

# **SCHOPENHAUER VE SARTRE ONTOLOJİLERİNDE ZAMANSALLIK-BEDEN KAVRAMLARI**

**THE CONCEPT OF TEMPORALITY AND BODY IN THE ONTOLOGY OF  
SCHOPENHAUER AND SARTRE**

**Cengiz MENTEŞ**

cengizx78@yahoo.com, 0000-0003-4725-4297

**Makale Geliş Tarihi**

20 Nisan 2021

**Makale Kabul Tarihi**

17 Haziran 2021

## ÖZ

Gerek zamansallık gerekse de beden kavramı düşünce tarihinde değişik pencerelerden sıklıkla irdelenmiştir. Bu çalışmada determinist Arthur Schopenhauer (1788-1860) ve indeterminist Jean Paul Sartre (1905-1980) bakış açısıyla zamansallık ve beden problemi ele alınmıştır. Schopenhauer'in ve Sartre'in birbirlerine göre oldukça farklı olan varlık anlayışları, onların zamansallık ve beden üzerine olan görüşlerini önemli ölçüde etkilemiştir. Bu nedenle filozofların zamansallık ve beden kavramından ne anladıklarının irdelenmesi, esasında onların varlık anlayışlarını ortaya çıkaracaktır. İnsanın özgür iradeye sahip olup olmadığı hususunda karşıt görüşlerde olan iki filozoftan Schopenhauer'in düşünce sisteminde her şeyin kök nedeni, isteme kavramına dayandırılmakta ve insanın da dâhil olduğu tasarımlar dünyası -istemenin görüngüleri veya tezahürleri olarak- nedenselliğe tabi, özgür olmayan varlıklar biçiminde tanımlanmaktadır. Hâlbuki özgürlüğün filozofu kabul edilen Sartre açısından insan, bir yönüyle kendinde-varlık olarak neyse odur, diğer yönüyle de kendi-için varlık olarak sahip olduğu bilinç yapısıyla kendisini sürekli aşan özgür bir varlıktır. Bu doğrultuda istemeyi öz kabul eden Schopenhauer için zamansallık isteme için geçerli değildir ve istemeyle onun tasarımları arasında köprü kurulması yalnızca beden üzerinden olanaklıdır. Sartre açınsansa kendi-için varlık, kendisini dünyada zamansallığıyla gerçekleştirirken bedeniyle de dünyaya açılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İsteme, Tasarımlar Dünyası, Özgür İrade, Kendi-İçin Varlık, zamansallık, Beden

## ABSTRACT

In the history of thought, temporality and body concepts have been discussed and examined frequently from different perspectives. In this study both concepts are investigated from the view of determinist Arthur Schopenhauer (1788-1860) and indeterminist Jean Paul Sartre (1905-1980). Schopenhauer and Sartre make concrete their quite different philosophy thanks to their understanding of the temporality and body. Therefore, in order to scrutinize their perception about temporality and body indeed provides to obtain what arguments they have on the concept of existence. In Schopenhauer's theory there are two kinds of world: First one is will that is the fundamental cause of everything and stands at the center of reality. Whereas, second one is will's manifestations -representations- where there is no freedom. Thus, the members of this world -human beings as well- do not have free will. However, for Sartre -the philosopher of freedom- man is in one aspect what he is as a being-in-itself -unfree one- and in another aspect he is a being-for-itself -free one-who is always more than what he is, due to the structure of consciousness he has. In this direction, for Schopenhauer temporality is not valid for will and body is just exclusively a bridge between will and its representations. Sartre, on the other hand, acknowledges that being-for-itself realizes everything within temporality and utilizes the body as the gateway to the world.

**Keywords:** Will, the World of Representations, Free-Will, Being-for-Itself, Temporality, Body

## GİRİŞ

Schopenhauer ve Sartre felsefesinde *zamansallık* ve *beden*, üzerinde önemle durulan iki kavramdır. Düşünürlerin sistemlerinde yer alan varlık anlayışlarını dile getirmeleri sürecinde bu kavramların oynadığı rol yadsınamaz önemdedir. Hem Sartre hem de Schopenhauer varlık anlayışlarının farklı olması nedeniyle insanın özgürlüğüne farklı pencerelerden yaklaşmaktadır. Bu farklı yaklaşımların tezahürü, onların zamansallıkla birlikte beden anlayışları üzerinden belirmektedir. Dolayısıyla bu çalışma açısından düşünürlerin varlık anlayışlarının bu bağlam içerisinde ele alınması önemli kabul edilmiştir.

Kant'ın sadık öğrencisi olduğunu her fırsatta dile getiren Schopenhauer, Kant'ın *numen-fenomen* (kendinde şey-görüngü) ayrımını kendi düşünce sisteminde aynen kullanır. Schopenhauer, *isteme* olarak adlandırdığı *numenal* olanı hakiki varlık olarak konumlandırırken fenomenal olanıysa *istemenin* tezahürleri olan tasarımlar dünyası olarak addeder. Diğer bir anlatımla Schopenhauer -Sartre düşüncesinin tam karşısında yer alacak şekilde- felsefi doktrinini *isteme* ve onun tezahürlerinden oluşan tasarımlar şeklinde düalist bir anlayışla inşa etmektedir. Schopenhauer açısından dipte yatan hakiki varlık *isteme*, bilinçsizce ve sürekli bir şekilde varlığını idame ettirme yönünde bir çabanın ve devinimin içerisinde yer almaktadır. *İsteme*, bir tür enerji şeklinde varlığını koruma gayretindedir. Kişi, kendisi üzerine derinlikli düşündüğünde hem *isteme* hem de tasarım olan yanının farkına varacaktır. Benzer şekilde doğanın dikkatli incelenmesiyle de cansız yapılardan canlı yapılara kadar bütün bireylerin belli bir süre sonra kayborduğu hâldeki doğanın varlığını sonsuzca sürdürdüğü anlaşılacaktır. Schopenhauer'e göre bu gözlemlerle farkına varılacak olan, tasarımların aksine *istemenin* hakikat olduğu gerçeğidir (Schopenhauer, 2017a: 16). Bu çerçevede Janaway'e göre Schopenhauer, *istemeyi* hakiki varlık olarak ele alırken onun yansımaları olan tasarımları bir çeşit illüzyon şeklinde değerlendirmektedir. Bununla birlikte bunlar, ampirik deneylerle elde edilmiş görüngüler veya halüsinasyonlar olarak tanımlanamaz. Fenomenlerden ayrı varlığı olan bu dünya, Schopenhauer'in hocası Kant tarafından "kendinde-şey" olarak ifade edilen varlıktır (Janaway, 2002:14). Schopenhauer'e göre Kant onu *kendinde-varlık* olarak kabul ederken Demokritos ve Locke ise madde olarak ele almışlardır (Schopenhauer, 2018a: 33).

Bu çerçevede Schopenhauer'in düşünce dünyasını önemli ölçüde etkileyen Kant'ın bu bağlamdaki düşüncelerine genel mahiyette bakılması önemlidir. Kant, *numen* olan *kendinde-şeyin* aksine fenomenlerin bilinebilir ve içkin olduğu iddiasındadır. Bu fenomenlerin bilinmesi insan aklının -duyu yetisi ve anlama yetisine dayalı- işleyişiyle olanaklıdır. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde duyu yetimizin numen olan kendinde şeylere ilişkin olmadığını ama bize görünen fenomenlere özgü olduğunu ileri sürer. Bu fenomenler, sadece öznenin apriori formları olan *mekân* ve *zaman* tarafından duyumsanmaktadır, bu nedenle bunlar özneye özgüdür (Kant, 1998: 168). Kant açısından nesnelere belli şekillerde duyumsanmasını sağlayan "duyu yetisinin" apriori formları olan *mekân* ve *zaman* nesneye ait değildir ve yalnızca özneye bulunur (Kant, 1998: 370). Dünyayı bir yanıyla *isteme* diğer yanıyla da *özne* ve *nesneden* oluşan *tasarımlar* şeklinde kabul eden Schopenhauer de Kant gibi tasarımların öznenin *mekân* ve *zamanla* birlikte *yeter-sebep ilkesiyle* bilince geldiği kanaatini taşır (Schopenhauer, 2010: 40). Kant doktrininde yer alan bu yöndeki görüşlerin, Schopenhauer'in özne olmadan tasarımlar dünyasının olanaklı olmayacağı yönündeki görüşleri üzerinde etkisi barizdir.

Bununla birlikte Kant, fenomenlere sebep olan *kendinde-şeyleri* insanın *anlama yetisi* aracılığıyla kavranamayan ve bilinmeyen "transendental" olarak tanımlamaktadır. Diğer bir anlatımla insan, *anlama yetisi* sayesinde fenomenlerin bilgisine ulaşırken *numenlerin* bilgisine ulaş-

mamaktadır (Kant, 1998: 430). *Kendinde-şeyler görünümün apriori formları olan mekân-zaman* kalıplarına tabi değildir (Kant, 1998: 426). Bu çerçevede Schopenhauer, *kendinde-şeyin* yani kendi tabiriyle *istemenin* özünü gösteremediği iddiasıyla Kant'tan ayrılmaktadır. Diğer bir anlatımla Schopenhauer, Kant'ı *kendinde-varlığın* yani *istemenin* doğasını gösterememesi nedeniyle eleştirmektedir (Schopenhauer, 1969: 421-422). Ancak Schopenhauer, nesneyi anlamlı kılanın özne olduğunu ve özneyi merkeze alarak onun üzerinden nesneye bakıldığını göstermesi bakımından Kant'ı oldukça başarılı bulur (Schopenhauer, 1959: 421-422).

Kant açısından nedensellik yasasının baskın olduğu fiziksel dünya için özgür olandan bahsedilemez ve ampirik temelli tüm çalışmalardan da bu sonuç açıkça görülmektedir. *Numen* yani *kendinde-şey* için özgürlükten bahsedebilmek için *mekân ve zamanla* birlikte *nedensellik yasalarına* da tabi olunmaması gerekmektedir (Janaway, 2002: 15-16). Benzer şekilde Schopenhauer, tasarımların bireyselliklerinin (*principium individuationis*) olanaklı hale gelmesinin *mekân ve zaman* formlarına bağlı olduğuna atıf yapmaktadır (Janaway, 2002: 29). Bilmenin sınırlarını göstermesi yönüyle düşünce tarihine çok önemli katkılar sunduğuna inandığı Kant'tan bu doğrultuda övgüyle söz eden Schopenhauer'e göre Kant, gayet başarılı bir şekilde nedenselliğin, mekân ve zamanın kendinde-şeylere ait olmadığını ancak kendinde şeylerin fenomenleriyle ilgili olduğunu göstermiştir (Schopenhauer, 2014: 64-66).

Bu çalışmanın odaklandığı diğer bir düşünür olan Sartre ise Kant ve Schopenhauer tarafından desteklenmekte olan *fenomen-numen* ayrımını kesin bir dille reddeder. Sartre açısından varlık; numen değildir, fenomenin kendisidir. Bu doğrultuda Nietzsche'nin art dünyaların düşünce sistemine dahil edilmesine yönelik iddiasını paylaşan Sartre'a göre fenomen olan bize ne şekilde görünüyorsa o şekilde tanımlanmalıdır (Sartre, 2017: 18). Varlık araştırmasını *numen-fenomen* düalizminin yadsınması üzerine dayandıran Sartre açısından numenal olana varlık atfetmek yanlıştır. Hakikat olan, görüngülerin kendisidir. Bu nedenle Sartre, *numen-fenomen* düalizmini düşünce tarihinde ilk defa güçlü bir şekilde eleştiriye tabi tutan Husserl'den övgüyle söz etmektedir (Sartre, 2017: 17).

Sartre, insanı sürekli bir şekilde kendisini oluşturan bir varlık olarak tanımlamaktadır. İnsan-bir tasarım biçimi olarak- ne olmayı amaçladıysa ve ne şekilde eylediyse o şekilde olmaktadır. Her daim geleceğe açılan bir varlık olan insan, bunun bilincinde ve sorumluluğundadır. İnsanın bu şekildeki sorumluluğu sadece kendisiyle sınırlı değildir, kişi aynı zamanda diğerlerine karşı da sorumludur. Başka bir ifadeyle özgür insan, kendisini kurarken diğerlerinin de ne şekilde olması gerektiğiyle ilgili tasarımlarda bulunmaktadır. Düşünürlerin gerek insana gerekse de varlığa yönelik farklı bakış açıları onların *zamansallık* ve *beden* kavramları üzerinden açıklanmaktadır. Bu doğrultuda Schopenhauer ve Sartre düşüncelerinde sırasıyla zamansallığın ve beden kavramının ne şekilde dile geldiğinin sorgulanarak birbiriyle karşılaştırılması önem arz etmektedir.

## 1. SCHOPENHAUER'DE ZAMANSALLIK KAVRAMI

Schopenhauer, zamansallık üzerine derinlikli bir irdelemeyi *Thrasymachus ile Filaletes Diyalogu'nda* gerçekleştirmekte ve zamansallık üzerine olan savlarının temeli aslında bu diyalogda kendisini göstermektedir. Diyalog bir soru ile başlamaktadır. Thrasymachus'un Filaletes'e sormuş olduğu ölüm sonrası akıbetimizin ne olacağı sorusuna Filaletes, kendi içerisinde dikotomi içermekte olan şu cevabı vermiştir: "Ölüm sonrası bir taraftan her şey olacağız, diğer taraftansa hiçbir şey olmayacağız.". Schopenhauer, Filaletes'in bu cevabı üzerinden insanın bir yönünün tasarımlar dünyasına ait olması nedeniyle bir taraftan bütün fenomenler gibi yok ola-

çağını, diğer taraftansa *istemeye* ait diğer yanının bulunması ve sonsuz nitelikteki bu *istemenin* varlığını her daim sürdürmesi nedeniyle her şey olacağından bahseder (Schopenhauer, 2018a: 64-68).

Schopenhauer'in zamanı bir yönüyle sonlu bir yönüyle de sonsuz kabul etmesi, yukarıda bahsedilmekte olan varlık anlayışından yani düşünürün varlığı *isteme ve tasarım* olarak iki farklı alanda tanımlanmasından ileri gelmektedir. Zira düşünür için *isteme* sonsuz zamanda, onun tezahürleri olan tasarımlarsa sonlu zamanda belirlemektedir (Schopenhauer, 2014: 17-19). Bu bağlamda nesnel ve zamansal olan tasarımlar, zaman içerisinde değişir ve yok olur oysaki öznel olan *isteme*, zamansallığa tabi değildir, ölümsüzdür (Schopenhauer, 2017a: 75). Zamanı bu şekilde *sonlu-sonsuz* olarak ayıran Schopenhauer, gelecek ve geçmişle pek fazla ilgilenmez. Çünkü düşünür açısından gelecek ve geçmişe nazaran temel olan şimdiki zamandır. Varoluş penceresinden bakıldığında varlığımız, şimdinin içerisinde yer almaktadır (Schopenhauer, 2017b: 126). Şimdi, her an imkânımız olmaktan çıkmakta ve elimizden kayıp gitmektedir (Schopenhauer, 2019: 26). İnsan, şimdinin içinde *istemenin* kendisine dayattığı isteklere karşı gelerek onlardan kaçındığı anda saf hakikate ulaşmış olur. Dolayısıyla şimdinin öneminin farkında olunmalıdır (Schopenhauer, 2017b: 126-127).

Schopenhauer, fenomenal dünyada yer alan biyolojik zihnin ölümle birlikte yok olarak bilinçli olmayan sonsuz nitelikteki *istemeye* katılacağını ileri sürer. Ölüm, fenomenler açısından yok oluş *isteme* açısından her şeyin kendisine dönüşüdür (Schopenhauer, 2017a: 78-79). İnsanı varoluşu düşünmeye sevk edenlerin başında ölüm korkusu gelmektedir. Ölüm korkusuyla yüzleşmekle kişi, varoluşu sorgulamaktadır. İnsanı varoluşla yüzleştiren diğer durumlarsa hayatta çekilen acılar, yaşanan sıkıntılar ve ıstıraplardır (Schopenhauer, 2018b: 7-8). Buradan bakıldığında Schopenhauer'in bu iddialarıyla Heidegger'in *inotantik yaşamdan otantik yaşama geçişin nedenin insanın yaşadığı ölüm korkusu olduğu* (Heidegger, 2011: 247-318) savı arasında benzerlikler görülmektedir.

Zamansallığı tasarımlar dünyası bağlamında ele alan Schopenhauer açısından *başlangıç-bitiş* veya *doğum-ölüm* gibi nitelermeler sadece fenomen dünyası için geçerli olup numen dünyası için söz konusu değildir. Diğer bir anlatımla zamansallık kavramı, *istemeyle* ilişkili değildir ancak *istemenin* tezahürleri için mevzubahistir. Zamansallığın *isteme* için geçerli olmamasının nedeni, *istemenin* her daim var olmasıdır. *İstemenin* nesneleşmiş halleri olan bireyler, fenomenal alanda şimdiki zamanda ortaya çıkar ve yine kaybolur. Birey açısından doğum öncesi ve ölüm sonrası için zaman sonsuz kabul edilmelidir. Fenomenlerin doğumlarıyla ortaya çıkışları ve ölümleriyle varlıklarını yeni nesillere aktarmaları yani sonsuz olana katılışları -çok açık bir şekilde- *istemenin* sonsuz zamanda varlığını sürekli olarak gerçekleştirdiğinin göstergesidir (Schopenhauer, 2018a: 51-63).

Schopenhauer'in gerek ölüm gerekse de varlığını sürdürme hakkındaki savları, Spinoza'nın tezlerine oldukça yakındır. Zira Schopenhauer, kendinde-şeyi *isteme* olarak ele alırken aynı zamanda *istemenin varlığını sonsuzca sürdürme ve koruma* eğiliminde olduğunun da altını çizmektedir. Aynı şekilde Spinoza'nın felsefesinde de *varlığın sürdürülmesi* eğilimine oldukça önem verilmektedir. Hatta Spinoza; erdemi, varlığını koruma, geliştirme ve sürdürme arzusu ve yetisi biçiminde tanımladığı *conatus* ilkesi doğrultusunda ele almaktadır. Spinoza açısından insanı kötülüklerden koruyarak varlığını geliştiren ve ona erdemli bir hayat sunan doğru bilgi, aynı zamanda onu özgürleştirecektir (Spinoza, 2016: 216).

Yine Spinoza kuramında ruh açısından ölüm söz konusu değildir. Düşünür, akılla bedeni ayrı alanlar olarak tanımlamaz. Spinoza açısından zamansallık kavramı derinlikli bir düşüncey-

le ve sonsuzluk perspektifinden ele alındığında geçmiş, şimdi ve geleceğin aynı olduğu gerçeği ortaya çıkacaktır. Bilge kişi -zamanın sonsuzluğunu daha iyi idrak etmesi sayesinde- geçmişle ilgili pişmanlıklar veya gelecek hakkında kaygılar taşımaz. Sonsuz hakikatin -Tanrı- ışığından bakan bilge insan; sonu olmayan, bitmez, tükenmez ve zorunlu evrenin (kozmos) bilincine ulaşmıştır. Bu çerçevede Spinoza açısından *us*, doğumdan önce ve sonra aynıdır ve zamansallığa da tabi değildir (Kenny, 2006: 243).

Bu doğrultuda Schopenhauer de Spinoza gibi doğumu bir başlangıç ölümüyle bir yok oluş şeklinde kabul eden tüm doktrinlere karşıdır. Düşünür açısından doğumdan önceki zamanı varsayıyorsak ölümden sonrasını da kabul etmemiz gerekmektedir. Bu kabulün gösterdiği hakikat, zamansallığın doğum ve ölümlle ilişkili olarak ele alınmadığıdır. Bu doğrultuda yapılması gereken, sonsuz olan *istemenin* -nesneleşmiş bireylerin varlığından bağımsız bir şekilde- türün devamını sonsuz zamanda sürdürdüğü gerçeğinin idrak edilmesidir.

Schopenhauer, *Yeter-Sebep İlkesinin Dört Kökü Üzerine* adlı çalışmasında tasarımlar dünyası için yeter-sebep ilkesinin zorunlu olduğunu -gerçekleşen bir şeyin illaki bir nedenin olduğu- (Schopenhauer, 1903: 5-8) bu alanda özgürlüğün bulunmadığını iddia ederek bu doğrultuda nedenselliği şu dört temel ilkeye dayandırmaktadır: “oluş”, “bilgi”, “varlık”, eylem”. Hem geçmiş hem de gelecek nedenselliğin ilkeleri doğrultusunda tahayyül şeklinde ele alınmaktadır. Geçicilik -yeter sebep ilkesine tabi devinim ve değişimin olduğu- fenomenal alan için geçerliken dipte yer alan hakiki varlık *isteme açısından söz konusu değildir*. *İsteme* ve onun tasarımlarının zamansallığını irdeleyen Schopenhauer’in bu yöndeki görüşlerinin somutlaşmasını teminen onun *bedene* yönelik savlarının da bu pencereden ele alınması gerekmektedir.

## 2. SCHOPENHAUER’DE BEDEN KAVRAMI

Schopenhauer, *istemenin* nesneleşmiş biçimi olarak tanımladığı *bedene* ayrı bir önem vermektedir. Beden hem fenomenal hem de numenal alanla -*isteme*- ilişkilidir. Dolayısıyla beden, bir yönüyle nesnelere arasında herhangi bir nesneyken diğer yönüyle de *istemenin* belirmiş halidir. Düşünürce göre *isteme*, beden üzerinden eylemlerini gösterirken aslında kendisini de ifşa etmektedir (Schopenhauer, 2017a: 23-29). *İsteme* bedeninin apriori bilgisiyken beden *istemenin* aposteriori bilgisidir ve *istemenin* açık bir şekilde belirışı yalnızca beden sayesinde olanaklıdır (Schopenhauer, 2014: 42).

Schopenhauer açısından bedeninin tasarımlar içindeki nesnelere ayrı kılınması, *istemeyi* somut bir şekilde ifşa etmesi nedeniyledir. Öznenin hakikatin yani *istemenin* idrakine varması beden sayesinde. Kişi, fenomenal tasarımlarla numenal *istemenin* farkına bedenle olan doğrudan ilişkisi sayesinde ulaşmaktadır (Schopenhauer, 2017c: 115-117). İnsan, kendisiyle ilgili bilgiye bedeninin sürekli istemekte olan yapısı aracılığıyla ulaşmaktadır. Beden, yalnızca biyolojik bir varlık olarak ele alınamaz; kişinin istemesinin nesneleşmesi olacak şekilde psişik olanı da kapsamaktadır (Kuçuradi, 2019: 26-27). Beden ve *isteme* birbirinden ayrı değildir. *İstemenin* heyecan dolu devinimlerinin beden üzerinde şaşırtıcı etkileri bulunmaktadır. Yine bütünsel bir şekilde ifade edilemeyen *istemenin* zaman içerisinde ortaya çıkan nesneleşme durumlarının bedenimiz sayesinde belirmesi, *istemeye* ilişkin bilginin de şartıdır (Schopenhauer, 2014: 42).

Schopenhauer, bedeninin *istemenin* idrakine varmasına değinirken -bilgiyle idare edilmekte olan aktivitelerle birlikte- sindirim, solunum ve üreme gibi bilgiye dayanmayan hayati faaliyetlerin de devinimleriyle *istemeye* hizmet ettiği gibi *istemenin* kendi bilincine varmasına da katkı sunduğu görüşündedir (Schopenhauer, 2014: 59). Bedeni *istemenin* nesneleşmesinin belirgin hali olarak betimleyen Schopenhauer’e göre bu durum, bedeninin tüm eylemlerinden rahatlıkla

görülmektedir. Mesela başka türlere göre insanda gövdeden bağımsızlığını ilan edercesine basın büyük ve kendine özgü duruşu bu duruma örnek gösterilebilir (Schopenhauer, 2014: 124).

Bu çerçevede Schopenhauer felsefesinde iki katlı bir yapıya sahip olduğu iddia edilen *beden* tasarımından şu şekilde bahsedilebilir: Kalem kavrayarak yazı yazmakta olan elimiz, bir yönüyle etrafımızda yer alan nesnelere arasında herhangi bir nesnedir. Diğer taraftan da elimizle kavramış olduğumuz kalemin elimize bir baskı uyguladığının yani elimizin bir dirençle karşılaştığının da bilincindeyizdir. Bu sayede elimizin sadece bir nesne olmadığını, diğer nesnelere göre daha farklı yapıda olduğunu kavramış oluruz. Böylece bedenimizin -tasarımlar dünyasının yanında- hakiki iç dünyamız olan *istemenin* kendisi olduğunu da idrak etmiş oluruz (Cartwright, 2005: XLIX).

Schopenhauer, bedenimizin nesnelere arasındaki farklı yapısına şu savıyla da ulaşmaktadır: Etrafımızda yer alan nesnelere tarafımızca gözlemlenebilirken beden, *istemenin* doğrudan ifadesidir. Düşünür açısından bedenle onu hareket ettiren *isteme* arasında *neden-etki* şeklinde bir ilişkisi söz konusu değildir. *İsteme* sezgiyle bedense dolaysızca ortaya çıkmış olmasına karşın ikisi temelde aynıdır (Janaway, 2002: 34). Bu açıdan bakıldığında *istemenin* zihinsel bir varlık, bedenine maddi bir varlık şeklinde ele alındığı bütün düalist yaklaşımların Schopenhauer tarafından eleştirildiği rahatlıkla ileri sürülebilir. Schopenhauer, tasarımları *istemenin* tezahürleri şeklinde ele alarak bedene ayrı bir önem vermektedir. *İsteme*, beden üzerinden gerçekleştirmiş olduğu faaliyetleriyle kendisini açığa çıkarmaktadır (Schopenhauer, 2017a: 23-29). Buradan bakıldığında Schopenhauer açısından bedenin bir yönüyle tasarımlar dünyasına bir yönüyle de kendinde-şey olan *istemeye* ait olduğu tüm açıklığıyla ortaya çıkmaktadır.

Schopenhauer felsefesinde beden gerek kimyasal, fiziksel yasalar gerekse de *yeter-sebeplilik* dördüncü kökü olan eyleme yönelik *güdüleme yasası* üzerinden belirlemektedir. Bilhassa insanda kendisini daha açık bir şekilde göstermekte olan *güdüleme yasası*, *istemenin* tasarımlar aracılığıyla ortaya çıkışını daha belirgin kılmaktadır (Schopenhauer, 2014: 72). Bedenin -mikro kozmos- ne olduğu anlaşılabilirse *istemenin* de -makro kozmos- ne olduğu anlaşılabilir olacaktır (Cartwright, 2005: XLIX). Tüm bunlardan elde edilen temel netice, bedeni *istemenin* somut nesneleşme biçimi olarak ele alan Schopenhauer açısından *istemenin* ne olduğu üzerine yapılacak bir sorgulamanın doğrudan beden üzerine yönelmesi gerektiğidir.

### 3. SARTRE'DA ZAMANSALLIK KAVRAMI

Aşağıda gösterileceği üzere Sartre'ın zamansallık anlayışı, insanın kendisine yönelmesi nedeniyle Schopenhauer'e göre oldukça farklı olmasına karşın aynı açıdan meseleye yaklaşan Heidegger'le önemli benzerliklere sahiptir. Heidegger penceresinden bakıldığında Dasein, zamansallık içerisinde dünyaya açılmaktadır (Heidegger, 2011: 19). Heidegger'in bu düşüncesine benzer şekilde Sartre düşüncesinde de insan, kendisini sahip olduğu *bilinç* yapısıyla zaman *içerinde* sürekli bir şekilde gerçekleştirmektedir. Schopenhauer'in sonsuz zaman anlayışının tersine zamansallığı Sartre; geçmiş, şimdi ve gelecek bağlamında ele almaktadır. Ancak o, bunları birbirinden ayrı olan *anlar* şeklinde ele almaz. Düşünür açısından geçmiş, şimdi ve geleceği birbirinden kopuk birimler şeklinde ele almak doğru değildir; olması gereken bunların dinamik yapıda olan organik birliğine vurgu yapılmasıdır (Sartre, 2017: 162).

Sartre felsefesinde zamansallığın nasıl oluştuğunun anlaşılabilmesini teminen düşünürün varlık anlayışına kısaca değinilmesi gerekmektedir. Öncelikle yukarıda da değinildiği üzere Sartre, Kant ve Schopenhauer'in aksine *numen-fenomen* düalizmini kabul etmez ve hakiki varlığı fenomen olarak addeder. Başka bir deyişle Sartre açısından bir şey bize ne olarak görünür-

yorsa odur, onun arkasında olduğu iddia edilene odaklanılması yanlıştır. Bu bağlamda Sartre “*kendinde-varlık*” (being- in- itself, being, l’être-en -soi - est- en -soi) ve “*kendi-için varlık*” (being- for- itself, l’être - pour- soi) olarak iki varlık alanından söz etmektedir. Sartre; *kendinde-varlığı*, bir varlık doluluğu olarak ele alır, bu varlık tipi ne ise o durağanlıkta sonsuzca vardır. Etkinliği olmayan bu varlık, herhangi bir şekilde bilinçli bir yapıya ya da hiçliğe sahip değildir (Sartre, 2017: 39-40). Sartre’ın bu kendinde-varlık tipi ile Schopenhauer’in *istemesi* arasında sonsuzluk, değişmezlik ve hiçlik içermemesi nedeniyle benzerlikler bulunmaktadır.

Sartre’ın diğer varlık tipi olan *kendi-için varlık* ise -*isteme* ve *kendinde-varlığın* aksine- sahip olduğu bilinç yapısıyla durağan değildir. *Kendi-için varlık*, *kendinde-varlığa* musallat olarak ve onun ötesine geçerek onu hiçleme yapısına sahiptir. Sartre’ın varlık anlayışı, *kendi-için varlığın kendinde-varlığa* bu musallat olma edimi sayesinde iki ayrı varlık yerine iç içe geçerek sentetik birlik halinde tek varlık yapısına dayanır. Sartre, bu görüşü dolayısıyla varlık anlayışını *fenomen-numen* şeklindeki düalist kuramlara bağlayan düşünürlerden bütünüyle ayrılmaktadır (Sartre, 2017: 723-735).

Sartre’a göre *kendi-içi varlığın*, *kendinde-varlık üzerinde* belirmesiyle zamansallık; şimdi, geçmiş ve gelecek boyutuyla oluşmaktadır. Düşünür, zamansallığı tek başına *kendi-için varlık* ya da *kendinde-varlık* şeklinde ele almaz, ikisinin birbiriyle olan ilişkisinde ele alır. Zamansallık, *kendi-içinin varlığın kendinde-varlık* üzerinden geleceğe açılmanmasıdır. *Kendi-için varlık*, bir taraftan kendi geleceğinin gerisinde ama bir taraftan da kendi geçmişinin önünde olacak şekilde sürekli olarak *kendinde-varlıktan* kaçma girişimi içerisindedir ki bu dinamik kaçış, zamansallıktır. *Kendi-içinin dönüşüm serüvenine* odaklanan Sartre, zamansallığın dinamikliğine özellikle vurgu yapmaktadır. Filozofa göre -*kendi-için varlık*, *kendinde-varlıktan* dinamik bir eğilimle sürekli uzaklaşması neticesinde- geçmiş daha uzak geçmişe dönerken yakın geleceğe şimdiye dönme olanağına sahiptir. Bununla birlikte şimdi –kendisinden sürekli olarak kaçması niteliği sayesinde- varlığını her zaman devam ettirmektedir (Sartre, 2017: 196-206)

Zamansallığın kökenine ilişkin bir inceleme yapan Sartre, zamansallağın genellikle statik ve dinamik olmak üzere iki kategori altında ele alındığını belirtir. Filozof açısından zamansallığı *anların* birbirini takip etmesi olarak ele alan görüş *statik zamansallık* görüşüdür ki bu görüş, zamanı *anlar* içerisine hapsederken zamanın doğası olan sürekliliğini göz ardı etmektedir. Zira zamansallık devam etmekte olan –akmakta olan- bir gerçekliktir (Sartre, 2017: 188-190). Zamansallığın *önce-sonra* şeklinde ifade edilmesi, bu önceliğin ve sonralığın haricinde bir varlığa gereksinim duyar. Varlık anlayışını *kendi-için varlık* ve *kendinde-varlık* olarak betimleyen düşünür penceresinden bilinç halindeki *kendi-için varlığın* zamansallığa göre bir önceliği söz konusudur. Diğer bir anlatımla zamansallık, *kendinde-varlık* olarak ele alınamaz, *kendi-için varlığın kendinde-varlık* üzerine olan bir ilişki tarzı olarak ele alınmalıdır (Sartre, 2017: 195-196).

Sartre açısından insan gerçekliği asla tamamlanamaz. Çünkü insan gerçekliğinin içerisine sızmış olan hiçlik -kendisinden sürekli kaçışıyla- akmakta olan sürekliliği yani dinamik olan zamansallığı kurmuş olmaktadır. *Dinamik zamansallık* görüşünün aksine zamanı belli *anların* içerisine hapsedmekte olan statik zamansallığa yönelik görüşler kabul edilemez. Bu nedenle yapılması gereken, zamansallığı bütünüyle *anlık* durumlara indirgeyen *statik zamansallık* anlayışının reddidir (Sartre, 2017: 210). Sartre, bu doğrultuda *Varlık ve Hiçlik*’te kökensel ve psişik zamansallığı ele alarak koyutlamaktadır. *Kökensel zamansallık*, kendini zamansallık olarak gerçekleştiren *kendi-için varlığın* kendi bilincinde olmasıdır (Sartre, 2017: 211). Bu kavramın karşıtı olan psişik zamansallıkta ise saf olmayan bilinç, kendinden sürekli olarak uzaklaşmakta olan *kendi-için varlık* şeklinde değildir. Bu bilinç türü, daha çok kendinde-varlık halinde yani



nesne halindedir. Sartre, bu düşünüm çeşidini kendini kandırmaya yönelik bir düşünüm olarak konumlandırmaktadır. Düşünür açısından kendini aldatmaya yönelik bu eylem *-kendi-için varlık* yerine kendinde-varlığın düşünüm gerçekleştirilmesi- klasik psikologlarca psişik zamansallık olarak kabul edilmektedir.

Sartre'a göre klasik görüşteki psikologlar çoğunlukla zamanı *anlık* durumlar şeklinde değerlendirmektedir. Bunlara göre nitelikler, eylemler ve durumlar art arda olan olaylar şeklinde zamansallığı oluşturmaktadır. Yine bu psikologlarca gelecek hâlihazırda gerçekleşmemiş olanken şu anki durumumuz ise geçmişimizdeki durumlar üzerinden tanımlanmaktadır. Geçmişimizdeki durumlar bizi nasıl oluşturduysa şu anda o durumdayızdır ve her zaman da o şekilde kalacağız. Örneğin geçmişte hakarete uğramış olan kişi, bugün *geçmişinde hakarete maruz kalmış kişi halinde* vardır. Zamansallığı kendinde formunda ele alan bu anlayış psikolojik zamansallıktır (Sartre, 2017: 220-233).

Sartre penceresinden Descartes'ın tarif ettiği *ben*, varlığını anlık zamanda sunmaktadır. Descartes'ın "Düşünüyorum öyleyse varım." ifadesi anlık olarak gerçekleşmektedir hâlbuki *kendi-için varlığın*, kendinde-varlık üzerinden gerçekleştirdiği eylemler, anlık değildir; zaman içerisindedir (Sartre, 2017: 160-161). Bilinç -dünyaya mevcut olarak- kendisinin geleceği ve geçmişi olarak zamansallığını ve tarihselliğini oluşturmaktadır. Klasik zamansallığın aksine kökensel zamansallıkta *kendi-için varlığın* -bilinç yapısıyla- kendinde-varlık üzerinde refleksiyon yapması söz konusudur (Sartre, 2017: 212-219). Geçmiş, *kendi-için varlığın* kendinde-varlık şeklinde varoluşudur. *Kendi-için varlık*, bilinç olarak geçmiş nazarında özgürdür. *Kendi-için varlığın* kendinde-varlığa hem şimdi ne ise o hem de gelecekte ne olacaksa o şekilde musallat olmasıyla zamansallık oluşmaktadır (Sartre, 2006: 334).

Zamansallığı bütünlükleriyle oluşturan geçmiş, şimdi ve geleceği ayrı ayrı göz önüne alan Sartre felsefesinde geçmiş, sahip olduğumuz olgusalıklar biçiminde tanımlanmıştır. Bergson kuramında yer alan "Geçmiş vardır ancak herhangi bir şekilde etkinliği kalmamıştır." savı, Sartre anlayışında kabul görmez. Sartre açısından geçmiş, şu andaki bilincimizin içine yerleşmiştir. Sartre, Descartes'ı ve Bergson'u zamanı bütünsel bir anlayışla ele almadıkları ve geçmişi bütünüyle şimdiden izole ettikleri iddiasıyla eleştirir. Düşünüme göre geçmişi şimdiden ayrı olarak ele almamız mümkün değildir; geçmiş, kendi kaynağına sahip olsa da şimdiiye bağlıdır. Aynı şekilde değerler, geçmişle değil gelecekle bağlantılıdır. Değerleri geçmişimizde arıyor olmamız esasında kaygıdan kaçınmanın yoludur (Sartre, 2017: 164-166).

Sartre'a göre geçmişin temel yönü kişileştirilebilmesidir. Başka bir ifadeyle geçmişin; ona, bana, sana ya da bize ait olan şekilde tanımlanabilmesidir. Öte taraftan geçmiş bana ait olan bir geçmiş olsa da ona herhangi bir nesneye sahip olacağım gibi sahip olamam. Geçmişim, benim için vardır ancak şimdiyle bir ilişki şeklinde mevcuttur. Geçmiş, şimdiki zaman değildir fakat şimdiki zamana musallat olmaktadır. İnsanın geçmişinde yer alan kişiler bugünün somut bir parçası olmayı bir şekilde sürdürmektedir. Geçmiş, dünyaya sadece *kendi-için varlık* aracılığıyla gelmektedir. *Kendi-için varlığın* geçmişine varoluşsal atılımıyla birlikte geçmiş ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultuda "Bizler, kendi geçmişimize sahibiz." demek yerine "Bizler, kendi geçmişimiziz." demek daha doğrudur. Kişinin geçmişi yaşadığı müddetçe artmaktadır ve geçmişe sahip olabilen varlık, *kendi-için varlıktan* başka da bir şey değildir (Sartre, 2017: 168-171).

Sartre, bir taraftan var olmak adına geçmişe sahip olunması gerektiğini ve geçmişin *-kendinde-varlık* olarak- gerçeğimiz olduğunu belirtir, diğer taraftansa *kendi-için* olarak geçmişimiz olmadığımız ancak ona sahip olduğumuza vurgu yapar. Geçmiş, kendinde-varlık olarak *kendi-için varlık* gibi aşkınsal olmayan ama neyse o olandır. Diğer bir ifadeyle geçmiş sabitlenmiştir,

denilebilir. Geçmişin -bir değer olmadığı gibi- o şekilde ya da bu şekilde olması için herhangi bir zorunlu neden yoktur. İnsan, bir yönüyle sabitlenmiş bir geçmişe sahipken diğer yönüyle de kendinde-varlık olan bu geçmişi aşan *kendi-için varlık* kipindedir (Sartre, 2017: 163-175).

Sartre düşüncesinde kendinde-varlık olan geçmişin tersine şimdi, *kendi-için varlığın* dünyaya musallat olmasıdır (Sartre, 2017: 177). Sartre, şimdiden şu anın anlaşılmasını doğru bulmaz; şimdiden anlaşılması gereken, *bir şeye mevcut olunma halidir*. Derste yoklaması alınan öğrencinin “Buradayım.” demesi durumudur. İnsan, dünyaya angaje olan varlık kipinde -bilinç yapısı nedeniyle- sürekli bir şekilde bir şeye mevcut olma halindedir. *Kendi-için varlığın*, kendinde-varlığa mevcut olarak ondan kaçışı, Sartre düşüncesinde şimdiki zaman olarak ele alınmaktadır.

Düşünür açısından gelecek ise şimdiye anlamını yükleyen bir *eksiklik* olarak geçmiş ve şimdiden farklıdır. Gelecek, kendi-için varlığın duyumsadığı *eksiklik* olarak şimdiden ayrılmaktayken insanın özgür olan yönüne de alan açmaktadır (Sartre, 2017: 181-187). *Kendi-için varlık*, *eksikliklerini* tamamlamak üzere sürekli olarak kendinde-varlığı geleceğe doğru aşma gayreti içindedir (Sartre 2017: 260-270). Kendinde-varlık bir şekilde geleceğe doğru bir olanağa sahipse bu ancak *kendi-için varlık* sayesinde mümkün olmaktadır. Mesela kâğıdın gelecekteki kitaba dönüştürülme imkânı bütünüyle *kendi-için varlık* sayesinde. *Kendi-için varlığın* gelecekteki hedefine yönelik duyumsadığı *eksiklik*, olanak halindedir (Sartre, 2017: 258). Gelecek kendinde-varlık değildir. Zamansallık kapsamında *kendi-için varlık*, devinimsiz olarak ve geleceğe sahip olmak formunda vardır. Gelecek, kendinde-varlık üzerinde duyumsanan *eksikliğin* anlamını veren ve temelini *kendi-için varlıktan* alan aşkınsal bir var olandır. *Kendinde-varlık* sadece herhangi bir *eksikliğin* tamamlanması için şimdiki zamanda olabilir (Sartre, 2006: 355). Değerin *kendi-için varlıkla* dünyaya geldiğini belirten Sartre, değer arzu edilen ve *eksikliğin* yaşanılan olduğunu belirtir. Hilal şeklindeki ayın dolunay haline gelmeyi istemesi gibi hilalle dolunay arasında kalan kısım *eksiklik*, dolunayın kendisi ise bütünlüktür. Burada hilal *eksiklik* duyan, dolunay *eksiklik* duyulan, dolunayla hilalin farkı da *eksik* olandır. Dolunay haline gelerek tam olma “kendinde-kendi için olma” yani “ideal olma” -Tanrı olma- ulaşılamaz bir gayrettir. *Eksiklik* duyanla *eksiklik* duyulanan aynı karakterde olması nedeniyle *eksikliğin* tamamlanması halinde dahi tatmin asla sağlanamayacaktır (Sartre, 2017: 138-144).

Sartre’a göre dayanaksız bir varoluş olan bilincin kendisinden sorumlu olması, onun *hiçlik* yönüyle ilgilidir. Söz konusu *hiçlik*, bilincin her yerinde olarak tümüyle bilinci kapsar. Bilinç, kendisinin temeli olarak geleceğe doğru atılır. Sartre, bilincin varlığının temelini şimdi için olanaklı görmezken gelecek için olanaklı görür. Gelecek şimdiye dönüştüğünde istenç, artık bilinç haline gelmiş olacaktır. Sartre, insanı zaman içinde hep uzaklarına doğru hareket ettiren bir varlık olarak ele alır. İnsan, sürekli bir eğilimle kendisinden kaçmanın telaşındadır (Sartre, 2006: 179). Gerek Heidegger gerekse de Sartre, insanın geleceğe doğru *eksikliğini* tamamlamak üzere bir atılım yaptığı iddiasındadır. Heidegger’de geleceğe doğru atılmak -Dasein tarafından- belli bir ruh haliyle ve ifade biçimiyle gerçekleşmektedir. Heidegger, bu doğrultuda dünya içinde olan Dasein’in varoluşsal yapısını üç şekilde ele almaktadır: *anlama*, *bulunuş* ve *düşkünlük*. Dasein, sürekli olarak bir *anlama* edimi içerisindedir ki bu *anlama* aracılığıyla geleceğe doğru olanaklarına sahip olmuş olur. Mesela odadaki *koltuğu* fark eden Dasein, o *koltukla* neler yapabileceğiyle ilgili tasarımlara sahiptir. Buradan çıkan sonuç anlamının Dasein’a projeksiyon olanağı sağladığıdır (Heidegger, 2011: 150-153).

Bu doğrultuda *kendi-için varlığın* kendisi neyse o durumdan her zaman kaçma eylemlerinin bir sonucu olarak gerçekleşen zamansallığı *olumsallık-zorunluluk* ilişkisi bağlamında ele alan

Sartre açısından olumsuzluk doğrudan *kendi-içine* verilmiş değildir, olumsuzluk sadece *kendi-içinin* onu yadsımasıyla ortaya çıkar. *Kendi-içinin* sürekli olarak kendisinden kaçan bu hiçlik durumu, onun zamansallığını oluşturmaktadır. Hiçliğin olduğu yer *kendi-içindir*. Geçmiş de bu doğrultuda *kendi-için varlığın*, *kendinde-varlık* haline dönüşmesidir (Sartre, 2006: 331-332).

Netice olarak Sartre açısından zamansallık; *kendi-için varlığın* hiçleştirici bilinç yapısıyla dünyaya yönelmesi sayesinde -zamansallığı *anlara* indirgeyen kuramların tersine- geçmiş, şimdi ve geleceğin birliğinden kurulu olan *kendi-için varlığın* kendisini oluşturma kipidir. *Kendi-için varlık*, dünyadaki kendinde-varlıklara teslim olmak yerine kendisini sürekli olarak dinamik bir şekilde zamansallıkta oluşturmaktadır. Bu doğrultuda *kendi-için varlığın* geçmişine sahip olarak ve gelecekte doğru atılımda bulunması onun zamansallığının yapısıdır (Sartre, 2017: 271)

#### 4. SARTRE'DA BEDEN KAVRAMI

Sartre, *beden* kavramını da zamansallıkta olduğu gibi *kendi-için varlığın* kendinde-varlıkla olan ilişkisinde değerlendirmektedir. Beden, bir yönüyle kendinde-varlık bağlamında bakıldığında diğer nesnelere ya da kendinde varlıklar şeklindedir ancak *kendi-için varlık* penceresinden ele alındığındaysa diğer nesnelere gibi bir nesne değildir. *Kendi-için varlık*, beden üzerinden dünyayı aşarak onu hiçlemektir. Yine *kendi-için varlık*, dünyaya belli bir açıdan yönelirken bunu beden sayesinde gerçekleştirmektedir (Sartre, 2017: 387). Sartre açısından -Schopenhauer gibi- *bedeni* dünyadaki aletler arasından herhangi bir alet olarak tanımlayamayız. Böyle bir kabul sonsuza gidiş anlamına gelir. Mesela bir çantayı tutmakta olan eli bir alet biçiminde tanımlarsak o eli tutan kolu da öyle kabul etmiş oluruz ve bu durum sonsuza kadar sürdürülecektir. Benzer yaklaşımla beden bir alet olarak kabul edilseydi o vakit bu aleti kullanmakta olan aletten farklı ruh gibi başka bir kavramdan da söz edilmesi gerekecekti ki bu durum *beden-ruh* düalizmin oluşması anlamına gelecekti. Yazı yazmakta olan kişinin eli yerine kalemi alet olarak göz önüne alması -çok açık bir şekilde- elin aşılma olduğunu göstermektedir. Filozof penceresinden el veyahut beden, *kendi-için varlık* tarafından daima aşılma olmaktadır.

Sartre açısından belli bir perspektifle dünya içinde olma biçimi insan gerçekliğidir. Sartre'a göre bilinç bir 'şeymiş' gibi sorgulanamaz, bilinç bir şeyin (inancın) bilincidir ve bilinç hiçlikle bu inançtan ayrılmıştır. Her ne kadar *pre-reflektif bilinç* bir nesnenin bilinciyse de aynı zamanda kendisinin de farkındadır. Hiçbir bilinç kör değildir. Ancak *pre-reflektif bilincin* nesnesi doğrudan kendisi değildir. Bu nedenle de konumsal (non-positional) değildir. Bilinç kendi üzerine refleksiyon yapsa da üzerine refleksiyon yapılan bilinç yine de nesne olmaz. Sigara kutusundaki sigaraları sayarken özne olarak sayma işlemini nasıl yaptığımızın doğrudan farkında değilsek de sigaraları saydığımızın farkındayızdır (Sartre, 1993: LIII). Adamowski'ye göre Sartre açısından *pre-reflektif bilinçle* kişi, eylediği eylemin kendisi olmaktadır (Adamowski, 1974: 314).

Sartre varlığı bilinçten ayırmazken bilincin içeriğinin olmadığını felsefenin temel ödevinin bilinçten şeyleri kovmak olduğunu, bilincin öldürülmediği aksine dünyayı konumlandırıcı olanın bilinç olduğunu ve bu konumlandırma içinde bilincin kendini tüketeceğini düşünür. *Bilen-bilinen* ilişkisinden yola çıkıldığında *bilen-bilinen* bir sonsuza gidiştir. Bu sonsuza gidişten kaçınmak isteniyorsa kendinin bilincinin, kendinden kendine doğru dolaysız ve bilişsel olmayan (non-cognitif) bir münasebet olması gerekir. Sartre'a göre dolaysız bilincimiz algımızı bilmez. Algısal bilincin kurucusu olan ve nesneyi konumlandıran her bilinç aynı zamanda kendisinin konumsal olmayan bilincidir. Düşünümün, üzerine düşünülmüş bilince herhangi bir önceliği bulunmamaktadır. Üzerine düşünülmüş olan, bilincin kendisini açığa çıkaran düşü-

nüm değildir, düşünümü mümkün kılan düşünümsel olmayan bilinçtir (Sartre, 2017: 25-26). Bu doğrultuda Sartre, *pre-reflektif bilincin* sürekli bir şeyle iştigal olan -örneğin sigarayı saymakta olan- bilinç olduğunu belirtir. Öte taraftan kendi üzerine düşünen bilinç reflektif bilinçtir. Kendi üzerine düşünen bilincin öznesi de nesnesi de yine bilinçtir ve bu bilinç konumsaldır (positional). Aynı zamanda belli bir perspektiften yoğunlaşma halinde olduğundan konuşlandırıcıdır (thetic) (Sartre, 2017: 26-27).

*Pre-reflektif bilinç*, hem bir şeyin konuşlandırıcı olmayan (non-thetic) olarak bilinciyken dünyaya angaje olmanın yanında ayrıca konuşlandırıcı olarak bir şeyin bilinci olacağına da bir refleksiyonla farkındadır. Bu kendi üzerine dolaylı refleksiyon -birinci seviye refleksiyon- olarak varlık bağıyla aynı bilinci için geçerlidir. *Pre-reflektif bilinç* hiçlikle bir şeyin bilincinden ayrılmaktadır. *Yansı-yansıtılan* formunda birinci seviye refleksiyon üzerine kendi için bilincin bu defa konumsal ve konuşlandırıcı olarak dolaysız bir şekilde kendi üzerine gerçekleştirilmiş olduğu ikinci refleksiyon (reflective-reflecting on) yerine varlık bağıyla ve hiçlikle *yansı-yansıtılan* (reflection-reflective) refleksiyon, kendi içinin birinci seviyede kendinde olmak üzere girişmiş olduğu başarısız girişimin yeniden denenmesidir. Ancak *kendi-için varlık* bilinci yine kendinde-varlık olma denemesinde başarısızlığa uğrar. Ne var ki ikinci seviye refleksiyon, bir üst seviye refleksiyon olarak bilincin kendisi üzerine dolaysız bir düşünüm nedeniyle kendisini kendisi olmayandan ayırarak tam olarak bilmenin değilse de tanıma (reflection) vasfına sahip olarak özne-nesne ayrımının etkisiyle kendi olmayanı tanımaktadır (Sartre, 2017: 212-219).

Kendimize mevcut olmanın farkındalığının doğasını anlamak, bilincin kendinde şey gibi bir nesneye indirgenemeyeceğini gösterir. Bu bilincin kendi (self) olmadığı anlamında değildir. Bilinç, daha çok self öznenin bilinci olarak -pre-reflektif bilinç- kendine mevcut olmayla deneyimlerin birliğini ve sentetikliğini sağlama çabasıdır. Ancak kendi birliğinin bilgisine ulaşmaya çalışan bilinç ironik bir şekilde bu birliği yakaladığı anda ondan uzaklaşır. 'Self' in kendinden bu kaçışının oluşturduğu mesafe sayesinde self, kendine mevcut olur. Mevcut olma kalıcı ya da spiritüel bir birim değildir. Mevcut olma, bilen bilinçle özne arasında kayma halindedir. Fakat bilinçle özne arasındaki hiçlik, boşluk şeklinde değildir ya da 'orada' bulunma şeklinde değil ancak herhangi bir yerdedir (Sartre, 1993: 77-78). Sartre'a göre ben bir şeyin bilincine sahip olduğumda *pre-reflektif bilinç* bu inancın bilincidir. *Pre-reflektif bilinç* hiçlikle bu inançtan ayrıdır. *Bilincin bir şeyin bilinci olması* nedeniyle tam bir *yansı-yansıtılan* ilişkisi vardır. Bu ikilik, aslında birliği oluşturur ve yine birlik içinde ikilik söz konusudur (Sartre, 2017: 130-131). Diğer bir anlatımla *pre-reflektif bilincin* kendi üzerine hareketi kendine mevcudiyetken ikinci hareketiyse yokluğuna -kendi dışına, dünyaya- doğru bir mevcudiyettir. Bu, "kendilik devresi"dir (Sartre, 2017: 160-161).

İnsan, dünya içinde varlığını yukarıda bahsedilen bilinç yapısıyla gerçekleştirirken belli bir açıdan olgusalılığı olan bedenini dünyada olma yönüyle bu bilinç yapısıyla aşmaktadır. Bu doğrultuda bedeni sorgularken duylara da değinen Sartre açısından duyları öznel varlıklar biçiminde tanımlayamayız. Duyların algılama olanağı yoktur. Bununla birlikte duylar sayesinde nesnelere algılamaktayız. Duyları öznel kabul eden anlayış, aynı zamanda dış dünyayı da yok saymış olmaktadır (Sartre, 2017: 384-410). Sartre penceresinden olgusal olan bedenimiz, bilincimizin bir yapısı olarak ele alınmaktadır. Dünyada her ne yaşıyorsa beden aracılığıyla deneyimlenmektedir. Bu çerçevede bilinç türleriyle beden arasında şöyle bir ilişki söz konusudur: *Düşünüm-öncesi bilinç* bağlamında beden, bilincin kendi yapısı olarak kabul edilmekteyken *düşünümsel bilinç* bağlamındaysa diğer nesnelere gibi bir nesnedir. Bedenimizde bir ağrı olması halinde -mesela başımız ağrıyorsa- ağrımakta olan uzvumuzla dünyaya *düşünüm-öncesi bilinç-*

le yönelmekteyiz ve bu ağrı bedenimizin bir yapısı biçimindedir. Oysaki düşünümsel bilinçle bu baş ağrısına yöneldiğimizde onu artık bir nesne konumunda düşünürüz. Bu durumda bizim için başımız hasta olan herhangi bir nesneden farklı değildir (Sartre, 2017: 415-418). Sartre’a göre insan ağrısı olduğunda veya *bulantı* duygusuyla karşılaştığında bedenin olgusallığının bilincine varacaktır (Sartre, 2017: 419).

Bu çerçevede Sartre’da “Başkası-için Varlık” kavramına bedenle olan ilişkisi bağlamında kısaca değinmekte yarar görülmektedir. Sartre, idealizmi ve realizmi “başkası-için varlık” ile yeterince ilgilenmedikleri gerekçesiyle eleştirerek kendi varlığından bağımsız olan *başkasının varlığını* göstermek istemektedir. Düşünüre göre *ben* başkasını nesne yapmaya çabalarırken o da aynı şekilde *beni* nesne yapmaya çabalamaktadır. Ancak neticede “Başkası, ben olmayan bir başka bendir.” diyen Sartre, “başkası-için varlığı” bizim özneliğimizi, nesneliğimizi, olgusallığımızı ve aşkınsallığımızı birbirimize açılmayan olarak betimlemektedir. Sartre, başkası-için varlığı sadece nesne varlık olarak değil aynı zamanda bağımsız bir *kendi-için varlık* olarak da tanımlamaktadır.

Sartre açısından çoğu filozof *başkasını* varlık olarak değil de daha çok bilgi olarak ele almıştır. Bu doğrultuda Husserl’in, Heidegger’in ve Hegel’in “başkası” kavramını belli açılardan eleştiriye tabi tutan Sartre’a göre başkasının varlığı kesin olarak ispatlanamaz. Ancak “ben”, benden başka olanın varlığını bulmak durumundayım. Bu konuda yapılması gereken başkasının varlığının nesne biçiminde değil özne olarak açığa çıkarılmasıdır. Başkasının varlığı *iç olumsuzlamayla* açığa çıkarılabilir. Sartre, başkası olarak algıladığımızın diğer nesnelere tamamıyla farklı olduğu inancındadır. Düşünüre göre parkta bir bankta oturan kişi, benim baktığım nesnelere benim üzerimden kendi üzerine alır. Artık çimenler, ağaçlar bana göre değil ona göre konumlanmaktadır. O kişiyle göz göze geldiğimizde hem dünyayı hem bu bakışı aynı anda algılayamam. Bu nedenle etrafımda olanlar benim için artık nesne olma niteliğini yitirmiştir. O kişinin bakışıyla birlikte ben, kendime yabancılaşmış oluyordum (Sartre, 2017: 323-329).

Başkası tarafından görülme ve yakalanma halini, “başkası için nesne gibi olma” biçiminde betimleyen Sartre’a göre ben bir kapı deliğinden içeriye bakarken arkadan ayak seslerini duyduğumda hissettiğim utançla “başkası-için nesne varlığım” ortaya çıkar. Benim nesne varlığımın sebebi başkasıdır (Sartre, 2017: 333-334). Başkası tarafından görülmüş varlığım bana yabancılaşmıştır. Ben başkası için dünyadaki bir nesneyken ne kendi varlığımın temeliyim ne de kendi olanaklarıma sahibimdir. Böylesi bir durumda olanaklarım artık benim değildir ve varlığım risk altındadır. Düşünür açısından kişinin başkası tarafından görülmesi onda *korku*, *utanç* ve *gurur* gibi duyguların oluşmasına sebebiyet verir (Sartre, 2017: 335-343). Başkasıyla olan münasebeti önemseyen Sartre açısından başkasıyla herhangi bir ilişki söz konusu değilse *solipsizme* yakalanmaktan başka bir olanak yoktur. Benim dünyadaki varlığım başkasıyla olan ilişkiyle ortaya çıkmaktadır.

Sartre düşüncesinde *kendi-için varlığın* bedenle olan ilişkisinde bilinç anlayışı ve başkası-varlık kavramı yanında beden *olumsallığıyla olgusalılığı* da göz önüne alınmalıdır. Sartre’a göre beden *olumsallığı* ve *olgusalılığı* aynı anda söz konusudur. Ancak buradan Sartre’ın bu konuyla ilgili olarak düalist bir eğilimde olduğu çıkarımı yapılmamalıdır. Zira filozof, her fırsatta Descartes felsefesinde yer alan *beden-zihin* düalizmini eleştirmektedir. Bedeni *kendi-için varlığın* olgusalılığı olarak belli bir bakış açısıyla dünyaya yönelmişliği olarak konumlandıran Sartre, beden incelemesinde *duyuma* odaklanmaktadır. Sartre’a göre duyumun kendi başına sunulması gibi tasavvur edilmesi de mümkün değildir. Filozof, bu çerçevede duyumu, deneyimlenmiş olan ve dış dünyaya ait olan biçiminde tanımlamaktadır (Sartre, 2017: 398). Duyum,

*kendi-için varlığın* dünyaya açılmış penceresidir. Bu açılma bir yönüyle olumsuz bir yönüyle de zorunludur. *Kendi-için varlığın* yapacağı içsel bir olumsuzlama sonrası kendisini diğer varlıklardan ayırabilmesi için duyular gereklidir. Bununla birlikte duyular sayesinde tespit edilmiş olan nesnelere -mesela sehpanın üzerinde bulunan iki nesnenin hangisine özellikle odaklanması gerektiği konusunda- bir seçim olanağımızın bulunması dolayısıyla bir olumsuzluk da mevcuttur (Sartre, 2017: 394-396).

Bu bağlamda *kendi-için varlık*, duyuların merkezinde olan beden üzerinden belli bir açıyla dünyaya bakmaktadır. Duyularımız sayesinde nesnelere tecrübe ederiz ancak bu esnada gözün kendisini görme imkânına sahip değiliz. Duyular nesnelere zamandadır. Nesne özelliklerinin görüldükleri nesnel yapıda ve duyuları olarak aynı zamanda olmasını sağlayarak şeylerin bütünlüğünü dünya olarak ele alan, *kendi-için varlığın* ortaya çıkışıdır (Sartre, 2017: 396-398). *Kendi-için varlığın* sürekli bir eğilimle aşmış olduğu şey bedendir. Bedenin hep aşılması, onun geçmiş olduğu anlamına gelmektedir. O halde buradan bakıldığında beden *kendi-için varlığın* olgusallığıdır, denilebilir (Sartre, 2017: 406-407). Bununla birlikte beden, bir taraftan zorunluğa bir taraftan da olumsuzluğa sahiptir. İnsan, dünyada belli bir beden yapısıyla vardır ve bu yapı onu sınırlar ancak kişi bu sınırları aşarak geleceğe yönelik projeksiyonlarda bulunur ki bu durum kişinin özgür olma halidir (Sartre, 2017: 408-409).

Bedeni başkası bağlamında ele alan Sartre'a göre beden, nasıl benim için varsa diğerleri için de mevcuttur. *Kendi-için varlık*, dünyada yer alan diğer aletlere nazaran bedenin farklı olduğunu bilir ve de diğerinin *aşılmış-aşkınlık* durumunda olan bedeniyle kendi bedeninin aynı durumda olduğunu bilincindedir (Sartre, 2017: 421). Diğerinin bedenini bir bütün olarak kabul ederiz. Yani bedeni, o bedeni oluşturan uzuvlarından bağımsız bir şekilde algılayamayız. Sartre kuramında bize göre var olan diğerinin bedendir ve beden, deneyimle eylemin sentetik birlikteliği olarak açığa çıkar. Bu nedenle diğerinin bedenini, onun varlığından ayrı ele almamız söz konusu değildir (Sartre, 2017: 426-428). Bedenim diğerlerince nesne biçiminde algılandığı gibi onların bedenleri de tarafımda nesne olarak kabul edilmektedir. *Kendi-için varlığın* -beden sayesinde- *ben ile başkası* arasında kurmuş olduğu bu ilişki biçimi, *yansı-yansıtılan* ilişkisiyle aynıdır (Sartre, 2017: 433). Bedeniyle dünya içinde olması ve sahip olduğu olgusallığı nedeniyle karşılaşmış olduğu sınırlılıklar, aslında *kendi-için varlığın* özgürlüğünü açığa çıkarmaktadır. Zaten sınırlılığın bulunmadığı yerde özgür tercihlerden söz edilmesi olanaklı dahi değildir (Sartre, 2017: 408-409).

## 5. İKİ DÜŞÜNÜRÜN ZAMANSALLIK VE BEDEN ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Schopenhauer'le Sartre'ın *zamansallık* üzerine olan bakış açıları birbirine göre oldukça farklıdır. Bu farklılığın temel nedeni, düşünürlerin *özgürlük* üzerine olan farklı bakış açılarıdır. Schopenhauer açısından insanın içinde bulunmuş olduğu tasarımlar dünyasında yer alan *yeter-sebep ilkesine* yani nedenselliğin zorunlu koşuluna tabi olması nedeniyle kendisini özgürce oluşturması veya zamansallığını kurması mümkün değildir. Bu nedenle düşünürüne göre özgür olmayan insanın zamansallık serüveni, iki farklı dünya olan *isteme* ve *tasarım* açısından farklı şekillerde gerçekleşmektedir. Hakiki varlık olan *isteme*, *yeter-sebep ilkesine* tabi olmadığı gibi zamansallığa da tabi değildir. *İsteme*, sürekli bir şekilde varlığını devam ettirme dürtüsüyle sonsuzca yani zamandan bağımsız olarak vardır hâlbuki *istemenin* nesneleşmiş halleri olan tasarımlar dünyası hem *yeter-sebep ilkesine* hem de zamansallığa tabidir.

Bu pencereden zamansallığı sorgulayan Schopenhauer açısından fenomenal dünyanın üyesi olan insan, sahip olduğu bilgi ve bilinciyle zamansallığın özgün kurallarına uymaktadır. Yani insan, zaman içerisinde ortaya çıkıp aynı şekilde kaybolmaktadır. Diğer bir anlatımla bireyin yaşantısı, doğumla başlarken ölümle son bulmaktadır. Oysa bütün tasarımların hakiki nedeni olan sonsuz yapıdaki *isteme*, varlığını her daim devam ettirmektedir (Schopenhauer, 2018a: 64-68). Bu tespitler Schopenhauer'ın zamansallığa ilişkin savlarının esasını oluşturmaktadır.

Sartre'ın penceresinden bakıldığında ise -Schopenhauer'ün tersine- zamansallık kavramı, insanın özgür edimleriyle kendisini oluşturmasının bir kipi şeklinde tanımlanmaktadır. Sartre zamansallığı *kendi-için varlık* ya da *kendinde-varlık* olarak ele almaz, *kendi-için varlığın*, *kendinde-varlığa* sahip olma kipi olarak tanımlar. Bu dünyada var olmamız için öncelikle bir geçmişimizin olması gerekmektedir. Geçmiş, bir taraftan kendinde-varlık şeklinde benim olgusallığımken bir taraftan da *kendi-için varlık* olarak ben değildir fakat ben, kendinde-varlık formunda geçmişime sahibimdir. *Kendi-için varlığın* var olması için kendi geçmişinin varlığına ihtiyacı vardır. Geçmiş, olgusal varlık olarak *kendi-için varlık* gibi kendisini aşan bir konumda değildir; geçmiş için en doğru ifade *neyse o olduğudur*. Dolayısıyla geçmişin ne kendi geçmişi ne de herhangi bir olanağı vardır. İnsan, bir yanıyla kendinde-varlık biçiminde kendisine ait olan geçmişiyken diğer yandan da *kendi-için varlık* yönüyle geçmişini aşan ve bu yönüyle kendi geçmişi olarak tanımlanamayan bir varlıktır. Sartre'a göre bir değer olmayan geçmişin o şekilde ya da bu şekilde olması için herhangi bir sebep yoktur. Geçmiş, bu açıdan bakıldığında olumsuzdur (Sartre, 2017: 163-175). Sartre açısından geçmiş her ne kadar olgusallık halinde bulunsa da insan, geleceğe doğru atılarak seçimlerine bağlı olarak geçmişine bir anlam yüklemektedir (Sartre, 2017: 593). Geçmişin insandan uzaklaşması veya şimdiki zamanla birlikte devam etmesini belirleyen etmen, kişinin güncel olan projeleridir. Bu bakımdan geçmiş, aslında hep ertelenme halindedir (Sartre, 2017: 599-604).

Sartre'a göre *şimdiyse kendi-için varlığın* bir şekilde dünyaya mevcut olmasıyla olanaklıdır. Başka bir deyişle şimdi, *kendi-için varlığın* kendinde-varlığa mevcut olmasıdır. Şimdiyi bir mevcudiyet olarak ele alan Sartre, onu mevcut olma anı olarak kabul etmez. Sartre açısından *an*, *kendi-için varlık* biçiminde değil kendinde-varlık kipindedir (Sartre, 2017: 178-181). Sartre kuramında *gelecekse*, bir *eksiklik* hali olarak bu *ana* anlamını yükleyen olanaklar biçiminde şimdiden *bir boşlukla* ayrılır. Böyle bakıldığında gelecek, geçmiş ya da şimdi formunda ele alınamaz; şimdiye anlamını kazandıran bir *eksiklik* hali ve *ne ise o olmayabileceğinin* de bir göstergesi olarak tanımlanmaktadır. Gelecek, eksikliği duyumsanan *kendi-için varlığın* olanaklarına doğru şimdiden bir boşlukla ayrılması nedeniyle hiçbir zaman sınırlandırılmaz. Sartre penceresinden bu sınırlandırılmama durumu, insanın özgür yapısının en önemli göstergesi olarak kabul edilir (Sartre, 2017: 181-187).

*Kendi-için varlık*, özgür tercihleriyle geleceğe atılım gerçekleştirerek geçmişin olgusallığına bir anlam katar (Sartre, 2017: 560-561). Dünya içindeki insanın etrafını sarmakta olan bütün aletleri onun *etrafı* olarak betimleyen Sartre, insanın bu *etrafını* aynı zamanda onun olgusallığı olarak da tanımlamaktadır. İnsanın *etrafını* oluşturan bu aletlere anlamını veren *kendi-için varlıktır*. *Kendi-için varlık*, *etrafına* anlam yüklerken *etrafını* oluşturan aletler tarafından sürekli olarak bir dirençle karşılaşırsa da özgür tercihleriyle kendisini her zaman oluşturmaktadır (Sartre, 2017: 599-604).

Bu bağlamda Sartre ve Schopenhauer açısından zamansallık kavramı karşılaştırıldığında şu belirgin farklar dikkat çekmektedir: Sartre felsefesinde *kendi-için varlık*, kendisini sürekli olarak yeniden kurarken geleceğe doğru yönelmektedir. Geçmiş için sabitlenmiştir, denilebilir.

Hâlbuki Schopenhauer düşüncesinde kişinin kaygıyla geleceğe yönelmesinin, gelecekte beklenileni duymasının ya da geçmişin özlemine kendini kaptırmasının hiçbir haklı gerekçesi yoktur. Varoluşumuz *şimdi* içinde gerçekleştiğinden asıl olan şimdidir, geçmiş ya da gelecek değildir (Schopenhauer, 2017d: 152).

Sartre'a göre tümel veya nesnel olan zamansallık anlayışında zaman, *önce-sonra* biçiminde *anlık* durumlar olarak kabul edilmektedir. *Kendinde-varlık*, *kendi-için varlık* sayesinde dünya içinde belirmiş olmaktadır. Kendinde-varlığın zaman içerisinde -geçmişte, şimdide ve gelecekte- belirmesi *kendi-için varlık* sayesinde olduğuna göre zamansallık için *kendi-için varlığın* dünyada var olma kipidir, denilebilir (Sartre, 2017: 273-274). Sartre, bu savıyla Schopenhauer gibi deterministlerce savunulmakta olan doğadaki zorunlu nedensellik yasalarıyla *önce* ve *sonranın* tümüyle belli olduğu yönündeki tezleri eleştirirken zamansallığın, dünyaya *kendi-için varlık* sayesinde geldiğine de dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda Sartre'a göre nedensellik, bilimsel yöntem tarafından iddia edildiği şekliyle fenomenlerin art arda gelişi şeklinde değerlendirilemez. Bu bakış açısında nedensellik *kendi-için varlıktan* ayrı bir şekilde -anlık zamanlarda oluşmuş ardıllar formunda- ele alındığından kendinde-varlığın dünyayla olan zamansallaşması, tümüyle ihmal edilmiş olur (Sartre, 2017: 275).

*İnsanın özgür iradeye* sahip bir varlık olup olmadığı hususunda karşı görüşlerde olan Schopenhauer ve Sartre bu doğrultuda hem varlık hem de zamansallık üzerine oldukça farklı tezlerle sahiptir. Bununla birlikte filozofların *beden* kavramına ilişkin düşünceleri arasında önemli benzerlikler olduğu görülmektedir. Schopenhauer, *istemenin* eylemlerini beden üzerinden gerçekleştirdiği kanaatindedir. Beden sayesinde kişi hem tasarımlar yönünün hem de *istemeye* ait olan yönünün farkına varmaktadır. *İnsan*, bedenine odaklandığı an onda *istemenin* sonsuz olan arzularını fark edecektir (Schopenhauer, 2017a: 23-29). Bu düşüncelerden de rahatlıkla gözlemlendiği üzere Schopenhauer düşüncesinde beden, her daim önemini korumuştur.

Bu bağlamda Schopenhauer; isteklerin, motiflerin, korku, pişmanlık gibi duyguların, fiziksel ve kimyasal gibi değişimlerin sebebinin *yeter-sebeup ilkesinden* biri olan *güdüleme ilkesi* olduğuna vurgu yaparken bedenin olabildiğince dikkatli irdelenmesi halinde bu ilkenin dip nedeninin anlaşılacağını belirtir. *Güdüleme ilkesi* üzerinden idrak edilen motivasyonun esas nedeni *istemedir*. Derinlerde yatan *istemenin* ne olduğunun anlaşılması için yapılması gereken, *istemenin* dolaysız nesneleşmesi olan bedenin dikkatli gözlemlenmesidir (Schopenhauer, 2014: 42).

*İsteme* ve *tasarımlar dünyası* perspektifinden bedeni irdeleyen Schopenhauer gibi Sartre da beden kavramına iki farklı açıdan -kendi-için varlık ve kendinde-varlık bağlamında- yaklaşmaktadır. Sartre'a göre *kendi-için varlık* perspektifinden beden, nesnel arasındaki sıradan bir nesne gibi ele alınamaz. *Kendi-için varlık*, beden aracılığıyla dünyaya açılmakta ve ona belli bir açıdan bakmaktadır. *Kendi-için varlık*, beden aracılığıyla dünyayı sürekli olarak aşarak onu hiçlemektir (Sartre, 2017: 387). Bedeni *kendi-için varlık* ve başkası için bağlamında ele alan Sartre, bedenin *kendi-için varlık* açısından nesnel içinde herhangi bir nesne olmadığını ifade eder. *Kendi-için varlık* dünyayı bedeni aşarak hiçbir; dünyaya beden sayesinde açılır ve dünyaya belli bir perspektiften bakar (Sartre, 2017: 387). Sartre, insan gerçekliği için olmayı belli bir bakış açısıyla dünyada olmak biçiminde tarif eder. İnsan, varlığını beden aracılığıyla ve belli bir bakış açısıyla bedeni aşarak gerçekleştirir. Sartre'a göre duyular öznel değildir, duyuları algılamayız ancak duyular aracılığıyla nesnelere algılarız. Duyular öznel olsaydı dış dünya ortadan kalkmış olurdu (Sartre, 2017: 384-410). Netice olarak Sartre kuramında beden, bir yönüyle insanın olgusallığı olarak ele alınmaktadır. Diğer yönüyle de *kendi-için varlık*, beden aracılığıyla dünyayı özgürce deneyimlemektedir. Başka bir ifadeyle kişinin belli bir boyda olması onun



olgusallığıyken kişi, bu boyu üzerinden dünyaya açılmaktadır. Beden; *kendi-için varlığın* her zaman aştığı, ötesine geçtiği geçmiştir. Dolayısıyla *kendi-için varlık*, dünyaya belli bir bakış açısıyla açılıyorsa bu olanağı ona sağlayan bedendir (Sartre, 2017: 406-407).

## SONUÇ

Bu çalışmayla *zamansallık-beden* kavramları bağlamında görüşlerine başvurulmuş Schopenhauer ve Sartre düşünceleri, temelde *varlığın* ve *özün önceliği-sonralığı* yönünden oldukça farklıdır hatta taban tabana zıt olduğu ileri sürülebilir. Bu farklılık da düşünürlerin zamansallık ve beden anlayışlarını önemli ölçüde etkilemektedir. Bu çerçevede Schopenhauer, varlığı *özle* eş olarak ele almakta ve onu *isteme* olarak adlandırmaktadır. Schopenhauer'e göre öncelikle *isteme* vardır ve insanın tüm hayatı *istemenin* yönlendirilmesi ışığında şekillenmektedir. Buradan bakıldığında Schopenhauer açısından önce *öz* sonra varoluş açığa çıkmaktadır. Diğer taraftan Sartre, varlığı *öze* karşı öncelemektedir. Düşünür açısından varlığı *özün* önünde kabul etmeyen felsefe anlayışlarının hakikate ulaşması mümkün değildir (Sartre, 1992: 33). Sartre açısından farklı yapılar için bu *varlık-öz* önceliği şu şekildedir: İnsan üretimi olan nesnelere için *öz*, varoluştan önce gelmektedir; tabiatta gerçekleşmekte olan durumlar için *öz* ve varoluş zamandadır (Sartre, 2001: 24-25), söz konusu insan olunca *varoluş, özden önce gelmektedir*.

Sartre düşüncesinde insan önce vardır, sonra özünü kurar. Ancak Schopenhauer düşüncesinde *istemenin* tasarımı olan insan -diğer tasarımlar gibi varlığı *isteme* üzerine tesis edildiği için-kurucu nitelikler taşıyamaz, yalnızca *istemenin* yönlendirmelerine tabi olur. *İsteme* bilinçli değildir, kör bir dürtü şeklinde sadece ister. Schopenhauer -Sartre'ın tersine- *istemeyi* temel kabul ederek varlığın bu temel üzerine inşa edildiğini savunur (Schopenhauer, 2016: 114). Hâlbuki Sartre kuramında varoluş asıl olandır ve birincil olması dolayısıyla insan varlığı; özünü, karakterini, hedeflerini, geleceğini, değerlerini, ahlaklılığını ve zamansallığını kendisi kurmaktadır.

Netice olarak Sartre ile Schopenhauer tarafından sahip olunan bu farklı varlık anlayışları, onların hem zamansallık hem de beden kavramında ifşa olmaktadır. Schopenhauer, tüm felsefesini dayandırdığı *isteme* üzerinden zamansallığı da yorumlamaktadır. *İsteme* için zamansallık kavramı söz konusu değildir. Çünkü o, zaten sürekli bir şekilde vardır ve varlığını sürdürmeye de devam etmektedir. Sonsuz olan *isteme* için sonlu olan zamansallığın bir önemi yoktur. Bununla birlikte *istemenin* tasarımları için zamansallık söz konusudur. Tasarımların varlığa geliş ve yok oluşu zamansallık içinde gerçekleşmektedir. Sartre ise bir taraftan Schopenhauer gibi *kendinde-varlık* açısından zamansallığın söz konusu olmadığını diğer taraftansa *kendi-için varlık* için zamansallığın geçerli olduğunu iddia eder. Sartre'a göre zamansallık, *kendi-için varlığın* kendisini dünyada oluşturma kipinden başka bir şey değildir.

Sartre felsefesinde *kendi-için varlık* penceresinden *anlık* olan zaman düşünümü yoktur; geçmiş ve şimdiyle birlikte geleceği kapsamakta olan zamansallık mevcuttur. Sartre, kendinde-varlığı "ne ise o olan" biçiminde *kendi-için varlığıysa* "ne ise o olmayan" ya da "ne değilse o olan" şeklinde tanımlamaktadır. Sartre'a göre kendinde-varlık açısından *öncelik-sonralık* gibi durumlar söz konusu değildir. Zamansallığı dünyaya getiren *kendi-için varlıktır*. Gerek kendinde-varlık gerekse de *kendi-için varlık* zorunlu herhangi bir nedene dayanmadan vardır. Bu nedenle varlıkları olumsaldır ve saçmadır. İnsan, yaşamayı tercih edip etmediği kendisine sorulmadan kendisini dünyanın içinde buluverir ve artık tercihleri doğrultusunda özgür olmaktan başka herhangi bir olanağa sahip değildir. Sartre, bu durumu *kendi-için varlığın*, *kendinde-varlığa* bağlı olma hali olarak betimlemektedir.

Varlık anlayışları *beden* üzerinden de somutlaşan Schopenhauer ve Sartre, bu çerçevede *bedeni* bir yönüyle nesnelere arasında bir *nesne* olarak ele alırken diğer yönüyle de bu *nesneden* farklı olduğu hususunda ortak görüşe sahiptir. Schopenhauer açısından insan *-isteme* ne olduğunu beden sayesinde dolaysızca ortaya koyduğundan- *bedenini* iyi gözlemleyerek kendisini sonsuz arzuların peşinden koşturana *istemenin* farkına varılabilir. Sartre da *kendi-için varlığın* belli bir perspektiften dünyaya beden sayesinde açıldığını ileri sürerken bedenin olgusallığıyla birlikte *kendi-için varlık* tarafından her daim aşılma niteliğine vurgu yapmaktadır. Buradan çıkan temel sonuç şudur: *Beden*, iki filozof tarafından diğer nesnelere ayrıcalıklı olarak konumlandırılırken aynı zamanda dünyaya açıklanmanın da ön koşulu olarak sunulmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Adamowski, T.H., (1974), "Character And Consciousness: D.H. Lawrence, Wilhelm Reich, and Jean-Paul Sartre", utq, Volume xlm, Number 4, Summer.
- Cartwright, David E., (2005), **Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy**, The Scarecrow Press, Inc, Oxford.
- Heidegger, Martin, (2011), **Varlık ve Zaman**, Çev. Kaan H. Ökten, 2. Basım, Agora kitaplığı, İstanbul.
- Janaway, Christopher, (2002), **Schopenhauer A Very Short Introduction**, Oxford University Press.
- Kant, Immanuel, (1998), **Critique of Pure Reason**, Translated and Edited By Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge University Press, UK.
- Kenny, Anthony, (2006), **An Illustrated Brief History of Western Philosophy**, Blackwell Publishing, USA.
- Kuçuradi, İoanna, (2019), **Schopenhauer ve İnsan**, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Sartre, J.,Paul, (1992), **Notebook For an Ethics**, translated by David Pellauer, The University of Chicago Press, Chicago- London.
- Sartre, J.,Paul, (1993), **Being and Nothingness**, Trans. Hazel Barnes, Washington Square Press, New York.
- Sartre J.,Paul, (2001), **Basic Writings**, Edited by Priest Stephen, Routledge Taylor & Francis Group, London.
- Sartre J.,Paul, (2006), **Tuhaf Savaşın Güncesi**, Çev. Z. Zühre İlkelen, İthaki Yayınları, İstanbul.
- Sartre J.,Paul, (2017), **Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi**, Çev. Turhan, Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, 8. Basım, İstanbul.
- Schopenhauer, Arthur, (1959), **The World As Will and Representation**, Translated y E. F. J. Payne, Volume I, Dover Publications, Inc. New York.
- Schopenhauer, Arthur, (1969), **The World As Will and Representation**, Translated y E. F. J. Payne, Volume I, Dover Publications, Inc. New York.
- Schopenhauer, Arthur, (2010), **The Two Fundamental Problems of Ethics**, trans. by David E. Cartwright, Edward E. Erdmann, Oxford University Press, New York.
- Schopenhauer, Arthur, (2014), **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya**, çev. Levent **Özşar**, Biblos, İstanbul.
- Schopenhauer, Arthur, (2016), **Ölümün Anlamı**, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 3.baskı, İstanbul.
- Schopenhauer, Arthur, (2017a), **Bilmek ve İstemek**, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 3.baskı, İstanbul.
- Schopenhauer, Arthur, (2017b), **Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar**, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Schopenhauer, Arthur, (2017c), **Bilim ve Bilgelik**, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 2.baskı, İstanbul.
- Schopenhauer, Arthur, (2017d), **Hiçliğin Mutlu Sessizliği Aforizmalar**, çev. Nuran Gündüz, Aylak Adam yayınları, İstanbul.
- Schopenhauer, Arthur, (2018a), **Dünyanın İstrabı Üzerine**, çev. Ferhat Jak **İçöz**, Kafka Yayınları, İstanbul.
- Schopenhauer, Arthur, (2018b), **Üniversiteler ve Felsefe**, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 2.baskı, İstanbul.
- Schopenhauer, Arthur, (2019), **Kötümserlik Üzerine**, çev. Enver Günsel, Tutku Yayınevi, Ankara.
- Spinoza, Benedictus, (2016), **Etika**, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitapevi, 6. Baskı, Ankara.