve bu koşulların bizi karar almaya sürüklemesidir. Bu durum bizi pratik alana yerleştirir ve bizler de bu alanı anlamaya çalışan ve kararlarımızla geleceğe yönelirken başka praksis alanlarıyla temas edenleriz. Bu karşılaşmalar neticesinde “insan kendi dışına çıkmaya ve kendinde olmayana aramaya mahkûm olması nedeniyle özgürdür” (Sağiroğlu, 2010, s. 97). İnsanın seçimlerini belirleyen etkenlerin varlığı seçimlerimizi istemli, istemsiz, dışarıdan bir belirlenim ya da içsel bir hareket olarak ele almanın ötesinde bir tartışmayı gerektirir. Buradaki asıl mesele, seçimlerin zamansallığını kavramaktır ve ancak bu kavrayış, insanın seçimlerindeki sorumluluğu ve özgürlüğü görebilmemizi sağlar.

“Varoluşçuluk” yapısalcılık karşısında 1960’larda etkisini ve önemini kaybetmiş gibi görünse de ele aldığı problemlerden olan “sorumluluk” ve “seçim”in güncelliğini kazandığını söyleyebiliriz. Kavramların içeriğinin iktidar ilişkileri tarafından bu derece kolay bir şekilde doldurulduğu ve birçok insanın hayatını etkileyen kararları alanların adeta hafızadan silinmeye çalışıldığı çağımızda, seçimleri kimin yaptığı ve bu seçimler neticesinde almaları gereken sorumluluk tekrar gündeme gelmektedir. Sartre’ın bu konuda yaptığı sorgulamalarla aslında felsefi bir tartışmayı siyasal bir etkinliğe dönüştürdüğüne tanıklık etmekteyiz. Bu nedenle de yapmış olduğu incelemeler, siyasal bir “tepki”nin taşıdığı sorumluluğu kavramak açısından önemli olduğu kadar, bir entelektüelin kendi alanının sınırlarının farkında olarak ve zaman zaman da o sınırları zorlayarak siyasal alana dair taşıdığı yükümlülüğü gösterir bize.

Adorno’nun da işaret ettiği gibi toplumsal iktidar noktasında kendiliğinden olması beklenen değişimlerin gerçekleşmemesi Sartre’ı, “seçim” ve “karar”lar üzerinden bir praksis alanı inşa etmeye götürmüştür. Böylelikle yer yer “idealist” olarak tarif edebileceğimiz bir özgür yaratıcı eylemle karşı karşıya kalabiliriz ya da toplumsal koşullar, eyleme vesile olan “güncel tamamlayıcı” bir pozisyona sürüklenebilirler (Adorno, 2016, s. 55), ancak sonuç olarak önümüze, seçimleriyle birlikte tarihin yükümlülüğünü taşıyan fail çıkmaktadır.

Tarihsel olarak devraldığımız düşüncenin içinde bulunduğu koşulları anlamak ve değiştirmek için güçsüz kaldığımız durumlarda bir çözüm reçetesi sunmak yerine, sorunu göstererek onun içerisinde nasıl kararlar aldığımızı işaret etmek daha önemlidir, bu açıdan “Sartre'in işaret ettiği gibi salaud<sup>1</sup>, ikiyüzlü davranmadan bu sorunlarla birlikte yaşamının mümkün olabileceği umuduna sarılarak, bütün içerimleri ve gerekleri, bağlanmışlığı<sup>2</sup> ile bu belalı durumda bel bağlanabilecek yegâne davranış gibi görünüyordu” (Arendt, 2012, s. 20). Bu noktada yine duruma dikkat çeken bu yaklaşımla birlikte Sartre, eylem alanını da göz önünde bulundurarak öznenin seçimlerinden, tasarımlardan bahsederek onun biricikliğini değerlendirir, diğer yandan ise öznenin praksis alanında öznelliğini inşa etme sürecindeki ilişkiselliğini ortaya çıkarır. Bu ilişkiselliği de Sartre'ın diyalektik kavramına ilişkin belirlemelerinden hareketle inceleyebiliriz.

## **Diyalektik ve Praksis**

Diyalektiği bir açıklama ve anlama yöntemi olarak ele aldığımızda ya da onu varoluşun yasası olarak gördüğümüzde, ondan beklediğimiz şey, farklılıklarla dolu olan yaşamda bir bütünsellik, ilişkisellik kurmasıdır. Bu noktadan bakınca diyalektik, insanı sadece yapısal çözümlerinin içerisinde yerleştiriyor gibi görünmektedir. Özellikle 19. yüzyılda diyalektiğin aynı zamanda tarihin zorunlu gelişiminin bilgisine ulaşmamız için önemli bir yöntem olarak gösterilmesi, ancak diyalektiğe olan güvenle inşa edilen tarihsel sistemlerden beklenen sonuçların elde edilemeyeşiyle insanın tarihi değiştirebileceğine yönelik çabasının umutsuzlukla sonuçlanması, diyalektiğe ve bütünsellik iddiasına dair bir önyargının oluşmasına neden olmuştur. Diğer yandan ise diyalektik, yaşamdaki çatışmaya ve tanınma mücadelesine ikili bir karşıtlık ilişkisinin ötesinde bakmanın olanağını doğurduğu için önemlidir, ancak diyalektiği bir tarihsel açıklama metodu ya da tarihsel sürecin gelişim yasası olarak ele almak, yaşamdaki farklılıklar arasında benzerlikler inşa ederek onu çözümleyici, analitik bir yöntemle indirgemektir. Bu açıdan Sartre'ın diyalektik düşüncesine baktığımızda tam da bu iki yaklaşımın ötesinde bir çıkış sunduğunu görürüz.

Sartre'a göre modern bilim, “akıl”ı herhangi bir rasyonel sistemden bağımsız olarak değerlendirir ve onu sadece mevcut verileri birleştiren analitik bir araç olarak görür, diyalektik perspektif ise salt analitik bir akli reddederek kendisini bir sistem içinde konumlandırır ve bu durum da onu sadece araştırmayı yönlendiren bir yöntem olarak değerlendiremeyeceğimizi gösterir (Sartre, 2004, s. 20). Bu noktada Sartre'a göre “diyalektik akıl ne kurucu ne de oluşturulmuş akıldır” (2004, s. 21). O kendisini dünya içinde olma aracılığıyla oluşturan ve bunu yaparken de kendi kendisini çözen ve yeniden yeniden oluşturan bir niteliğe sahiptir. Bu yüzden de bir yandan akılsaldır bir yandan ise sürekli bu akılsallığı aşan bir yapıya sahiptir. Bunun en önemli nedeni ise olup bitenler karşısında sürekli bir birleştirme, bütünselleştirme durumunun varolmasıdır (Sartre, 2004, s. 21). Lévi Strauss ise Sartre'ın analitik ve diyalektik akıl arasında yapmış olduğu ayrımın göreceli bir karşıtlığa sahip olduğunu belirtir. Ona göre Sartre analitik ve diyalektik akıl arasındaki ilişkiyi bazen uzlaşmaları imkânsız bir karşıtlık gibi bazense birbirini tamamlayan bütünleyici bir ilişki olarak sunmaktadır. Diğer yandan ise iki aklın bazen aynı sonuçlara vardığını dahi görebiliriz ve Lévi Strauss'a göre, Sartre'ın Diyalektik Aklın Eleştirisi'nde yapmış olduğu sınıflandırmalar, tanımlamalar analitik aklın bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun için analitik akıl, diyalektik aklın dili, toplumu açıklamaya çalıştığı zamanlarda harcaması gereken çabadır. Söz konusu olan yaşamın kavranması olduğundan bu çabada her zaman bir sapmayla, bir boşlukla karşılaşırız, bu nedenle de diyalektik akıl bu sapmayı aşma çabasına tekabül eder. Bu aşma çabasıyla birlikte diyalektik akıl aynı zamanda kurucu bir rolü de beraberinde getirir ve bu bağlamda da her ne kadar Sartre doğrudan diyalektik akla “kurucu” bir rol atfetmese de Lévi-Strauss ikisinin diyalektik düşüncesinin bu bağlamda ortaklaştığını iddia eder (Lévi-Strauss, 1994, ss.289-290). Sartre özellikle diyalektik kavramını analitik bir yöntem olmaktan kurtarmaya çalıştığı için diyalektiği olabildiğince çözümleyici niteliğinden uzaklaştırmaya çalışıp onu eylem alanıyla ilişkilendirmiştir ve bu durum bizi diyalektik aklın sınırları ve geçerliliği üzerine tekrar inceleme yapmaya zorlamıştır.

<sup>1</sup> Salaud: [Fransızca] (insan için) it, kopuk, adi (Arendt, 2012, s. 20).

<sup>2</sup> Engagee: Fransızca; dişil sıfat, “action” sözcüğü dişil olduğu için “bağlanmış”) (Arendt, 2012, s. 20).

Sartre için bütünselleştirme, bir “birlik” inşa etmekten ziyade dünyadaki bir durumu kavrama edimidir ve burada söz konusu olan, nesneyle karşı karşıya olduğumuzda eyleme geçme halimizdir. Bu noktada bütünselleştirme bir anlama edimi olarak karşımıza çıkmaktadır ki Sartre, dilde de farklı anlamlar sistemi ve zıt unsurların biraradalığından hareketle bütünselleştirmenin olduğunu belirtir (Sartre, 2021, s. 36). Sartre’ın diyalektiğe olan bağlılığı, onun bütünselleştirme pratiğinden vazgeçmemesini sağlar. Foucault için ise bu tavır, özellikle Sartre’ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi*’nde bireyi çeşitli pratikler üzerinden bütünselleştirme girişimi, “bir on dokuzuncu yüzyıl insanının yirminci yüzyılı düşünmek için gösterdiği olağanüstü ve etkileyici çabadır” (Foucault, 2011b, s.33). Başka bir deyişle Foucault’ya göre Sartre’ın “bütünselleştirme” içeren bu perspektifi, Sartre’ı ele aldığı sorunlardan ve dolayısıyla da gerçeklikten uzaklaştıran bir duruma sokmuştur (Foucault, 2011a, s. 114). Oysa ki Sartre’ın insanın durumuna ilişkin yapmış olduğu fenomenolojik incelemeleri göz önünde bulundurduğumuzda, onun gerçekliği “soyut ve cisimleşmemiş” olarak aktardığına ilişkin iddiaların yetersiz olduğu görülüyor (West, 1998, s.203). Nihayetinde Sartre’ın incelemeleri, kendi seçimleriyle kendisini ve tarihsel alanı inşa eden bir “insan” tasavvuruyla beslenir ve bu durum da onu hep gerçeklik alanına çeker.

Hegel’e göre diyalektik bilgi, varlığın, eylemin ve bilginin özdeşliğini ima eder, Marx ise bu özdeşlik ilişkisini reddederek maddi anlamda varoluşu bilgiye indirgemez, oradaki praksis alanına işaret eder ve bu bakış açısı elbette ki Sartre’a daha yakındır, ancak yine de karşımızda duran sorun, farklı süreçlerin nasıl açıklanacağıdır (Sartre, 2004, s. 24). Tarihe bütün çelişkilerin çözüleceği bir alan ya da düşünceye kendi diyalektik gelişimini zorunlu olarak kavrayabilen bir yöntem olarak bakabilseydik praksis alanını da diyalektiği de kolaylıkla açıklayabilirdik, ancak diyalektik tam olarak bunlardan hiçbiri değildir.

Sartre’ın diyalektik perspektifi “idealizm ve materyalizm ötesinde bir konumu savunmak üzere hazır durmaktadır ve tasarlanan yeni çözümün adı "praksis"tir (...)” (Jameson, 2008, s.92). Bu bağlamda bir yanıyla çok hiyerarşik ve adımları önceden belirli, sınırlı bir kavram gibi görünen diyalektik, bir özgürlük alanının da oluşturucusu olarak karşımıza çıkar, çünkü diyalektik, praksis alanının içerisindeki farklılıklarla ortaya çıkar ve oluşun içerisinde zamanla erir. Diyalektik ve praksis arasındaki ilişki kısaca şu şekilde aktarılabilir: “Pratik alan başlangıçta ayrılmış bir çoğulluğun alanıdır, bu alanı bütünselleştiren praksisin öznesi bu alana içsel bağlarla bağlıdır. Başka bir deyişle öznenin içselliğini kuran şey, onun dışsallığı içselleştirmiş olmasıdır. Buna karşın, praksis de içselliğin dışsallaştırılmasıdır” (Direk, 2010, s. 29). Buradan da anlaşılacağı üzere varoluş kavramından hareketle bir yöntem inşa edilmeye çalışılmasının nedeni, birbiriyle doğrudan ilişkilendirilemeyen iki şeyin birbirine bağlanmasıdır, bunlar: Varoluşunu kuran öznenin düşünümüyle bilginin ortaya çıkması, her öznedeki doğrudan gerçekleşen deneyim. Bu noktada varoluş bir yanıyla bütün insanların ortak noktası olması dolayısıyla bir “evrensellik” e işaret ederken bir yanıyla da bu evrenselliğin tikelleşmiş hali olan bireyselliği ele aldığımızda, onu belirli bir bireysellikten farklı olarak temsil edilemez ve düşünülemez bir noktaya getirir (Adorno, 2016, s. 121). Bu bağlamda, deneyimlerdeki dolayım işaret eden praksis kavramı, birbirinden çok farklı görünen düzlemler ve özellikler arasında geçiş yapmak, dönüşmek için diyalektik süreci işletir (Jameson, 2011, s. 26). İnsanın deneyimleri yaşamın kendisini, onu anlama çabası ise “kavramsallaştırma” etkinliğini zorunlu kılar. İnsanın varoluşu tam da bu iki etkinlik arasındaki salınımına tekabül eder. Bu nedenle kavramsal bir tartışma bir yanıyla da varoluşsal bir incelemedir.

Kendi içinde birçok uğrak taşıyan praksis, değiştirilecek bir durum olarak kendisini ortaya koyar, buradaki değişim aslında kendisini belirli bir noktada yoksaymaktır, bu yoksayış ise olmayandan hareketle olanı ortaya çıkaran bir kavrayıştır (Sartre, 2010, ss. 16-17). Sonuç olarak “praksis, gerçekliği açığa vuran, onu aşan, koruyan ve çoktan değiştirmiş olan pratik bilgi uğrağını içinde barındırır” (Sartre, 2010, s.17). Buradaki diyalektik gelişime baktığımızda da her bir konfigürasyonun kendisinden önceki tarafından belirlendiğini ve bu noktada onu kapsayarak aştığını görürüz, burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu hareketin klasik bir aşma hareketi, başka bir deyişle doğrudan karşıtına dönüşme olmayıp, öncesiyle kurmak zorunda olduğu temastır (Sartre, 2021, s.17).

Varoluş kendi içinde birçok tasarımı, amacı içerir, eğer böyle olmasaydı eylemlerimiz fiziksel birer hareketten ibaret olurdu. Bu noktada “ ‘praksis’, Marksist gelenek tarafından, eylem ve anlamın bu ayrıştırılmazlığını vurgulamak amacıyla oldukça sık kullanılan bir terimdir” (Eagleton, 1996, s.112). Bir yanıyla da hem teorik hem de bir eylem biçimi olarak bilinçli olana karşılık gelir. Burada bilincin diyalektik

gelişiminden söz ederken bir yandan da tarihin bir praksise, eylem biçimine ve dolayısıyla da üretime karşılık geldiğini görürüz (Flynn, 1997, s. 216).

Praksis kavramını ele alırken karşımıza çıkan sorun ise, “praksisin yapıyla ilişkisi ve yapının nihai olarak durağan ve şeyleşmiş bir "toplam sistem" görüşü içinde hapsedilme olasılığına karşı, praksisin tamamen bireysel eylem kategorileriyle karışma olasılığı”dır (Jameson, 2011, s. 45). Bu ikisi arasındaki dengeyi kurmak adına aslında Sartre “yöntemsal bütünleştirme”yi geliştirmiştir. Böylece yapısal bir bütünsellikten ya da belirli bir hiyerarşik sistemin oluşturduğu bütünsellikten ziyade, eleştirel, toplumsal praksis formunu göz önünde bulunduran, tek tekleri de farklılıklarını koruyarak ele alma çabasıyla karşılaşırız. Praksisin konumuna ilişkin oluşturulmaya çalışılan bu sınırlamanın en temel çıktısı ise, “varoluş”un praksisin müdahalesiyle incelenme şeklidir.

“Varoluş özden önce gelir” düşüncesi, insana kendi yaşamını oluşturması noktasında özgürlüğün kapısını aralar ama bir yandan da bu cümlelerin Sartre tarafından “tarihsellik”le ve “diyalektik”le harmanlanması gerekir. Böylece “varoluş” tartışması, salt düşünsel olmaktan çıkıp yaşamın farklı anlarında kendisine alan açarak, bilgisel olanla praksis olan arasındaki bağı da inşa etmiş olur. Hyppolite’e göre düşünceden ziyade tarihsel sürecin diyalektiğinden söz edilebilir ve varoluşçular da bu noktada diyalektikle, tarih ve siyasi ilişkiler arasında varolan boşluğu kapatmak istemişlerdir. Böylelikle belirsizliklerle, değişikliklerle dolu tarih alanıyla, düşünce arasındaki ilişki de daha güçlü hale getirilmeye çalışılmıştır (Hyppolite, 1961, s. 56).

Sartre’ın felsefe tarihindeki konumuna baktığımızda, varoluş üzerinden insanı tarihsiz bir noktaya, salt olumsuzlama perspektifinden hareketle ise adeta içi boş bir öznelliğe sürüklediği yönünde eleştirilerle karşı karşıya kaldığını görürüz. Bu bağlamda Derrida’ya göre Sartre, Hegel, Husserl ve Heidegger’le birlikte her ne kadar tarih temasını ele almış olsa da kavramların tarihini ve temel inceleme konularından olan “insan”ın tarihini ele almamıştır ve bu da onun tarih düşüncesini metafizik bir birlik olarak değerlendirmesine neden olmuştur (Derrida, 1969, s.35-36). Sartre’ın kavramsal incelemelerini doğrudan tarihsel dönemlendirmeler, olaylar üzerinden incelemediğini görmekteyiz, dilsel anlamda meydana gelen değişime de dikkat çekmediği için Derrida belirli bir noktaya kadar haklıdır, ancak Sartre yine de tarihselliği metafizik bir düzlem olarak ele almamıştır. Onu burada farklı kılan nokta, gerçekliği dayandırdığı tarihselliğin insanın deneyimlerindeki konumuyla beraber diyalektikle ve praksisle kazandığı anlamdır.

Sartre’a göre yaşamın karmaşıklık ve bütünleşme düzeylerini kavrayabileceğimiz “diyalektik”i, insanların doğayla ve diğer insanlarla olan ilişkisinde aramalıyız ve sonuç olarak “diyalektik bütünleşmiş” iktisadi kategorileri, edimleri, tutkuları kuşatmak zorunda olup, kişiyi ve olayı tarihsel konumuna yerleştirmemizi, bugünümüzün anlamını belirlememizi sağlar. Bu noktada Sartre “diyalektik”i bireyin kendi yaşamını üretmesinde, kendisini gerçekleştirmesinde aramamız gerektiğini belirtir, çünkü diyalektiğin hareket noktası tekil deneyimlerdir ve Sartre’ın diyalektik yönteminde işaret ettiği tekillik, tarihin faili olan ve her hareketinde de fail olmasından kaynaklı “sorumluluk” yüklenen insandır. Sartre’ın bu perspektifinden hareketle diyalektiği çözümlendiğimizde sorumluluk, özgürlük ve insanın yapmış olduğu seçimler üzerinden düşünmeliyiz. Eğer diyalektiğin bu yönünü reddedersek onu tarihin içkin yasası haline getiririz ve bu da onu sadece çözümlenici, analitik bir yönetime indirgemek olur.

Adorno burada sorumluluk üstlenen failin Sartre tarafından “mutlak” anlamda özgürlüğe mahkûm olarak ele alınmasını bir “yanılsama” olarak değerlendirir. Yanılsama, bireyin kendisini adeta dünyanın ondan hareketle oluşacağı bir “mutlak ben” olarak görmesinden doğar (Adorno, 2016, s.58). Bunun en önemli nedeni ise Adorno’ya göre Sartre’ın toplumsal ilişkiler ağının bireyin seçimlerine yönelik belirleyiciliğine yeterince dikkat çekmemesidir. Adorno için toplumsal ilişkiler ağı, oluşturduğu rasyonalizasyon biçimleriyle bireyin eylemlerini yönlendirir ve hatta kendisini dayatır. Bu perspektiften baktığımızda Sartre’ın çizmiş olduğu toplumsal ilişkilerin böylesine bir belirleyiciliği olmadığını, seçimlerimiz için göz önünde bulundurulması gereken “durum”lar olarak karşımıza çıktığını görmekteyiz. Çünkü Sartre için insanın mahkûm olduğu özgürlük, ötekiyle olan ilişkisinde ortaya çıkar ve Sartre’ın kendi deneyimlerine baktığımızda da özgürlüğün bir yanıyla da özgürlüğü isteyen ve onun uğruna mücadele etmeyi seçen insanların birarada kurdukları yaşantıyla ortaya çıkacağına görürüz. Bu bağlamda özgürlük hem içinde olduğumuz durumu hem de gelmekte olana dair bir umudu temsil eder. Bir yanıyla da politik bir problem

olarak karşımıza çıkan “özgürlük”ün Sartre tarafından insanın hem biricikliğiyle hem de sınırları keskin bir içeriklendirmeden bağımsız bir “açıklama” edimiyle şekillendirildiğini görmekteyiz. Buna göre:

İnsanın özgürlüğü insanın özünden önce gelir ve onu mümkün kılar, insan varlığının özü, onun özgürlüğü içinde askıdadır. Dolayısıyla bizim özgürlük dediğimiz şeyi “insan-gerçekliği”nin varlığından ayırmak imkânsızdır. İnsan, hiçbir şekilde, daha sonra özgür olmak için önce olmakta değildir, insan varlığı ile “özgür oluşu” arasında fark yoktur. (Sartre, 2011, s. 75)

“Varoluş” bilincin de temel özelliğidir ve aslında görülene işaret eder, bunun dışında bir tözü ya da özü mevcut değildir. Bilincin bu bağlamını kavrayabilmenin yolu, onun “kendisi-için- bilinç” olmasından gelir, yoksa kendi başına, belirli bir yasaya bağlı hareket eden bir bilinçten söz edemeyiz. Burada bilincin yönelimselliği aynı zamanda öznelarası ilişkiyi inşa eder, çünkü “her algılama, temsil etme, varsayma, hükümde bulunma, beklentiye girme, umma, sevme vs. etkinliği algılanan, temsil edilen, varsayılan vs. bir şeye yönelmektedir. Yönelimsellik, tüm yaşanan deneyimlere içkin olan, bir şeye yönelmiş olmanın yapısıdır” (Turetzky, 2020, s. 249). Bu nedenle “Sartre’a göre, bilinci, epistemolojik bir tarzda değil de ‘benin kendisiyle bilişsel olmayan dolayimsız bir ilişkisi’ olarak, ‘düşünümsel olmayan bilinç’ diye, ontolojik bir biçimde anlamamız gerektiği sonucu çıkar” (West, 1998, s.196). Bu noktada bilincin yönelimselliğiyle birlikte tarihselliği ve dolayısıyla da zamansallığı belirir, bu da bizi bir yaşanmışlıklar akışına sürükler (Lyotard, 2007, s. 111).

Varolanlar olumsuzluk çerçevesinde bir görünüşler dizisi olarak karşımıza çıkarlar ve bilincin olumsuzlama etkinliğiyle birlikte de kavramsal içeriklendirme gerçekleşir. Böylelikle başlangıçta tam olarak kategorilendiremediğimiz bir varoluşla karşılaşırız, sonrasındaki olumsuzlama etkinliğiyle ise varolanlara çeşitli nitelikler yükleyerek, onları başlangıçtaki o diziden çıkarırız. Bir nevi dünya, bilincimizin yansımalarından oluşurken, bilincin kendisi de bu yansıtma etkinliğinden başka bir şey değildir, ona bunun dışında bir anlam yüklemek bizi özcü bir perspektife sürükler. Bilincin olumsuzluğu özgürlüğe giden yolun temelini hazırlarken, praksis alanının ve özgürlüğün inşasında bir yandan da zamanın nasıl ele alındığı önem taşımaktadır. “Özgürlük” düşüncesi şimdinin problemlerini görmeyi ve buradan hareketle de geleceğe yönelik “olması gereken”i içeren bir bakış geliştirmeyi beraberinde getirir. Bu noktada yaşamı, nostaljiye boğulmadan ve nasıl yaşanılması gerektiğine dair bir reçete haline getirmeden tartışmamız gerekir.

### **Geçmiş, Şimdi ve Gelecek Arasında “İnsan”**

Zamana belirli bir andan baktığımızda yaptığımız şey aslında onu o anda anlamaya çalışırken geçmişin yüküyle ona yönelmektir. Arendt’in deyimiyle o an “insanın geçmiş ve geleceğe karşı bitmeyen savaşının karşı koymalarının zaman içinde yer tuttuğu bir yarıktır (Arendt, 2012, s.23) ve insanın zamansallığı da böyle bir gerilimle kendisine hayat bulur. Sartre’ın “zaman”a ilişkin açıklamalarına baktığımızda da zamanın içinde olarak ona dair konuşmanın yarattığı sıkıntı halinin ortaya çıktığını görürüz. Bu sıkıntı hali bizi Sartre’ın felsefesinde “zamansallık”, “varoluş” ve “insan” sorusuna götürmektedir.

Fiziksel ve kozmolojik olarak evrendeki olayları zamansal olarak nasıl başarılı bir şekilde modelleyeceğimiz ve deneyimlerimizi de nasıl düzenleyeceğimiz tartışması “zaman”ın ele alınma biçimiyle alakalıdır. Böylece deneyimi düzenlemek için modelleme sorununa verdiğimiz cevaplar, “zaman”ın ne olduğuna ilişkin araştırmanın bir parçasıdır (Bardon, 2018, s. 181). Sartre’ın yaptığı gibi “zamanın fenomenolojik analizi zamansal kavrayışların çeşitliliğini ve bunlar arasındaki bağlantıları yakalamaya ve tanımlamaya çalışır” (Turetzky, 2020, s. 245).

Geçmiş, şimdi ve geleceğin “varolmak” üzerinden bir incelemesini yapmaya çalıştığımızda, “olmayanlar” dizisiyle karşılaşırız. Geçmiş olup bitmiştir, gelecek henüz olmamıştır, şimdi ise varoluşuyla sürekli geçmişe eklenen bir özelliğe sahiptir, ancak buna rağmen “şimdiki zamanı özel bir zaman dilimiymiş gibi eylemek zorundayız çünkü aksi durumda fail olmak ve nihayet, hayatta kalmak olanaksızdır” (Bardon, 2018, s. 179). Böyle bir durumda Sartre, tam olarak anlamlarını ortaya koyamadığımız bu kavramlar çerçevesinde zamansallığı inceleyemeyeceğimizi ve bir fenomenolojiye ihtiyacımız olduğunu belirtir. Buna göre zamansallığa geçmiş, şimdi ve geleceğe anlamlarını veren bir

bütünlük olarak bakarken, bir yandan da bu bütünlüğün parçaları olan geçmiş, şimdi ve geleceğin hiçbir zaman kendi başına açıklanamadığını da göz önünde bulundurmalıyız (Sartre, 2011, s.173). Fenomenolojinin “zaman” problemini ele alışındaki farklılık burada şu şekilde karşımıza çıkar:

Geçmişin noesis olarak bir “şimdi” iken, aynı zamanda, noema olarak, bir “artık yok” olduğu açıktır; öyleyse, zamanın bilinçte aktığını değil, tam tersine, bilincin, kendi şimdiden hareketle, zamanı serimlediğini ya da kurduğunu söylemek lâzımdır. Bilincin şimdi bilinci olduğu “o-şey”i, ya “artık-yok” moduna, ya “henüz yok” moduna ya da “var” moduna göre yönelişselleştirdiği söylenebilir. (Lyotard, 2007, s. 112)

Zamanın kendinde kavranabilir olmayışı onu bilincin yönelimselliğiyle açıklamayı zorunlu kılar. Bu nedenle de “zamanın fenomenolojik analizi deneyimi aşan şeylere dair bütün iddiaları bir kenara bırakmakla işe başlar” (Turetzky, 2020, s.244). Deneyimin kendisi ise, içinde taşıdığı bu yönelimsellikte birlikte Sartre’ın geçmiş, şimdi ve gelecek arasında kurduğu sıkı bağlantıda karşımıza çıkar. Jameson’a göre Sartre’ın özellikle edebi eserlerindeki zamanın işleyişine baktığımızda, bazen arada boşluklar bırakan bazense bitmiş, tamamlanmış ve bu nedenle de üstüne bir şey ekleme konusunda bizi zorlayan, adeta sıkıştırılmış bir olay dizilimiyle karşılaşırız. Burada öylesine sıkıştırılmış bir anlatımla karşılaşırız ki, bazen bir sonraki cümleye geçmeden önce soluklanmak zorunda kalırız (Jameson, 1961, ss. 41-43).

Her şeyi bir şimdiler dizisi olarak tarif ettiğimizde ya da sadece şimdiden ödünç alınan öğelerle geçmişe bakmaya çalıştığımızda, bilincin geçmişe olan yönelimselliğini ve o anda olanı yakalamaya çalışmasını açıklayamayız. Diğer yandan ise geçmiş, etkisi gerçekleştiği anda bitmiş ve bu nedenle de kendi zamanına ait olan ve sadece biz istediğimizde onu şimdiden hareketle sürekli şekillendirebileceğimiz bir şey olarak gördüğümüzde de Sartre’ın deyiimiyle, geçmişin “yeniden doğabilmesini” ya da bize “musallat olma”sını açıklayamıyoruz ve ona bir varlık olarak yaklaştığımızda onu yine “olmayan”a hapsetmiş oluyoruz (Sartre, 2011, ss. 173-175). Bu yüzden de Sartre için hem Bergson hem de Descartes “geçmiş”i belirli bir zamanda ve kendisine has özellikleriyle “duran” olarak nitelendirdiklerinden, şimdi ve gelecek arasındaki ilişkiyi kuramamışlardır. Oysa ki zamanın bütünselliğini kavrayabilmek için fenomenolojinin bize sunduğu ilk kabul şudur: “Benim geçmişim öncelikle benimkidir, yani benim olduğum belli bir varlığa göre varolur. Geçmiş hiç değildir, şimdiki zaman da değildir, ama belli bir şimdiki zamana ve belli bir gelecek zamana bağlı olarak bizatihi kendi kaynağına aittir” (Sartre, 2011, s.176).

Lévi Strauss’a göre Sartre “cogito”ya toplumsal bir nitelik kazandırsa da ben ve öteki arasındaki ilişkiyi zamandışı bir zemine yerleştirmektedir (Lévi-Strauss, 1994, s.293). Oysa ki Sartre için öncelikle karşımıza çıkan geçmişler, birine, bir şeye aittirler, bu nedenle de en başta sonradan tikelleşecek tümel bir geçmişten söz edemeyiz. Bu süreçte, bir şeyin, bir toplumun ve bir kişinin geçmişinden söz eden Sartre’ın temel sorusu ise bireysel geçmişlerin nasıl bir süreçten geçerek birleştikleridir. Bu birleşme sürecini Sartre aslında bir yandan tarihselliğin de bir problemi olan geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişkinin nasıl inşa edileceği sorunuyla birlikte değerlendirerek bizi, zaman dışı bir zeminden ziyade zamansallığın anlamına ilişkin sorgulama yaptığımız bir noktaya taşımaktadır.

Geçmişin ele alınma biçimi genellikle onu tekrar canlandırma olarak değerlendirilir ve bu şekilde de aslında tek tek yaşananlardan hareketle bir sentez oluşturulabileceği iddia edilir. Sartre’a göre ise geçmiş aslında “ben”in geçmişi olmasından dolayı dünyaya dahil olur, bu noktada benin dünya-içinde-olmasından hareketle “ben” aynı zamanda geçmiştir ve bu nedenle de geçmiş tekrar insanın zihninde canlandırılabilir (Sartre, 2011, s. 182). Bu canlandırma işlemi bir kurgulamayı da içerdiğinden genellikle geçmişin tekrar tekrar farklı şekillerde ortaya çıkarılması olarak değerlendirilirken, Sartre burada aslında “kalıcı” olan bir ana dikkat çeker ve şimdiden geçmişin anlamını değiştirme imkânına sahip olsak da aslında olup bitmiş olarak baktığımızda onda bir değişiklik yapamayacağımızı belirtir. Bu noktada “olmuş olduğum geçmiş, ne ise odur; dünyadaki şeyler gibi bir kendindedir” (Sartre, 2011, s. 183). Geçmiş ve insan yaşamı arasındaki ilişkiye baktığımızda da görürüz ki “geçmiş, aslında, beni geriden doğru [par-derrière] olduğum şey olmaya mecbur eden o ontolojik yapıdan ibarettir” (Sartre, 2011, s. 185). Geçmiş yaptığımız şeylerin sorumluluğunu üstlenmek ve şimdide olanları anlayabilmek için kullandığımızda, geçmişi belirleyen bir şimdiki zamanla karşılaşırız (Eagleton, 2012, s. 162), ancak nihayetinde bir de olup bitmiş bir geçmişle

karşı karşıya olduğumuza dikkat etmeliyiz. Şimdiden hareketle geçmişe yöneldiğimizde bir olabirlikler alanından hareket ediyoruz ve bu da sınırsız bir çıkarımlar dizisinin içinde olmadığımızı gösteriyor.

Geçmiş ve gelecek arasındaki ilişkiye baktığımızda, Sartre'a göre geleceği bir kendindenin içine hapsetmemek için henüz olmamış bir "şimdi" olarak değerlendirmemeliyiz, çünkü "gelecek, olmayabileceğim ölçüde daha olacak olduğum şeydir" (Sartre, 2011, s. 194). Bu durum Sartre tarafından çift yönlü bir kaçış olarak tarif edilir. Buna göre mevcudiyet -gelecek söz konusu olduğunda- varolmadığımız durumdan kaçarken var olduğumuz durumdan da kaçıştır. Bu kaçışlarda hep bir "eksik" liğe işaret eden Sartre, mevcudiyetin görünebilmesi için gerekli olan mesafenin aslında bir eksikliği zorunlu kıldığını belirtir, bu aynı zamanda geleceğin kendisini mevcut olandan uzaklaştırması için gerekli olanlardır. Bu bir şeylerin eksikliğini hissetme durumu olmasaydı hep mevcudiyete dönmek durumunda kalıncırdı (Sartre, 2011, s. 195). Oysa ki gelecek, insanın özgür olmasıyla da ilişkili olarak, belirsizliği de belirlemeyi de kendi içinde taşır, bu nedenle de "gelecek, yalnızca bir çerçevenin öntaslağını yapar, bu çerçevenin içinde kendi-için, bir başka geleceğe doğru varlığı mevcutlaştıran (şimdileştiren) kaçış [fuite présentifiante] gibi olduracaktır kendini. Gelecek, hem özgür olmamış olsaydım olacak olduğum şeydir, hem de özgür olduğum için daha olacak olmamın mümkün olmadığı şeydir" (Sartre, 2011, s. 198).

Sonuç olarak diyebiliriz ki Sartre için "yalnızca belli bir varlık yapısına sahip bir varlık kendi varlığının birliği içinde zamansal olabilir" (Sartre, 2011, s. 207). Bunun ötesinde bir zamansallıktan söz edebilmek mümkün değildir. Böylelikle öncelik sonralık ilişkisinde gözlemllediğimiz ardışıklık yine belli bir varlık ve onun birliği üzerinden açıklanmıştır. Zamansallığın yapısını kendinde ve kendisi için ilişkisindeki devinim üzerinden değerlendiren Sartre, zamansallığın kendiliğın yapısına sahip olması gerektiğini ve böylece de öncelik sonralık ilişkisi bağlamında, kendi varlığımızın daha olacak olan kendi-içinin yapısında ortaya çıktığını belirtir. Bu yüzden de zamansallık kendi-içinin varlığıdır (Sartre, 2011, s. 207), Sartre'ın ifadesiyle: "Zamansallık yoktur ama kendi-için, varolarak zamansallaşır" (Sartre, 2011, s. 207).

Geçmiş, şimdi ve gelecek arasında insanın yapmış olduğu tercihlere baktığımızda da aslında zaman üzerine konuşmanın nasıl zor olduğunu bir kez daha görürüz. Sartre "Tuhaf Savaşın Güncesi" başlıklı kitabında geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki salınımda nasıl "zamandışı" bir noktaya savrulduğunu şöyle ifade ediyor:

Aldığım mektuplar, gelecek zamanla çevrelenmiş birer şimdiki zaman parçası, fakat çevresi ölü bir gelecekle sarılmış birer geçmiş-şimdiki zaman. Ben de yazarken, iki zaman arasında ikircikli kalıyorum: Mektubu alacak kişiye seslenen satırları kâğıda döktüğüm zaman ve alanın beni okuyacağı zaman. Bu, o "çevrelemeyi" gerçekdışı değil, daha çok, zamandışı kılıyor. Bundan ötürü, o çevreleme yumuşuyor, zararlı niteliği yok oluyor. (Sartre, 2006, s. 108)

Ama bir yandan da mektupları okuduğunda bilinçlerle karşılaşma anından hareketle bir "eşzamanlılık"ın oluştuğuna ve bunun da geçmişte yaşanılanların etkisinin şimdide sürmesi açısından insanın etkisiz kaldığı anları doğurduğuna dikkat çeker. Bu etkisizlik hali de mektubu okuyan kişi olarak onu, kıskançlık ve sinirlilik haliyle, Sartre'ın ifadesiyle "geleceğim batıyor" dediği bir noktaya sürükler (Sartre, 2006, s. 108). Zamanın bu halleri bir yanıyla tam da o varoluşsal sıkıntının vücut bulmasıdır. Bu sıkıntı ise zamansallığımızı geliştirmek, kavramak durumunda olduğumuzu gösterir çünkü:

Biz özü a priori tanımlanmış veya tanımlanabilir, kendi üzerine kapalı öznellikler, kısacası kendileri için oluşun dehşet verici ve açıklanamaz devasa bir kaza sayılacağı monadlar değiliz ne isek o oluyoruz ve ne oluyorsak oyuz, bir defada ve değişmezcesine atfedilebilir bir anlamımız yok, oluşum halinde anlamımız var ve bu yüzden geleceğimiz nispeten belirlenmemiş, davranışlarımız da psikolog için nispeten öngörülemezdir, bu yüzden özgürüz. (Lyotard, 2007, ss. 116-117)

Sorumlulukla sarmalanmış bu özgürlük düşüncesinde geçmişe bakarken olup bitenler hep kişiyi takip eder, bir yandan da Sartre insanın seçimleri ve sorumluluğu arasında öylesine zorunlu bir ilişki kurmuştur



ki, ona göre “bir şey, insanın başına, ancak insanın kendi olanakları tarafından kabulü durumunda gelebildiği için, insanın hiçbir zaman özrü yoktur” (Sartre, 2006, s. 156). Bu bakış açısı sürekli bir seçim yapma zorunluluğunu varsayarken, Sartre daha sonrasında New Left Review dergisinin Kasım-Aralık 1969 sayısında yaptığı bir röportajda, seçim yapamayan insana dikkat çeker ve koşullar ne olursa olsun mutlaka bir seçeneğin olduğuna ilişkin iddiasında da hatalı olduğunu belirtir, çünkü insan bazen asla tercih yapamayacak koşullarda bulabilir kendisini (Sartre, 2021, s. 11). Bu durum seçimin varoluşumuz üzerindeki etkisini önemsizleştirmez, sadece seçim yapma sürecinin yarattığı sancılara, ikileme kalma haline dikkat çeker.

Kişinin içinde bulunduğu durumu, özellikle diğer insanların varlığını “olumsallık” olarak nitelendiren Sartre, olumsuzluktan bağımsız bir bilinç halinin, seçimin ve dolayısıyla da özgürlüğün olmayacağını altını çizerek (Sartre, 2006, s. 177). Hatta onun için “tarihsel anlaşılabilirlik, olumsuzluk ve zorunluluğun bir diyalektikidir” (Flynn, 1997, s. 36). Zamansallığı hesaba katarak bu durumu değerlendirdiğimizde, gelecek zamanın dayanaksızlık ve “hiçlik” içinde şimdiki zamana dönüşümünü görürüz ve burada sürekli bir şeyleri değiştirip ona ayak uyduran insandan ziyade, olup bitenler karşısında “dayanan”, başka bir deyişle adeta gelecekteki kendisinden kaçan insanla karşılaşırız. Bunun nedeni ise seçimlerden sonra olacakların belirsizliği ve dayanaksızlık halidir (Sartre, 2006, ss. 178-179).

Sartre’ da geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki salınım, zamansallık ve varoluş arasındaki ilişki kadar bir durum teorisini de gerekli kılar. Bilincin yönelimselliği ile de açıklayabileceğimiz “Sartrecı durum kavramı, tarihi düşünmenin yeni bir yoludur” (Zizek, 2011, s. 432). Sartre özelinde değil ancak tarihin zaman merkezli açıklanması daha sonrasında mekânın ve dolayısıyla coğrafyanın belirleyiciliğinin göz önünde bulundurulmaması nedeniyle Henri Lefebvre, Edward S. Soja tarafından eleştirilmiştir. Soja ise bu bağlamda Sartre’ın yöntem arayışında zamansallığın yanında mekânsallığı da inceleme alanına kattığını belirterek, onun tarihte mekânın belirlenimini göz ardı edenlerden olmadığını altını çizmiştir (Soja, 2019, ss. 59-60). Sartre’ın özellikle gündelik yaşama ve deneyime ilişkin vurgusu da onun sadece zamansallığı değil, olup bitenler üzerinden mekânın değiştirici dinamiğini içinde taşıyan yaşantıyı da sorunsallaştırmasını sağlamıştır.

Her ne kadar Foucault, Sartre’ın zamanı geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişki üzerinden değerlendirme biçiminin, olayın meydana geldiği anda taşıdığı anlamı yoksaydığını belirtse de (Foucault, 2011b, s. 211), onun tahayyül ettiği gibi bir “şimdi”nin anlamını geçmiş ve gelecek bağlamından kopararak ele almak, hele ki tarihsel alanı da kapsayan bir yaklaşım geliştirmeye çalışan birisi için mümkün görünmemektedir. Foucault’ nun hep işaret ettiği tehlike, zamansallık ve tarihsellik arasında kurulan böyle bir ilişkinin, özcü bir yaklaşım doğurması ve bir tarih metafiziğine yol açmasıdır. Oysa ki bilincin yönelimselliği ve varoluş arasındaki ilişkiden hareketle “tarih”e yöneldiğimizde Sartre’a göre “‘Tarih nedir?’ sorusu ‘Bizim tarihimiz nedir?’ haline geliyor” (Sartre, 2021, s. 39). Böyle bir tarihsel perspektifin içinde seçimleriyle öznelliğini ortaya koyarak gündelik yaşamın politik kültürünü de şekillendiren bir insan tasavvuruyla karşılaşırız.

## **Sonuç**

Sartre geliştirmiş olduğu varoluşçuluk düşüncesiyle modernizmin yaratmış olduğu karmaşalardan kaçarak, kendisini “eylem” tartışmaları üzerinden varetmiştir (Arendt, 2012, s. 20). Sartre’ ın eylem alanına olan vurgusu, diyalektiği de siyaset ve gündelik yaşama taşımıştır. Bu tavrı ise praksis alanını teorikleştirdiği gibi, teorik bir tartışmayı da her defasında aldığımız kararlarla praksis alanına taşıyan bir problem haline getirmiştir.

Evrensel, a priori birtakım ilkeler üzerinden yaşamı ve kendimizi kurabileceğimiz mükemmel bir bilince sahip değiliz. Bu nedenle de bilincin bu bir sürü olanağa kapı aralayan eksikliğini farkederek yolumuza devam etmekteyiz. Bu noktada böylesine insanın seçimleri ve varoluşu üzerine tartışma yapan Sartre’ ın felsefesindeki temel güçlüklerden birisi de onun felsefesinden hareketle somut bir etik görüşünün oluşturulamamasıdır. Kimileri tarafından bu durum bir eksiklik olarak değerlendirilirken aslında Sartre’ ın perspektifinden bakıldığında tam da durumların, zamanın ve bununla birlikte varoluşun içinde taşıdığı dinamikle birlikte, önceden belirlenmiş sınırlarla bir etik alanının kurulamayacağı ortadadır. Ayrıca insanın

içinde bulunduğu durumların gerek maddi gerekse duygusal karmaşasını değerlendirdiğimizde bu ilkelerin çoğu kez bize doğru karar verebilmek adına yol gösteremediğini anlarız.

Sartre bütün etik ilkeler arasında bir eşitlik ilkesi kurarak onları değersizleştirmez, ancak söz konusu olan karar anı olduğunda bu ilkelerin kendi başına yeterli olmadığını altını çizer. Bu nedenle bir seçim yapmak ve eylemde bulunmak insanın duygularını, o zamana kadarki pratik ilişkilerini, çevresinden alacağı tepkileri vb. içerdiğinden, ilkeler ve emirler sorumluluğu kendi üzerlerine alamazlar, insanlar onlara yönelip onları kendi bakışlarıyla yorumlamadıkça da kendi başlarına bir değerleri yoktur.

Seçimlerimizin oluşturduğu durumlar tekrar tekrar yeni değerlendirmeler yapmamızı gerektirebilir, böyle durumlarda bazen mevcut ilkelere yaslanırken bazense yeni ilkeler yaratmak zorunda kalabiliriz. Diğer yandan ise seçimlerin önemli belirleyenlerinden olarak toplumsal siyasal koşulları da göz önünde bulundurur Sartre ve “varoluşçu etik”in kendisini yeniden yeniden yarattığına dikkat çeker, bu bağlamda kendi yaşamı boyunca toplumsal ve politik konularda üstlendiği sorumluluklarıyla da aslında etik alana ilişkin sözünü söyler.

Toplumsal perspektiften değerlendirildiğinde kişinin hem kendi edimlerine hem de başkalarına ilişkin yüklendiği sorumluluk, zamansal açıdan baktığımızda ise kişinin geçmiş, gelecek ve şimdi arasında adeta birbirine geçen varoluşsal bir bulantı eşliğinde hissettiği tarihselliği, onun kendisini kavraması için aşması gereken yollar, ödevler olarak karşımıza çıkar. Bunun sonucunda kişi, geçmişine ilişkin eleştirelliği ağır basan bir tutum sergileyerek gelecekte olmak istediği kişiye yönelik tasarısını şekillendirir. Burada kişi, bir tasarının parçası olmakla birlikte zamansal olarak bakınca da bir önceliğe değil, seçimin yükünü de taşıyan bir sonralığa sahiptir.

Sartre için kişi yapıp ettiklerinin üzerine düşündüğünde, başka bir deyişle refleksiyon, onu durumla birlik içinde düşünmeye iter. Burada inşa edilen bütünsellik, kolektif bir nitelikten ziyade varoluşsal olarak bir kişinin bütünselliğidir (Flynn, 1997, s. 41). Bütünsellik aslında Sartre’ın tarihsel etkinlikleri ele alışında yaptığı gibi bir içselleştirme hareketini de beraberinde getirir. Onun için tarihsel etkinlikler aslında öncelikle bir içselleştirmenin dışsallaştırılmasıdır. Bu ifadeler onu Hegelci bir diyalektik perspektife yaklaşıyor gibi görünse de aslında Sartre, bu içsellik dışsallık zıtlığını hep aşmaya çalışır. İçselleştirme geçmişin olgusalılık boyutuna taşınması, dışsallık ise kişinin dünyanın belirsizliği ve kırılabilirliği karşısında seçimler yapmasıdır. Burada içselliğin kendiliğinden taşınması gibi bir durum söz konusu değildir, tam tersine onun için içselleştirme de dışsallaştırma da öznenin etkinliğiyle gerçekleşmektedir (Flynn, 1997, s. 33).

Olup bitenleri anlatmak ve açıklamak arasında her zaman bir gerilim vardır ve burada ikilem Sartre tarafından, bireyin varoluşu, seçimleri üzerinden açıklanmıştır. Bu açıklamada seçimleri belirleyen geçmiş, seçimlerin yapıldığı an ve sonrasında bu seçimlerin yaşamımızı nasıl etkileyeceği sorunuyla karşı karşıyayız. İşte böyle bir durumda artık bitip gitmiş olarak seçimin aslında geçmişle ve gelecekle olan teması ortaya çıkar ve bir seçimin doğruluğunu, yanlışlığını ya da zorunluluğunu ortaya çıkarmak için bu zamansal ilişkiyi ortaya koymamız gerekir. Sartre’ın da belirttiği gibi buradaki zamansallık, bizi ideal bir dünyanın içerisine hapsetmek yerine, başkalarıyla kurulan “dünya içinde olma” halinin varoluşsal bir dinamiğidir.

## Kaynakça

- Adorno, T. W. (2016). *Negatif diyalektik* (Şeyda Öztürk, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Arendt, H. (2012). *Geçmişle gelecek arasında* (Bahadır Sina Şener, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Badiou, A. (2013). *Etik* (Tuncay Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bardon, A. (2018). *Zaman felsefesinin kısa tarihi* (Özgür Yalçın, Çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Derrida, J. (1969). The ends of man. *Philosophy and phenomenological research*, 30(1), 31-57.
- Direk, Z. (2010). Bir entelektüel olarak Jean-Paul Sartre. Z. Direk ve G. Çankaya (Yay. haz.), *Jean-Paul Sartre: Tarihin sorumluluğunu almak* içinde (ss. 15-38). İstanbul: Metis Yayınları.
- Eagleton, T. (1996). *İdeoloji* (Muttalip Özcan, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eagleton, T. (2012). *Tatlı şiddet* (Kutlu Tunca, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2011a) *Büyük kapatılma seçme yazılar 3* (Işık Ergüden & Ferda Keskin, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2011b). *Felsefe sahnesi seçme yazılar 5* (Işık Ergüden, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Flynn, T.R. (1997). *Sartre, Foucault and historical reason*. Chicago& London: The University of Chicago Press.
- Jameson, F. (1961). *Sartre: The origins of a style*. New Haven and London: Yale University Press.
- Jameson, F. (2008). *Modernizm ideolojisi* (Kemal Atakay, Tuncay Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Jameson, F. (2011). *Siyasal bilinçdişi* (Yavuz Alogan, Mesut Varlık, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (1994). *Yaban düşünce* (Tahsin Yücel, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Liotard, J.F. (2007). *Fenomenoloji* (İsmet Birkan, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Sağiroğlu, A. (2010). Sartre'in tarih üzerine tezlerine eleştirel bir bakış. Z. Direk ve G. Çankaya (Yay. haz.), *Jean-Paul Sartre: Tarihin sorumluluğunu almak* içinde (ss. 87-103). İstanbul: Metis Yayınları.
- Sartre, J.P., Garaudy, R., Hyppolite, J., Vigier, J.P., Orsel, J. (1961). *Marksizm ve ekzistansiyalizm* (Necati Engez Çev.). İstanbul: İzlem Yayınları.
- Sartre, J. P. (1981). *Yöntem araştırmaları* (S. Rifat Kırkoğlu, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Sartre, J. P. (1985). *Varoluşçuluk* (Asım Bezirci, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Sartre, J.P. (2004). *Critique of dialectical reason* (Alan Sheridan-Smith, Trans.). London, New York: Verso.
- Sartre, J. P. (2006). *Tuhaf savaşın güncesi* (Z. Zühre İlkelen, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, J.P. (2010). *Aydınlar üzerine* (Aysel Bora, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Sartre, J. P. (2011). *Varlık ve hiçlik* (Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, J.P. (2021). *Sartre ile sartre hakkında* (Yücel Göktürk, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Soja, E.W. (2019). *Postmodern coğrafyalar* (Yunus Çetin, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Turetzky, P. (2020). *Zaman* (Mustafa Çağlar Atmaca, Çev.) Otonom Yayıncılık, İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- West, D. (1998). *Kıta avrupası felsefesine giriş* (Ahmet Cevizci, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Zizek, S. (2011). *İdeolojiyi haritalamak* (Sibel Kibar, Çev.). Ankara: Dipnot Yayınları.