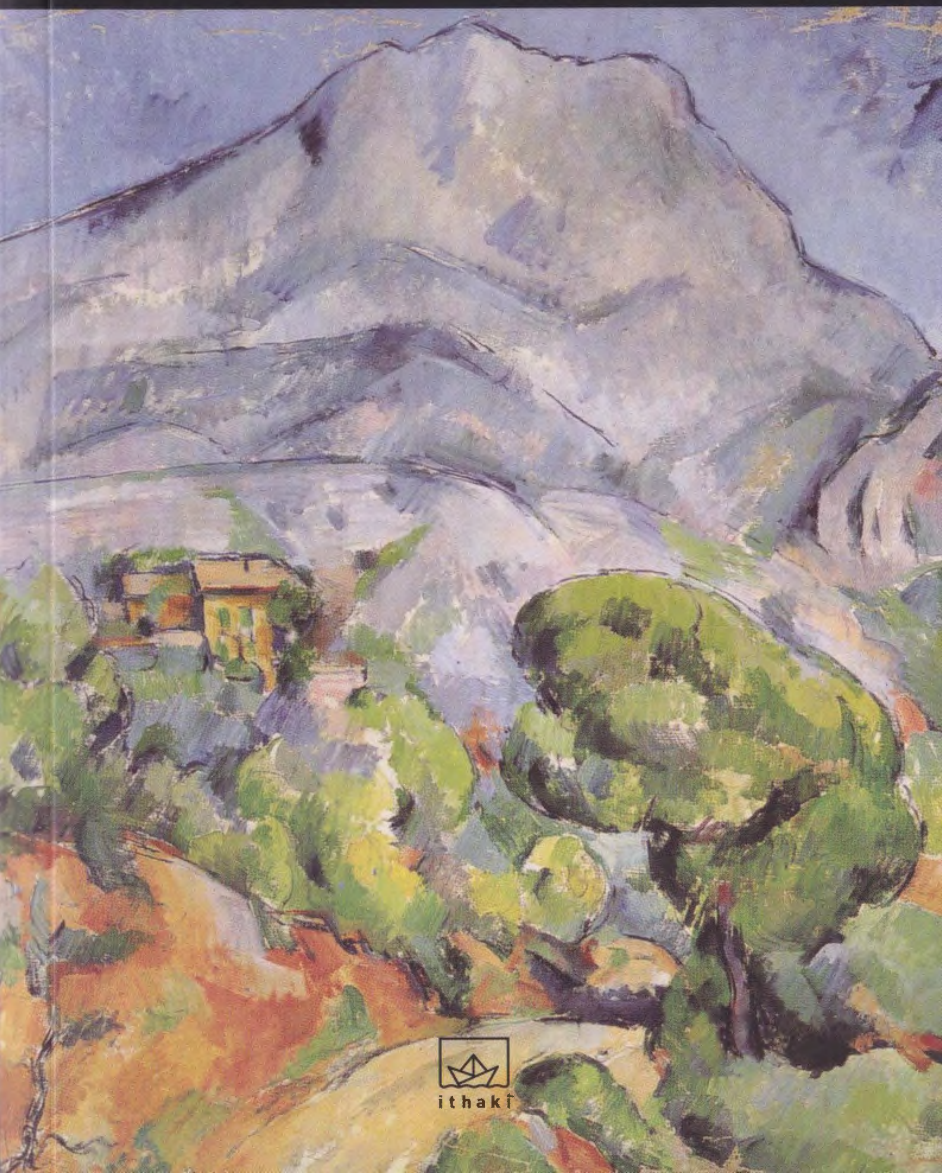
İTHAKİ > KURAM

MAURICE MERLEAU-PONTY

ALGININ FENOMENOLOJİSİ

Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoğlu
çevirisiyle



ithaki

20. yüzyılın en önemli düşünürlerinden Maurice Merleau-Ponty, başyapıtı olan *Algının Fenomenolojisi*'nde, Husserl'den aldığı fenomenolojik yöntemi estetik bir anlayışla yeniden yorumluyor. Bedeni merkeze oturtan bu yorum, bir yandan psikolojizm ile entelektüalizm arasındaki Descartes ve empiristlerden beri devam eden tartışmaya özgün bir boyut kazandırıyor. Diğer yandan, bilim ile sanat arasındaki derinlemesine ilişkiyi felsefe aracılığıyla yeniden keşfetmemizi sağlıyor. Gerek analitik felsefenin gerekse Kıta felsefesinin çağdaş sorunlarının ilk taslaklarını ortaya koyan bu çalışma, aslında yalnızca felsefe alanına değil, düşünceyi deyim yerindeyse ete kemiğe büründürmek isteyenler için bir referans kitabı olma özelliğiyle edebiyattan sosyal bilimlere kadar uzanan geniş bir kapsama da hitap ediyor.

"Bizler dünyadayız, yani, şeyler bir resim gibi ortaya çıkar, devasa bir birey kendini olumlar, her varoluş kendini ve başkalarını anlar. Yapmak gereken sadece tüm kesinliklerimizi temellendiren bu fenomenleri kabul etmektir."

—MAURICE MERLEAU-PONTY

"Merleau-Ponty hep görme hakkında düşündü. (...) Görmek nedir? Bu soru sonuna kadar diğerlerine dayanak oluşturdu; ama bunun nedeni konuşmadan önce veya düşünmeden önce görüyor olmamız değil, daha ziyade her zaman bu görme hakkında konuşmamız ama onu unutmamızdı, sorgulamanın zaten ondan geçen bir sorgulamayı uyandırmak demek olmasıydı, aynı anda hem gözü hem de sesi titreştirmek demek olmasıydı, ifadenin gizemini kabul etmek olmasıydı..."

—CLAUDE LEFORT, "ELEŞTİREL BASKIYA ÖNSÖZ"



ithaki
/ithakiyayinlari
/ithakiyayinlari
/ithakiyayinlari

45 TL

www.ithaki.com.tr
İnternet satış:
www.ilknokta.com

CNL

9 786053 756859

Maurice Merleau-Ponty

14 Mart 1908'de Rochefort-sur-Mer'de doğdu, 3 Mart 1961'de Paris'te vefat etti. École Normale Supérieure (ENS) ve Sorbonne'da felsefe eğitimi aldı. Bu esnada, başta Jean-Paul Sartre ve Simone de Beauvoir olmak üzere, ileride Fransa'nın önde gelen entelektüelleri olacak kişilerle tanıştı. Diplomasını aldıktan sonra ünlü fenomenolog Edmund Husserl'in derslerine katıldı. 1931'de felsefe öğretmeni olarak çalışmaya başladı ama 1934'te "Algının Doğası" başlıklı projesi için aldığı burs sayesinde fenomenolojiye ve Gestalt psikolojisine odaklandı. Yine bu sırada Alexandre Kojève'in Hegel felsefesi hakkında verdiği dersleri düzenli olarak takip etti. Bir yıl sonra ENS'de felsefe dersleri vermeye başladı. "Bilinç ve Davranış" başlıklı minör tezi 1942'de "Davranışın Yapısı" başlığıyla yayımlandı. 1940'ta, ömrü boyunca dostluk edeceği ve ölümünden sonra eserlerinin editörlüğünü de yapacak öğrencisi Claude Lefort'la tanıştı. 1941'de Sartre ve Beauvoir'la birlikte "Sosyalizm ve Özgürlük" dergisine katkıda bulundu. Dört yıl sonra, "Algının Fenomenolojisi" başlıklı majör tezini savundu. Ardından, yine Sartre, Beauvoir ve başkalarıyla birlikte *Les Temps modernes* dergisini kurdu. Doğrudan siyasi içerikli kitabı "Hümanizm ve Terör" 1947'de, fenomenoloji irdelemelerini geliştirdiği "Anlam ve Anlamsız" 1948'de basıldı. Bu yıllarda Sorbonne'da verdiği derslerin notları "Çocuk Psikolojisi ve Pedagoji: Sorbonne Dersleri (1949-1952)" başlığıyla yayımlandı. Sonraki başlıca çalışmaları arasında ise şunlar yer alır: "Diyalektiğin Maceraları" (1955), "İmler" (1960) ve *Göz ve Tin* (1961). Ölümünün ardından basılan çalışmaları ise şunlar oldu: "Görünür ile Görünmez" (1964), "Derslerden Temalar" ve "Mücessem Özne: Ruhun ve Bedenin Birliği Üzerine Malebranche, Biran ve Bergson" (1968) ve son olarak "Dünyanın Nesri" (1969).

Merleau-Ponty'nin şu ana dek Türkçeye çevrilen çalışmaları şunlardır: *Göz ve Tin* (çev. Ahmet Soysal, Metis, 1996), *Algının Önceliği ve Onun Felsefi Sonuçları* (çev. Yusuf Yıldırım, Kabalcı, 2006) ve radyoda okuduğu sohbetlerinden oluşan *Algılanan Dünya* (çev. Ömer Aygün, Metis, 2005). Ayrıca Emre Şan tarafından hazırlanan bir Merleau-Ponty derlemesi de mevcuttur: *Merleau-Ponty* (Say, 2015).

Emine Sarıkartal

Galatasaray Üniversitesi'nde yaptığı felsefe lisansı ve Paris Saint Denis Üniversitesi'ndeki yüksek lisansının ardından, Paris Nanterre Üniversitesi'nde "Lyotard Düşüncesinde Çocukluk Kavramı" başlıklı teziyle doktora eğitimini tamamladı. İthaki Yayınları'nda Gaston Bachelard, Louis Althusser ve Jean-François Lyotard kitapları için çevirmenlik ve editörlük yaptı. Halihazırda Fransa'da estetik, dil felsefesi, psikanaliz ve eğitim felsefesi alanında çalışmalarını sürdürmektedir.

Eylem Hacımuratoğlu

Yüksek lisans eğitimini Galatasaray Üniversitesi'nde "Conatus'tan Kuvvete Leibniz Fiziği" başlıklı teziyle tamamladı. Halihazırda Galatasaray Üniversitesi ve Paris 1 Panthéon-Sorbonne Üniversitesi'nde Husserl'in erken dönem fenomenolojisi alanında doktora çalışmasını sürdürmektedir. Çeşitli dergi ve kitaplarda fenomenoloji alanında çevirileri bulunan Eylem Hacımuratoğlu'nun çalışma konuları fenomenoloji, epistemoloji, ontoloji ve dil felsefesidir.

Algının Fenomenolojisi
Maurice Merleau-Ponty

Orijinal Adı: *La Phénoménologie de la Perception*

İthaki Yayınları - 1230

Yayın Koordinatörü: *Tuğçe Nida Sevin*
Yayına Hazırlayan: *Erkal Ünal*
Kapak Tasarımı: *Hamdi Akçay*
Sayfa Düzeni ve Baskıya Hazırlık: *B. Elif Balkın - Pınar Demirhan*
1. Baskı, Kasım 2017, İstanbul

ISBN: 978-605-375-685-9

Sertifika No: 11407

İlk baskı: Éditions Gallimard 1945.
Çeviride kullanılan baskı: Oeuvres, Édition établie et préfacée par Claude Lefort, Quarto, Gallimard, 2010.

© Editions Gallimard, 2012
Türkçe çeviri © Emine Sarıkartal & Eylem Hacımuratoğlu, 2014
© İthaki, 2016

Yayıncının yazılı izni olmaksızın alıntı yapılamaz.

Ouvrage publié avec le concours du Ministère français chargé de la Culture – Centre National du Livre.
Fransa Kültür Bakanlığı – Centre National du Livre'in katkılarıyla yayımlanmıştır.

İthaki™ Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin yan kuruluşudur.
Caferağa Mah. Neşe Sok. 1907 Apt. No: 31 Moda, Kadıköy - İstanbul
Tel: (0216) 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34
editor@ithaki.com.tr – www.ithaki.com.tr – www.ilknokta.com

Kapak, İç Baskı: Deniz Ofset Matbaacılık
Gümüşsuyu Cad. Topkapı Center, Odin İş Merkezi No: 403/2 Topkapı-İstanbul
Tel: (0212) 613 30 06 - Faks: (0212) 613 51 97
Sertifika No: 29652

Maurice Merleau-Ponty

ALGININ FENOMENOLOJİSİ

Çevirenler
Emine Sarıkartal & Eylem Hacımuratoğlu

ithaki

İÇİNDEKİLER

ÇEVİRMENLERİN NOTU.....7

ÖNSÖZ.....9

GİRİŞ: 29
KLASİK ÖNYARGILAR VE FENOMENLERE DÖNÜŞ

I- "DUYUM" 29

II- "ÇAĞRIŞIM" VE "HATIRALARIN YANSIMASI" 41

III- "DİKKAT" VE "YARGI".....58

IV- FENOMENAL ALAN.....91

BİRİNCİ BÖLÜM.....108
BEDEN

I- NESNE OLARAK BEDEN VE MEKANİST FİZYOLOJİ 115

II- BEDEN DENEYİMİ VE KLASİK PSİKOLOJİ 137

III- KİŞİNİN KENDİ BEDENİNİN MEKÂNSALLIĞI VE MOTOR BECERİ.....146

IV- KİŞİYE HAS BEDENİN SENTEZİ.....212

V- CİNSİYETLİ VARLIK OLARAK BEDEN.....220

VI- İFADE OLARAK BEDEN VE SÖZ.....246

İKİNCİ BÖLÜM 279
ALGILANAN DÜNYA

I- DUYMA 284

II- MEKÂN 330

III- ŞEY VE DOĞAL DÜNYA 403

IV- BAŞKASI VE İNSANIN DÜNYASI 466

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 493
KENDİ-İÇİN-VARLIK VE DÜNYADA-VARLIK

I- *COGITO* 493

II- ZAMANSALLIK 549

III- ÖZGÜRLÜK 582

ALINTILANAN ESERLER **615**

ÇEVİRMENLERİN NOTU

Algının Fenomenolojisi, ortak bir işin doğasına uygun olarak, Merleau-Ponty'nin deyimiyle her ikimizin de kendi varoluş tarzını ortaya koyduğu uzun soluklu ve çok aşamalı bir çalışma süreci sonunda Türkçeye kazandırıldı.[1] Gözden kaçmış olabilecek hataları ve eksiklikleri, bu çalışmanın ilerletilmesi için bir vesile kabul ediyoruz. Başından sonuna her satırından beslendiğimiz, ufkumuzu sonsuz genişleten bu kitabı okurlarla paylaşmaktan, motive edebileceği heyecan ve düşünceleri hayal etmekten son derece mutluyuz. Bu çalışmaya emek veren felsefeciler Emre Şan, Gaye Çankaya Eksen, Yusuf Yıldırım ve Kaan H. Ökten'e getirdikleri kavramsal öneriler için teşekkürlerimizi sunuyoruz. Ayrıca bu çalışma boyunca manevi desteğini bizden esirgemeyen Ferhat Taylan'a ve Kenan Özer'e teşekkür ediyoruz. Son olarak elbette, eserin Türkçeye kazandırılmasını sağlayan İthaki Yayınları'na ve her konuda işbirliğini sunan Gallimard Yayınları'na da sonsuz teşekkürler.

Emine Sarıkartal & Eylem Hacımuratoğlu

---

[1] Bu çeviride, eserin 1945 yılında yayımlanan orijinal halini yeniden basıma hazırlayan Claude Lefort'un çalışmasından faydalandık. Köşeli parantez içindeki dipnotlar, bu basıma özel olarak Lefort'un hazırladığı notlardır. Biz çevirmenler olarak notlarımızı mümkün olduğunca az tutmaya çalıştık ve *–çn* ile belirttik. Metin içindeki veya notlardaki köşeli parantez içinde verilen yabancı sözcükler ise bizim tarafımızdan eklendi. Çeviri boyunca mümkün olduğunca yazarın üslubuna sadık kalmaya çalıştık. Anlam bakımından aksamaya yol açmadığı sürece yazarın uzun cümlelerini ve paragraflarını kesintiye uğratmadık. Bu yüzden bir bakıma Türkçenin akıcılığından vazgeçmiş olduk ama Merleau-Ponty'nin tarzını, yer yer edebileşen yazı üslubunu korumaya gayret ettik. Teknik terimlerin çevirisi için, genellikle terimin birçok dilde yerleşmiş orijinal halini Türkçe yazarak kullanmayı tercih ettik. Gerek felsefi terimler gerekse psikoloji terimleri için bu yöntemi uygulamaya çalıştık.

ÖNSÖZ

Fenomenoloji nedir? Husserl'in ilk çalışmalarından yarım yüzyıl sonra bu soruyu hâlâ soruyor olmamız garip gelebilir. Bununla birlikte, bu soru henüz aydınlığa kavuşmuş değildir. Fenomenoloji özlerin incelenmesidir ve ona göre bütün sorunlar özleri tanımlamaya ilişkindir: örneğin algının özünün, bilincin özünün tanımlanması. Ancak fenomenoloji aynı zamanda özleri varoluşa yerleştiren bir felsefedir, öyle ki insanı ve dünyayı "olgusallıklarından" [*facticité*] itibaren ele almadan kavrayamayacağımızı savunur. Söz konusu olan, doğal tavrın önermelerini anlamak için onları askıya alan transandantal bir felsefedir. Diğer taraftan bu felsefe için dünya, refleksiyondan önce vazgeçilemez bir mevcudiyet olarak zaten oradadır ve tüm çabası, dünya ile olan bu naif teması, ona nihayet felsefi bir statü kazandırmak için yeniden keşfetmekten ibarettir. Bu, "kesin bilim" olma yolunda ilerleyen bir felsefenin özlemidir ve aynı zamanda "yaşanan" mekânın, zamanın ve dünyanın hesabının verilmesidir. Fenomenoloji, deneyimimizi olduğu haliyle doğrudan betimleme girişimidir. Her ne kadar Husserl son çalışmalarında "genetik fenomenoloji"[1] ve hatta "kurucu fenomenoloji"den[2] söz etse de, fenomenoloji deneyimin psikolojik oluşumunu ve bilimcinin, tarihçinin veya sosyoloğun buna dair ortaya koyduğu nedensellik açıklamalarını hesaba katmaz. Husserl fenomenolojisi ve Heidegger fenomenolojisi arasında bir ayrım yaparak mı bu çelişkileri ortadan kaldırmak istiyoruz? Ama bütün *Sein und Zeit* [*Varlık ve Zaman*],

---

1 İlk baskı: Gallimard Yayınları, "Bibliothèque des Idées", 1945. *Méditations Cartésiennes*, s.120 vd.

2 Bkz. Eugen Fink tarafından yazılmış ve yayımlanmamış, G. Berger'in bize ilettiği "VI. Méditation cartésienne".

Husserl'in işaret ettiği bir noktadan yola çıkar ve sonuç olarak Husserl'in yaşamının sonunda fenomenolojinin birincil teması olarak belirlediği "*Lebenswelt*"in [*yaşama dünyası*] veya "*natürlichen Weltbegriff*"i[1] açık kılınmasından başka bir şey değildir. Bu bağlamda, söz konusu çelişki Husserl'in kendi felsefesinde de ortaya çıkar. Aceleci okur, her şey üzerine sözünü söylemiş bir öğretinin sınırını çizmekten vazgeçecektir ve kendi kendisinin sınırlarını ortaya koyamayan bir felsefenin bu kadar ilgiyi hak edip etmediğini, bir mitten, bir modadan ibaret olup olmadığını soracaktır.

Öyle olsaydı bile, geriye bu mitin saygınlığını ve bu modanın kökenini kavramak kalırdı. Ciddi bir felsefi girişim bu durumu şöyle izah edecektir: Fenomenoloji, tam bir felsefi bilince ulaşmadan önce, bir tarz veya stil olarak uygulanmaya ve tanınmaya imkân verir, hareket olarak var olur. Fenomenoloji uzun zamandan beri yoldadır, öğretisini izleyenler onu her yerde, şüphesiz Hegel'de ve Kirkegaard'da, hatta Marx, Nietzsche ve Freud'da da bulurlar. Metinlerin filolojik yorumu bize bir şey kazandırmayacaktır: Onların içinde sadece kendi koyduklarımızı buluruz ve eğer tarih bizim yorumumuzu çağırdıysa, bu çağrıyı yapan elbette felsefe tarihidir. Fenomenolojinin birliğini ve hakiki anlamını kendimizde buluruz. Önemli olan, metinlerin aktardıklarını tek tek saymak değil, bu fenomenolojiyi *bizim için* saptamak ve nesneleştirmektir, birçok çağdaşımıza, Husserl ve Heidegger okurken yeni bir felsefeyle karşılaşmaktan çok, bekledikleri bir şeyle yüz yüze geldiklerini hissettiren de budur. Fenomenoloji ancak fenomenolojik bir yöntem ile yapılabilir. Öyleyse fenomenolojinin, yaşamın içinde spontane olarak birbirine bağlanmış olan meşhur temalarını, bu kez de biz kendi irademizle birbirine

---

[1] [*Der natürliche Weltbegriff* ("Doğal dünya kavramı") Husserl'in Mayıs 1926'da Richard Avenarius'un *Der menschliche Weltbegriff* (1891) eserine gönderme yaparak yazdığı metindir. Bu kavram ilk olarak Ernst Mach tarafından kullanılmıştır ve Patočka'nın *Felsefi Problem Olarak Doğal Dünya* (1936) adlı tezinde yeniden ele alınmıştır.]

bağlamayı deneyelim. Fenomenolojinin niçin uzun zaman boyunca başlangıç, sorun ve temenni halinde kaldığını belki de o zaman anlayacağız.

***

Söz konusu olan açıklamak veya analiz etmek değil, betimlemektir. "Şeylerin kendilerine" dönmek veya "betimleyici bir psikoloji" olmak –Husserl'in başlamakta olan fenomenolojiye verdiği bu ilk emir– öncelikle bilimin reddiyesidir. Ben, "psişizmimi" veya bedenimi belirleyen birçok nedenselliğin sonucu veya kesişme yeri değilim; kendimi dünyanın bir parçası, biyolojinin, psikolojinin ve sosyolojinin basit nesnesi olarak düşünemediğim gibi, bilim evreninin örtüsü altına da saklanamam. Dünyaya dair bildiğim her şeyi, bilim sayesinde bile olsa, kendi görüşümden itibaren veya o olmaksızın bilimin sembollerinin işe yaramayacağı bir dünya deneyiminden itibaren bilirim. Bütün bilim evreni yaşam dünyasının üstüne inşa edilmiştir ve bilimin kendisini kesinliği içinde düşünmek, anlamını ve kapsamını değerlendirmek istiyorsak, öncelikle bu dünya deneyimini canlandırmamız gerekir; bilim, bu deneyimin ancak ikincil bir ifadesidir. Bilimin varlık anlamı, asla algılanan dünya ile aynı olmamıştır ve olmayacaktır. Bunun sebebi basitçe şudur: Bilim, algılanan dünyanın belirlenmesi ya da açıklanmasıdır. Ben, zooloji, toplumsal anatomi veya tümevarımsal psikolojinin, doğanın veya tarihin ürünleri olarak düşündüğü şekliyle ne bir "yaşayan varlık", ne bir "insan" ne de bir "bilinç" olabilirim. Ben mutlak kaynağım; varoluşum, öncüllerimden, fiziksel ve sosyal çevremden ileri gelmez, onlara doğru ilerler ve onları destekler çünkü devralmayı seçtiğim bu geleneği veya bakışımla katetmesem bana olan mesafesi ortadan kaybolacak olan bu ufku (zira bu mesafe, o ufka ait bir özellik değildir), kendim için varlığa getiren (yani sözcüğün benim için sahip olabileceği tek anlamda var eden) benim. Beni dünyanın

bir momenti yapan bilimsel görüşler, her zaman naif ve ikiyüzlüdür, çünkü aslında başka bir görüşü, öncelikle dünyanın benim çevremde şekillendiğini ve benim için varolmaya başladığını öne süren bilincin görüşünü dile getirmeksizin üstü kapalı ima ederler. Şeylerin kendisine dönmek, bu bilgi öncesi dünyaya dönmektir, bilginin sürekli bahsettiği, karşısında bütün bilimsel belirlenimlerin –tıpkı bir ormanın, bir çayırın veya bir ırmağın ne olduğunu öncelikle bize öğreten manzara karşısında coğrafyanın kaldığı durum gibi– soyut, im düzeyinde ve bağımlı kaldığı dünyaya dönmektir.

Bu hareket, bilince doğru yapılan idealist dönüşten mutlak biçimde ayrılır ve saf bir betimleme yapmanın gerekliliği, hem refleksif analiz yolunu hem de bilimsel açıklamayı dışlar. Descartes ve özellikle Kant, herhangi bir şeyi varolan olarak yakalamamın, öncelikle bu yakalama edimi içinde kendimi var olan olarak hissetmemle mümkün olduğunu göstermiş ve böylece özneyi veya bilinci *zincirlerinden kurtarmışlardır*. Bilinci, yani benim için benin mutlak kesinliğini, onsuz hiçbir şeyin olamayacağı koşul olarak, bağlama edimini ise bağlanmış olan şeyin temeli olarak göstermişlerdir. Şüphesiz, bağladığı dünyanın görünümü olmaksızın, bağlama edimi hiçbir şeydir; Kant'ta bilincin birliği tam olarak dünyanın birliği ile eşzamanlıdır, Descartes'ta ise yöntemsel şüphe bize hiçbir şey kaybettirmez çünkü tüm dünya, en azından bizim deneyimimiz sıfatıyla *Cogito*'ya yeniden dahil edilmiştir, onunla birlikte kesindir ve sadece "...nın düşüncesi" olarak damgalanmıştır. Fakat özne ve dünya arasındaki ilişkiler tam anlamıyla çift taraflı değildir: Böyle olsaydı, Descartes'ta dünyanın kesinliği, *Cogito*'nun kesinliği ile zaten verilmiş olurdu ve Kant "Kopernikçi tersine çevirme"den söz etmezdi. Refleksif analiz, dünya deneyimimizden hareketle, bu deneyimin imkânını elinde tutan ve ondan ayrı olan bir koşula gider gibi özneye yükselir ve evrensel sentezi, onsuz dünyanın da olamayacağı bir şey olarak sunar. Bu bağlamda, refleksif analiz deneyimimize ka-

tılmayı bırakır, çünkü onun hesabını vermek yerine yeniden kurma rolünü kendine biçmiştir. Husserl'in "ruh yetilerinin psikolojizmi"[1] bakımından Kant'ı eleştirmesi ve dünyayı öznenin sentetik etkinliğine dayandıran bir noetik analize karşıt olarak, nesnenin içinde yer alan ve nesnedeki ilksel birliği doğurmak yerine ona açıklık getiren kendi "noematik refleksiyon"unu koyabilmesi, bu şekilde anlaşılır.

Dünya, hakkında yapabileceğim her türlü analizden önce oradadır. Bu bakımdan, önce duyumları, daha sonra da nesnenin perspektifli görünümlerini birbirine yeniden bağlayan bir dizi sentezden dünyayı türetmek yapay olacaktır çünkü bu saydıklarımızın her biri analizin ürünleridir ve ondan önce ortaya çıkamazlar. Refleksif analiz, önceden gerçekleştirilmiş bir kuruluşun yolunu tersten katettiğine ve Aziz Augustinus'un ifadesiyle "iç insan"da,[2] daima onda olmuş olan bir kurucu güce ulaştığına inanır. Böylece refleksiyon kendi kendini alıp götürür, varlığın ve zamanın berisinde sarsılmaz bir öznelliğe yerleşir. Ama burada bir naiflik ya da kendi başlangıcına ilişkin bilincini yitiren eksik bir refleksiyon vardır. Refleksiyon yapmaya başladım; refleksiyonum, refleksiyona tâbi olmamış olan üzerine bir refleksiyondur ve bir olay olarak kendi kendinden habersiz olamaz; bu andan itibaren refleksiyon kendine gerçek bir yaratma olarak, bilinç yapısındaki bir değişiklik olarak görünür ve kendi işlemlerinin berisinde, özneye verili dünyayı tanımak da onun elindedir çünkü özne kendi kendine verilidir. Gerçek kurulamaz veya inşa edilemez, betimlenir. Bu, şu anlama gelir: Algıları, yargı, edim ve yüklemleme düzenindeki sentezlerle bir tutamam. Algı alanım her zaman, yansılarla, çatırtılarla ve kayıp giden dokunsal izlenimlerle dolu-

---

[1] *Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik*, s. 93.

[2] "*In te redi; in interiore homine habitat veritas*" – Aziz Augustinus. ["Kendine dön: Hakikat insanın en içindedir." Husserl de bu cümleyi Kartezyen Meditasyonlar'ın sonunda alıntılar. Cümle tam olarak şöyledir: "*Noli foras ire, in te ipsum redi in interiore homine habitat veritas*" (*De vera religione*, "*Hakiki din hakkında*", 39, 72); yani: "dışarıya gitme, kendine dön, vb."]

dur; bunları algılanan bağlamla kesin bir şekilde bağlantıya sokamam ama yine de derhal dünyanın içine yerleştiririm ve asla düşlerimle karıştırmam. Ayrıca her an şeylerin etrafında düşler kurarım; mevcudiyetleri, içinde bulunduğum bağlamla uyumsuz olmayacak nesneler ya da kişiler hayal ederim; bununla birlikte, onlar dünyaya karışmazlar, dünyanın öncesinde bulunurlar, hayali olanın sahnesi üzerinde dururlar. Algımın gerçekliği, sadece "temsillerimin" [*représentation*] iç tutarlılığına dayansaydı, her zaman tereddüt halinde ilerler, olası tahminlerime teslim edilmiş olurdu; her seferinde yanıltıcı sentezleri ayıklamak ve baştan dışladığım kuralsız fenomenleri yeniden gerçekliğe dahil etmek zorunda kalırdım. Oysa durum bu değildir. Gerçek, sağlam bir örgüdür, en şaşırtıcı fenomenleri içinde barındırmak ve en gerçekçi hayallerimizi dışarıda tutmak için yargılarımızı beklemez. Algı dünyanın bilimi değildir, hatta bir edim, iradi bir konum alış da değildir; algı, üzerinde bütün edimlerin birbirinden ayrıldığı ve onlar tarafından varsayılan zemindir. Dünya, kuruluşunun yasasına kendimde sahip olduğum bir nesne değil, tüm düşüncelerimin ve sarih algılarımın doğal ortamı ve alanıdır. Hakikat sadece "iç insan"da "ikamet" etmez veya daha ziyade, iç insan diye bir şey yoktur; insan dünyadadır, kendini ancak dünyada bilir. Sıradan anlayışın [*sens commun*] veya bilimin dogmatizminden yeniden kendime döndüğümde, bir iç hakikat yuvası değil, dünyaya adanmış bir özne bulurum.

***

Ünlü fenomenolojik indirgemenin [*réduction*] hakiki anlamı burada görülmektedir. Hiç şüphesiz Husserl, kendi kendisini tam olarak anlamak için bu konuya çok zaman ayırmış ve pek çok kez bu konuya geri dönmüştür, "indirgeme sorunsalı" yayınlanmamış notlarında önemli bir yer tutar. Uzun süre boyunca ve yakın zamandaki metinlere dek indirgeme, transandantal bir bilince dönüş olarak sunulur; bu bilincin önünde

dünya kendini mutlak bir saydamlık ile açmaktadır, bir dizi farkındalıkla [*aperception*] boydan boya canlanmıştır ve filozof bunları, sonuçlarına dayanarak yeniden kurmakla yükümlüdür. Demek oluyor ki, benim kırmızı duyumum duyulan bir tür kırmızının belirmesi *olarak fark edilmiştir*; bu belli kırmızı, kırmızı bir yüzeyin belirmesi olarak, bu kırmızı yüzey, kırmızı bir kartonun belirmesi olarak ve nihayet bu kırmızı karton ise, kırmızı bir şeyin, örneğin şu kitabın belirmesi veya profili olarak fark edilmiştir. O halde söz konusu olan şey, üst dereceden bir fenomeni imlediği haliyle belli bir *hyle*'nin tutup kavranmasıdır [*appréhension*], *Sinn-gebung*'dur, yani bilinci tanımlayacak olan aktif bir imleme işlevidir ve dünya da sadece "imleme dünya" [*signification monde*] halini alır. Fenomenolojik indirgeme, dünyayı Paul ile Pierre arasında bölünmez bir değer birliği olarak ele alan transandantal idealizm anlamında, idealist olacaktır. Bu birliğin içinde her ikisinin perspektifleri birbiriyle kesişecek ve bu birlik, "Pierre'in bilinci" ile "Paul'un bilinci" arasında iletişim sağlayacaktır; çünkü "Pierre tarafından" dünyanın algılanması Pierre'in işi olmadığı gibi, "Paul tarafından" dünyanın algılanması da Paul'ün işi değildir. Her ikisi için de bu, kişi-öncesi [*prépersonnelle*] bilinçlerin işidir ve bu bilinçlerin iletişiminde hiçbir sorun yoktur; aksine bu iletişim tam da bilincin, anlamın ya da hakikatin tanımı dolayısıyla gerekli kılınmıştır. Bir bilinç olarak, yani herhangi bir şeyin benim için anlam taşıması bakımından, ne burada ne oradayım, ne Pierre ne de Paul'üm. Madem ki hepimiz bu dünyada dolaysız olarak mevcut olanlarız ve tanımı gereği bu dünya, hakikatler sistemi olduğu için tektir, öyleyse kendimi, hiçbir şekilde bir "başka" bilinçten ayırt edemem. Tutarlı bir transandantal idealizm, dünyayı opaklığından ve aşkınlığından yoksun bırakır. Dünya temsil ettiğimiz şeyin ta kendisidir; insanlar ya da empirik özneler olarak değil de, hepimiz tek bir ışık olduğumuz ve onu bölmeksizin Bir'e katıldığımız oranda temsil ettiğimiz şeydir dünya. Refleksif analiz, başkası [*autrui*]

sorununu, tıpkı dünya sorunu gibi, göz ardı eder çünkü bilincin ilk ışıklarıyla birlikte bende, meşru bir evrensel hakikate gitme gücünü ortaya çıkarır. Başkası da, yersiz, bedensiz ve buradalıksız [*sans eccéité*] olduğundan, Alter ve Ego, zihinleri [*esprits*] birbirine bağlayan hakiki dünyada bir ve tek olurlar. Ben'in nasıl olup da Başkası'nı düşünebildiğini anlamak zor değildir çünkü Ben ve buna bağlı olarak Başkası, fenomenlerin örgüsüne dahil değildir ve var olmaktan ziyade bir değer taşırlar. Şu yüzlerin ya da bedensel jestlerin arkasında saklı hiçbir şey yoktur, hiçbir manzara benim için erişilmez değildir, sadece ışığın neden olduğu bir parça gölgeden söz edilebilir. Husserl içinse, tam tersine, bir başkası sorunu vardır ve *alter ego* bir çelişkidir. Eğer başkası, benim için olan varlığının ötesinde, gerçekten kendi içinse, hepimiz birbirimiz içinsek ve her birimiz Tanrı için değilsek, birbirimize belirmemiz gerekir, onun ve benim bir dışımızın olması ve Kendi İçin'in perspektifinin –kendi üzerime olan görüşümün ve başkasının kendi üzerine görüşünün– ötesinde, Başkası İçin'in de bir perspektifi –başkası üzerine görüşüm, başkasının da benim üzerime görüşü– olması gerekir. Besbelli ki her birimizde bulunan bu iki perspektif basitçe yan yana getirilmiş olamaz çünkü öyle olsaydı *başkasının göreceği kişi ben, benim göreceğim de o olmazdı*. Benim kendi dışım olmam ve başkasının bedeninin de kendi kendisi olması gerekir. Bu çelişkinin ve Ego ile Alter Ego'nun bu diyalektiğinin mümkün olması için, Ego'nun ve Alter Ego'nun durumlarıyla [*situation*] tanımlanmaları ve her türlü iç içe oluştan [*inhérence*] azade olmamaları gerekir; diğer bir deyişle, felsefenin benim kendi kendime dönüşümle tamamlanmıyor olması ve refleksiyonla, sadece kendi kendimde mevcudiyetimi değil, bir "yabancı seyirci"nin de imkânını keşfediyor olmam gerekir; yani tam da kendi varoluşumu deneyimlediğim anda, refleksiyonun bu en uç noktasında bile, beni zamandan çıkaracak olan bu mutlak yoğunluktan yoksun kalıyor olmam ve kendi kendimde, mutlak olarak birey olma-

mı engelleyen, başkalarının bakışına beni insanlar arasında bir insan ya da en azından bilinçler arasında bir bilinç olarak sunan bir tür zayıflık keşfediyor olmam gerekir. *Cogito* şimdiye kadar, başkasının algısının değerini azaltıyordu, "ben"in sadece kendi kendisi için erişilebilir olduğunu bana öğretiyordu çünkü beni, kendi kendime dair sahip olduğum düşünceyle, en azından bu nihai anlamıyla ancak benim sahip olabileceğim düşünceyle tanımlıyordu. Başkasının boş bir kelime olmaması için varoluşumun hiçbir zaman benim varolma bilincime indirgenmemesi ve *herhangi birinin* [*on*] buna ilişkin olarak edinebileceği bilinci, yani benim bir doğa içinde vücut bulmamı ve en azından bir tarihsel durumun imkânını da sarıp sarmalaması gerekir. *Cogito*'nun beni durum halinde keşfetmesi gerekir ve sadece bu koşulla transandantal öznellik, Husserl'in dediği gibi bir öznelerarasılık olur.[1] Düşünen bir Ego olarak dünyayı ve şeyleri kendi kendimden ayırt edebilirim, çünkü elbette ben şeylerin tarzında var olmam. Diğer şeylerin arasında bir şey gibi, psikokimyasal süreçlerin bir toplamı olarak görülen bedenimi bile kendi kendimden ayırmalıyım. Fakat bu yöntemle keşfettiğim cogitatio, nesnel zaman ve mekânda bir yere sahip olmasa da, fenomenolojik dünyada yer alır. Şeylerin ya da nedensellik bağıntılarıyla birbirine bağlı süreçlerin toplamı olarak kendimden ayırdığım dünyayı, tüm cogitatio'larımın sürekli ufku olarak ve karşısında kendimi konumlandırmaktan vazgeçmediğim bir boyut olarak "kendimde" yeniden keşfederim. Hakiki *Cogito*, öznenin varoluşunu, öznenin kendi varoluşu hakkındaki düşüncesi ile tanımlamaz, dünyanın kesinliğini dünyanın düşüncesinin kesinliğine dönüştürmez ve son olarak da dünyanın kendisini, imleme dünya ile değiştirmez. Aksine düşüncemin ta kendisini, vazgeçilemez bir olgu olarak tanır ve beni "dünyada-varlık" olarak keşfederek, her türlü idealizmi dışarıda bırakır.

[1] *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, III (yayınlanmamış). [Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji, Fr. çev. Paris, Gallimard, 1976.]

Baştan aşağı dünyayla ilişki olduğumuz için, dünyanın farkına varmamızın tek yolu bu hareketi askıya almak, onunla olan ortaklığımızı bozmak (ona "*ohne mitzumachen*" bakmak der Husserl)[1] veya onu saf dışı bırakmaktır. Sıradan anlayışın ve doğal tavrın kesinliklerinden vazgeçtiğimiz için değil –aksine bunlar felsefenin değişmez temalarıdır– tam da bu kesinlikler, her düşüncenin varsayımı olarak, "kendiliklerinden açık" kabul edildiği için, gözden kaçtığı için, onları yeniden canlandırmak ve görünür kılmak amacıyla onlardan bir anlığına el çekmeliyiz. Hiç şüphesiz indirgemeye en iyi ifadesini, Husserl'in öğrencisi olan Eugen Fink vermiştir: dünya karşısında "şaşırma."[2] Refleksiyon dünyadan kendini çekip, dünyanın temeli olarak bilincin birliğine yönelmez; aşkınlıkların ortaya çıkışını görmek için geri çekilir, bizi dünyaya bağlayan yönelimsel bağları görünür kılmak amacıyla gerer; refleksiyon, dünyanın tek bilincidir, çünkü dünyayı yabancı ve çelişik olarak ifşa eder. Husserl'deki transandantal Kant'ınki değildir ve Husserl, Kantçı felsefeye "dünyevi" bir felsefe olması bakımından karşı çıkar, çünkü bu felsefe, transandantal dedüksiyonu harekete geçiren şey olarak dünya ile ilişkimizi *kullanır* ve *dünyaya şaşmak*, özneyi dünyaya yönelik bir aşkınlık olarak düşünmek yerine, dünyayı özneye içkin kılar. Husserl'in kendi yorumcularıyla, varoluşçu "ayrılıkçılarla" ve sonuçta bizatihi kendisiyle arasındaki anlaşmazlık, tam da dünyayı görmek ve onu bir çelişki olarak yakalamak için onunla yakınlığımızı koparmamız gerekmesinden ve bu kopuşun bize, dünyanın gerekçesizce fışkırmasından başka hiçbir şey öğretemeyecek olmasından ileri gelir. İndirgemenin en belirgin öğretisi, eksiksiz bir indirgemenin imkânsızlığıdır. İşte bu yüzden Husserl her seferinde yeniden, indirgemenin imkânını sorgular. Mutlak zihin olsaydık, indirgeme bir sorun olmayacaktı. Fakat aksine biz dünyada olduğumuza, refleksiyonlarımızın

---

1 [*ohne mitzumachen*: "katılmaksızın", tam olarak "birlikte yapmaksızın".]

2 *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, s. 331 vd.

kendisi de yakalamaya çalıştıkları zamansal akışın içinde yer aldığına göre (Husserl'in ifadesiyle *sich einströmen*[1] olduklarına göre), tüm düşüncemizi kucaklayan bir düşünce yoktur. Yayınlanmamış yazılarında şöyle der Husserl: Filozof sürekli yeniden başlayandır. Demek oluyor ki filozof, insanların ya da bilim adamlarının bildiklerini sandıkları şeyler arasından hiçbirini edinilmiş bilgi olarak görmez. Bu aynı zamanda felsefenin de, doğru olarak söyleyebildikleri bakımından bile kendi kendisini edinilmiş bilgi olarak görmemesi gerektiği anlamına gelir. Felsefe, kendi başlangıcının yenilenmiş bir deneyimidir, bütünüyle bu başlangıcı betimlemekten ibarettir ve nihayet radikal refleksiyon, felsefenin başlangıçtaki, sabit ve nihai durumu olan refleksiyona tâbi olmamış bir yaşam karşısındaki bağımlılığının bilincidir. Fenomenolojik indirgeme sanıldığı gibi idealist bir felsefenin ifadesi olmaktan ziyade, varoluşçu bir felsefenin ifadesidir: Heidegger'in sözünü ettiği "In-der-Welt-Sein" da ancak fenomenolojik indirgeme zemininde belirir.

***

Aynı türden bir yanlış anlama, Husserl'deki "özler" kavramını da bulandırır. Husserl'e göre her indirgeme aynı zamanda transandantal ve zorunlu olarak eidetiktir. Demek oluyor ki bu dünya tezi ile, bizi tanımlayan dünyaya gösterdiğimiz bu ilgi ile bir olmayı bırakmadan, dünyanın kendisini bir manzara olarak ortaya çıkarmak için ona olan bağlılığımızın berisine geçmeden, yani varoluşumuzun *olgusundan* varoluşumuzun *doğasına*, *Dasein*'dan *Wesen*'e geçmeden, dünya algımızı felsefi bakışa tâbi kılamayız. Fakat açıktır ki öz burada amaç değil sadece bir araçtır, asıl anlaşılması ve kavrama taşınması gereken, dünyaya olan fiili bağlılığımızdır, tüm kavramsal sabitlemelerimizi kendisinde toplayan odur. Özlere başvurma zorunluluğu, felsefenin onları nesne olarak

[1] [*sich einströmen*: "İç içe akıyorlar".]

ele alması anlamına gelmez, aksine varoluşumuz, dünyaya atıldığı andaki haliyle kendini bilebilmek için, dünyanın içine fazla sıkı sıkıya hapsolmuştur, kendi olgusallığını kazanmak ve tanımak için ideallik alanına gerek duyar. Bilindiği gibi Viyana Okulu, sadece imlemelerle ilişkimiz olabileceğini kesin bir şekilde savunur. Örneğin Viyana Okulu için "bilinç", bizzat olduğumuz şey değil, sözcüğün semantik evrimi boyunca onu belirlemeye yardım etmiş birçok imlemeyi aydınlattıktan sonra, sakınımla kullanmamız gereken gecikmiş ve karmaşık bir imlemedir. Bu mantıksal pozitivizm, Husserl düşüncesinin tam karşı kutbundadır. Dilin bir kazanımı olarak bilinç sözcüğünü ve kavramını nihayet bize veren anlam kaymaları ne olursa olsun, dilin belirttiği şeye dolaysız olarak ulaşmanın bir yolu vardır: Kendi kendimizin deneyimine, olduğumuz bu bilincin deneyimine sahibiz; dilin tüm imlemeleri bu deneyime göre değerlendirilir ve dilin bizim için bir anlamı olmasını sağlayan tam da bu deneyimdir. "Kendi anlamının saf ifadesine götürülmeyi bekleyen hâlâ bu dilsiz (...) deneyimdir."[1] Husserl'in özleri, tıpkı denizin dibindeki ağın çırpınan balıkları ve yosunları peşine takıp getirmesi gibi, deneyimin tüm yaşayan ilişkilerini kendileriyle birlikte getirmek zorundadır. Demek ki, J. Wahl'ın dediği gibi[2] "Husserl'in özleri varoluştan ayırdığını" söylemek doğru değildir. Ayrılmış olan özler dilin özleridir. Özleri, aslında yalnızca görünüşten ibaret olan bir ayrımda var etmek, dilin işlevidir; çünkü özler, dil dolayısıyla, bilincin yüklem-öncesi [*antéprédicative*] yaşamına dayanmaktadır hâlâ. Kökensel bilincin sessizliğinde sadece sözcüklerin değil, şeylerin de ne demek istediği ortaya çıkar, adlandırma ve ifade edimlerini kendi çevresinde düzenleyen birincil imleme çekirdeğinin belirdiği görülür.

---

1 *Méditations Cartésiennes*, s. 33.

2 *Réalisme, dialectique et mystère*, l'Arbalète, 1942 sonbaharı, sayfalar numaralandırılmamış.

Öyleyse bilincin özünü aramak, *Wortbedeutung* bilincini[1] geliştirmek ve söylenmiş şeylerin dünyasına sığınmak üzere varoluştan kaçmak olmayacaktır; benim bana fiili biçimde mevcut oluşumu, yani bilinç olgumu yeniden bulmak olacaktır ki bilinç sözcüğünün ve kavramının da en nihayetinde ifade ettiği budur. Dünyanın özünü aramak, bir söylem temasına indirgenmiş dünyanın ide düzeyinde ne olduğunu aramak değildir. Dünyanın özünü aramak, her tür temalaştırmadan önce, onun olgu düzeyinde bizim için ne olduğunu aramaktır. Duyumculuk [*sensualisme*], eninde sonunda kendi kendimizin hallerinden başka elimizde bir şey olmadığını söyleyerek dünyayı "indirger". Transandantal idealizm de dünyayı "indirger", çünkü dünyayı ancak dünya düşüncesi ya da bilinci sıfatıyla ve bilgimizin basit bir korelatifi olarak kesinleştirir, öyle ki dünya bilince içkin hale gelir ve şeylerin bağımsız kendiliğindenliği [*aséité*] böylece ortadan kalkar. Eidetik indirgeme ise aksine, her tür kendimize dönüşten önceki haliyle dünyayı görünür kılma kararlılığıdır, bilincin refleksiyona tâbi olmamış yaşamıyla refleksiyonu denkleştirme tutkusudur. Dünyayı hedefliyorum ve onu algılıyorum. Eğer duyumculukla birlikte, burada sadece "bilinç halleri"nin bulunduğunu söyleseydim ve algılarımı "ölçütler" yoluyla düşlerimden ayırmaya kalksaydım, dünya fenomeninden yoksun kalacaktım. Zira "düşler"den ve "gerçeklik"ten söz edebiliyorsam, hayali olanla gerçek olanın ayrımını sorgulayabiliyorsam ve "gerçek"ten kuşku duyuyorsam bu, analizden önce bu ayrımın benim tarafımdan çoktan yapılmış olmasından ileri gelir; gerçek hakkında olduğu kadar hayali olan hakkında da deneyimim var demektir. Artık burada sorun, kritik düşüncenin bu ayrımın ikincil karşılıklarını nasıl edinebildiğini araştırmak değil, "gerçek" hakkındaki ilksel bilgimizi açık kılmaktır, dünya algısını, hakikat idemizin daimi temellendiricisi olarak betimlemektir. Başka bir deyişle, hakikaten bir dünya

[1] ["*Wortbedeutung* bilinci": sözcüğün imlemesinin bilinci veya sözel imleme bilinci.]

algılıyor muyuz diye sormamız değil, aksine, işte bu algıladığımız dünyadır dememiz gerekir. Daha genel olarak, sahip olduğumuz apaçıklıklar gerçekten hakikatler midir yoksa zihnimizin bir kusuru yüzünden bizim için apaçık olan şey, herhangi bir kendinde hakikate göre yanılsama mı olacaktır diye sormamalıyız: Çünkü yanılsamadan söz ediyorsak, yanılsamaları tanımışız demektir, bunu da ancak, aynı anda kendini hakikat olarak kanıtlamış olan belli bir algı dolayısıyla yapabilmişizdir; öyle ki, şüphe ya da yanılma korkusu, aynı zamanda yanılgıyı açığa çıkarma gücümüzü de onaylamaktadır ve böylelikle bizi hakikatten asla koparamayacaktır. Hakikatin içinde bulunuyoruz ve apaçıklık da "hakikatin deneyimi"dir.[1] Algının özünü aramak, algının doğru kabul edilmesi değil, bizim için hakikate giriş yolu olarak tanımlanmasıdır. Eğer şimdi, idealizmle birlikte, olgunun bu apaçıklığını, bu karşı konulmaz inancı, mutlak bir apaçıklığa, yani düşüncelerimin benim için mutlak açıklığına dayandırmak isteseydim, kendi kendimde, dünyanın iskeletini oluşturan ya da baştan başa dünyayı aydınlatan doğurucu [*naturante*] bir düşünce bulmak isteseydim, bir kez daha dünya deneyimine sadık kalmamış ve onun ne olduğunu aramak yerine onu mümkün kılanın ne olduğunu aramış olurdum. Algının apaçıklığı, upuygun düşünce ya da apodiktik apaçıklık değildir.[2] Dünya düşündüğüm değil yaşadığım şeydir; dünyaya açığımdır ve hiç kuşkusuz onunla iletişim kurarım ama ona sahip değilimdir; o, tüketilemez olandır. "Bir dünya vardır" ya da daha ziyade "dünya vardır": Yaşamımın bu sarsılmaz tezinin hesabını asla tam olarak veremem. Nasıl ki *Cogito*'nun olgusallığı ondaki bir kusuru belirtmekten çok, benim varoluşumdan emin olmamı sağlar, dünyanın bu olgusallığı da, *Weltlichkeit der Welt*'i[3] oluşturur,

---

[1] *Das Erlebnis der Wahrheit* (*Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik*, s. 190).

[2] Husserl *Formale und Transzendantale Logik*'te (s. 142) özetle, "apodiktik apaçıklık yoktur" der.

[3] ["*Wertlichkeit der Welt*": dünyanın dünyalığı, dünyanın bir dünya

dünyayı dünya yapar. Eidetik yöntem, mümkün olanı gerçeğe dayandıran fenomenolojik bir pozitivizmin yöntemidir.

***

İşte şimdi yönelimsellik [*intentionnalité*] mefhumuna eğilebiliriz; bu kavram sık sık fenomenolojinin başlıca keşfi olarak anılsa da ancak indirgeme yoluyla anlaşılabilir. "Her bilinç bir şeyin bilincidir", bu yeni bir şey değildir. Kant "İdealizmin Çürütülmesi"nde, iç algının dış algı olmadan mümkün olamayacağını, fenomenlerin bağlantısı olarak dünyanın kendi birliğimin bilincinde öncelendiğini ve kendimi bilinç olarak gerçekleştirmemin aracı olduğunu göstermişti. Mümkün bir nesneyle kurulan Kantçı ilişkiden yönelimselliği ayıran, dünyanın birliğinin, bilgide ve kasti bir özdeşleyip teşhis etme ediminde ortaya konmadan önce, çoktan olmuş bitmiş veya zaten orada olan bir şey gibi yaşanmasıdır. Kant'ın kendisi, *Yargı Gücünün Kritiği*'nde, hayal gücü ve anlama yetisinin [*entendement*] birliği ile öznelerin birliğinin *nesneden önce* olduğunu göstermiştir; örneğin güzel deneyiminde, duyulur olanın ve kavramın, ben ve başkasının uyumunu hissederim ve bu uyumun kendisi kavramsızdır. Burada özne, sıkıca bağlanmış nesneler sisteminin evrensel düşüneni değildir artık, çokluğu, anlama yetisininin yasasına tâbi kılan ortaya koyma gücü değildir, eğer bir dünya biçimlendirmek durumundaysa, kendi kendisini, anlama yetisinin yasasına spontane olarak uygun bir doğa olarak keşfeder ve bunun tadını çıkarır. Ama öznenin bir doğası varsa, bu durumda hayal gücünün gizli sanatı kategorilendirme etkinliğinin koşulu olmalıdır; temelini onda bulan yalnızca estetik yargı değil, aynı zamanda bilgidir; bilinçlerin ve bilincin birliğini kuran odur. Husserl, bilincin teleolojisinden bahsederken, *Yargı Gücünün Kritiği*'ni yeniden ele alır. Söz konusu olan şey, insan bilincini, ona amaçlarını dışarıdan atfedecek bir mutlak düşünce ile ikileştirmek değil-

---

olmasını sağlayan şey.]

dir; bilincin kendisini bir dünya tasarısı olarak, ne kucakladığı ne de sahip olduğu ama ona doğru yönelmekten de kendini alamadığı bir dünyaya yazgılı olarak tanımak ve dünyayı da, buyurucu birliğiyle bilgiye kendi amacını veren nesnellik-öncesi [*préobjectif*] birey olarak tanımaktır. İşte bu yüzden Husserl, yargılarımıza ve iradi konum alışlarımıza ait olan ve *Saf Aklın Kritiği*'nde bahsedilen edim yönelimselliğini, işleyen yönelimsellikten (*fungierende Intentionalität*[1]), yani dünyanın ve yaşamımızın yüklem-öncesi doğal birliğini kuran, arzularımızda, değerlendirmelerimizde ve gördüğümüz manzarada, nesnel bilgide olduğundan daha açık şekilde kendini gösteren ve bilgilerimizin kesin bir dilde çevirisi olmayı amaçladıkları metni sağlayan yönelimsellikten ayırmıştır. Bizde yorulmaksızın kendini dile getirdiği şekliyle, dünyayla olan ilişki, bir analizle daha da açık hale getirilebilecek bir şey değildir; felsefe onu ancak, yeniden bakışımızın altına getirebilir, saptamamıza sunabilir.

Bu genişletilmiş yönelimsellik mefhumu sayesinde fenomenolojik "anlama" [*compréhension*], "hakiki ve devinimsiz doğalarla" sınırlı olan klasik "idrak"tan [*intellection*] ayrılır ve fenomenoloji bir oluşum [*genèse*] fenomenolojisine dönüşebilir. Söz konusu olan ister algılanmış bir şey ister tarihsel bir olay isterse de bir öğreti olsun, "anlamak" toplam yönelimi yeniden yakalamaktır. Sadece algılanan şeyin "özellikleri"nin, "tarihsel olguların" kalıntılarının, öğretinin getirdiği "fikirler"in temsil için ne olduklarının değil, camın, taşın ya da bir parça balmumunun özelliklerinde, devrimin bütün olaylarında, fi-

[1] ["*Die fungierende Intentionalität*": Merleau-Ponty'nin Husserl'e ve Fink'e gönderme yaparak çevirdiği şekliyle "çalışan" veya iş gören, "işleyen" yönelimsellik kavramı, *Algının Fenomenolojisi*'nin son bölümünün "Zamansallık" başlığını taşıyan sondan bir önceki kısmında geçer. Merleau-Ponty tarafından geliştirilen "algısal inanç" [*foi perceptive*] kavramının muhtemelen kökeninde olan bu kavram, kaynağını Husserl'in pasif alan betimlemesinde bulur. İşleyen yönelimsellik kökenseldir ve her tür refleksif durumdan önce gelir. Heidegger'deki "dünyada-varlığın aşkınlığı" da aynı statüdedir.]

lozofun bütün düşüncelerinde kendini dile getiren biricik varolma tarzının kavranmasıdır. Her uygarlıkta Hegelci anlamda İdeyi yeniden bulmak, yani nesnel düşüncenin erişebileceği, psikomatematik türden bir yasayı değil, başkası, Doğa, zaman ve ölüm karşısındaki biricik bir davranışın formülünü bulmak söz konusudur. Bu, dünyayı biçime sokmanın belli bir tarzıdır ve tarihçi bunu devralıp üstlenebilmelidir. Tarihin boyutları da orada ortaya çıkar. Bu boyutlara göre, alışkanlıkla ya da dikkatsizce yapılanlar ve söylenenler de dahil olmak üzere, bir imlemesi olmayan tek bir söz, tek bir insani jest yoktur. Ben yorgunluktan sustuğumu sanıyordum, şu bakan, durum gereği bir şey söylediğini sanıyordu ve işte, benim suskunluğum ve onun sözü bir anlam kazanır çünkü yorgunluk ya da hazır bir ifadeye başvurma, tesadüfi değildir, belli bir ilgisizliği, dolayısıyla durum karşısında belli bir konum almayı dile getirirler. Yaşandığı anda yakından incelenen bir olayda, her şey rastlantıymış gibi görünür: Şu kişinin tutkusu, elverişli bir karşılaşma, kısmi koşullar belirleyici olmuş gibi görünür. Ama rastlantılar birbirini dengeler ve işte, olguların kalıntıları bir araya toplanır, insana özgü durumlar karşısında bir tür konum alma tarzını, sınırları tanımlanmış ve üzerinde konuşulabilir bir *olayı* belirtirler. Tarihi, ideolojiden mi yoksa politikadan mı ya da dinden yahut ekonomiden mi yola çıkıp anlamak gerekir? Bir öğretiyi ortada görünen içeriğiyle mi yoksa yazarın psikolojisi ve yaşamındaki olaylar üzerinden mi anlamak gerekir? Hepsiyle birden anlamak gerekir, hepsinin de bir anlamı vardır; bütün ilişkilerin ardında aynı varlık yapısını buluruz. Bu görüşlerin hepsi, yalıtılmamaları koşuluyla doğrudur, tarihin derinliklerine dek inmek ve her perspektifin içinde kendini açığa vuran varoluşsal imlemenin biricik çekirdeğiyle buluşmak koşuluyla doğrudur. Marx'ın da dediği gibi, tarih baş üstü yürümez, ama ayaklarıyla düşünmediği de ortadadır. En iyisi, onun "başı"yla ya da "ayakları"yla değil de gövdesiyle uğraşmaktır. Düşünür ancak kendi olduğu

şeyden yola çıkarak düşündüğü için, bir öğretinin bütün ekonomik, psikolojik açıklamaları doğrudur. Bir öğretiye yönelen refleksiyon da, ancak hem o öğretinin tarihiyle hem de ona dışsal açıklamalarla ilişki kurabildiği ölçüde, öğretinin nedenlerini ve anlamını bir varoluş yapısı içine yerleştirdiği ölçüde tam olabilir. Husserl'in dediği gibi, bir "anlam oluşumu" (*Sinngenesis*[1]) söz konusudur ve son tahlilde öğretinin "ne demek istediğini" bize yalnızca o öğretir. Anlama gibi kritik de bütün düzlemlerde devam ettirilmelidir ve tabii ki öğretiyi çürütmek için onu, yazarının yaşamındaki herhangi bir rastlantıya bağlamakla yetinilmemelidir: Öğretinin bunun ötesinde bir anlamı vardır ve ne varoluşta ne de birlikte-varoluşta saf rastlantı bulunur; çünkü bunların her ikisi de, tesadüfleri makul kılmak üzere onları özümserler. Sonuç olarak tarih nasıl şimdinin içinde bölünmezse, ardışıklık [*succession*] içinde de bölünemez. Tarihin temel boyutları bakımından bütün tarihsel dönemler, tek bir varoluşun görünüşleri ya da tek bir dramanın bölümleri gibi görünür ve bu dramanın bir çözümü olup olmadığını bilmeyiz. Dünyada olduğumuz için *anlama mahkûmuzdur* ve tarih içinde adlandırılamayacak bir şeyi ne yapabiliriz ne de söyleyebiliriz.

***

Fenomenolojinin en önemli kazanımı hiç kuşkusuz, kendi dünya ya da akılsallık [*rationalité*] mefhumu içinde, aşırı öznelcilikle aşırı nesnelciliği bir araya getirmesidir. Akılsallık tam tamına içinde ortaya çıktığı deneyimlerle ölçülür. Akılsallık vardır demek, perspektifler kesişir, algılar birbirlerini doğrular ve bir anlam belirir demektir. Anlamın ayrı tutulmaması, mutlak Zihne [*Esprit*] ya da gerçekçi anlamda dünyaya dönüştürülmemesi gerekir. Fenomenolojik dünya saf varlığın dünyası olmayıp, deneyimlerimin birbirleriyle ve başkaları-

[1] Yayınlanmamış metinlerde bu terim sıkça kullanılmaktadır. *Formale und Transzendentale Logik*'te bu fikir zaten yer almaktadır (s. 184 vd.).

nınkiyle kesişmesinde, birbirlerine zincirlenmesinde ortaya çıkan anlamdır; öyle ki geçmiş deneyimlerimin şimdikiler içinde, başkasının deneyiminin benimkinin içinde devralınmasıyla birliğini sağlayan öznellik ve öznelerarasılıktan ayrılmaz. İlk defa filozofun meditasyonu, kendi sonuçlarını dünyada ve kendinden önce gerçekleştirmeyecek kadar bilinçlidir. Filozof dünyayı, başkasını, kendi kendisini düşünmeyi ve bunların ilişkilerini kavramayı dener. Fakat meditasyon yapan Ego, "tarafsız izleyici" (*uninteressierter Zuschauer*[1]), önceden verilmiş bir akılsallığa katılmaz; varlıkta güvencesi olmayan ve hakkını bütünüyle tarihimizi üstlenmek üzere bize verdiği fiili güçten alan bir teşebbüsle, bu akılsallığı ve "kendi kendini kurar."[2] Fenomenolojik dünya önceki bir varlığın açığa vurulması değil, varlığın temellendirilmesidir; felsefe önceki bir hakikatin yansısı değil, tıpkı sanat gibi, bir hakikatin gerçekleştirilmesidir. Bu gerçekleştirmenin nasıl *mümkün* olacağı ve şeylerdeki önceden varolan bir Akla katılıp katılmadığı sorulacaktır. Fakat önceden varolan tek *Logos* dünyanın kendisidir ve onu görünen varoluşa taşıyan felsefe, *mümkün* olmakla işe başlamaz: Tıpkı bir parçası olduğu dünya gibi, aktüel ya da gerçektir ve hiçbir açıklayıcı hipotez, bu tamamlanmamış dünyayı bütünlemek ve düşünmek üzere devralma edimimizden daha açık değildir. Akılsallık bir *sorun* değildir; arkasında tümdengelim yöntemiyle belirlememiz gereken veya ondan yola çıkarak tümevarım yöntemiyle kanıtlamamız gereken bir bilinmeyen yoktur: Her an deneyimlerin bağlantısının bu mucizesine tanık oluruz ve bağıntıların düğüm noktası biz olduğumuzdan, bizden başka hiç kimse bu mucizenin nasıl oluştuğunu daha iyi bilemez. Dünya ve akıl sorun oluşturmazlar; dilersek onların gizemli olduklarını söyleyebiliriz, ama bu gizem, onları tanımlar, herhangi bir "çözümle" onu dağıtmak söz konusu olamaz; o, çözümlerin berisinde kalır. Asıl felsefe,

[1] "VI. Méditation cartésienne" (yayınlanmamış). [*Uninteressierter Zuschauer*: sözcük anlamıyla "ilgisiz seyirci", "tarafsız seyirci".]

[2] "VI. Méditation cartésienne" (yayınlanmamış).

dünyayı görmeyi yeniden öğrenmektir; bu anlamda, anlatılan bir öykü, bir felsefe risalesi kadar "derinlik"le dünyayı anlamlandırabilir. Kendi yazgımızı elimize alırız, refleksiyon yoluyla ama aynı zamanda yaşamımızı bağladığımız bir kararla tarihimizden sorumlu oluruz ve her iki durumda da, uygulanırken doğrulanan şiddetli bir edim söz konusudur.

Fenomenoloji, dünyanın ifşası olarak, kendi kendine dayanır ya da dahası, kendi kendini temellendirir.[1] Tüm bilgiler bir postulatlar "zemin"ine dayanır ve sonuçta akılsallığın ilk temelinin atılması olarak dünya ile iletişimimize bağlıdır. Radikal bir refleksiyon olarak felsefe, öncelikle bu kaynaktan kendini yoksun bırakır. Felsefenin kendisi de tarihin içinde yer aldığından, o da dünyadan ve kurulu akıldan istifade eder. Öyleyse bütün bilgilere yönelttiği sorgulamayı kendisine de yöneltmesi gerekecektir, böylece kendini durmadan ikiye katlayacak, Husserl'in dediği gibi sonsuz bir diyalog ya da meditasyon olacaktır ve tam da yönelimine sadık kaldığı ölçüde, nereye gideceğini asla bilmeyecektir. Fenomenolojinin tamamlanmamışlığı ve hep başlangıca dönmesi bir başarısızlık belirtisi değildir; fenomenoloji, dünyanın ve aklın gizemini[2] ifşa etme görevini üstlendiğinden, bunlar kaçınılmazdır. Fenomenoloji bir öğreti ya da bir sistem olmadan önce bir hareket olarak gün yüzüne çıktıysa, bu ne rastlantı ne de aldatmacadır. Tıpkı Balzac'ın, Proust'un, Valéry'nin veya Cézanne'ın eserleri gibi zahmetlidir, aynı türden bir dikkati ve şaşırmayı, aynı bilinç talebini, dünyanın ve tarihin doğmaktaykenki anlamını yakalamaya dair aynı isteği içerdiğinden böyledir. Bu bakımdan modern düşüncenin çabasıyla birleşir.

---

[1] Yayımlanmamış notlarda *rückbeziehung der Phänomenologie auf sich selbst*, denir. [Sözcük anlamı olarak, "fenomenolojinin kendi kendiyle kurduğu geriye dönüşlü ilişki".]

[2] Bu son ifadeyi G. Gusdorf'a borçluyuz; şu anda Almanya'da hapiste olan düşünür, bu ifadeyi belki de başka bir anlamda kullanmaktaydı.

GİRİŞ

KLASİK ÖNYARGILAR VE FENOMENLERE DÖNÜŞ

I
"DUYUM"

Algının incelemesine başlarken, dolaysız ve açık gibi görünen duyum mefhumunu dilde buluruz: Kırmızıyı, maviyi, sıcağı, soğuğu duyarım. Bununla birlikte göreceğiz ki duyum, son derece bulanık bir mefhumdur ve onu olduğu gibi kabul eden klasik analizler algı fenomenini ıskalamıştır.

Duyumdan öncelikle kendi etkilenme tarzımı ve kendime dair bir halin hissedilmesini [*épreuve*] anlayabilirdim. Gözlerimi kapadığımda beni çevreleyen grilik, "kafamın içinde" çınlayan yarı-uykunun sesleri, saf duymanın ne olabileceğini işaret edecektir. Öyleyse, duyulan ile çakıştığım ölçüde, yani duyulan nesnel dünyada yer almayı bıraktığı ve bana bir şey imlemediği anda duyuyor olacağımdır. Bunu ileri sürmek, duyumu her türlü nitelikli içeriğin berisinde aramamız gerektiğini itiraf etmektir, çünkü kırmızı ve yeşil, iki ayrı renk olarak birbirlerinden ayırt edilmek için, belli bir yerleri olmasa bile, çoktan önümde bir tablo oluşturmalı ve böylece ben olmayı bırakmalıdırlar. Saf duyum, farklılaşmamış, anlık ve noktasal bir "şokun" hissedilmesi olacaktır. Yazarlar bu konuda hemfikir

olduğuna göre bu mefhumun, deneyimine sahip olduğumuz hiçbir şeye karşılık gelmediğini göstermeye gerek yoktur, zaten maymun ve tavuk gibi hayvanlarda da, bildiğimiz en basit *olgusal algılar* mutlak terimlere değil bağıntılara dairdir.[1] Oysa algı deneyiminde neden bir "izlenim" katmanı ayırt etme *hakkını* kendimizde bulduğumuz sorusu yine de ortada kalır. Sözgelimi homojen bir zemindeki beyaz bir lekeden bahsedelim. Lekenin bütün noktaları, onları bir "figür" haline getiren ortak bir "işleve" sahiptir. Figürün rengi zemininkine göre daha yoğun ve daha dayanıklı gibidir; beyaz lekenin sınırları ona "aittir" ve bitişiğindeki zeminden ayrılırlar; leke adeta zeminin üstüne konmuştur ve onu kesintiye uğratmaz. Her parça, içerdiğinden fazlasını ilan eder ve bu en temel [*élémentaire*] algı şimdiden bir *anlam* yüklüdür. Ama denecektir ki figür ve zemin birlikte duyulmasalar bile, ikisinin de her bir noktasında duyuluyor olması gerekir. Bunu iddia etmek, her noktanın ancak ve ancak bir zemin üstündeki bir figür olarak algılanabileceğini unutmak olur. *Gestalt* teorisi, elde edebileceğimiz en basit duyulur verinin bir zemin üstündeki figür olduğunu söyler; bu, ideal bir analizde izlenim mefhumunu ortaya atmamıza imkân verecek olgusal algının olumsal bir karakteri değildir. Bu, algısal fenomenin bizatihi tanımıdır ve o olmadan bir fenomene algı denemez. Algısal "bir şey" her zaman diğer şeylerin arasındadır ve her zaman bir "alana" dahildir. Tam tamına homojen bir alan *algılayacak* bir şey sunmadığı gibi *hiçbir algının* konusu da olamaz. Sadece fiili algının yapısı bize algılamanın ne olduğunu öğretebilir. Saf izlenim bulunamadığı gibi algılanamaz da ve dolayısıyla algının bir momenti olarak düşünülemez. Onu algıya dahil etmek, algı deneyimine sadık kalmak yerine bu deneyimi algılanan nesne uğruna feda etmek anlamına gelir. Görsel bir alan, lokal görüşlerden oluşmaz. Fakat görülen nesne, madde kesitlerinden oluşur ve mekânın noktaları birbirinin dışındadır. Yalıtılmış bir algı ve-

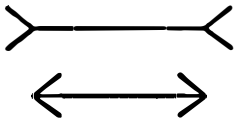
[1] Bkz. *La Structure du comportement*, s. 142 vd.

risini kavrayamayız, en azından eğer bu veriyi algılamaya dair mental deneyimi gerçekleştiriyorsak. Ama dünyada yalıtılmış nesneler veya fizik boşluklar vardır.

Öyleyse duyumu saf izlenimle tanımlamayı bir kenara bırakacağım. Fakat görmek, renkleri veya ışıkları elde etmek; işitmek, sesleri elde etmek; duymak nitelikleri elde etmektir. Duymanın ne olduğunu bilmek için, kırmızıyı görmüş olmak, *la*'yı işitmiş olmak yetmez mi? Kırmızı ve yeşil duyum değil, duyulan şeylerdir ve nitelik, bilincin bir unsuru değil nesnenin bir özelliğidir. Nitelik, duyumların sınırlarını çizmek için basit bir araç sunmaktan öte, kendisini açığa çıkaran deneyimin içinde ele alındığı takdirde, nesne veya bütün bir algı gösterisi kadar zengin ve karanlıktır. Halının üstünde gördüğüm bu kırmızı leke, ancak üstüne düşen bir gölgeye bağlı olarak kırmızıdır, niteliği ancak ışık oyunlarıyla ilişkisi içinde, dolayısıyla mekândaki bir konfigürasyonun unsuru olarak belirir. Bunun yanında, bir rengin belirlenebilmesi için belli bir yüzeye yayılması gerekir, aşırı küçük bir yüzey nitelendirilemez. Son olarak, bu kırmızı, bir halının "yünsü kırmızısı" olmasaydı, tam olarak aynı kırmızı olmazdı.[1] O halde analiz, her nitelikte ikamet eden imlemeleri keşfeder. Burada sadece fiili deneyimimizin bütün bir bilgi ile üstü örtülmüş niteliklerinin söz konusu olduğunu söyleyip, "saf duymayı" tanımlayacak bir "saf nitelik" tasarlama hakkını saklı tuttuğumuzu iddia edebilir miyiz? Ama biraz önce anlattığımız gibi, bu saf duyma, hiçbir şeyi duymamakla ve dolayısıyla hiç duymamakla aynı şeydir. Duymanın sözde apaçıklığı, bilincin tanıklığında değil dünyaya dair önyargıda temellenir. "Görmenin", "işitmenin", "duymanın" ne olduğunu çok iyi bildiğimizi sanıyoruz çünkü algı bize uzun zamandır renkli ya da sesli nesneler vermektedir. Analiz etmek istediğimizde bu nesneleri bilince taşıyoruz. Psikologların "experience error" dediği şeyi yapıyoruz, yani şeylerde var olduğunu bildiğimiz

[1] J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, s. 241.

şeyleri, şeylere dair bilincimizde de hemen varsayıyoruz. Algıyı algılanan şeyden meydana getiriyoruz. Oysa algılananın kendisi sadece ve sadece algı itibarıyla erişilebilir olduğu için, sonuç olarak ne birini ne ötekini anlıyoruz. Dünyaya mahkûmuz ve dünyanın bilincine geçmek için kendimizi ondan koparmayı başaramıyoruz. Bunu yapabilseydik, niteliğin hiçbir zaman dolaysız yoldan hissedilmediğini ve her bilincin bir şeyin bilinci olduğunu görürdük. Söz konusu "bir şey" illa özdeşlenip teşhis edilebilir bir nesne olmak zorunda da değildir. Nitelikle ilgili yanılmanın iki yolu vardır: Birincisi, aslında bilinç için bir nesne olan niteliği bilincin bir unsuru yapmak, yani her zaman bir anlama sahip olduğu halde ona dilsiz bir izlenim muamelesi yapmak; ikincisi de bu anlamın ve bu nesnenin, nitelik seviyesinde dolu ve belirlenmiş olduğuna inanmak. Her iki yanılgı da dünyaya dair önyargıdan ileri gelir. İmgesi her an retinada oluşabilen dünya kesitini, optik ve geometri ile inşa ederiz. Bu çerçevenin dışında kalan her şey, hiçbir duyulur yüzeyde yansımadığından, görüşümüzü ancak gözlerimiz kapalıyken maruz kaldığımız ışık kadar etkileyebilir. O halde sınırları belli, karanlık bir bölge ile çevrelenen, ağzına kadar niteliklerle dolu ve tıpkı retinadakiler gibi belirlenmiş büyüklük ilişkileriyle desteklenen bir dünya kesiti algılıyor olmamız gerekirdi. Oysa deneyim hiç de buna benzer bir şey sunmaz ve *görsel alanın* ne olduğunu, hiçbir zaman dünyadan hareketle kavrayamayız. Merkezden yavaş yavaş yanal stimuluslara yaklaşarak bir görüş çerçevesi çizmek mümkün olsa da, ölçümün sonuçları her ana göre değişir ve başta görülmüş olan bir stimulusun gözden kaybolduğu ânı tespit etmek mümkün değildir. Görsel alanı çevreleyen bölgeyi betimlemek kolay değildir, fakat bu bölgenin karanlık ya da gri olmadığı kesindir. Burada *belirlenmemiş bir görüş, neyin görüşü olduğunu bilmediğim bir görüş* vardır ve en uç noktaya gelindiğinde, arkamda kalan şey görsel mevcudiyetten yoksun değildir.



Şekil- 1

Müller-Lyer (Şekil- 1) yanılsamasındaki iki düz çizgi ne eşittir ne de eşit değildir, bu ikili seçenek ancak nesnel dünyada kendini dayatır.[1] Görsel alan, içinde karşıt mefhumların birbirine geçtiği bu tekil ortamdır, çünkü nesneler –Müller-Lyer'ın düz çizgileri– kıyaslamaya izin veren bir varlık alanına konmak yerine, aynı evrene ait değillermiş gibi, her biri kendi özel bağlamında yakalanmıştır. Psikologlar bu fenomenleri uzun zaman boyunca görmezden geldiler. Kendinde ele alınan dünyada her şey belirlenmiştir. Elbette sisli bir günün manzarası gibi bulanık görünümler vardır fakat hiçbir gerçek manzaranın kendinde bulanık olmadığını her zaman kabul ederiz. Sadece bizim için öyledir. Psikologlara göre nesne hiçbir zaman muğlak değildir, ancak dikkatsizlikle o hale gelir. Görsel alanın sınırları kendilerinde değişken değildir ve yaklaşan nesnenin mutlak olarak görülmeye başladığı bir an vardır, biz bu âna düpedüz "dikkat etmeyiz" [*remarquer*].[2] Uzun uzadıya göstereceğimiz gibi dikkat [*attention*] mefhumu, kendisi için hiçbir bilinç tanıklığına sahip değildir. Söz konusu olan şey, nesnel dünyaya ilişkin önyargıyı kurtarmak için ortaya attığımız yardımcı bir hipotezdir. Belirlenmemiş olanı, pozitif bir fenomen olarak kabul etmemiz gerekir. İşte nitelik bu atmosferde ortaya çıkar. Barındırdığı anlam, ikircikli bir anlamdır, mantıksal bir imlemeden ziyade, ifade edici [*expressive*] bir değeri vardır. Empirizmin duyumu tanımlamak için kullanmak istediği belirlenmiş nitelik, bilincin bir unsuru değil, bir nesnedir ve

1 Koffka, "Psychologie", s. 530.

2 Psikologların "*take notice*" veya "*bemerken*" dediği şeyi böyle çeviriyoruz.

hatta bilimsel bir bilincin sonradan kazanılmış nesnesidir. Bu iki nedenle, öznelliği ifşa etmek yerine üstünü kapatır.

Aslında yukarıda incelediğimiz her iki duyum tanımı da sadece görünüşte doğrudandırlar. Görmüş olduğumuz gibi, her ikisi de algılanan nesneye göre şekillenir ki bu bakımdan, duyulur olanı bağlı bulunduğu nesnel şartlarla sınırlayan sıradan anlayışla uyuşurlar. Görülür olan, gözlerimiz *ile* yakaladığımız, duyulur olan ise duyularımız *yoluyla* yakaladığımızdır. Duyum fikrini bu alanda izleyip[1] refleksiyonun ilk aşaması olan bilimde, bu "ile"nin, bu "yoluyla"nın ve duyu organı mefhumunun ne hale geldiğini görelim. Bir duyum deneyimi olmaksızın, en azından nedenlerinde ve nesnel oluşumunda duyumu açıklayıcı bir kavram olarak tutmanın gereği var mıdır? Psikoloğun üstün bir merciymiş gibi başvurduğu fizyoloji, psikoloji ile aynı çıkmaz içindedir. O da nesnesini dünyaya yerleştirmekle ve onu bir uzam [*étendue*] kesiti olarak ele almakla işe başlar. *Davranış* böylece refleksle, stimulusların hazırlanması ve biçimlendirilmesiyle, ilke olarak durumun her unsuruna bir reaksiyon unsurunun karşılık gelmesini sağlayan sinirsel işleyişe dair boylamasına bir teoriyle maskelenmiş olur.[2] Tıpkı refleks yayı teorisinde olduğu gibi,

[1] Jaspers'in yaptığı gibi (*Zur Analyse der Trugwahrnehmungen*) fenomenleri "anlayan" betimleyici bir psikolojiyi, fenomenlerinin oluşumunu inceleyen açıklayıcı bir psikolojinin karşısına koyarak tartışmayı reddetmeye gerek yoktur. Psikolog daima bilinci, dünyanın ortasında bir bedene yerleştirilmiş olarak görür ve ona göre, *stimulus*-izlenim-algı dizisi, algıyı başlatan bir olaylar zinciridir. Her bilinç dünyada doğmuştur ve her algı bilincin yeniden doğuşudur. Bu perspektiften, algının "dolaysız" verileri her zaman basit görünüşler olarak ve bir oluşumun [*genèse*] karmaşık ürünleri olarak reddedilebilir. Betimleyici yöntem, ancak transandantal bakış açısından kendine has bir geçerlilik kazanabilir. Ama bu bakış açısında bile, bilincin bir doğaya yerleşmiş olarak nasıl kendini algıladığı veya kendi kendine belirdiği sorusu ortada kalır. Hem filozof hem de psikolog için her zaman bir oluşum sorunu vardır ve izlenebilecek yegâne yöntem, anlamını kesinleştirmek ve hakikatin bütünü içinde doğru yerini saptamak amacıyla, nedensel açıklamayı bilimsel gelişiminde takip etmektir. İşte bu yüzden burada, nedensel düşüncenin çürütülmesi yerine onun kendine has zorluklarını kavramaya yönelik bir çaba bulacağız.

[2] Bkz. *La Structure du comportement*, I. Bölüm.

algı fizyolojisi de belirlenmiş bir *alıcıdan* tanımlanmış bir *verici* yoluyla yine kendisi de özelleşmiş bir kaydediciye[1] giden anatomik bir yolu kabul ederek işe başlar. Nesnel dünyanın verili olmakla, önce alınması sonra özgün metni bizde yeniden üretecek şekilde deşifre edilmesi gereken mesajları duyu organlarına teslim ettiği varsayılır. Buradan hareketle ilkece, stimulus ile en temel algı arasında nokta nokta bir karşılıklılık ve sabit bir bağlantı vardır. Fakat bu "sabitlik hipotezi"[2] [*hypothèse de constance*] bilincin verilerine ters düşer ve bunu kabul eden psikologlar bile bu hipotezin teorik nitelikte olduğunu teslim ederler.[3] Örneğin belli şartlarda sesin gücü ona yüksekliğini kaybettirir, ek çizgilerin eklenmesi nesnel olarak eşit olan iki figürü eşit değil gibi gösterir,[4] renkli bir alanın bütün yüzeyi bize aynı renkteymiş gibi görünür, oysa retinanın farklı bölgelerindeki renk eşikleri orayı kırmızı, şurayı turuncuya yakın, hatta bazı durumlarda renksiz yapmalıdır.[5] Fenomenlerin stimuluslarla uyuşmadığı bu durumlar sabitlik yasasının kapsamında tutulup ek etkenlerle –yargı ve dikkatle– mi açıklanmalıdır yoksa yasayı tümden inkâr mı etmek gerekir? Kırmızı ve yeşil birlikte sunulup sonuçta gri göründüğünde, stimulusların merkezî bileşiminin nesnel stimulusların gerektirdiğinden farklı bir duyuma dolaysız olarak yol açabileceğini kabul ederiz. Bir nesnenin görünen büyüklüğü görünen mesafesine göre değişkenlik gösterdiğinde veya görünen rengi ona dair hatıralarımıza göre değişkenlik gösterdiğinde, "duyum süreçlerinin merkezi etkilere kapalı olmadığını"[6] teslim

---

1 J. Stein'ın bahsettiği "*Empfänger-Übermittler-Empfinder*" dizisini aşağı yukarı bu şekilde çevirebiliriz; bkz. *Über die Veränderung der Sinnesleistungen und die Entstehung von Trugwahrnehmungen*, s. 351. ["*Empfänger-Übermittler-Empfinder*" dizisi tam olarak "Alıcı-Verici-Duyan" dizisine tekabül eder. *Empfindung* duyumdur. *Empfinder*, kendisine iletileni duyan kişidir.]

2 Koehler, "Über unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen".

3 Stumpf bunu açıkça ifade eder. Bkz. Koehler, a.g.y., s. 54.

4 A.g.y., s. 57-58, bkz. s. 58-66.

5 R. Dejean, *Les Conditions objectives de la perception visuelle*, s. 60 ve 83.

6 Stumpf, alıntılayan Koehler, a.g.y., s. 58.

ederiz. Öyleyse artık "duyulur olan", bir dış stimulusun dolaysız etkisi olarak tanımlanamaz. Aynı sonuç, alıntıladığımız ilk üç örneğe de uygulanamaz mı? Eğer dikkat, daha açık bir talimat, durma [*repos*], uzun süren bir alıştırma, netice itibarıyla sabitlik yasasına uygun algılar ortaya koyuyorsa, bu durum yasanın genel değerini kanıtlamaz, zira alıntılanan örneklerde ilk görünüş, tıpkı son kertede elde edilen sonuçlar gibi duyusal bir karaktere sahiptir. Bu durumda, asıl sorulması gereken soru, dikkatli algının, öznenin görsel alanın bir noktasına odaklanmasının –örneğin Müller-Lyer yanılsamasındaki iki ana düz çizginin "analitik algısının"– "normal duyumu" ifşa etmek yerine, istisnai bir montajı asıl fenomenin yerine koyup koymadığıdır.[1] Sabitlik yasası, kesin sonuca ulaştıracak olan ve içine zaten dahil olmadığı hiçbir deneyi bilincin tanıklığının karşısına çıkarıp da ondan yararlanamaz, öyle ki bu yasayı tesis ettiğimizi sandığımız her yerde o zaten varsayılmıştır.[2] Fenomenlere geri dönecek olursak onlar, bir niteliğin tutup kavranmasının, tıpkı bir büyüklüğün tutulup kavranması gibi, bütün bir algısal bağlamla ilintili olduğunu bize gösterirler ve stimuluslar da dolaysız bir izlenimler katmanını sınırlandırmak üzere aradığımız dolaylı araçları artık bize sunmazlar. Ama duyumun "nesnel" bir tanımını aradığımızda elimizden kaçan sadece fiziksel stimulus değildir. Modern fizyolojinin temsil ettiği haliyle duyusal aygıt da klasik bilimin kendisine biçtiği "verici" rolüne uygun değildir artık. Dokunma aygıtlarındaki kortikal olmayan doku zedelenmeleri hiç şüphesiz sıcağa, soğuğa veya basınca duyarlı noktaları seyrekleştirir ve korunan alanların duyarlılığını azaltır. Ama zedelenmiş aygıta yeterince yaygın bir uyarıcı uygulanırsa, öz-

---

1 Koehler, a.g.y., s. 58-63.

2 Şunu eklemeliyiz ki bu durum bütün teoriler için geçerlidir ve hiçbir yerde kesin sonuca ulaştıracak olan bir deney yoktur. Aynı sebeple sabitlik hipotezi, tümevarım alanında keskin biçimde reddedilemez. Onu gözden düşüren şey, fenomenleri görmezden gelip onları anlamamıza izin vermemesidir. Onların farkına varmak ve bu yasa hakkında yargıda bulunmak için, öncelikle onu "askıya almış" olmamız gerekir.

gül duyumlar yeniden ortaya çıkar; eşiklerin yükselmesi elin daha gayretli bir keşif hareketiyle telafi edilir.[1] Duyarlılığın en temel aşamasında, kısmi stimulusların kendi içinde ve duyum sistemi ile motor sistem arasında bir işbirliği sezinliyoruz. Bu işbirliği, değişken bir fizyolojik kümelenme içinde duyumu sabit kılar ve dolayısıyla sinirsel süreci verili bir mesajın basit iletimi olarak tanımlamayı imkânsızlaştırır. Doku zedelenmesi nerede olursa olsun görsel işlevin sekteye uğraması da aynı kurala uyar: İlkin tüm renkler etkilenir[2] ve doygunluklarını yitirirler. Sonra spektrum basitleşip önce dört renge sonra iki renge düşer; sonunda gri tek renkli bir aşamaya varılır ve hatta patolojik renk, herhangi bir normal renkle özdeşleştirilemez. Böylece, çevresel [*périphérique*] zedelenmelerde olduğu gibi merkezi olanlarda da "sinir maddesinin kaybı, belli niteliklerin eksikliğinin yanı sıra, daha ilkel ve farklılıkların azaldığı bir yapıya geçilmesine yol açar."[3] Tam tersine normal işleyiş, dış dünyanın metninin olduğu gibi kopyalanmaktansa kurulduğu bir bütünleşme süreci olarak kavranmalıdır. "Duyumu", onu hazırlayan bedensel fenomenler perspektifinden yakalamaya çalışırsak, bilinen belli değişkenlere bağlı psişik bir bireyle değil, zaten bir bütüne bağlı olan ve halihazırda bir anlam taşıyan bir biçimlenmeyle karşılaşırız. Bu biçimlenme, daha karmaşık algılardan sadece derece olarak farklıdır ve saf duyulur olanı sınırlama çabamızda bizi bir adım bile ilerletmez. Duyumun fizyolojik tanımı yoktur ve daha genel olarak otonom fizyolojik bir psikoloji de yoktur, zira fizyolojik olayın kendisi biyolojik ve psikolojik yasalara tâbidir. Uzun süre boyunca, çevresel koşullanmanın, "en temel" [*élémentaires*] psişik işlevleri bulmanın ve onları bedensel altyapılara daha az bağlı olan "üst düzey" [*supérieures*] işlevlerden ayırmanın ke-

[1] J. Stein, a.g.y., s. 357-359.

[2] Renk körlüğü bile belli aygıtların tek başına kırmızının veya yeşilin "görülmesinden" sorumlu olduğunu kanıtlamaz çünkü renk körleri, kendilerine geniş bir renkli alan gösterildiğinde veya renk uzun süre gösterildiğinde kırmızıyı ayırt eder. A.g.y., s. 365.

[3] Weizsäcker, alıntılayan Stein, a.g.y., s. 364.

sin bir yolu olduğu düşünüldü. Daha titiz bir analiz, bu iki işlevin birbirine geçtiğini keşfeder. En temel olan, üst üste eklenerek bütünü kuracak bir şey olmadığı gibi, bütünün kendini kurması için basit bir vesile da değildir artık. En temel olaylar zaten bir anlamla kaplıdır ve üst düzeyden işlevler, daha aşağı düzeyden bağımlı işlemleri kullanarak ve yücelterek, sadece daha bütünleşik bir varoluş kipi veya daha geçerli bir uyuşma gerçekleştirirler. Buna karşılık gelecek şekilde, "duyulur deneyim, üreme, soluk alıp verme ve büyüme gibi yaşamsal bir süreçtir."[1] Bu durumda artık psikoloji ve fizyoloji iki paralel bilim değil, birincisi somut ikincisi soyut olmak üzere davranışın iki belirlenimidir.[2] Psikolog fizyolojistten duyumu "nedenleri üzerinden" tanımlamasını istediğinde, bu alanda da psikolojinin kendine has zorluklarıyla yeniden karşılaştığını söylemiştik ve bunun niye böyle olduğunu artık biliyoruz. Fizyolojistin ise bütün bilimlerin sıradan anlayıştan ödünç aldığı ve gelişimlerine engel olan gerçekçi önyargıdan kurtulması gerekir. Modern fizyolojide "en temel" ve "üst düzey" kelimelerinin anlamlarının değişmesi felsefedeki bir değişimi müjdeler.[3] Bilimci de, kendinde bir dış dünya fikrini eleştirmeyi öğrenmelidir, çünkü olguların kendisi bir mesaj aktarıcısı olarak beden fikrini terk etmesini önerir. Duyulur olan, duyular *ile* yakaladığımızdır, ama artık biliyoruz ki bu "ile", sadece araçsal değildir; duysal aygıt sadece bir iletici değildir ve çevredeki bir fizyolojik izlenim bile bir zamanlar merkezi olduğu düşünülen ilişkilere bağlı olarak bulunur.

Bir kez daha refleksiyon, bilimin ikincil refleksiyonu bile, açık olduğunu sandığımız şeyi karanlık kılar. Duymanın, görmenin, işitmenin ne olduğunu bildiğimizi sanıyorduk ve şimdi bu kelimeler karşımıza sorun olarak çıkıyor. Onları yeniden tanımlamak için, belirttikleri deneyimlere geri dönmeye davet ediliyoruz. Klasik duyum mefhumuna gelince, o bir refleksi-

---

1 A.g.y., s. 354.

2 Bu konuda bkz. *La Structure du comportement*, özellikle s. 52 vd., s. 65 vd.

3 Gelb, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, s. 595.

yon kavramı değil, nesnelere yönelen düşüncenin sonradan oluşturulmuş bir ürünüydü, dünya temsilinin kurucu kaynaktan en uzaktaki son terimiydi ve bu yüzden de en az açık olanıydı. Bilimin, genel nesneleştirme çabası içinde, kendileri de fiziksel-kimyasal özellikleriyle tanımlanan stimuluslardan yola çıkarak insan organizmasını fiziksel bir sistem gibi tasarlaması, fiili algıyı bu temel üstünde yeniden inşa etmeye çalışması[1] ve bilimsel bilgi döngüsünü, bilginin kendisini üreten yasaları keşfederek, öznelliğin nesnel bir bilimini temellendirerek kapatmayı denemesi kaçınılmazdır.[2] Fakat bu girişimin sonuçsuz kalması da kaçınılmazdır. Nesnel araştırmalara başvurursak, öncelikle duyusal alanın dış koşullarının bu alanı parça parça belirlemediğini ve ancak otokton bir düzenlemeyi mümkün kılmak gibi bir rol oynadığını keşfederiz; işte *Gestalt* teorisi bunu gösterir. Daha sonra, organizmada yapının, içinde bulunulan durumun biyolojik anlamı gibi, artık fiziksel değişkenler olmayan değişkenlere bağlı olduğunu keşfederiz, öyle ki bunun bütünü, fizikomatematik analizin bilinen araçlarından uzaklaşıp başka bir idrak türüne olanak verir.[3] Şimdi, burada yaptığımız gibi algı deneyimine geri dönersek, bilimin sadece bir öznellik yanılgısı inşa etmeyi başardığını fark ederiz: Deneyimin bize zaten bir şeyler imleyen bütünlerin var olduğunu gösterdiği yerde bilim, aslında şeyler olan duyumları devreye sokar, yani fenomenal evreni sadece bilim evreninde anlaşılacak kategorilere tâbi kılar. Algılanan iki çizginin, iki gerçek çizgi gibi, eşit veya eşitsiz olmasını ister, algılanan bir kristalin belli sayıda kenarı olmasını talep eder;[4] oysa algılananın kendine has özelliğinin, muğlaklığı, "kıpırdamayı"

---

1 "Duyumlar kuşkusuz yapay ürünlerdir fakat keyfi değillerdir; 'analitik tavır' yoluyla doğal yapıların ayrıştırılabileceği nihai kısmi bütünlüklerdir. Bu açıdan bakıldığında yapıların bilgisine ışık tutarlar ve dolayısıyla duyumların incelenmesinin sonuçları, doğru yorumlandığında, algı psikolojisinin önemli bir unsurudur." Koffka, "Psychologie", s. 548.

2 Bkz. Guillaume, "L'Objectivité en Psychologie".

3 Bkz. *La Structure du comportement*, III. Bölüm.

4 Koffka, "Psychologie", s. 530 ve s. 540.

[*bougé*] kabul etmek ve onun bağlamı tarafından şekillendirilmeye kendini bırakmak olduğunu görmez. Müller-Lyer yanılsamasında, çizgilerden biri diğerine eşit olmayı bıraktığında "eşitsiz" hale gelmez: Sadece "başka" olur. Diğer bir deyişle, yalıtılmış bir nesnel çizgi ve aynı çizginin bir figürdeki hali, algı için "aynı" olmayı bırakır. Çizgilerin bu iki işlevde özdeşleştirilmelerinin tek yolu, doğal olmayan bir analitik algıdan geçer. Keza, algılanan şey içinde boşluklar barındırır ve bunlar basit birer "algılanamazlık" değildir. Görme veya dokunmayla bir kristali, örtük biçimde bile olsa kenarları saymadan, "düzgün" bir cisim olarak tanıyabilirim, gözlerinin rengini olduğu gibi asla algılamadığım bir yüzün ifadesi, benim için tanıdık olabilir. Belirlenmiş niteliklere dair her tür bilgiyi meydana getiren duyum teorisi, bütün ikircikli anlamlardan temizlenmiş, saf, mutlak nesneler koyar önümüze. Bu nesneler bilginin fiili temaları olmaktan ziyade onun idealleridir. Duyum teorisi, ancak bilincin sonradan oluşmuş üstyapılarına uyum sağlar. İşte burada "duyum idesi yaklaşık olarak gerçekleşir."[1] İçgüdünün önüne yansıttığı, geleneğin her nesilde yeniden yarattığı imgeler veya basitçe rüyalar, öncelikle sahici algılarla eşit haklara sahiptir ve hakiki, aktüel, sarih algı, kritik bir çalışma ile yavaş yavaş fantazmalardan ayrılır. Bu sözcük, ilkel bir işlevden ziyade bir *yönü* işaret eder.[2] Değişken uzaklıklar altında nesnelerin görünen büyüklüklerindeki sabitlik veya farklı aydınlatmalar altında renklerindeki sabitlik, çocuklarda yetişkinlere göre daha mükemmeldir.[3] Yani algı, geç dönemde lokal uyarıcıya erken dönemde olduğundan çok daha sıkı

---

1 M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, s. 412.

2 A.g.y., s. 397. "Kesin ve ideal imgelere insan hayvandan daha yakındır, yetişkin çocuktan, erkekler kadınlardan, birey bir topluluğun üyesinden daha yakındır, tarihsel ve sistematik olarak düşünen insan da bir gelenek tarafından yetiştirilmiş ve onda "tutuklu", içinde hapsolduğu ortamı hatıranın inşası ile nesne haline dönüştüremeyen, nesnelleştiremeyen, onu zamana yerleştiremeyen ve geçmişin uzaklığında ona sahip olamayan insandan daha yakındır".

3 Hering, Jaensch.

bağlıdır ve yetişkinlerde, duyum teorisine çocuklarda olduğundan daha fazla uygundur. Düğümlerinin gitgide daha net görüldüğü bir ağ gibidir algı.[1] "İlkel düşünce" öyle resmedildi ki onu anlamak ancak, ilkellerin cevaplarını, söylediklerini ve sosyoloğun yorumlarını, bunların hepsinin birden tercüme etmeye çalıştıkları algı deneyiminin temellerine götürmekle mümkün olur.[2] Oysa bazen algılanan şeyin kendi bağlamından ayrılmazlığı ve adeta yapışkanlığı [*viscosité*], bazen de algılanan şeyde belirlenmemiş pozitif bir şeyin mevcudiyeti, mekânsal, zamansal ve sayısal bütünlüklerin kullanışlı, farklı ve özdeşlenebilir terimler halinde birbirine eklemlenmesini engeller. Ve işte duymayı anlamak istiyorsak, kendimizde keşfetmemiz gereken şey bu nesne-öncesi alandır.

II
"ÇAĞRIŞIM" VE "HATIRALARIN YANSIMASI"

Duyum mefhumu bir kere işin içine girdi mi, her türlü algı analizinin işini bozar. Daha önce de söylediğimiz gibi bir "zemin" üzerindeki "figür", aktüel olarak verili niteliklerden çok daha fazlasını içerir. Böyle bir figürün üzerinde bulunduğu zemine "ait olmayan" ve ondan "ayrılan" kendine ait "dış hatları" vardır, "sabit"tir ve "kesif" bir rengi vardır. Zemin ise sınırsızdır ve belirsiz bir renktedir, figürün altında "sürüp gitmekte"dir. O halde bütünün farklı parçalarının –örneğin figürün zemine en yakın olan parçalarının– renk ve niteliklerinin yanı sıra, tikel bir *anlamı* da vardır. Esas mesele bu anlamın neden oluştuğunu, "kenar" ve "dış hat" kelimelerinin ne demek istediğini, birtakım nitelikler bir zemin üzerindeki bir figür olarak *tutulup kavrandığında* ne olup bittiğini bilmektir. Fakat duyum bir kere bilginin unsuru olarak devreye girince,

---

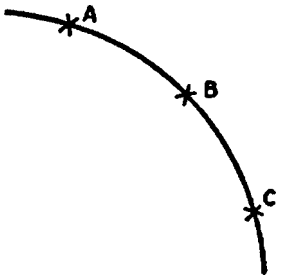
1 Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, s. 412.

2 Bkz. Wertheimer, "Über das Denken der Naturvölker", *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie* içinde.

artık bize cevap hakkı bırakmaz. Duyulabilen bir varlığın –bir izlenimle ya da nitelikle mutlak biçimde çakışmak anlamında– başka bir bilme kipi olamayacaktır. Bir niteliğin, kırmızı bir alanın bir şey imlemesi, mesela bir zemin üzerindeki leke olarak yakalanması, kırmızının artık yalnızca o içinde kendimi kaybettiğim sıcak, hissedilmiş, yaşanmış renk olmaması demektir. Artık başka bir şeyi bildirmekte, fakat bu şeyi kapsamamakta, bir bilgi işlevi görmektedir. Parçaları hep beraber bir bütün oluşturmakta ve bu bütüne bağlanırken, kendi yerlerini de terk etmemektedir. Artık kırmızı bana yalnızca mevcut [*présent*] değildir, ayrıca benim için bir şeyi temsil etmektedir [*représente*] ve temsil ettiği şey algımın "gerçek bir parçası" olarak sahip olunan bir şey değil, "yönelimsel bir parçası"[1] olarak sadece hedeflenen bir şeydir. Bakışım, maddesel olarak alınan kırmızıda olduğu gibi dış hatlara veya lekeye karışıp onlarla kaynaşmaz: Bakışım bunları kateder ya da egemenliği altına alır. Noktasal duyumun, kendisine gerçekten nüfuz eden bir imlemeyi kabul edebilmesi, "figür"ün bütününe bağlı ve "zeminden" bağımsız bir "dış hat"la bütünleşebilmesi için, mutlak bir çakışma olmaya, dolayısıyla da bir duyum gibi olmaya son vermesi gerekir. Klasik anlamda bir "duyma"yı kabul edecek olursak, duyulur olanın imlemesi yalnızca mevcut ya da virtüel olan başka duyumlardan ibaret olacaktır. Bir figürü görmek, onu oluşturan noktasal duyumlara eşzamanlı olarak sahip olmaktan daha fazlası olamayacaktır. Söz konusu duyumların her biri ne ise o olarak, kör bir temas, bir izlenim olarak kalacak ve bir izlenimden diğerine daha hızlı geçmeyi öğrendiğimiz için, bunların bütünü "görüş" haline gelecek ve önümüzde bir tablo oluşturacaktır. Bir dış hat lokal görüşlerin bir toplamından başka bir şey değildir ve bir dış hattın bilinci ortaklaşa bir varlıktır. Onu meydana getiren duyulur unsurlar, içsel bir bağlantıya

[1] Bu terim Husserl'indir. Bu fikir M. Pradines'in *Philosophie de la sensation* isimli kitabının ilk cildinin özellikle 152. sayfasından itibaren derinlemesine ele alınmıştır.

ya da genel bir kuruluş yasasına kendilerini açmak için onları duyulur olarak tanımlayan opaklığı kaybedemezler.



Şekil- 2

Bir figürün dış hattında A, B ve C olmak üzere üç nokta alınırsa, onların mekândaki sıralamaları, bu noktaların gözümüzün önünde birlikte-varolma tarzıdır ve bu birlikte-varoluş, seçilen noktalar ne kadar yakın olursa olsun, birbirinden ayrı varoluşlarının toplamıdır; *A'nın konumu, artı B'nin konumu, artı C'nin konumu*. Empirizmin bu atomist dili bırakıp mekân ya da süre bloklarından bahsettiği, niteliklerin deneyimine bağıntıların deneyimini eklediği de olur. Ama bu, öğretide bir değişiklik yaratmaz. Mekân bloğu ya bir zihin tarafından katedilip yoklanacak ve böylece –artık bilinç izlenimle tanımlanmadığından– empirizm terk edilecektir, ya da bu bloğun kendisi bir izlenim şeklinde verilecek ve böylece yine, başta bahsettiğimiz noktasal izlenim gibi, daha geniş bir koordinasyonda kapalı kalacaktır. Fakat bir dış hat, mevcut verilerin bütününden ibaret değildir; bu veriler kendilerini tamamlayacak olan başka verileri de anımsatırlar. Önümde kırmızı bir leke olduğunu söylediğimde, leke sözcüğünün anlamı, bu sözcüğü nasıl kullanacağımı bana öğretmiş olan daha önceki deneyimlerim tarafından sağlanmıştır. A, B ve C noktalarının mekândaki dağılımı, başka benzer dağılımları anımsatır ve ben bir daire gördüğümü söylerim. Edinilmiş deneyime

yapılan çağrı da empirist tezde bir değişiklik yaratmaz. Geçmiş deneyimi geri getiren "fikirlerin çağrışımı" ancak dışsal bağlantıları yeniden temin edebilir ve kendisi de bu bağlantılardan biri olabilir, zira kökensel deneyim başka deneyimleri kapsamaz. Bilinci bir kez duyum olarak tanımladığımız zaman, her tür bilinç kipi de açıklığını duyumdan alacaktır. *Daire* ya da *sıra* sözcükleri, başvurduğum daha önceki deneyimler içinde, duyumlarımızın önümüzde gerçekleştirdiği dağılımın somut tarzını, belli bir olgusal düzenlenişi, bir duyma tarzını belirtebilmiştir sadece. A, B ve C noktaları bir daire üzerinde yer alıyorsa, A ile B arasındaki mesafe B ile C arasındakine "benzer"dir, fakat bu benzerlik sadece, aslında birinin diğerini düşündürdüğü anlamına gelir. A, B ve C noktalarının hepsinden geçen bir yol, bakışımla izlemiş olduğum başka dairesel yollara benzer, ama bu yalnızca, bu yolun onların hatırasını canlandırdığı ve imgelerinin belirmesini sağladığı anlamına gelir. İki terim asla özdeşleştirilemez, *aynıymış* gibi fark edilemez ya da anlaşılamaz, aksi takdirde buradalıklarının üstesinden gelinmiş olurdu. Bunlar ancak çağrışımsal olarak ayrılmazcasına bağdaştırılmış olabilirler ve her yerde birbirlerinin yerine konabilirler. Bir izlenimin hesabını vermeksizin başka izlenimlerin habercisi olduğu, tıpkı akşamüstünün gecenin habercisi olması gibi sözcüklerin de duyumların habercisi olduğu bir ikameler sistemi gibi görünür bilgi. Algılanmış olanın imlemesi, hiçbir sebep olmaksızın yeniden belirmeye başlayan bir imgeler kümelenmesinden başka bir şey değildir. Sözcüklerde anlaşılacak olan tüm şey son tahlilde en basit imge veya duyumlardır; kavramlar bunları belirtmenin karmaşık bir tarzıdır. Bu imge ve duyumların kendisi de dile getirilemez izlenimler olduklarından, anlamak denen şey bir aldatma veya yanılsamadır; bilginin, biri diğerini beraberinde getiren kendi nesneleri üzerinde asla etkisi yoktur ve zihin sonuçlarının neden doğru olduğunu bilmeyen bir hesap

makinesi gibi çalışır.[1] Duyum, adcılıktan [*nominalisme*] başka bir felsefeyi kabul etmez, yani *anlam*ın, bulanık bir benzerliğin *karşıt-anlam*ına ya da yakınlığın getirdiği çağrışımın *anlamsızlığ*ına indirgenmesinden başka bir şeyi kabul etmez.

Oysa, tüm bilgiyi başlatması ve bitirmesi gereken duyumlar ve imgeler, ancak bir anlam ufkunda belirir ve algılananın imlemesi, bir çağrışımın sonucu olmaktan öte, tam tersine, ister mevcut bir figürün sinopsisi ister eski deneyimlerin anımsanması söz konusu olsun, bütün çağrışımlarda varsayılır. Algısal alanımız, "şeylerden" ve "şeyler arasındaki boşluklardan"[2] oluşur. Bir şeyin parçaları, nesnenin hareketleri boyunca aralarında saptanan dayanışmadan kaynaklanacak basit bir dışsal çağrışımla birbirlerine bağlı değillerdir. Öncelikle, hiçbir zaman hareket halinde görmediğim bütünleri, şeyler olarak görürüm: evler, güneş, dağlar. Hareketsiz bir nesneye, hareketli nesnelerin deneyiminden elde ettiğim bir mefhum atfetmem istenirse, dağın, fiili görünümünde, onu bir şey olarak tanımamı sağlayacak ve bu aktarımı haklı çıkaracak birtakım özellikler sunması gerekir. Fakat öyleyse, hiçbir aktarım olmadan bu özellik, alanın ayrışmasını açıklamak için yeterlidir. Çocuğun eline alıp yerini değiştirebileceği günlük nesnelerin birliği bile onların sağlamlığının saptanmasına götürmez. Şeyler arasındaki boşlukları şeyler gibi görmeye başlarsak, dünyanın görünümü de, bulmacada "tavşanı" veya "avcıyı" bulduğum anda bulmacanın değişmesi gibi duyulur bir şekilde değişecektir. Söz konusu değişiklik, aynı unsurların farklı bağlanması, aynı duyumların farklı çağrışımlar yapması, aynı metnin farklı bir anlam kazanması veya aynı maddenin başka bir biçime bürünmesi olmayacaktır; söz konusu olan gerçekten başka bir dünyadır. Olgusal

---

[1] Husserl, *Logische Untersuchungen*, I. Bölüm, *Prolegomena zur reinen Logik*, s. 68. [Fr. çev. *Recherches logiques* (1900-1901), Paris, PUF, 2002, 4 cilt.]

[2] Bkz. örn. Koehler, *Principles of Gestalt Psychology*, s. 164-165. [Fr. çev. *La Psychologie de la forme* (1929), Paris, Gallimard, 1964.]

yakınlıklar veya benzerlikler onları çağrıştırdığı için birlikte bir şey biçimlendirmeye koyulan, birbiriyle ilgisiz veriler yoktur; tam tersine, bir bütünlüğü bir şey gibi algıladığımız için analitik tavır daha sonra bu bütünden yakınlıklar ve benzerlikler çıkartabilir. Bu sadece, bütünün algısı olmaksızın unsurları arasındaki yakınlığa veya benzerliğe *dikkat etmeyeceğimiz* [*remarquer*] anlamına gelmez; dosdoğru, bu unsurların aynı dünyanın parçası olmayacağı ve hatta hiç varolmayacakları anlamına gelir. Bilinci daima dünya içinde düşünen psikolog, stimulusların benzerliğini ve yakınlığını, bir bütünün kuruluşunu belirleyen nesnel koşullar arasında sayar. En yakın veya en benzer stimuluslar, der psikolog[1] veya bir araya toplandıklarında gösteriye en iyi dengeyi sağlayanlar, algı için aynı konfigürasyonda birleşme eğilimi gösterirler. Fakat bu dil yanıltıcıdır, çünkü algılanan dünyaya, hatta bilimsel bilincin inşa ettiği ikincil dünyaya ait nesnel stimulusları, psikolojinin doğrudan deneyime göre betimlemesi gereken algısal bilinç ile karşı karşıya getirir. Psikoloğun ikili oynayan bu düşüncesi, nesnel dünyaya ait ilişkileri, betimlemesine yeniden dahil etme riskini taşır her zaman. Bu yüzden Wertheimer'in yakınlık yasası ile benzerlik yasasının, çağrışımcıların sözünü ettiği nesnel yakınlık ve benzerliği, algının kurucu ilkeleriymiş gibi tekrar ortaya attığına inanmak mümkün oldu. Aslında, saf betimleme için –Biçim Teorisi de bir saf betimleme olmak ister– stimulusların yakınlığı ve benzerliği, bütünün kuruluşundan önce gelmez. "Uygun biçim", metafizik bir gökyüzünde kendinde uygun olacağı için gerçekleştirilmez, bizim deneyimimizde gerçekleşmiş olduğu için uygundur. Algının sözde koşullarının algının kendisinden önce gelmesi, ancak algı fenomenini nesneye doğru ilk açılma olarak betimlemek yerine, bu fenomenin çevresinde analitik algının elde edeceği bütün açık kılışların ve kesişmelerin zaten kayıtlı olduğu, fiili al-

[1] Örn. Wertheimer (yakınlık, benzerlik yasası ve "iyi biçim" yasası).

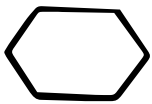
gının bütün normlarının haklı çıktığı bir ortam –bir hakikat yeri, bir *dünya*– varsayıldığında olur. Böylece algıdan, bilgiyi temellendirmek ve başlatmak olan esas işlevini çekip alır ve onu sonuçlarından itibaren görürüz. Fenomenlere bağlı kalırsak, şeyin birliği algıda çağrışımla inşa edilmez; aksine, çağrışımın koşulu olarak, çağrışımı doğrulayan ve belirleyen kesişmelerden önce gelir, yani kendi kendini önceler. Sahilde karaya oturmuş bir gemiye doğru yürüyorsam ve geminin bacası veya direkleri sahili çevreleyen ormanla birbirine karışıyorsa, bu ayrıntıların gemiye tekrar katılacağı ve onunla kaynaşacağı bir an gelecektir. Yaklaştıkça, kesintisiz bir çizim olarak geminin güvertesini bir araya getirecek benzerlikleri ve yakınlıkları algılamadım. Sadece nesnenin görünümünün değişeceğini, bu gerilimde bir şeyin, fırtınanın bulutlarda saklı olması gibi saklı olduğunu, eli kulağında olduğunu hissettim. Birden manzara, belirsiz beklentimi tatmin ederek yeniden düzenlendi. Neden sonra değişikliğin mazereti olarak, "stimulus" dediğim şeylerdeki, yani, "hakiki" dünyayı oluşturmamı sağlayan, kısa mesafede elde edilmiş en belirgin fenomenlerdeki benzerliği ve yakınlığı tanıyorum. "Bu ahşap parçaların gemiyle birvücut olduğunu nasıl görmedim? Oysa gemiyle aynı renkteydiler ve güverteye tam oturuyorlardı." Fakat iyi algılamamın bu sebepleri, doğru algıdan önce sebepler olarak verili değillerdi. Nesnenin birliği, manzaranın içinde ancak örtük halde bulunan sorulara bir hamlede cevap verecek, eli kulağında bir düzenin önsezisi üstüne temellenmiştir; bu birlik, ancak muğlak bir endişe biçiminde ortaya konan bir sorunu çözer, şimdiye kadar aynı evrene ait olmayan ve bu yüzden de, Kant'ın derinlemesine açıkladığı gibi, çağrışım yoluyla bağdaştırılamayacak olan unsurları düzenler. Bu unsurları aynı alana, biricik nesnenin alanına koyan sinopsis, aralarındaki yakınlığı ve benzerliği de mümkün kılar ve bir izlenim hiçbir zaman kendiliğinden başka bir izlenime çağrışım yoluyla bağlanmaz.

Bir izlenimin diğerlerini uyandırmak gibi bir gücü de yoktur. Bunu sadece, uyandırılması gereken diğer izlenimlerle birlikte-varolduğu bir geçmiş deneyimin perspektifi içinde önceden *anlaşılmış* olmak şartıyla yapabilir. İkişerli olarak birbirine bağlanmış bir heceler dizisi düşünelim,[1] ikincisi birincisinin yumuşatılmış bir kafiyesi olsun (dak-tak). Bir de, ikinci hecenin birincinin tersine çevrilmesiyle oluştuğu diğer bir dizi düşünelim (ged-deg): Her iki dizi de ezbere biliniyorsa ve eleştirel bir deneyde, herkese "yumuşatılmış bir kafiye bulma" talimatı verirsek, şunu fark ederiz ki özne, nötr bir hece için olduğundan çok daha zor bir şekilde *ged* için yumuşak bir kafiye bulur. Ama örneğin talimat, önerilen hecelerdeki sesli harfi değiştirmek olsaydı, bunun için hiçbir gecikme yaşanmazdı. Demek ki ilk eleştirel deneyde çağrışım güçleri rol oynamaz, çünkü eğer varolsalardı, ikincide de kendilerini göstermeleri gerekirdi. İşin aslı şu ki genellikle yumuşatılmış kafiyeleri çağrıştıran heceler karşısında özne, gerçekten kafiye uydurmak yerine, kazanımından yararlanır ve "yeniden üretim yönelimini"[2] devreye sokar; öyle ki ikinci hece dizisine geldiğinde, mevcut talimat eğitim deneylerinde yapılan birleştirmelere artık uymaz ve yeniden üretim eğilimi sadece hatalara yol açar. İkinci eleştirel deneyde özneye, tümevarımı teşvik edecek hecenin sesli harfini değiştirmesi söylendiğinde, söz konusu olan eğitim deneylerinde hiçbir zaman ortaya konmayan bir görev olduğu için, özne yeniden üretime başvuramaz ve bu şartlarda eğitim deneyleri etkisiz kalır. Dolayısıyla, çağrışım hiçbir zaman otonom bir güç olarak devreye girmez, önerilen kelime asla etken neden [*cause efficiente*] gibi cevabı "teşvik etmez", sadece bir yeniden üretim eğilimini olası ve çekici kılar, ancak geçmiş bir deneyim bağlamından kendisine kalan anlam gereğince ve bu deneyime başvurmayı telkin ederek müdahale eder, özne onu tanıdığı,

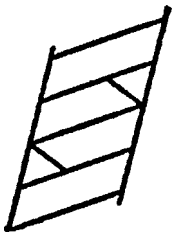
[1] K. Lewin, *Vorbemerkungen über die psychischen Kräfte und Energien und über die Struktur der Seele.*

[2] "Set to reproduce", Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, s. 581.

geçmişin görünümünde veya fizyonomisinde onu yakaladığı ölçüde etkili olur. Son olarak, basit yakınlık yerine çağrışım yoluyla benzerlik devreye sokulmak istenirse, ileride göreceğimiz gibi, mevcut algı, aslında benzediği geçmiş bir imgeyi hatırlamak için, bu benzerliği taşımaya yetkin hale gelecek şekilde *biçimlendirilmelidir*.



Şekil- 3



Şekil- 4

Bir özne1 Şekil- 3'ü 5 defa veya 540 defa görmüş olsun. Onu "kamufle olduğu" Şekil- 4'te de neredeyse aynı kolaylıkla tanır, fakat öte yandan bu, hiçbir zaman sabit bir tanıma olmaz. Şekil- 4'te gizlenmiş (ne olduğunu bilmediği) başka bir şekil arayan bir özne ise, eşit derecede deneyimli pasif bir özneden çok daha hızlı ve daha sık olarak aradığını bulur. Demek ki ne benzerlik ne de birlikte varolma, imgelerin veya "bilincin hallerinin" dolaşımını yöneten üçüncü tekil şahıstaki bir güç olabilir. Şekil- 3, Şekil- 4 *yoluyla* anımsanmaz veya ancak

[1] Gottschaldt, *Über den Einfluss der Erfahrung auf die Wahrnehmung von Figuren*.

Şekil- 4'te daha önceden "mümkün bir Şekil- 3" gördüysek bu olabilir; diğer bir deyişle fiili benzerlik, Şekil- 4'ün mevcut düzeniyle bu benzerliğin önceden nasıl mümkün kılındığını araştırmaktan bizi alıkoymaz; "teşvik edici" şekil, teşvik edilen şeklin hatırasını çağırmadan önce, onunla aynı anlama bürünmüş olmalıdır ve son olarak olgusal geçmiş, bir çağrışım mekanizması ile mevcut algıya aktarılmamıştır, mevcut bilincin kendisi tarafından açılıp serilmiştir.

Burada, "algıda hatıraların rolü" ile ilgili kullanılagelen formüllerin değerini görebiliriz. Empirizmin dışında bile "hafızanın katkılarından"[1] bahsedilmektedir. "Algılamanın hatırlamak olduğu" sürekli tekrarlanır. Bir yazının okunmasında, bakışın çabukluğu yüzünden retinadaki izlenimlerin boşluklu bir özellik kazandığı ve *dolayısıyla* duyulur verilerin hatıraların yansıtılmasıyla tamamlanması gerektiği gösterilir.[2] Tersten bakılan bir manzara veya bir gazete bize kökensel görüşü sunacaktır, normal bakılan bir manzara veya bir gazete ise ancak hatıraların onlara kattıkları sayesinde daha açıktır. "İzlenimler alışılmışın dışında düzenlendiğinde, psişik nedenler artık etki edemez."[3] İzlenimlerin farklı düzenlenişinin, neden gazeteyi okunmaz kıldığını veya manzarayı tanınmaz hale getirdiğini sormayız. Çünkü hatıraların, algıları tamamlamak için, verilerin fizyonomisi tarafından mümkün kılınması gerekir. Hafızanın her türlü katkısından önce, görülen şey kendini şimdi ve burada, bana içinde geçmiş deneyimlerimi tanıyabileceğim bir tablo sunacak şekilde düzenlemelidir. Demek ki hatıralara başvurmak, açıklamaya niyetli olduğu şeyi önceden varsayar: verilerin biçimlendirilmesi, duyulur kaosa bir anlam yüklenmesi. Hatıraların anımsanması mümkün olduğu anda fazlalık haline gelir, çünkü kendisinden beklediğimiz görev zaten tamamlanmıştır. Aynı durum, başka psikologlara göre eninde sonunda nesnelerin mevcut renginin yerine geçen bu "hatıra-

[1] Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, s. 466.

[2] Örn. Bergson, "L'effort intellectuel", *L'Énergie spirituelle* içinde, s. 184.

[3] Bkz. örn. Ebbinghaus, *Abriss der Psychologie*, s. 104-105.

nın rengi" (*Gedächtnisfarbe*) için de söz konusudur; buna göre, nesneleri hafızanın "gözlüğünden" görürüz.[1] Sorulması gereken soru, "hatıranın rengini" aktüel olarak neyin uyandırdığıdır. Hering'e göre zaten bildiğimiz bir nesneyi yeniden gördüğümüz her seferde "*veya gördüğümüzü sandığımızda*", bu renk gözümüzde canlanır. Fakat neye göre bunu sanırız? Hipotez gereği nesnenin özellikleri değişikliğe uğradığına göre, aktüel algıda zaten bildiğimiz bir nesnenin söz konusu olduğunu bize gösteren nedir? Biçim veya büyüklüğü tanımanın bizi rengi tanımaya götürmesini istiyorsak çıkmaza gireriz, çünkü görülen büyüklük ve biçim de değişikliğe uğramıştır ve burada da tanıma, hatıraların canlanmasından ileri gelmez, tam tersine bu canlanmadan önce gelmelidir. Dolayısıyla tanıma hiçbir durumda geçmişten şimdiye gelmez ve "hatıraların yansıtılması" zaten gerçekleşmiş daha derin bir tanımayı saklayan kötü bir metafordur. Aynı şekilde tashih yapan kişinin yanılsaması da, gerçekten okunmuş birtakım unsurlar ile bunlardan ayrıştırılamayacak şekilde gelip aralarına karışan hatıraların birleşimi olarak kavranamaz. Hatıraların anımsanması, tam anlamıyla duyulur verilerin görünümünün rehberliği olmadan nasıl meydana gelebilir ve onlar tarafından yönlendiriliyorsa, ne işe yarar? Zira sözcük, hafızanın hazinesinden bir şey almadan önce zaten bir yapıya ya da fizyonomiye sahip değil midir? Elbette "hatıraların yansıtılmasına" güvenilirliğini veren şey yanılsamaların analizidir ve bunu az çok şu akıl yürütmeyle yapar: Yanıltıcı algı "mevcut verilere" dayanmaz, çünkü yazının "yıkım" yazan yerinde ben "yakın" okurum.[1] yerine geçen *a* ve *m* yerine geçen *n* harfleri bana görme tarafından sağlanmadığına göre, başka bir yerden gelmelidir.[2] Hafızadan geldikleri ileri sürülecektir. Buna göre düz bir tabloda bir-

---

1 Hering, *Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn*, s. 8.

2 Orijinal metinde Merleau-Ponty örnek olarak *destruction* ve *déduction* sözcüklerini vermekte ve ikinci sözcükteki "d" harfinin ilk sözcükteki "str" harflerinin yerine geçtiğini söylemektedir. Türkçe metni daha anlaşılır kılmak adına örneği değiştirdik –*çn.*

takım gölgeler ve ışıklar bir rölyef vermeye yeter, bir bulmacada birkaç ağaç dalı bir kediyi akla getirir, bulutlardaki birkaç bulanık çizgi bir ata benzer. Fakat geçmiş deneyim, ancak sonradan yanılsamanın nedeni olarak görünebilir. Başkasını değil de bu hatırayı anımsamak için, öncelikle mevcut deneyimin bir biçime girip bir anlam kazanmış olması gerekir. Yani at, kedi, diğerinin yerine geçen kelime veya rölyef, aktüel bakışım altında ortaya çıkar. Tablonun gölgeleri ve ışıkları, otokton bir mekânsal imlemeyle donanmış halde bulundukları "kökensel rölyef fenomenini"[1] taklit ederek bir rölyef verirler. Bulmacada bir kedi bulabilmem için "imleme birliği 'kedi'nin, koordinasyon etkinliğinin tutmak ve göz ardı etmek zorunda olduğu veri unsurlarını zaten bir şekilde bildirmiş olması gerekir."[2] Yanılsama bizi tam da, imlemenin duyulur olanın beşiğinde doğduğu ve başka bir yerden gelmediği otantik bir algıymış gibi görünerek yanıltır. Anlamın duyulur olanı bütünüyle kapladığı, ona gözle görülür bir şekilde eklemlendiği ya da onda kendini haykırdığı bu ayrıcalıklı deneyimi taklit eder, bu algısal normu gerektirir; dolayısıyla duyulur olanla hatıraların arasındaki *karşılaşmadan* doğmuş olamaz, hele de algının bu şekilde doğmuş olması hiç mümkün değildir. "Hatıraların yansıtılması" hem algıyı hem de yanılsamayı anlaşılmaz hale getirir. Zira algılanan bir şey duyumlar ve hatıralardan oluşuyor olsaydı, ancak hatıraların katkısıyla belirlenebilirdi, o halde kendisinde hatıraların istilasını sınırlayabilecek hiçbir şey olmazdı, sadece her zaman sahip olduğu bu "kıpırdama" hâlesine sahip olmakla kalmaz, daha önce de söylediğimiz gibi, yakalanamaz, ele geçmez ve her zaman yanılsamanın kıyısında olan bir şey olurdu. Dahası, yanılsama bir şeyin eninde sonunda aldığı kesin ve son görünümü hiçbir zaman sunamazdı çünkü bu görünüm algının ta kendisinde de mevcut olmazdı, dolayısıyla yanılsama bizi aldatamazdı.

---

1 Scheler, "Die Idole der Selbsterkenntnis", s. 72.

2 A.g.y.

Sonuçta, hatıraların kendiliklerinden duyumlar üzerine yansımadıklarını ve bilincin hatıraları mevcut veriyle karşılaştırarak aralarından sadece bu veriyle uyuşanları geri tuttuğunu kabul edersek, o zaman anlamını kendinde taşıyan ve bu anlamı hatıraların anlamına karşı ortaya koyan kökensel bir metin bulabiliriz: Bu metin algının ta kendisidir. Özetle, "hatıraların yansıtılmasıyla" mental bir etkinliği algıya dahil ettiğimize ve empirizmin karşısında durduğumuza inanmak büyük bir hatadır. Söz konusu teori sadece empirizme getirilen geç kalmış ve etkisiz bir düzeltmedir, onun bir sonucudur, onunla aynı postulatları benimser, zorluklarını paylaşır ve aynı onun gibi fenomenleri anlaşılır kılmak şöyle dursun, onları gizler. Bu postulat her zamanki gibi veriyi duyu organlarından elde edilebilecek olandan çıkarsamaktır. Örneğin tashih yapan kişinin yanılsamasında, fiili olarak görülen unsurlar, gözün hareketlerine göre, okuma hızına ve retinadaki izlenimlerin oluşması için zorunlu olan zamana göre, yeniden kurulur. Sonra bu teorik verileri toplam algıdan çıkararak, "anımsanan unsurları" elde ederiz ki onlar da mental şeyler olarak ele alınırlar. Bir evi taşlardan inşa ettiğimiz gibi algıyı da bilinç hallerinden inşa ederiz ve bu malzemeleri birleştirip yekpare bir bütün haline getirecek mental bir kimya hayal ederiz. Her empirist teori gibi, bu teori de asla bir bilgiyle eşdeğer olamayacak kör süreçleri betimler çünkü bu duyumlar ve hatıralar yığınında, verili olan ile anımsanan arasındaki uyumu hissedebilecek *herhangi bir gören kimse* – ve korelatif olarak, hızla üreyip çoğalan hatıralara karşı bir anlamla korunabilecek herhangi bir katı ve sağlam nesne yoktur. Demek ki her şeyi karartan postulatı reddetmek gerekir. Verili olan ile anımsanan arasında nesnel nedenlerle meydana gelmiş olan yarılma, keyfidir. Fenomenlere geri dönmekle, temel katman olarak, indirgenemez bir anlama çoktan gebe olan bir bütün buluruz: Aralarına hatıraların yerleşmek zorunda olduğu boşluklu duyumlar değil, geçmiş deneyimlere olduğu kadar o anın yönelimlerine de

spontane olarak uyan manzaranın veya kelimenin yapısıdır, fizyonomisidir bulduğumuz. Böylece, genel algısal bilinç sorununa bağlı olarak, algıdaki hafızaya dair hakiki sorun ortaya çıkar. Söz konusu olan nasıl olup da bilincin kendine özgü yaşamı sayesinde ve mitik bir bilinçdışına bazı tamamlayıcı malzemeler taşımadan, zamanla kendi manzaralarının yapısını değiştirebileceğini anlamaktır, nasıl olup da eski deneyiminin her an bilinç için bir ufuk biçiminde mevcut olduğunu, eğer bu ufku, bir bilgi teması gibi ele alıyorsa, bir hatırlama [*remémoration*] ediminde yeniden açabileceğini, ama aynı zamanda onu "marjda" bırakabileceğini ve o zaman bu ufkun algılanan şeye dolaysız olarak mevcut bir atmosfer ve bir imleme sunduğunu anlamaktır. Her zaman bilincin kullanımına açık bir alan ve tam da bu sebeple bilincin bütün algılarını çevreleyen, sarıp sarmalayan bir alan, bir atmosfer, bir ufuk veya hatta, bilince zamansal bir durum atfeden verili "montajlar": İşte birbirinden ayrı hatırlama ve algı edimlerini mümkün kılan geçmişin mevcudiyeti budur. Algılamak, kendisini tamamlayabilecek bazı hatıraları beraberinde getiren bir izlenimler çokluğunu hissetmek değil, verilenlerin oluşturduğu bir kümelenmeden içkin bir anlamın fışkırdığını görmektir ki bu anlam olmadan hatıralara çağrı yapmak mümkün olmaz. Hatırlamak bilincin bakışının önüne, kendinde sürüp giden bir geçmiş tablosu koymak değil, geçmişin ufkuna dalmak ve özetlediği deneyimler zamandaki kendi yerlerinde yeniden yaşanana kadar, bu ufuktan iç içe geçmiş perspektifleri yavaş yavaş açarak işlemektir. Algılamak hatırlamak değildir.

"Figür" ile "zemin" arasındaki, "şey" ile "şey-olmayan" arasındaki ilişkiler ve geçmişin ufku, kendilerinde beliren niteliklere indirgenemeyecek bilinç yapıları olacaktır o halde. Empirizm bu *a priori*'yi mental bir kimyanın sonucu olarak ele almanın bir yolunu daima bulacaktır. Tüm şeylerin zemin olmayan bir zeminde kendini sunduğunu, şimdiki zamanın da biri geçmiş diğeri gelecek olmak üzere iki yokluk ufku arasın-

da uzandığını kabul edecektir. Fakat bu imlemelerin türetilmiş olduğunu söyleyecektir. "Figür" ve "zemin", "şey" ve "çevresi", "şimdi" ve "geçmiş" sözcükleri mekânsal ve zamansal bir perspektif deneyimini özetler ve neticede bu deneyim, hatıraların veya marjdaki izlenimlerin silinmesi demektir. Yapılar olgusal algıda bir kere biçimlendikten sonra niteliğin sunabileceğinden çok daha fazla anlam sunuyor olsalar da, bilincin bu tanıklığına tutunmamalıyım ve bu yapıları, fiili ilişkilerini ifade ettikleri izlenimler yardımıyla teorik olarak yeniden inşa etmeliyimdir. Bu düzlemde empirizm çürütülemez. Empirizme karşı hiçbir fenomeni kesin sonuca ulaştıracak bir kanıt olarak kullanamayız, çünkü empirizm refleksiyonun tanıklığını reddeder ve bütünden parçalara giderek anladığımızın bilincine vardığımız yapıları, dış izlenimleri çağrışımsal olarak birbiriyle bağdaştırarak oluşturur. Genel olarak, kendi kendini bilmeyen ve şeylere yerleşen bir düşünceyi, fenomenleri betimleyerek çürütemeyiz. Bu dünyanın figüründen, yaşamdan, algıdan, zihinden elde ettiğimiz *deneyimi*, onların en yakın kaynağı ve onlar hakkındaki bilgimizin son noktası olarak kabul etmek yerine, bunları inşa etmeye çalıştığımız sürece, fizikçinin atomları bu dünyanın tarihsel ve nitel figüründen, fizik-kimyasal süreçler organik biçimlerden, empiristin psişik atomları algılanan fenomenlerden, Viyana Okulu'nun "imlemeleri" olan entelektüel atomlar bilinçten her zaman daha gerçek görünürler. Açık ve karanlık olanın ilişkisini tersine çeviren bakıştaki bu yön değişikliği herkes tarafından gerçekleştirilmelidir ve bundan sonra, anlaşılır kıldığı fenomenlerin bolluğu ile haklılığı ortaya çıkar. Bakışın bu yön değişikliğinden önce fenomenlere erişim yoktur ve fenomenlere dair yaptığımız betimlemeye karşı empirizm her zaman bunu *anlamadığını* ileri sürebilir. Bu anlamda refleksiyon, delilik kadar kendi içine kapalı bir düşünce sistemidir; bir farkla delilikten ayrılır, zira refleksiyon kendi kendini anlayabildiği gibi deliyi de anlayabilir ama deli onu anlayamaz. Fakat fenomenal alan yeni bir dünya olsa bile,

doğal düşünce tarafından hiçbir zaman gözardı edilmemiştir, onun ufku olarak mevcuttur ve empirist öğretinin kendisi de zaten bir bilinç analizi denemesidir. "Paramythia"[1] başlığı altında, empirist inşaların anlaşılmaz kıldığı her şeyi ve gizlediği bütün kökensel fenomenleri göstermek yararlı olur. Bu inşalar, öncelikle bizden neredeyse bütün hayatımızın geçtiği "kültürel dünyayı" veya "insan dünyasını" gizlerler. Doğa birçoğumuz için şehirler, caddeler, evler ve özellikle diğer insanların mevcudiyeti tarafından bastırılmış muğlak ve uzak bir varlıktır. Oysa empirist için "kültürel" nesneler ve yüzler fizyonomilerini, mucizevi güçlerini, aktarımlara ve hatıraların yansıtılmasına borçludur, insan dünyası ancak kazara bir anlama sahiptir. Bir manzaranın, bir nesnenin veya bir bedenin duyulur görünümünde, "neşeli" veya "üzgün", "diri" veya "donuk", "zarif" veya "kaba" bir havası olmasını sağlayacak hiçbir şey yoktur. Algıladığımız şeyi bir kez daha duyu aygıtlarımızı etkileyebilecek stimulusların fiziksel ve kimyasal özellikleriyle tanımlayan empirizm, bir yüzde okuyabileceğim öfke veya acıyı, bir tereddütte veya çekingenlikte özünü yakalayabileceğim bir inancı, bir anıtın stilinden veya bir memurun davranışından tanıyabileceğim bir kenti, algının dışına iter. Artık *nesnel zihinden* [*esprit objectif*] bahsedilemez: Mental yaşam, görünüşte yapmakta olduğu gibi, konuştuğum ve birlikte yaşadığım insanlardan oluşan, çalışma veya mutluluk alanım olan insani mekânda sürüp gitmek yerine, yalıtılmış ve sadece içebakışa [*introspection*] emanet edilmiş bilinçlerin içine geri çekilir. Neşe ve keder, canlılık ve sersemlik içebakışın verileridir ve bunları manzaralara veya diğer insanlara atfediyorsak, bunun sebebi kendi kendimizde bu iç algıların, bizim kendi düzenlenişimizdeki rastlantılar yoluyla çağrışımsal olarak onlarla bağdaşan dış imlerle çakıştığını saptamamızdır. Bu kadar fakirleşen bir algı, saf bir bilgi işlemi haline gelir, niteliklerin ve onların en alışıldık

[1] [*Paramythia*, inandırmaya veya rahatlatmaya yönelik bir eşlik söylemidir. Ayrıca, Ezop'ta olduğu gibi, masal anlamına da gelebilir.]

gidişatının aşama aşama kaydedilmesine dönüşür ve algılayan özne dünyanın karşısında, deneylerinin karşısındaki bir bilimci gibi olur. Tam tersine, bütün bu "yansıtmaların", "çağrışımların", "aktarımların" nesneye içsel olan bazı karakterler üzerinde temellendiğini kabul edersek, "insani dünya" bir metafor olmayı bırakır ve tekrar gerçekte olduğu gibi olur, yani düşüncelerimizin ortamı ve *anavatanı* olur. Algılayan özne, "kozmos dışı" bir düşünen özne olmayı bırakır; eylem, duygu ve irade, bir nesneyi ortaya koymanın özgün tarzları olarak araştırılmak üzere aynen kalır, çünkü "bir nesne siyah veya mavi, yuvarlak veya kare olarak belirmeden önce, çekici ve itici olarak belirir."[1] Aslında empirizm sadece, varoluşumuzun besini olan kültürel dünyayı bir yanılsama haline getirerek deneyimimizi çarpıtmaz. Doğal dünyanın da aynı sebeplerden ötürü biçimi bozulur. Empirizmde itiraz ettiğimiz şey, ilk analiz teması olarak doğal dünyayı ele almış olması değildir. Zira bütün kültürel nesnelerin bir doğa zemininde belirdiği ve buraya gönderimde bulunduğu, ayrıca bu zeminin bulanık ve uzak olabileceği doğrudur. Algımız, tablonun altında tuvalin yakın mevcudiyetini, anıtın altında dağılan çimentonunkini, oynadığı rolün altında yorgun aktörün mevcudiyetini sezer. Fakat empirizmin bahsettiği doğa, stimulusların ve niteliklerin bir toplamıdır. Bu doğanın, sadece bir yönelim olarak bile, algımızın birincil nesnesi olduğunu iddia etmek saçmalıktır: Kültürel nesnelerin deneyiminden açıkça sonra gelir veya daha ziyade, onlardan biridir. Öyleyse doğal dünyayı ve onun bilimsel nesneninkinden farklı olan var olma kipini yeniden keşfetmemiz gerekecek. Figürün zemini kaplamasına rağmen, zemin figürün altında devam eder ve figürün altında *görülür*; nesnenin *mevcudiyeti* sorununu bütünüyle sarıp sarmalayan bu fenomen de, görmenin fizyolojik bir tanımı gereği zeminin bu kısmını görülmez kabul eden empirist felsefe tarafından gizlenmiştir. Empirizm figürün altındaki zeminin bir imge ile, yani zayıf bir duyum ile verildiğini

[1] Koffka, *The Growth of the Mind*, s. 320.

varsayarak, onu basit nitelik şartına indirgemiştir. Daha genel olarak, görsel alanımıza katılmayan gerçek nesneler bizim için sadece imgeler yoluyla mevcut olabilirler ve bu yüzden de "kalıcı duyum imkânlarından" başka bir şey değildirler. İçeriklerin önceliğine dair empirist postulatı bırakırsak, arkamızdaki nesnenin tekil varoluş kipini kabul etmekte özgür oluruz. "Arkasında hâlâ dünyanın var olup olmadığını görmek için"[1] dönüp bakan histerik çocuk imgelerden yoksun değildir, fakat onun için algılanan dünya, normal insanlar için saklı veçheleri görülenler kadar kesin kılan özgün yapısını kaybetmiştir. Bir kez daha empirist, psişik atomları bir araya getirerek tüm bu yapıların yakın karşılıklarını her zaman inşa edebilir. Fakat ilerideki bölümlerde verilen algılanan dünyanın envanteri, empirizmi gitgide bir çeşit mental körlük olarak ve ifşa edilen deneyimi tüketmekte en yetersiz kalan sistem olarak göz önüne serecektir, oysa refleksiyon, onu ait olduğu yere yerleştirerek empirizmin aşağı dereceden hakikatini anlayacaktır.

III
"DİKKAT" VE "YARGI"

Buraya kadar klasik önyargılar tartışması empirizme karşı yürütüldü. Aslında hedefimiz sadece empirizm değildi. Şimdi, empirizmin antitezi entelektüalizmin de onunla aynı sahada yer aldığını göstermek gerekiyor. Her ikisi de, ne zaman ne de anlamı bakımından ilk olan nesnel dünyayı analiz konusu yapar ve yine her ikisi de algısal bilincin, nesnesini kurmaktaki özel tarzını ifade etmekte yetersiz kalır. Her ikisi de algıya katılmak yerine onunla arasındaki mesafeyi korur.

Bu durumu dikkat kavramının tarihini inceleyerek gösterebiliriz. Empirizm, bu kavramı, "sabitlik hipotezinden" yani, daha önce açıkladığımız gibi, nesnel dünyanın önceliğinden

[1] Scheler, "Die Idole der Selbsterkenntnis", s. 85.

çıkarsar. Algıladığımız şey stimulusun nesnel özelliklerine karşılık gelmese bile, sabitlik hipotezi "normal duyumların" zaten orada olduğunu kabul etmeye bizi zorlar. O halde normal duyumlar fark edilmemiş olmalıdır ve onları gölgede kalmış nesneleri aydınlatan bir projektör gibi ortaya çıkaran işleve dikkat adı verilir. Öyleyse dikkat edimi hiçbir şey yaratmaz, aşağı yukarı Malebranche'ın belirttiği gibi, tam da kendime sorduğum sorulara cevap verebilecek algıların veya idelerin fışkırmasını sağlayan doğal bir mucizedir. "Bemerken" veya "take notice" denen şey, görünür kıldığı idelerin etken nedeni olmadığına göre, tüm dikkat edimlerinde aynıdır, tıpkı aydınlatılan manzara ne olursa olsun, projektörün ışığının aynı olması gibi. Öyleyse dikkat, genel ve koşulsuz bir güçtür, öyle ki fark gözetmeksizin her an her türlü bilinç içeriğine yönelebilir. Her yerde bir şey üretmekten uzak olduğundan, hiçbir yerde bir şeye karşı *ilgili* olamaz. Dikkati bilincin yaşamına bağlamak için bir algının nasıl dikkat uyandırdığını, sonra da dikkatin algıyı nasıl geliştirip zenginleştirdiğini göstermek gerekecektir. İçsel bir bağlantı betimlemek gerekecektir ama empirizmin elinde sadece dışsal bağlantılar vardır ve ancak bilinç hallerini yan yana koyabilir. Empirist özne, ilk adımı atmasına izin verildiği andan itibaren –bu bir dikkat teorisinin varlık sebebidir– sadece mutlak bir özgürlük elde edebilir. Entelektüalizm ise tam tersine, dikkatin verimliliğinden yola çıkar: Dikkat sayesinde nesnenin hakikatini elde edeceğimin bilincinde olduğuma göre, dikkat bir tablodan diğerine rastgele geçmez. Nesnenin yeni görünümü, eskisini kendine tâbi kılar ve onun tüm söylemek istediklerini kendisi ifade eder. Balmumu, başından beri esnek ve değişken bir uzam parçasıdır; sadece ben bunu, "dikkatimin [algıda] bulunan ve onu oluşturan şeylere, az ya da çok yönelmiş olmasına göre",[1] açık veya bulanık olarak bilirim. Dikkatte nesn*enin* aydınlatıldığını hissettiğime göre algılanan nesne, dikkatin ortaya çıkardığı idrak edilir ya-

[1] Descartes, "II. Meditasyon", AT IX, s. 25.

pıyı zaten içeriyor olmalıdır. Eğer bilinç, bir tabağın yuvarlak fizyonomisinde geometrik daireyi buluyorsa, bu onu zaten oraya koyduğu içindir. Dikkatin getirdiği bilgiye sahip olmak için, kendine gelmek yeterlidir, tıpkı baygın bir adamın kendine gelmesi gibi. Buna karşılık dikkatsiz veya hezeyanlı algı, bir yarı-uyku halidir. Sadece yadsımalarla betimlenebilir, nesnesinin tutarlığı yoktur; bahsedebileceğimiz yegâne nesneler, uyanık bilincin nesneleridir. Kendimizle birlikte sabit bir dikkat dağınıklığı ve baş dönmesi ilkesi olan bedenimizi taşıdığımız doğrudur. Fakat bedenimiz bize olmayanı gösterme gücüne sahip değildir: Sadece olmayanı gördüğümüze bizi inandırabilir. Ufuktan doğan ay, tepeye vardığında ne daha büyüktür ne de öyle görünür: Dikkatli bakarsak, örneğin karton bir boruyla ya da bir gözlükle bakınca, ayın görünen çapı sabit kalır.[1] Aslında dikkatsiz algı, dikkatli algıdan daha fazlasını içermez, hatta farklı bir şey de içermez. Bu yüzden felsefenin, görünüşün itibarını dert etmesine gerek yoktur. Yaratmaya hazır olduğu engellerden kurtulmuş ve saf bilinç, hiçbir düşlemenin karışmadığı hakiki dünya, herkesin erişimindedir. Dikkat edimini bulanıklıktan açıklığa geçiş olarak analiz etmemize gerek yoktur, çünkü bulanıklık hiçbir şeydir. Bilinç ancak bir nesneyi belirleyerek var olmaya başlar ve "iç deneyimin" hayaletleri bile, dış deneyimden ödünç aldıklarıyla mümkündür. O halde bilincin özel yaşamı yoktur ve tek engeli kaostur, kaos ise hiçbir şeydir. Oysa her şeyi kuran bilinçte veya daha ziyade, hiçbir şey kurmayan empirist bilinçte olduğu gibi, tüm nesnelerinin idrak edilir yapılarına ebediyen sahip olan bilinçte, dikkat soyut, etkisiz bir güç olarak kalır, çünkü orada yapacağı hiçbir şey yoktur. Bilinç, dikkatinden kaçan nesnelere, ilgilendiği nesnelerden daha az sıkı bağlı değildir ve dikkat ediminin sağladığı fazladan açıklık, hiçbir yeni ilişki başlatmaz. Öyleyse bu edim yine aydınlattığı nesnelerle birlikte çeşitlenmeyen bir ışık haline gelir ve bir kez daha dikkatin boş edimleri, "yönelimin

[1] Alain, *Système des Beaux-Arts*, s. 343.

özgül kiplerinin ve yönlerinin"[1] yerine koyulur. Sonuçta, dikkat edimi koşullanmamıştır çünkü fark gözetmeksizin bütün nesneleri elinin altında bulundurur, tıpkı empiristlerin *Bemerken*'inin bütün nesneler ona aşkın olduğu için koşullanmamış olması gibi. Bilinç bütün nesnelere sahip olduğuna göre, nesneler içinden aktüel bir nesne nasıl bir dikkat edimini uyarabilir ki? Empirizmde eksik olan, nesne ve nesnenin tetiklediği edim arasındaki iç bağlantıydı. Entelektüalizmde eksik olan ise, düşünme fırsatlarının olumsallığıdır [*contingence*]. Bilinç, fenomenlerin onu *uyandırabilmesi* için ilk durumda fazla yoksul, ikincisinde ise fazla zengindir. Empirizm ne aradığımızı bilmeye ihtiyacımız olduğunu, yoksa onu arayamayacağımızı anlamaz; entelektüalizm ise ne aradığımızı bilmemeye ihtiyacımız olduğunu, yoksa yine onu arayamayacağımızı anlamaz. İkisinin ortak noktası, ne birinin ne diğerinin öğrenmekte olan bilinci kavramıyor olmasıdır, bu sınırlı bilgisizliği, çoktan belirlenmiş olmasına rağmen hâlâ "boş" olan bu yönelimi, yani dikkatin kendisini dert edinmiyor olmasıdır. Dikkat ister aradığını yenilenen bir mucize sonucu bulsun, ister ona önceden sahip olsun; her iki durumda da nesnenin kuruluşu sessizce geçiştirilir. Nesne ister bir nitelikler toplamı, ister bir bağıntılar sistemi olsun, var olduğu andan itibaren, saf, saydam, kişisiz –ama kusurlu değil– olmalıdır, bilinçte ortaya çıktığı haliyle yaşamımın ve bilgimin bir momenti için hakikat olmalıdır. Algısal bilinç, bilimsel bilincin kesin biçimleriyle karıştırılır ve belirlenmemiş olan, zihnin tanımına dahil olmaz. Entelektüalizmin niyetlerine rağmen, her iki öğreti de şu fikirde ortaklaşır: Dikkat hiçbir şey yaratmaz, çünkü bir kendinde izlenimler dünyası ya da bir belirleyici düşünce evreni, eşit şekilde zihnin eyleminden çıkarılmıştır.

---

[1] Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, c. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, s. 200. [Fr. çev. *Philosophie des formes symboliques* (1923-1929), Paris, Minuit, 1972, c. III, *La Phénoménologie de la connaissance* (1929).] (*Sembolik Formlar Felsefesi*, çev. Milay Köktürk, Ankara: Hece, 2005).

Bu etkin olmayan özne anlayışına karşı psikologların gerçekleştirdiği dikkat analizi bir bilinçlenme sağlar ve "sabitlik hipotezinin" kritiği derinleşerek, empirizmde kendinde gerçeklik olarak, entelektüalizmde ise bilginin içkin son noktası olarak ele alınan "dünyaya" duyulan dogmatik inancın bir kritiğine dönüşür. Dikkat öncelikle mental alanın dönüşmesini, yani bilincin yeni bir tarzda nesnelerine mevcut olmasını varsayar. Sözgelimi, bedenimde dokunulan bir noktanın yerini belirlememi sağlayan dikkat edimini ele alalım. Bu yerin bulunmasını imkânsız kılan merkezi sinir sistemi kaynaklı birtakım bozuklukların analizi, bilincin derin işleyişini ortaya çıkarır. Head kısaca "dikkatin lokal zayıflamasından" söz eder. Aslında, ne "lokal imlerden" birinin yahut birçoğunun yok olması, ne de ikincil olan bir kavrayış gücünün azalması söz konusudur. Bozukluğun ilk şartı, özne algılarken sabit kalmayan, keşif hareketlerini takiben kıpırdayan ve sorguladığımız zaman da daralan duyusal alanın parçalanmasıdır.[1] Bir *yerin muğlak olarak saptanması*, bu çelişik fenomen, uzamın [*extension*] sahiden var olduğu bir nesne-öncesi mekânı ortaya çıkarır, çünkü bedenin aynı anda dokunulan birçok noktası özne tarafından karıştırılmaz, ama henüz tek bir konumları da yoktur, zira bir algıdan diğerine geçerken sabit hiçbir mekân çerçevesi olduğu gibi kalmaz. Öyleyse dikkatin ilk işlemi, kendisine "hâkim olunabilecek" (*Überschauen*)[2] mental veya algısal bir *alan* yaratmaktır; bilinç gitgide elde ettiklerini ve neden olduğu dönüşümlerde de bizzat kendini kaybetmeden, keşif organının hareketleri ve düşüncenin gelişimleri bu alanda mümkün olur. Dokunulan noktanın kesin konumu, uzuvlarımın ve bedenimin yönlenişine göre sahip olduğum çeşitli duyguların değişmezi olacaktır; dikkat edimi bu değişmezi sabitleyebilir ve nesneleştirebilir, çünkü görünüşteki

---

[1] J. Stein, *Über die Veränderungen der Sinnesleistungen und die Enistehung von Trugwahrnehmungen*, s. 362-383.

[2] [*Überschauen*: sözcük anlamı "tepeden bakmak", bundan hareketle "hâkim olmak".]

değişiklikler karşısında geri çekilmiştir. Dolayısıyla genel ve biçimsel bir etkinlik olarak dikkat diye bir şey yoktur.[1] Her durumda elde edilmesi gereken bir özgürlük, düzenlenmesi gereken belli bir mental mekân vardır. Geriye kalan, dikkatin kendi nesnesini görünür kılmaktır. Burada harfi harfine, bir yaratma söz konusudur. Örneğin çocukların, yaşamlarının ilk dokuz ayında renkli ve renksiz olanı sadece genel olarak ayırt edebildiklerini uzun zamandır biliyoruz; daha sonra, renkli bölgeler "sıcak" ve "soğuk" tonlar olarak birbirlerine eklemlenir, en sonunda ise renklerin detaylarına erişiriz. Fakat psikologlar[2] çocuğun renkleri ayırt etmesini engelleyen şeyin, yalnızca isimlerinin bilinmemesi veya karıştırılması olduğunu ileri sürüyordu. Çocuk yeşili *her neredeyse orada* görüyor olmalıydı, sadece buna dikkat etmesi ve kendi fenomenlerini tutup kavraması gerekiyordu. Sorun şu ki psikologlar renklerin belirlenmemiş olduğu, bir rengin kesin bir nitelik olmadığı bir dünyayı tasarlayamıyorlardı. Tam tersine bu önyargıların kritiği, renklerin dünyasını, "sıcak" tonlar ve "soğuk tonlar", "renkli" ve "renksiz" gibi birtakım "fizyonomik" ayrımlara dayanan ikincil bir biçimlenme olarak fark etmemizi sağlar. Çocuk için renk yerine geçen bu fenomenleri, hiçbir belirlenmiş nitelikle karşılaştıramadığımız gibi hastanın "tuhaf" gördüğü renkleri de spektrumdaki hiçbir renkle özdeşleştiremeyiz.[3] Öyleyse renklerin ilk algısı tam anlamıyla bilincin yapısında bir değişiklik olması,[4] deneyimin yeni bir boyutunun kurulması, bir *a priori*'nin açılmasıdır. Dikkat, bu kökensel edimlerin modeli üzerinden düşünülmelidir, çünkü çoktan edinilmiş bir bilgiyi hatırlamakla sınırlı ikincil dikkat, bizi bu edinime geri götürecektir. Dikkat etmek sadece, önceden varolan verileri daha çok aydınlatmak değil, onları birer *figür* olarak ele

---

1 E. Rubin, *Die Nichtexistenz der Aufmerksamkeit.*

2 Örn. Peters, *Zur Entwickelung der Farbenwahrnehmung*, s. 152-153.

3 Bkz. yukarıda s. 37.

4 Koehler, "Über unbemerkte Empfindungen...", s. 52.

alıp onlar arasında yeni bir eklemlenmeyi hayata geçirmektir.[1] Bu veriler sadece *ufuklar* olarak önceden biçimlendirilmişlerdir, dünyanın toplamı içinde hakikaten yeni olan bölgeler kurarlar. Dikkat ediminden önce ve sonra nesnenin özdeşliğini görünür kılan şey, tam da bu verilerin ortaya koyduğu özgün yapıdır. Nitelik olarak renk bir defa edinildikten sonra ve sadece bu sayede, önceki veriler niteliğin hazırlanışı olarak belirirler. Denklem idesi bir kez edinildikten sonra, aritmetik eşitlikler aynı denklemin değişkenleri olarak belirir. Dikkat edimi, tam da verileri altüst ederek önceki edimlere bağlanır ve böylece bilincin birliği, bir "geçiş sentezi" ile yavaş yavaş inşa olur. Nesnenin birliğini parçaladıkları anda yeni bir boyutta onu yeniden tesis eden fenomenlerin dikkat vasıtasıyla görünmesini sağlamak: İşte bilincin mucizesi budur. Öyleyse dikkat, ne imgelerin çağrışımı ne de nesnelerinin kontrolünü çoktan ele almış bir düşüncenin kendine dönüşüdür, daha ziyade şimdiye kadar sadece belirlenmemiş ufuk olarak sunulmuş olan şeyi açık kılan ve temalaştıran yeni bir nesnenin aktif kuruluşudur. Dikkati harekete geçirdiği anda nesne her an yeniden yakalanır ve yine dikkate bağımlı kılınır. Nesne kendisini dönüştürecek olan "bilme olayına" ancak bu olaya sunduğu ve belirlenmesi gereken muğlak anlam vasıtasıyla yol açar, öyle ki nesne bu olayın nedeni değil "motifidir."[2] En azından dikkat edimi bilincin yaşamında kök salmıştır ve nihayet bilincin, ilgisizlik özgürlüğünden sıyrılıp kendine aktüel bir nesne buluyor olması anlaşılır olur. Belirli olmayandan belirlenmiş olana uzanan bu geçiş, kendi tarihinin her an, yeni bir anlam birliği içinde bu şekilde devralınışı, işte bu düşüncenin ta kendisidir. "Zihnin eseri sadece edim olarak varolur."[3] Dikkat ediminin sonucu, başlangıcında ortaya çıkmaz. Bir gözlük veya kartondan bir boru yardımıyla aya baktığım zaman

---

1 Koffka, "Perception", s. 561 vd.

2 E. Stein, *Beiträge zur pilosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, s. 35 vd.

3 Valéry, *Introduction à la poétique*, s. 40.

ufuktaki ayın bana zirvedekinden daha büyük görünmemesi, çıplak bakış için de görünüşün değişmez olduğu anlamına gelmez.[1] Empirizm buna inanır, çünkü ne gördüğümüzle değil, retinadaki imgeye göre ne görmek zorunda olduğumuzla ilgilenir. Entelekütalizm de aynı şeye inanır zira olgusal algıyı, "analitik" ve dikkatli algının verilerine göre betimler; burada gerçekten de ay görünen *hakiki* çapına kavuşur. Tam olarak belirlenmiş sağın dünya yine baştan ortaya konmuştur, kuşkusuz bu kez algılarımızın nedeni olarak değil, onların içkin ereği olarak konmuştur. Transandantal dedüksiyonun[2] da bu kadar kuvvetli bir şekilde dile getirdiği gibi, dünya mümkün olmalıysa eğer, ilk bilinç taslağında gerektirilmiş [*impliqué*] olmalıdır. Ve bu yüzden ay asla ufukta olduğundan daha büyük görünmemelidir. Psikolojik refleksiyon tam tersine bizi, sağın dünyayı bilinç beşiğine geri yerleştirmeye zorlar, sağın hakikat veya dünya idesinin kendisinin nasıl mümkün olduğunu sormaya, bu idenin bilinçte ilk ortaya çıkışını aramaya zorlar. Doğal tavır içinde serbestçe baktığım zaman, alanın parçaları birbirlerini etkiler ve ufuktaki bu kocaman ayın, bu ölçüsüz –ölçüsüz de olsa bir büyüklük olan– büyüklüğün ortaya çıkışını *motive ederler*. Bilinci, şeylerde sürdüğü refleksiyona tâbi olmamış yaşamıyla karşı karşıya getirmek ve unutmuş olduğu kendi tarihine uyandırmak gerekir, işte felsefi refleksiyonun asıl rolü buradadır ve ancak bu şekilde hakiki bir dikkat teorisine ulaşılır.

Entelektüalizm algının yapısını çağrışım güçleriyle dikkati birleştiren bir oyunla açıklamak yerine pekâlâ refleksiyonla keşfetmeyi öneriyordu fakat algıya bakışı yine de doğrudan değildir. Entelektüalizmin analizinde *yargı* mefhumunun oynadığı rolü inceleyerek bu durumu daha iyi görebiliriz. Yargı

---

1 Alain'in iddia ettiği gibi, *Système des Beaux-Arts*, s. 343.

2 İlerleyen sayfalarda Kantçı felsefenin, Husserl gibi konuşmak gerekirse, neden dogmatik ve "dünyevi [*mondaine*]" bir felsefe olduğunu göreceğiz. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, s. 531 vd.

sıklıkla, *bir algının mümkün olması için duyumda eksik olan şey* olarak devreye sokulur. Duyum artık bilincin gerçek bir unsuru sayılmaz. Fakat algının yapısını resmetmek istediğimizde, bunu duyumların noktalı çizgilerinin üstünden geçip onları birleştirerek yaparız. Analiz bu empirist mefhumun hâkimiyetindedir, oysa bu mefhum, sadece bilincin sınırı olarak kabul edilir ve kendi karşıtı olan bir bağlama [*liaison*] gücünü açığa vurmaya yarar. Entelektüalizm empirizmin çürütülmesiyle hayatta kalır ve yargının burada işlevi sıklıkla duyumların mümkün dağılmalarını durdurmaktır.[1] Refleksif analiz, gerçekçi ve empirist tezleri kendi sonuçlarına kadar götürerek ve saçmaya indirgeme yoluyla antitezi ispatlayarak kendi yerini sağlamlaştırır. Fakat bu saçmaya indirgemede, bilincin fiili işlemlerine zorunlu olarak temas edilmez. Algı teorisinin, eğer ideal olarak kör bir görüden yola çıkarsa, karşılık olarak boş bir kavrama ulaşması ve saf duyumun karşı kutbu olan yargının da, nesnelerine kayıtsız genel bir bağlama işlevine gerilemesi, hatta yeniden, etkileriyle keşfedilebilir olan bir psişik kuvvet halini alması, ihtimal dahilinde kalır. Ünlü balmumu analizi, koku, renk ve tat gibi niteliklerden konumların ve biçimlerin sonsuzluğunu getiren bir kuvvete sıçrar, bu kuvvet ise algı nesnesinin ötesindedir ve ancak fizikçinin balmumunu tanımlar. Algı açısından, bütün duyulur özellikler kayboldu̇ğunda ortada balmumu da kalmaz; geride bir tür maddenin kaldığını varsayan bilimdir. "Algılanan" balmumunun ta kendisi, onun kendi özgün varolma tarzı, henüz bilimin sağın özdeşliği sayılamayacak kalıcılığı, biçimine ve büyüklüğüne göre mümkün çeşitlenmelerinin "içsel ufku",[2]

---

[1] "Eğer Hume'daki Doğa ve Hobbes'taki insan, doğal fiili deneyime yaklaşmak zorunda olsalardı, ilki Kantçı akla ihtiyaç duyardı (...) ve ikincisi de Kantçı pratik akla ihtiyaç duyardı." Scheler, "Der Formalismus in der Ethik", s. 62. [Fr. çev. *De la philosophie*, Paris, Minuit, 1975. Merleau-Ponty'nin burada alıntıladığı ikinci bölümün başlığı şöyleydi: "La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine" (1933).]

[2] Husserl, *Erfahrung und Urteil*, örn., s. 172. [Fr. çev. Husserl, *Expérience et*

yumuşaklığını haber veren soluk rengi ve vurduğumda çıkacak kuru sesi haber veren yumuşaklığı, son olarak nesnenin perspektifli yapısı, bunların hepsi gözden kaçırılır çünkü tamamen nesnel ve kendi içine kapalı niteliklerin birbirine bağlanması için yüklemsel türden belirlenimlere ihtiyaç vardır. Penceremden gördüğüm insanlar, şapkalarının ve mantolarının altında gizlidir ve imgeleri retinam üzerinde resmedilemez. Demek ki onları görmüyorum, orada olduklarına dair yargıda bulunuyorum.[1] Görme empirist tarzda, stimulus tarafından beden üzerine kaydedilen bir niteliğe sahip olmak olarak tanımlandığında,[2] en ufak bir yanılsama algının bir yargı olduğunu saptamak için yeterlidir çünkü retinamda bulunmayan özellikleri nesneye verir.[3] İki gözüm olduğu için nesneyi çift görmeliydim, tek algılıyor olmamın nedeni, uzaktaki tek bir nesne idesini iki imge yardımıyla inşa etmemdir.[4] Algı, be-

jugement, Paris, PUF, 1970.].

1 Descartes, "II. Meditasyon": "...İnsanları gördüğümü söylediğim gibi balmumunu da gördüğümü söylerim; bununla birlikte bu pencereden gördüğüm şey, hayaletleri veya başka bir güçle kımıldayan sahte insanları da saklayabilecek olan şapkalardan ve mantolardan başka bir şey midir? Ama bunların hakiki insanlar olduğu yargısına varırım..." AT, IX, s. 25.

2 "Burada da rölyef bariz olarak görünür; oysa hiçbir şekilde rölyefe benzemeyen bir görünüşten çıkarılmıştır, yani aynı şeylerin tek tek iki gözümüze görünüşleri arasındaki farktan çıkarılmıştır" Alain, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, s. 19. Diğer taraftan Alain, Helmoltz'un *Optique physiologique* adlı eserine gönderimde bulunur (a.g.y., s. 17); burada sabitlik hipotezi üstü kapalı olarak korunur ve yargı, sadece fizyolojik açıklamanın boşluklarını doldurmak için devreye girer. Ayrıca bkz. a.g.y., s. 23: "Bu orman ufkuyla ilgili olarak yeterince açıktır ki görme bize bu ufku, hava katmanlarının işin içine girmesiyle uzaktaymış gibi değil de mavimtrak olarak sunar." Eğer görmeyi bedensel *stimulus* ile veya bir niteliğin elde edilmesiyle tanımlıyorsak, bu zaten kendiliğinden açıktır zira o zaman görme bize, bir ilişki olan uzaklığı değil maviyi verebilir. Fakat bu tam manasıyla açık değildir, yani bilinç tarafından onaylanmaz. Bilinç tam da, uzaklık algısında her türlü tahminden, hesaptan, sonuçtan önce gelen bağıntılar keşfettiğine şaşırır.

3 "Burada yargıda bulunduğumu kanıtlayan şey, ressamların görünüşleri bir tuval üzerinde taklit ederek uzak bir dağın algısını bana vermeyi iyi bilmeleridir." Alain, a.g.y., s. 14.

4 "Nesneleri çift görüyoruz çünkü iki gözümüz var, ama bu ikili imgelere dikkat etmiyoruz, sadece onlar sayesinde algıladığımız mesafeyle veya

densel *stimuluslara* uygun olarak duyarlığın tedarik ettiği imlerin bir "yorumu",[1] zihnin "izlenimlerini kendine açıklamak"[2] için kurduğu bir "hipotez" haline gelir. Ayrıca algının retinadaki izlenimlere göre fazlalığını açıklamak için devreye sokulan yargı da, otantik bir refleksiyonla içeriden yakalanan algılama ediminin kendisi olmak şöyle dursun, bedenin tedarik etmediğini sunmakla yükümlü basit bir algı "etmeni" halini alır yeniden; transandantal bir etkinlik olmak yerine, basit bir mantıksal sonuç çıkarma etkinliğine dönüşür.[3] Böylece refleksiyonun dışına itiliriz ve algının kendine özgü işleyişini açığa çıkarmak yerine onu inşa ederiz; her tür mantıksal dolayımın ve psikolojik nedenselliğin önceden varsaydığı, duyulur olanı bir anlamla donatan ilk işlemi bir kez daha gözden kaçırırız. Öyleyse entelektüalist analiz, aydınlatması gereken algı fenomenlerini anlaşılmaz kılar. Yargı kurucu işlevini yitirip açıklayıcı bir ilkeye dönüşürken, "görmek", "işitmek", "duymak" sözcükleri tüm imlemelerini kaybeder, çünkü en küçük görme bile saf izlenimin ötesine geçer ve genel "yargı" başlığının altında yer alır. Duyma ve yargı arasına, ortak deneyim çok açık bir fark koyar. Onun için yargı bir konum almaktır ve hem yaşamımın her momentinde benim için hem de mümkün

---

tek nesnenin rölyefiyle ilgili olarak onları dikkate alıyoruz." Lagneau, *Célèbres leçons*, s. 105. Ve genel olarak: "Öncelikle insan zihninin doğasına ait temel duyumların hangileri olduğunu araştırmak gerekir; insan bedeni bizim için bu doğayı temsil eder", a.g.y., s. 75. Alain şöyle der: "Gözlerimizin bize her şeyin iki imgesini verdiğini kabul etmek istemeyen birini tanıdım. Oysa oldukça yakın bir nesneye (örneğin bir kurşun kaleme) gözleri sabitlemek, nesnenin imgesinin çift hale geldiğini görmek için yeterlidir." *Quatre-vingt-un chapitres*, s. 23-24). Bu, önceden çift olduklarını kanıtlamaz. Bedensel izlenimlere karşılık gelen fenomenlerin, tespit edilemediklerinde bile verili olmasını gerektiren sabitlik yasasından kaynaklı önyargıyı burada bulabiliyoruz.

1 "Algı, ilkel görünün bir yorumudur; görünüşte dolaysız olan fakat aslında alışkanlık ile elde edilip akıl yürütmeyle düzeltilen bir yorum..." Lagneau, *Célèbres leçons*, s. 158.

2 A.g.y., s. 160.

3 Örn., Alain, *Quatre-vingt-un chapitres*, s. 15: Rölyef "düşünülmüştür, çıkarılmıştır, yargısına varılmıştır veya nasıl demek istiyorsak".

veya varolan diğer zihinler için geçerli bir şeyi bilmeyi hedefler; tam tersine duymak ise, sahip olmaya ve hakikatini bilmeye çalışmadan görünüşe kendini bırakmaktır. Bu ayrım entelektüalizmde ortadan kalkar çünkü saf duyumun olmadığı yerde, yani her yerde, yargı vardır. Dolayısıyla fenomenlerin tanıklığı her yerde reddedilecektir. Büyük bir karton kutu aynı kartondan yapılmış küçük bir kutudan daha ağır görünür ve fenomenlerle yetinirsem şimdiden elimde onun ağırlığını *duyduğumu* söyleyebilirim. Ama entelektüalizm duymayı, gerçek bir stimulusun bedenimdeki etkinliğiyle sınırlar. Burada bir stimulus olmadığına göre, kutunun daha ağır olarak duyulduğunu değil onun hakkında böyle yargı verildiğini söylemek gerekecektir ve yanılsamanın duyulur yönünü gösteriyormuş gibi duran bu örnek, aslında duyulur bilgi olmadığını ve yargıda bulunduğumuz gibi duyduğumuzu göstermeye yarar.[1] Kâğıda çizilmiş bir küpün görüntüsü, sağdan ve üstten veya soldan ve alttan görünüyor olmasına göre değişir. Her iki şekilde de görülebileceğini *bilsem* bile bazen figür yapı değiştirmeyi reddeder ve bilgimin, görüsel olarak gerçekleşmeyi beklemesi gerekir. Burada da yine şu sonuca varmak gerekir: Yargılamak, algılamak değildir. Fakat duyum ve yargı ikilemi şunu söylemeye mecbur bırakır bizi: Figürün değişikliği, stimuluslar gibi sabit kalan "duyulur unsurlara" bağlı olmadığından, ancak yorumdaki bir değişikliğe bağlı olabilir ve sonuç olarak, "zihnin anlayışı algının kendisini dönüştürür";[2] "görünüş, buyrukla biçim ve anlam alır."[3] Oysa hakkında yargı verdiğimiz şeyi görüyorsak, hakiki algıyı sahte algıdan nasıl ayırt edebiliriz ki? Bundan sonra halüsinasyon gören kişinin veya delinin, "görmediği bir şeyi gördüğünü sandığını"[4] nasıl söyleriz? "Görmek" ve "gördüğünü sanmak" arasındaki ayrım nerede olacak? Eğer bu soru, sağlıklı insanın sadece yeterli

1 Alain, a.g.y., s. 18.
2 Lagneau, *Célèbres leçons*, s. 132 ve 128.
3 Alain, a.g.y., s. 32.
4 Montaigne, alıntılayan Alain, *Système des Beaux-Arts*, s. 15.

imlere göre ve dolu bir madde üzerine yargıda bulunduğunu söyleyerek yanıtlanırsa, o zaman hakiki algının motive ettiği yargıyla sahte algının boş yargısı arasında fark var demektir. Ve bu fark yargının biçiminde değil, biçim verdiği duyulur metinde olduğu için, sözcüğün tam anlamıyla algılamak, hayal etmenin tersi olarak, yargılamak değil, her türlü yargıdan önce duyulur olana içkin bir anlamı yakalamaktır. Demek ki hakiki algı fenomeni imlere içkin bir imleme sunar ve yargı, bunun sadece isteğe bağlı bir ifadesidir. Entelektüalizm ne bu fenomeni ne de ona ilişkin yanılsamanın yaptığı taklidi anlaşılır kılabilir. Daha genel olarak entelektüalizm, algılanan nesnelerin varoluş ve birlikte-varoluş kipleri karşısında, görsel alanı kateden ve parçalarını gizlice bağlayan yaşam karşısında kördür. Zöllner yanılsamasında, ana (uzun) çizgilerin birbirine doğru eğilmiş olduğunu "görürüm". Entelektüalizm bu fenomeni basit bir hataya indirger: Her şey, ana çizgileri kendi aralarında karşılaştırmak yerine, yan (kısa) çizgileri ve onların ana çizgilerle arasındaki ilişkiyi devreye sokmamdan ileri gelir. Aslında bana verilen talimat konusunda yanılırım ve her iki grubun da ana unsurlarını kendi içinde karşılaştırmak yerine, iki grubu birbiriyle karşılaştırırım.[1] Talimat hakkında neden yanıldığım sorusu yine de ortada kalacaktır. "Asıl soru şu olmalıdır: Zöllner yanılsamasında, verilen talimata göre karşılaştırılması gereken ana çizgilerin kendilerini ayrı olarak karşılaştırmak neden bu kadar zordur? Ana çizgilerin yan çizgilerden ayrılmayı böyle reddetmeleri, nereden kaynaklanıyor?"[2] Şunu anlamalıyız ki ana çizgiler, yan çizgileri kabul ederek, paralel olmayı bırakmıştır, başka bir anlam edinmek üzere bu anlamı kaybetmişlerdir; yan çizgiler figüre, bundan böyle orada sürüp gidecek ve ondan koparılamayacak yeni bir imleme getirirler.[3] İşte sahte yargıyı motive eden ve adeta onun *arka-*

---

1 Örn. Lagneau, *Célèbres leçons*, s. 134.

2 Koehler, "Über unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen", s. 69.

3 Koffka, "Psychologie", s. 533: "Şöyle demek isteriz: bir dikdörtgenin kenarı yine de bir çizgidir. Fakat yalıtılmış bir çizgi, hem fenomen olarak

sında duran şey, figüre katılan bu imlemedir, fenomenin bu dönüşümüdür. Aynı zamanda, "görmek" kelimesine yargının berisinde, niteliğin veya izlenimin ötesinde bir anlam kazandıran ve algı sorununu yeniden görünür kılan da odur. Eğer bir ilişkiye dair her tür algıya yargı demek ve görme adını sadece anlık izlenime ayırmak uygunsa, yanılsama da kesinlikle bir yargıdır. Ama bu analiz, en azından ideal olarak, ana çizgilerin dünyadaki, yani kendi ölçülerimizle kurduğumuz bir ortamdaki gibi, paralel olduğu bir izlenim katmanı varsayar. Ayrıca, yan çizgileri devreye sokarak izlenimleri dönüştüren ve böylece ana çizgilerin ilişkisini yanlışlayan ikinci bir işlemi varsayar. Oysa ilk aşama salt bir tahmindir ve onunla birlikte, ikinci aşamayı veren yargı da tahminden ibaret olur. Yanılsamayı inşa ediyoruz ama anlamıyoruz. Bu çok genel ve tamamen biçimsel anlamdaki yargı, ancak fenomenlerin spontane düzenlenişi ve tikel konfigürasyonu tarafından yönlendirilirse hakiki ve sahte algıyı açıklar. Şurası doğru ki yanılsama, figürün ana unsurlarının paralelliği kıran yan bağıntıların içine sokulmasından ibarettir. Peki ama neden bu yan bağıntılar paralelliği kırar? Neden şimdiye kadar paralel olan iki düz çizgi, bir çift olmayı bırakır ve yakın çevrelerine koyduğumuz şeyler yüzünden eğik bir konuma sürüklenirler? Her şey sanki artık onlar aynı dünyaya ait değilmiş gibi olup biter. Hakikaten eğik iki çizgi, aynı mekânda yerini almıştır ve burası nesnel mekândır. Fakat bunlar edimsel olarak birbirlerinin üstüne eğilmezler; gözler bu çizgiler üzerinde sabitlenirse eğik olduklarını *görmek* imkânsızdır. Ancak onlar bakıştan kurtuldukları anda el altından bu yeni ilişkiye yönelirler. Burada, nesnel ilişkilerin berisinde, kendi kurallarına göre eklemlenen bir algı sentaksı vardır: Eski bağıntılardan kopuş, yeni bağıntıların kurulması yani yargı, sadece bu derin işlemin sonucunu ifade

---

hem de işlevsel unsur olarak, bir dikdörtgenin kenarından başka bir şeydir. Tek bir özellikle kendimizi sınırlarsak, örneğin bir dikdörtgenin kenarı bir iç bir de dış yüze sahiptir, yalıtılmış çizgi ise mutlak biçimde eşit iki yüze sahiptir."

ederler; bunların hepsi, bu işlemin nihai tespitidir. İster sahte ister hakiki olsun, algı öncelikle bu şekilde kurulmalıdır ki bir yüklemleme mümkün olsun. Hiç şüphesiz bir nesnenin uzaklığı ve rölyefi, rengi veya ağırlığı gibi nesnenin özellikleri değildir. Hiç şüphesiz bunlar, rengi ve ağırlığı da kapsayan, bütüncül bir konfigürasyonun içine yerleştirilmiş bağıntılardır. Fakat bu konfigürasyonun, "zihnin yaptığı yoklama" ["*inspection de l'esprit*"] ile kurulduğu doğru değildir. Bunu söylemek, zihnin tüm yalıtılmış izlenimleri katettiğini ve yavaş yavaş bütünün anlamını keşfettiğini söylemek olurdu, tıpkı bilimcinin sorunun verilerine göre bilinmeyenlerini belirlemesi gibi. Oysa burada, sorunun verileri kendi çözümünden önce gelmez ve algı tam da bir anda, verilerin kümelenmesi ile, onları birbirlerine bağlayan anlamı yaratan edimdir – ki bu edim verilerin *sahip olduğu* anlamı keşfetmekle kalmaz, onların *bir anlama sahip olmalarını* da sağlar.

Elbette bu eleştiriler refleksif analizin sadece başlangıcına yöneliktir ve entelektüalizm, her şeyden önce sıradan anlayışın dilini konuşmak zorunda olduğumuzu ileri sürerek bu eleştirilere cevap verebilir. Psişik kuvvet veya mantıksal dolayım olarak yargı anlayışı ve "yorumlama" olarak algı teorisi – psikologların bu entelektüalizmi– aslında sadece empirizmin karşı kutbudur, fakat bizi hakiki bir bilinçlenmeye hazırlar. Sadece doğal tavır içinde ve onun postulatlarıyla başlanabilir, ta ki bu postulatların içsel diyalektikleri onları yok edene dek. Algı bir kere yorumlama olarak kabul edildikten sonra, başlangıç noktası işlevi gören duyumun kesin olarak ötesine geçilir, her algısal bilinç zaten onun ötesindedir. Duyum duyulmaz[1] ve bilinç her zaman bir nesnenin bilincidir. Algılarımız üstüne refleksiyon yaparken, onların mutlak olarak bizim eserimiz olmadığını ifade etmek istediğimizde duyuma varırız. *Stimulusların* bedenimiz üzerindeki etkinliğiyle tanımlanan

[1] "Doğruyu söylemek gerekirse saf izlenim kavranır, duyulmaz" Lagneau, *Célèbres leçons*, s. 119.

saf duyum, bilginin, özellikle bilimsel bilginin "son etkisidir" ve onu en başa koyup bilgiye öncel olduğuna inanmamız bir yanılsama, yine de doğal olan bir yanılsama yüzündendir. Saf duyum bir zihnin kendi tarihini temsil edişinin zorunlu ve zorunlu olarak yanıltıcı tarzıdır.[1] Kurucu zihne değil kurulmuş olanların alanına aittir. Dünyaya veya kanıya göre, algı bir yorumlama olarak görünebilir. Bilincin ta kendisi için ise, kendisine öncüller sağlayan duyumlar olmadığına göre, nasıl bir akıl yürütme olabilir, kendisinden önce yorumlanacak hiçbir şey olmadığına göre nasıl bir yorumlama olabilir? Duyum fikriyle birlikte basit bir mantıksal etkinlik fikrinin de ötesine geçtiğimiz anda, az önce yaptığımız itirazlar ortadan kalkar. Görmenin veya duymanın ne olduğunu, hâlâ nesnesinde alıkonmuş olan, zamanın ve mekânın bir noktasıyla iç içe olan bu bilgiyi kavramdan neyin ayırdığını sormuştuk. Fakat refleksiyon burada anlaşılacak hiçbir şey olmadığını gösterir. Öncelikle bedenim tarafından çevrelenmiş olduğuma, dünyaya kendimi kaptırmış [*pris*] olduğuma, şimdi ve burada bir durumda bulunduğuma inandığım gerçektir. Ama refleksiyon yaptığımda bu kelimelerin her biri anlamdan yoksundur ve dolayısıyla hiçbir sorun ortaya atmazlar: Kendimde olduğum kadar bedenimde de olmasaydım, bu mekânsal ilişkiyi bizzat düşünmeseydim ve böylece bu iç içe oluştan [*inhérence*] onu temsil ettiğim anda kurtulmasaydım, "bedenim tarafından çevrelendiğimi" fark eder miydim? Dünyaya kendimi kaptırmış olduğumu ve dünyada bir durumda bulunduğumu, hakikaten ona kendimi kaptırmış olsaydım ve bir durumda bulunsaydım, bilir miydim? O zaman sadece, neredeysem orada, bir şey gibi *olmakla* yetinirdim; oysa nerede olduğumu bildiğime ve kendimi şeylerin ortamında gördüğüme göre, demek ki ben bir bilincim, hiçbir yerde ikamet etmeyen ve yönelim olarak

[1] "Bilimsel bilgi ve refleksiyonla bu mefhumu elde ettiğimizde, bilginin son etkisi olan şey, yani bir varlığın diğerleriyle olan ilişkisini açıklaması, aslında başlangıç gibi gelir; fakat yanılgı işte buradadır. Duyumun bilgiye olan önceliğini temsil ettiğimiz bu zaman idesi zihnin bir inşasıdır." A.g.y.

kendini her yerde mevcut kılabilen tekil bir varlığım. Varolan her şey, şey veya bilinç olarak varolur ve ortası yoktur. Şey bir yerdedir ama algı hiçbir yerde değildir, çünkü bir durumda bulunsaydı, diğer şeyleri *kendisi için var edemezdi* zira şeyler gibi kendinde durup dinlenirdi. O halde algı, algılamanın düşüncesidir. Algının vücuda gelmesi, hesaba katılacak hiçbir pozitif karakter sunmaz ve onun buradalığı, kendi kendine olduğundaki bilgisizliğinden başka bir şey değildir. Refleksif analiz tam bir geriye doğru giden [*régressive*] öğreti haline gelir, çünkü ona göre her algı bulanık bir idrak, her belirleme bir yadsımadır. Böylece refleksif analiz biri hariç bütün sorunları ortadan kaldırır: kendi başlangıcı. Spinoza'nın dediği gibi bana "öncülsüz sonuçlar" veren bir algının sonluluğu, bilincin bir görüş açısıyla iç içe oluşu, hepsi benim kendi kendimi bilmememe, refleksiyon yapmamaya dair olumsuz gücüme geri döner. Peki ama bu bilmeme nasıl mümkündür? Asla *olmadığını* söylemek, onu arayan filozof olarak beni ortadan kaldırmaktır. Hiçbir felsefe sonluluk sorununu bilmezden gelemez, yoksa kendini felsefe olarak bilmemiş olur, hiçbir algı analizi özgün fenomen olarak algıyı bilmezden gelemez, yoksa kendini analiz olarak bilmemiş olur. Algıya içkin olarak keşfedeceğimiz sonsuz düşünce bilincin en yüksek noktası değil, tam tersine bir bilinçdışı biçimi olacaktır. Refleksiyon hareketi hedefini aşacaktır: Bizi donup katılaşmış ve belirli bir dünyadan çatlaksız bir bilince taşıyacaktır, oysa ki algılanan nesnenin onu canlandıran gizli bir yaşamı vardır ve birlik olarak algı kendini durmadan bozup yeniden yapar. Bilincin kendi işlemlerini her an yeniden yakalamasını, sıkıştırıp yoğunlaştırarak özdeşlenebilir bir nesneye sabitlemesini, yavaş yavaş "görmekten" "bilmeye" geçmesini ve kendi yaşamının birliğini elde etmesini sağlayan fiili hareketini takip etmediğimiz sürece, bilince dair sadece soyut bir öze sahip olabiliriz. Bilincin dolu birliğinin yerine mutlak olarak saydam bir özne koyar ve "doğanın derinliklerinde" bir anlam ortaya çıkaran "gizli sanat"ın yerine

de ebedi bir düşünce koyarsak, bu kurucu boyuta ulaşamayız. Entelektüalist bilinçlenme, algının bu yaşayan tutamına kadar gelmez, çünkü *algıyı* aktüel kılan veya onu kuran işlevin örtüsünü kaldırmak yerine, algıyı *mümkün* kılan veya algının onsuz olamayacağı koşulları arar. Fiili ve doğmaktayken, her türlü sözden önce ele alınan algıda, duyulur im ile onun imlemesi ideal olarak bile ayrılmazlar. Bir nesne renklerden, kokulardan, seslerden, dokunsal görünüşlerden oluşan bir organizmadır, bunlar birbirlerini simgeler ve dönüştürür, gerçek bir mantığa göre birbirleriyle uzlaşır, bilim bu mantığı açık kılmayı işlev edinmiştir ama henüz onun analizini bitirmiş olmaktan oldukça uzaktır. Bu algısal yaşam bakımından entelektüalizm, ya az geldiği ya da fazla kaçtığı için yetersizdir: Sadece nesnenin zarfı olan birçok niteliği sınır olarak anar ve buradan nesnenin bilincine geçer, bu bilinç nesnenin yasasına ve gizemine sahip olacaktır ve bu yüzden deneyimin açılıp gelişmesindeki olumsallığı ve nesnenin algısal stilini ortadan kaldıracaktır. Tezden antiteze bu geçiş, bu evetin hayıra dönüşmesi, entelektüalizmin sabit yöntemidir ve analizin başlangıç noktasını değiştirmeden bırakır; bizim tarafımızdan görülmek için gözlerimize etki eden bir kendinde dünyadan yola çıkmıştık, şimdi ise dünyanın bilincine veya düşüncesine sahibiz, fakat bu dünyanın doğası değişmedi: Hâlâ parçaların birbirlerine mutlak dışsallığı ile tanımlanıyor ve yalnızca kendisini taşıyan bir düşünce ile uzamı iki katına çıktı. Mutlak nesnellikten mutlak öznelliğe geçiyoruz, fakat bu ikinci ide sadece birincisi kadar geçerlidir ve sadece ona karşı, yani onun sayesinde ayakta kalabilir. Dolayısıyla entelektüalizmin ve empirizmin akrabalığı düşündüğümüzden çok daha derin ve daha karmaşıktır. Bu akrabalık yalnızca ikisinin yararlandığı duyumun antropolojik tanımına değil, her ikisinin de dogmatik veya doğal tavırdan getirdiği şeylere de bağlıdır ve duyumun entelektüalizmde hayatta kalabilmesi sadece bu dogmatikliğin işaretidir. Entelektüalizm, bilincin kurucu işinin tamamına erdiği ve

özetlendiği hakikat ve varlık idelerinin mutlak olarak temellendirilmiş olduğunu ileri sürer ve yaptığı sözde refleksiyon, bu idelere ulaşmak için zorunlu olan her şeyi öznenin kuvvetleri olarak ortaya koymaktan ibarettir. Doğal tavır beni şeylerin dünyasına atarak, görünüşlerin ötesinde bir "gerçeği", yanılsamaların ötesinde bir "hakikati" yakalayabileceğimin teminatını verir. Bu mefhumların değeri entelektüalizm tarafından sorgulanmamıştır: Söz konusu olan sadece gerçekçiliğin naifçe verili doğaya yerleştirdiği bu aynı mutlak hakikati tanıma yetisini, evrensel bir doğurana [*naturant*] atfetmektir. Kuşkusuz entelektüalizm bir algı öğretisi olarak değil bir bilim öğretisi olarak kendini tanıtır ve analizini, dünyanın naif apaçıklığı üstüne değil matematiksel hakikatin sınaması üstüne kurduğuna inanır: *habemus ideam veram*.[1] Fakat aslında, şimdi mevcut olan apaçıklığı hafıza yoluyla akıp gitmiş ânın apaçıklığına bağlayamasaydım, benim olan apaçıklığı sözün karşılaştırmasıyla başkasınınkine bağlayamasaydım, hakiki bir ideye sahip olduğumu bilemezdim, öyle ki Spinozacı apaçıklık algının ve hatıranın apaçıklığını varsayar. Tam tersine geçmişin ve başkanın kuruluşunu idenin iç hakikatini tanıma gücüm üzerinde temellendirmek istersek, başkası ve dünya sorunsalını rafa kaldırırız çünkü onları verili kabul eden doğal tavırda sıkışıp kalırız ve naif kesinliğin gücünden faydalanırız. Zira Descartes'ın ve Pascal'ın görmüş olduğu gibi, asla tek bir hamlede basit de olsa bir ide kuran saf düşünceyle çakışamam, açık ve seçik düşüncem her zaman ben ve başkası tarafından önceden biçimlendirilmiş düşüncelerden faydalanır ve hafızama, yani *zihnimin doğasına* veya düşünürler topluluğunun hafızasına, yani *nesnel zihne* güvenir. Hakiki bir ideye *sahip olduğu-*

---

[1] [*Habemus ideam veram*: "Hakiki bir ideye sahibiz". Spinoza'nın *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine* risalesinin 33. paragrafından yapılan bu alıntı, *Etika*, I, 3'teki töz tanımına göre kendinde olan ve kendisi ile bilinebilen Tanrı'nın sezgisel bilgisine göndermede bulunur. Söz konusu olan upuygun bilginin, "kendi kendisinin ve hatanın normu" olan hakikatin zorunlu ve mutlak başlangıç noktasıdır (*Etika*, II, 43).]

muzu kabul edilmiş saymak, pekâlâ eleştirisiz algıya inanmaktır. Empirizm, mekân-zamansal olayların toplamı olarak dünyaya mutlak inanç duyuyor ve bilinci bu dünyanın bir kantonu olarak ele alıyordu. Refleksif analiz kendinde dünyayla bağlarını koparır, çünkü onu bilincin işlemiyle kurar ama bu kurucu bilinç, doğrudan yakalanmak yerine, mutlak olarak belirlenmiş bir varlık idesini mümkün kılacak şekilde inşa edilmiştir. Bir evrenin korelatifidir, tüm bilgilere mutlak olarak tamamlanmış halde sahip olan öznedir ve fiili bilgimiz ise bunun taslağıdır. Çünkü bizim için sadece yönelimde olan şeyin *bir yerlerde* gerçekleştirilmiş olduğunu varsayarız: mutlak olarak hakiki ve tüm fenomenleri koordine edebilecek bir düşünce sistemi, tüm perspektifleri açıklayacak bir geometrik izdüşüm, tüm öznelliklerin açıldığı saf bir nesne. Descartes'taki kötü cin tehlikesini bertaraf etmek ve hakiki ideye sahip olmak için bu mutlak nesneden ve kutsal özneden başka bir şeye ihtiyacımız yoktur. Oysa tek hamlede bütün mümkün şüpheleri kateden ve hakikatin göbeğine yerleşen bir insan edimi vardır pekâlâ: Geniş anlamda varolanların bilgisi olarak, algıdır bu edim. Bu masayı algılamaya koyulduğumda, ona bakmaya başladığımdan beri akan sürenin kalınlığını azimle sıkıştırırım, bireysel yaşamımdan sıyrılıp nesneyi herkes için nesne olarak yakalarım, yani tek bir hamlede birbiriyle uyumlu ama zamanın birçok noktasına ve farklı zamansallıklara dağılmış deneyimleri bir araya toplarım. Zamanın kalbinde Spinozacı ebediyet görevi gören bu belirleyici edimi, bu "kökensel doksayı"[1] kullandığı için suçlamıyoruz entelektüalizmi, onu örtük olarak kullandığı için suçluyoruz. Burada olgusal bir güç vardır, Descartes'ın söylediği gibi karşı konulamaz bir apaçıklık vardır ve bu, mutlak bir hakikatin çağrısı altında, birbirinden ayrılmış olan şimdimin ve geçmişimin fenomenlerini, benim süremin ve başkasının süresinin fenomenlerini bir araya toplar, fakat bu apaçıklık algısal kökenlerinden koparılıp

[1] Husserl, *Erfahrung und Urteil*, örn., s. 331.

"olgusallığından" uzaklaştırılmamalıdır. Felsefenin görevi bu apaçıklığın doğumunu aydınlatıp, ortaya çıktığı özel deneyim alanına onu yeniden yerleştirmektir. Tam tersine, onu tema olarak ele almadan kullanırsak, algı fenomenini ve ayrışmış deneyimlerin parçalanmasının arasından algıda doğan dünyayı *görme* yeteneğimizi kaybederiz, algılanan *dünyayı*, aslında sadece bu aynı dünyanın kurucu kökenlerinden koparılmış hali olan ve bu kökenleri unuttuğumuz için apaçık hale gelmiş bir *evren* içinde eritiriz. Entelektüalizm bu şekilde bilinci mutlak varlıkla bir akrabalık ilişkisi içinde tutar ve kendinde bir dünyanın idesi bizzat refleksif analizin ufku veya kılavuzu olarak ayakta kalır. Şüphe dünyayla ilgili sarih olumlamaları kesintiye uğratmıştır elbette ama mutlak hakikat idealinde kendini yücelten dünyanın bu içten içe mevcudiyetiyle ilgili hiçbir şeyi değiştirmez. Bu durumda refleksiyon dogmatik olarak kabul edilen bir bilinç özü sunar, ne bir özün ne olduğu sorulur ne de düşüncenin özünün düşünce olgusunu tüketip tüketmediği Refleksiyon tespit karakterini kaybeder ve bundan böyle fenomenleri betimlemek söz konusu olamaz: Yanılsamaların algısal görünüşü, yanılsamaların yanılsaması olarak reddedilir, sadece olanı görebiliriz artık, görmenin kendisi ve deneyim artık kavrayıştan ayırt edilemez. Buradan, anlama yetisine [*entendement*] dair her öğretide fark edilebilecek olan iki taraflı bir felsefe çıkar: Bizim olgusal koşulumuzu ifade eden doğalcı [*naturaliste*] bir görüşten, her tür bağımlılığın kural gereği kaldırıldığı transandantal bir boyuta atlarız ve aynı öznenin nasıl hem dünyanın bir parçası olup hem de dünyanın ilkesi olduğunu hiçbir zaman sormamız gerekmez, çünkü kurulmuş olan ancak ve ancak kurucu olan için vardır. Aslında, bedenimle birlikte benim ancak diğer nesneler arasında bir nesne olacağım kurulmuş bir dünya imgesi ile kurucu bir mutlak bilinç idesi sadece görünüşte birbirlerinin antitezidir: Tamamen sarih bir kendinde evrene dair önyargıyı iki kere ifade etmiş olurlar. Otantik bir refleksiyon, anlama yetisi felsefe-

sinin yaptığı gibi bunların ikisini de doğru seçenekler olarak göstermek yerine, ikisini de yanlış oldukları için reddeder.

Belki de entelektüalizmi ikinci kez çarpıtıyor olduğumuz doğrudur. Refleksif analizin, aktüel bilginin üstündeki tüm mümkün bilgiyi önceden gerçekleştirdiğini, refleksiyonu sonuçlarına hapsederek sonluluk fenomenini ortadan kaldırdığını söylediğimizde, belki de burada sadece bir entelektüalizm karikatürü söz konusudur: dünyaya göre yapılan refleksiyon, alıştığı gölgeleri tercih eden ve onların ışıktan türediğini anlamayan mağaradaki tutsağın gördüğü hakikat. Belki de yargının algıdaki hakiki işlevini henüz anlamadık. Balmumu analizi doğanın arkasında gizlenmiş bir akıl olduğunu değil, aklın doğanın içine kök saldığını söylemek istiyordur; "zihnin yoklaması", doğaya inen kavram değil, kavrama yükselen doğa olacaktır. Algı bir yargıdır ama kendi sebeplerini bilmez,[1] bu demektir ki algılanan nesne, biz onun idrak edilen yasasını yakalamadan önce kendini bütün ve bir olarak verir ve balmumu kökensel olarak esnek ve değişebilir bir uzam değildir. Descartes, doğal yargının "sebepleri düşünüp hesaba katmak için vakti" yoktur diyerek, yargı adı altında hedeflediği şeyin, algılananın şeye ilişkin, algının kendisinden önce gelmeyen ve ondan çıkıyormuş gibi görünen bir anlamın kuruluşu olduğunu anlamamızı sağlar.[2] Bu yaşamsal bilgi veya "doğal eğilim" bize ruhun ve bedenin birliğini öğretirken, doğal ışık onların ayrılığını öğretir, idenin içsel açıklığından başka bir şey olmayan, her halükarda sadece apaçık düşünceleri otantik kılabilen Tanrı'nın doğruculuğu ile [*véracité divine*] bu bilgiyi güvence altına almak çelişkili görünür. Ama belki de Descartes felsefesi bu çelişkiyi üstlenmekten ibarettir.[3]

---

1 " (...) Fark ediyordum ki bu nesnelere dair vermeye alışık olduğum yargılar, onları oluşturmama neden olabilecek sebepleri düşünüp tartmamdan önce bende biçimleniyordu." "VI. Meditasyon", AT, IX, s. 60.

2 "(...) Bana öyle geliyordu ki duyularımın nesneleriyle ilgili yargıladığım başka her şeyi doğadan öğrenirim". A.g.y.

3 "(...) İnsan zihninin çok seçik olarak ve aynı anda ruh ve beden arasındaki ayrımı ve onların birliğini tasarlayabileceğini zannetmiyorum zira bunu

Descartes der ki anlama yetisi kendisinin ruhun ve bedenin birliğini bilmeye elverişli olmadığını bilir ve bunu bilmeyi yaşama bırakır,[1] bu da demektir ki anlama edimi ne olgusal ne de ilkesel olarak kendinde eritebileceği, refleksiyona tâbi olmamış bir şey üzerine bir refleksiyon olarak kendini sunar. Balmumu parçasının idrak edilir yapısını yeniden bulduğum zaman, karşısında balmumunun sadece bir sonuçtan ibaret olacağı mutlak bir düşünce içine kendimi yerleştirmiyorum, onu kurmuyorum, yeniden kuruyorum. "Doğal yargı" pasiflik fenomeninden başka bir şey değildir. Algıyı bilmek her zaman algıya ait olacaktır. Refleksiyon hiçbir zaman kendi kendini her türlü durumun dışına taşıyamaz, algı analizi algı olgusunu, algılananın buradalığını, algısal bilincin bir zamansallıkla ve bir yerde bulunmayla iç içe oluşunu yok etmez. Refleksiyon kendi kendisi için mutlak biçimde saydam değildir, kelimenin Kantçı anlamıyla her zaman bir *deneyim* içinde kendine verilidir, her zaman nereden fışkırdığını kendisi bilmeden fışkırır ve bana her zaman doğanın bir armağanı olarak kendini sunar. Ama eğer refleksiyona tâbi olmamış olanın betimlemesi refleksiyondan sonra da geçerli kalıyorsa ve VI. Meditasyon II. Meditasyon'dan sonra da geçerli kalıyorsa, buna karşılık olarak bu refleksiyona tâbi olmamışın kendisi de ancak refleksiyondan itibaren bizim tarafımızdan bilinebilir ve bilinemez bir terim gibi refleksiyonun dışına konmamalıdır. Algıyı analiz eden ben ile algılayan ben arasında her zaman bir mesafe vardır. Fakat somut refleksiyon ediminde bu mesafeyi aşıp geçerim, ne *algıladığımı bilebileceğimi* olgusal olarak kanıtlarım, iki Ben arasındaki kesintinin üstesinden pratik olarak gelirim ve nihayet *cogito*'nun anlamı, evrensel bir kurucuyu ifşa etmek veya algıyı idraka götürmekten çok, aynı anda algının opaklığının hem üstesinden gelen hem de onu sürdüren bu

başarmak için onları hem tek bir şey olarak hem de bununla birlikte iki şey olarak tasarlamak gerekir ve bu, çelişkiye yol açar." Descartes'tan Élisabeth'e, 28 Haziran 1643. AT, III, s. 690 vd.

[1] A.g.y.

refleksiyon *olgusunu* tespit etmek olacaktır. Bu şekilde aklı ve insanlık koşulunu özdeşleştirmiş olmak Kartezyen çözüme gayet uygun olurdu ve Kartezyenizmin nihai anlamının burada yattığını öne sürebiliriz. O zaman entelektüalizmin "doğal yargısı", bireysel nesnenin anlamının nesnede doğmasını sağlayan ve bu anlamı ona hazır yapılı halde getirmeyen Kantçı yargıyı önceden haber verir.[1] Kartezyenizm de Kantçılık gibi algı probleminin, algının *kökensel* bir bilgi olmasına dayandığını bütünüyle görmüş olacaktır. Empirik veya ikincil bir algı vardır, her an uygulamakta olduğumuz ve bu temel fenomeni bizden gizleyen bir algı, çünkü eski edinimlerle doludur ve deyim yerindeyse varlığın yüzeyinde oyalanır. Kendi yerimi ve yönümü bulmak için beni çevreleyen nesnelere hızlıca baktığımda, olsa olsa dünyanın anlık görünümüne ulaşırım, burada kapıyı, şurada pencereyi, diğer tarafta masamı özdeşleyip teşhis ederim, bunlar başka yere yönlendirilmiş pratik bir yönelimin dayanakları ve rehberlerinden ibarettirler, bu yüzden de bana sadece imlemeler olarak verilidirler. Ama bir nesneyi, sadece onun var olduğunu görmek ve onun zenginliklerini önüme sermek için seyrettiğimde, nesne genel bir tipi andırmayı bırakır ve sadece ilk defa keşfettiğim gösterilerin algısının değil her algının, kendi hesabına idrakın doğuşunu yeniden başlattığını ve bir tür dahiyane buluş içerdiğini fark ederim: Bir ağacı ağaç olarak tanımam için, edinilmiş bu imlemenin altında, tıpkı bitkisel dünyanın ilk gününde olduğu gibi, duyulur manzaranın anlık düzenlenişinin, bu ağacın bireysel idesini çizmeye yeniden başlaması gerekir. İşte bu doğal yargı böyle olacaktır, sebeplerini yaratıyor olduğu için henüz onları bilemez. Fakat varoluşun, bireyselliğin, "olgusallığın"

---

[1] (Yargılama yetisinin) "kendisi bir kavram sunmalıdır öyleyse, bu kavram aslında hiçbir şeyi bilmeyi sağlamaz ve sadece yargılama yetisi için kural görevi görür ama bu, yargısını uydurabileceği nesnel bir kural değildir; zira o zaman bunun kuralın uygulandığı vaka olup olmadığını anlamak için başka bir yargılama yetisine daha ihtiyaç duyulurdu" ("Yargı Gücünün Kritiği" Fr. çev., "Önsöz", s. 11.).

Kartezyen düşüncenin ufkunda olduğunu kabul etsek bile, onları birer tema olarak ele alıp almadığını anlamak kalır geriye. Kabul etmek gerekir ki bunu ancak kendisini derinlemesine dönüştürerek yapabilirdi. Algıyı kökensel bir bilgi yapmak için, sonluluğa olumlu bir anlam yüklemek ve VI. Meditasyon'daki beni "Tanrı ve yokluk arasında bir ortam" yapan bu garip cümleyi ciddiye almak gerekirdi. Ama V. Meditasyon'un anlattığı ve Malebranche'ın da söyleyeceği gibi yokluğun özellikleri yoksa ve *hiçbir şey* değilse, o zaman insan öznesinin bu tanımı sadece bir konuşma tarzıdır ve sonlu olanın hiçbir olumlu tarafı yoktur. Refleksiyonda yaratıcı bir olgu görmek için, geçip gitmiş düşüncenin yeniden kuruluşunu görmek için –ki bu yeniden kuruluş, geçmiş düşüncede önceden biçimlenmemiş olduğu halde onu geçerli şekilde belirler çünkü bize geçmiş düşüncenin idesini veren sadece bu yeniden kuruluştur ve bizim için kendinde geçmiş sanki olmamış gibidir– *Meditasyonlar*'da sadece üstünkörü bahsedilen bir zaman sezgisi [*intuition*] geliştirmek gerekirdi. "Beni kandırabilen kandırsın, ben bir şey olduğumu düşünürken kimse benim hiçbir şey olmamamı sağlayamaz *veya şimdi varolduğum doğru olduğuna göre bir gün asla varolmamış olduğumun doğru olmasını sağlayamaz.*"[1] Şimdinin deneyimi temelli olarak kurulmuş bir varlığın deneyimidir ve hiçbir şey bunun olmuş olmasını engelleyemez. Şimdinin kesinliği içinde, onun şimdiki mevcudiyetinin ötesine geçen, şimdiyi şüphe götürmez bir "eski şimdi" olarak önceden hatırlama dizileri içine koyan bir yönelim vardır ve şimdinin bilgisi olarak algı, Ben'in birliğini ve onunla birlikte nesnellik ve hakikat idesini mümkün kılan merkezi fenomendir. Fakat Descartes'ın metninde algı, *yalnızca* olgusal olarak karşı konulmaz olan ve şüpheye tâbi kalan apaçıklıklardan biri olarak verilir.[2] Öyleyse Kartezyen çözüm, olgusal koşulu içinde insan düşüncesini kendi kendisinin ga-

[1] Descartes, "III. Meditasyon", AT, IX, s. 28.

[2] 2 artı 3'ün 5 etmesi gibi. A.g.y.

rantisi olarak almaz, onu mutlak olarak kendine sahip bir düşünceye dayandırır. Özün ve varoluşun bağlantısı deneyimde değil sonsuzluk idesinde bulunur. Dolayısıyla refleksif analizin tamamıyla dogmatik bir varlık idesi üzerinde kurulduğu doğrudur ve bu anlamda söz konusu analiz tamamına ermiş bir bilinçlenme değildir.[1]

---

[1] Kendine has çizgisine göre refleksif analiz bizi otantik öznelliğe götürmez; algısal bilincin hayati düğümünü bizden saklar, çünkü mutlak olarak belirlenmiş varlığın mümkün olma koşulunu arar ve yokluğun hiçbir şey olmadığı bu teolojinin sözde apaçıklığına kendini kaptırır. Öte yandan refleksif analizle uğraşan filozoflar her zaman mutlak bilincin altında aranacak bir şey olduğunu hissetmişlerdir. Descartes ile ilgili olarak bunu az önce görmüştük. Lagneau ve Alain ile ilgili de aynı şeyi gösterebiliriz.

Refleksif analiz, sonuna dek götürüldüğünde, özne tarafında sadece evrensel bir doğuranın [*naturant*] kalmasına izin verir, deneyim sistemi bu evrensel doğuran için varolur, benim bedenim ve empirik ben'im bu sisteme dahildir ve fiziğin ve psikofizyolojinin yasalarıyla dünyaya bağlanmıştır. Duyusal uyarımların "psişik" uzantısı olarak inşa ettiğimiz duyum, elbette evrensel doğurana ait değildir ve zihnin oluşumuna dair her tür fikir gayrimeşrudur, zira zaman zihin için varolduğu halde zihni zamana yerleştirir ve iki Ben'i karıştırır. Yine de eğer biz bu tarihi olmayan mutlak zihin isek ve bizi hakiki dünyadan hiçbir şey ayırmıyor ise, empirik ben transandantal Ben tarafından kurulduysa ve onun önünde açılıyorsa, zihnin opaklığını ortadan kaldırabilmemiz gerekirdi; hatanın ve hatta yanılsamanın, hiçbir bilginin ortadan kaldıramadığı "anormal algının" nasıl mümkün olduğunu anlamıyoruz (Lagneau, *Célébres leçons*, s. 161-162). Diyebiliriz ki (a.g.y.) yanılsama ve bütün algı hatanın ve hakikatin berisindedir. Yine de bu, sorunu çözmemize yardım etmez çünkü geriye bir zihnin nasıl hatanın ve hakikatin berisinde olabileceği kalır. Duyduğumuz zaman, duyumumuzu psikofizyolojik bağıntılar ağında kurulmuş bir nesne gibi fark etmiyoruz. Duyumun hakikatine sahip değiliz. Hakiki dünyanın karşısında değiliz. "Bireyleriz demekle, bu bireylerde duyulur bir doğanın bulunduğunu ve burada ortamın etkinliğinden kaynaklanmayan bir şeylerin olup bittiğini söylemek aynı şeydir. Duyulur doğadaki her şey zorunluluğa tâbi olsaydı, bizim için tek bir hakiki duyma tarzı olsaydı, duyma tarzımız her an dış dünyadan kaynaklansaydı, duyamazdık" (*Célébres leçons*, s. 164.). Öyleyse duyma, kurulu olanların düzenine ait değildir, Ben onu önünde açılmış halde bulmaz, duyma Ben'in bakışından kaçar, adeta onun arkasında toplanmıştır, orada hatayı mümkün kılan bir kalınlık veya opaklık yaratır, bir öznellik veya yalnızlık bölgesinin sınırlarını çizer, bize zihinden "önce" olanı temsil eder, onun doğumunu anımsatır ve "mantığın soybilimini" aydınlatacak daha derin bir analizi çağırır. Zihin, bu Doğa olmak üzerinde "temellenmiş" olarak kendi bilincine sahiptir. Öyleyse doğan [*nature*]

Entelektüalizm doğalcı duyum mefhumunu devralırken, bu girişimin getirdiği bir felsefe vardı. Psikoloji ise bu mefhumu kesin olarak saf dışı bıraktığında, bu reformun yeni bir tip refleksiyonun fitilini ateşlemesini bekleyebiliriz. Psikoloji düzleminde, "sabitlik hipotezi"nin kritiği sadece yargıyı algı teorisindeki açıklayıcı etmen olmaktan çıkarır. Uzaklık algısının nesnelerin görünen büyüklüklerinden, retinadaki imgeler arası farklılıktan, göz merceğinin uyumundan, gözlerin yakın-

---

ile doğuranın [*naturant*] algı ile yargının bir diyalektiği vardır ve burada ilişkileri ters yüz olur.

Aynı hareket Alain'in algı analizinde de bulunur. Bir ağaç benden çok uzakta bulunsa da bana çok yakın olan bir adamdan daha büyük görünür. Demek isterim ki "Burada da nesneyi büyüten yargıdır. Fakat daha yakından bakalım. Nesne değişmemiştir, zira kendinde olduğu haliyle bir nesnenin büyüklüğü yoktur; büyüklük her zaman karşılaştırmalıdır, bu iki nesnenin ve diğer tüm nesnelerin büyüklüğü gerçekten parçasız bölünmez bir bütün oluşturur; büyüklükler birlikte yargılanır. Görüyoruz ki her zaman birbirinden ayrı olan ve birbirlerine dışsal parçalardan oluşan maddi şeyler ile, bu şeylerin hiçbir bölünme kabul etmeyen düşüncesi karıştırılmamalıdır. Bu ayrım her ne kadar karanlık olsa da, hep düşünmek gerekecek kadar zor olsa da, şimdilik aklımızın bir köşesinde dursun. Bir anlamda ve maddi olarak anlaşıldıklarında şeyler parçalara bölünmüştür ve biri diğeri değildir; fakat bir anlamda ve düşünceler olarak anlaşıldıklarında da, şeylerin algıları bölünemez ve parçasızdır" (*Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, s. 18.). Ama o zaman, şeyleri kateden ve birini diğerine göre belirleyen zihnin bu yoklaması hakiki bir öznellik olmayacak ve kendinde [*en soi*] olarak anlaşılan şeylere gereğinden fazla borçlanacaktır. Algı ağacın büyüklüğünü adamınkinden, adamın büyüklüğünü de ağacınkinden çıkartmaz veya her ikisini de nesnelerin anlamlarından çıkartmaz, her şeyi aynı anda yapar: Ağacın büyüklüğü, adamın büyüklüğü, ağaç ve adam imlemesi; öyle ki her bir unsur diğerleriyle uyum halindedir ve hepsinin birlikte-varolduğu bir manzara oluşturur. Böylece, büyüklüğü ve daha genel olarak yüklemsel düzeninin bağıntılarını ve özelliklerini mümkün kılan şeyin analizine girişiriz ve Alain'in bilinemez olduğunu iddia ettiği bu "her tür geometriden önce gelen" öznelliğe ulaşırız (a.g.y., s. 29). Refleksif analiz, analiz olarak kendisinin bilincine daha çok varmıştır. Nesnesini, yani algıyı terk etmiş olduğunun farkına varır. Açığa çıkarmış olduğu yargının arkasında, yargıyı mümkün kılan ve ondan daha derin bir işlev olduğunu kabul eder, şeylerin öncesinde fenomenleri yeniden bulur. İşte psikologların manzaranın *Gestaltung*'undan bahsederken akıllarında olan işlev budur. Neredeyse Alain'in terimleriyle, filozofu fenomenleri betimlemeye çağırır ve onları kurulu nesnel dünyadan kesin çizgilerle ayırırlar.

samasından [*convergence des yeux*] ileri geldiğini nasıl iddia edebiliriz? Rölyef algısının, sağ gözden gelen imgeler ile sol gözden gelenler arasındaki farktan kaynaklandığını nasıl söyleriz? Fenomenlere bağlı kalırsak, bu "im"lerden hiçbirisi bilince açık olarak verilmemiştir ve öncüllerin eksik olduğu yerde akıl yürütme de olamaz. Fakat psikologlar, entelektüalizmin bu kritiğini sadeleştirip yaygınlaştırmakla yetinir. Entelektüalizmin kendisi gibi bu kritik de refleksiyon düzlemine taşınmalıdır, burada filozof algıyı açıklamaya değil, algı işlemi ile çakışmaya ve onu anlamaya çalışır. Bu noktada sabitlik hipotezinin kritiği, algının anlama yetisinin bir edimi olmadığını ortaya çıkarır. Bir manzarayı tanıyamamak için ona başaşağı bakmam yeterlidir. Oysa anlama yetisinin gözünde "yukarı" ve "aşağı" sadece göreli bir anlama sahiptir ve manzaranın yönlülüğü onun için mutlak bir engel teşkil etmez. Anlama yetisinin önünde bir kare, ister kenarlarından birinin isterse de köşelerinden birinin üzerinde dursun, her zaman bir karedir. Algı için ise ikinci durumda neredeyse tanınmaz hale gelir. *Paradoxe des objets symétriques* [*Simetrik Nesnelerin Paradoksu*], mantıkçılığın karşısına algısal deneyimin özgünlüğünü koyuyordu. Bu fikir yeniden ele alınıp yaygınlaştırılmalıdır: Algılanan şeyin, anlama yetisinin evreninde karşılığı olmayan bir imlemesi vardır, henüz nesnel dünya haline gelmemiş algısal bir ortam, henüz belirlenmiş varlık olmayan algısal bir varlık vardır. Fakat fenomenleri betimleyen psikologlar, genelde yöntemlerinin felsefi öneminin farkına varmazlar. Görmezler ki algısal deneyime geri dönüş, eğer bu reform sonuç alıcı ve radikal ise, gerçekçiliğin her türlü biçimini, yani bilinci terk eden ve onun sonuçlarından birini verili kabul eden her tür felsefeyi mahkûm eder; entelektüalizmin asıl kusuru tam da bilimin belirlenmiş evrenini verili kabul etmesidir; bu eleştiri *a fortiori* psikolojik düşünceye de uygulanır, zira o da algısal bilinci olmuş bitmiş bir dünyaya yerleştirir ve sabitlik hipotezinin kritiği, eğer sonuna kadar götürülürse, hakiki bir "feno-

menolojik indirgeme"[1] değeri kazanır. *Gestalt* teorisi göstermiştir ki uzaklığın sözde imleri –nesnenin görünen büyüklüğü, onunla aramıza konan nesne sayısı, retinadaki imgelerarası farklılık, göz merceğinin uyumunun ve gözlerin yakınsamasının derecesi– ancak nesneden yüz çevirip onun kendisini sunma kipine yönelen analitik veya refleksiyonlu bir algıda açık olarak bilinebilir ve dolayısıyla uzaklığı bilmek için bu aracılardan faydalanmayız. Yalnız *Gestalt* teorisinin bundan çıkardığı sonuca göre bedensel izlenimler veya alandaki araya konulan nesneler, uzaklık algımızın *imleri* veya *açıklayıcı sebepleri* olmadıklarına göre, ancak bu algının *nedenleri* olabilirler.[2] Böylece yine bir açıklayıcı psikolojiye geri dönmüş oluruz ki *Gestalt* teorisi asla bu idealden vazgeçmemiştir[3], çünkü psikoloji olarak asla doğalcılık ile bağlarını koparmamıştır. Ama bu yüzden *Gestalt* teorisi kendine has betimlemelerine sadık kalmamış olur. Oküler-motor kasları felçli bir özne gözlerini sola döndürdüğünü sandığı sırada nesnelerin de sola gittiğini görür. Klasik psikolojiye göre, algı akıl yürütmektedir: Gözün sola doğru gitmesi gerekir, ama retinadaki imgeler yerinden oynamadığı için, manzaranın sola kaymış olması gerekir ki bu imgeler gözde oldukları yerde kalabilsinler. *Gestalt* teorisi nesnelerin konumlarının algılanmasının, açık bir beden bilincinin dolambaçlı yolundan geçmediğini anlamamızı sağlar: Retinadaki imgelerin hareketsiz kalıp kalmadıklarını hiçbir zaman bilemem, manzaranın sola kaydığını görürüm doğrudan. Fakat bilinç, kendisinin dışındaki fizyolojik nedenlerin doğurduğu bir yanılsama fenomenini olmuş bitmiş halde

---

1 Bkz. A. Gurwitsch, "Husserl'in 'Nachwort zu meiner Ideen' metninin eleştirisi", s. 401 vd. [Husserl'in Nachwort'u için bkz. *Ideen III*, Husserliana Bd. V, Nijhoff, La Haye, 1952, s. 139-140. Şu başlık altında fransızcaya tercüme edilmiştir: "Postface à mes Idées directrices", E. Husserl, *La Phénoménologie et les fondements des sciences* içinde, Paris, PUF, 1993, s. 181.]

2 Örn. P. Guillaume, "La Perception de l'espace", *Traité de psychologie* içinde, IX. Bölüm, s. 151.

3 Bkz. *La Structure du comportement*, s. 178.

kabul etmekle yetinmez. Yanılsamanın oluşması için, öznenin sola bakma yönelimi taşımış ve gözünü hareket ettirmeyi düşünmüş olması gerekir. Kişinin kendi bedeniyle ilgili yanılsama, nesnede bir hareket görüntüsüne yol açar. Kişiye has bedenin hareketleri doğal olarak belli bir algısal imleme ile donatılmıştır, dış fenomenlerle öyle sıkı bir sistem kurarlar ki dış algı algı organlarının yer değiştirmesini "hesaba katar", manzarada meydana gelen değişikliklerin "*kesin* açıklamasını" ya da en azından *motifini* onlarda bulur ve böylece anında bu değişiklikleri anlar. Sola bakma yönelimim varsa, bakışın bu hareketi görsel alanın salınımını tıpkı onun doğal tercümesi gibi içinde taşır: Nesneler bir an titreştikten sonra yerlerinde kalırlar. Bu sonuç öğrenilmemiştir, psikofizik öznenin doğal montajlarından biridir; ileride göreceğimiz gibi, "bedensel şemamıza" eklenmiştir, "bakışın" yer değiştirmesinin içkin imlemesidir. Bu sonuç eksik kaldığında, manzara etkilenmediği halde gözlerimizi hareket ettirdiğimizin bilincine vardığımızda, bu fenomen hiçbir açık çıkarım olmadan, nesnenin sola doğru görünür şekilde yer değiştirmesi olarak tercüme edilir. Bakış ve manzara birbirine yapışmış gibi kalır, hiçbir sarsılma onları ayıramaz, bakış yanılsama olarak yer değiştirirken manzarayı da birlikte götürür ve manzaranın kayması aslında onun, hareket halinde olduğunu sandığımız bir bakışın ucundaki sabitliğinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla retinadaki imgelerin hareketsizliği ve oküler-motor kaslardaki felç, yanılsamayı belirleyen ve onu olmuş bitmiş halde bilince taşıyan nesnel nedenler değildir. Gözü hareket ettirme yönelimi ve manzaranın bu hareketle uyumu da yanılsamanın öncülleri veya açıklayıcı sebepleri değildir. Ama onun *motifleridirler*. Keza, benimle bakışımı sabitlediğim nesne arasındaki diğer nesneler kendileri için algılanmamışlardır; fakat bir şekilde algılanırlar ve uzaklığın görülmesinde bu marjdaki algıya bir rol biçmeyi reddetmek için herhangi bir gerekçemiz yoktur, çünkü ne de olsa arada kalan nesneler bir perdenin

arkasına saklandığı anda, görünen uzaklık küçülür. Görsel alanı dolduran nesnelerin görünen uzaklığa etkisi, bir nedenin sonuç üzerindeki etkisi gibi değildir. Perdeyi kaldırdığımızda, uzaklaşmanın araya konan nesnelerden doğduğunu görürüz. İşte algının bizimle konuştuğu sessiz dil budur: Araya konan nesneler, bu doğal metinde, daha büyük bir uzaklık "demektir". Bununla birlikte söz konusu olan nesnel mantığın, kurulmuş hakikat mantığının bildiği bağıntılardan biri değildir: Zira bir çan kulesi ile aramdaki vadileri ve tarlaları daha detaylı görmeye başladığım zaman çan kulesinin bana daha küçük veya daha uzak görünmesini gerektirecek *hiçbir sebep* yoktur. Sebep yoktur ama bir motif vardır. *Gestalt* teorisi tam da görsel alanı ve kişinin kendi bedeni-dünya sistemini kuvvet çizgileri gibi kateden ve sağa sola burgular, kasılmalar, şişkinlikler koyarak onları sessiz ve büyülü bir yaşamla canlandıran bu gerilimlerin bilincine varmamızı sağlar. Retinadaki imgeler arası fark veya araya giren nesne sayısı, ne basit nesnel nedenler gibi etki edip uzaklık algımı dışarıdan üretir ne de onu ispatlayan sebepler gibi hareket eder. Bunlar örtülü biçimlerde uzaklık algım tarafından üzeri kapalı olarak bilinirler, sözsüz bir mantıkla uzaklık algımı haklı çıkarırlar. Fakat bu algısal bağıntıları yeterince ifade etmek için, *Gestalt* teorisinin kategorilerini yenilemesi gerekir: Bunun ilkesini kabul etmiş ve birtakım özel durumlara uyguluyor olmasına rağmen, fenomenleri oldukları gibi tercüme etmek için anlama yetisinin tepeden tırnağa reforma ihtiyacı olduğunu, bunun yapılabilmesi için mantığın ve klasik felsefenin nesnel düşüncesini tartışmak, dünyanın kategorilerini askıya almak, Kartezyen anlamda gerçekçiliğin sözde apaçıklıklarından şüphe duymak ve hakiki bir "fenomenolojik indirgemeye" girişmek gerektiğini fark edemez. Fenomenlere değil evrene uygulanan nesnel düşünce sadece alternatif mefhumları bilir, fiili deneyimden yola çıkarak birbirini dışlayan saf kavramlar tanımlar: parçaların mutlak dışsallığı olan *uzam* [*étendue*] ve

kendinde toplanan bir varlık olan *düşünce* [*pensée*], belli düşüncelere keyfi olarak bağlanan fiziksel bir fenomen olarak sesli *im* [*signe*] ve kendi için bütünüyle açık düşünce olarak *imleme* [*signification*], kendi etkisinin dış belirleyicisi olarak *neden* [*cause*] ve fenomenin içsel kuruluş yasası olarak *açıklayıcı sebep* [*raison*] mefhumu. Oysa kişiye has beden algısı ve dış algı, az önce gördüğümüz gibi, bize *tez koymayan* [*nonthétique*] bir bilinç örneği sunar, yani nesnelerinin tam belirlenimine sahip olmayan bilincin, kendi kendinin hesabını vermeyen bir *yaşanan mantığa* ve kendi için açık olmayan, kendisini sadece bazı doğal imlerin deneyimi ile bilen bir *içkin imlemeye* dair bilincin örneğini sunar. Bu fenomenler nesnel düşünce tarafından özümsenemez ve işte bu yüzden *Gestalt* teorisi, her tür psikoloji gibi, bilimin ve dünyanın "apaçıklıklarına" mahkûmdur, ancak *açıklayıcı sebep* ve *neden* arasında bir seçim yapabilir; işte bu yüzden entelektüalizm kritiği onun ellerinde gerçekçiliğin ve nedensel düşüncenin yeniden inşasıyla sonuçlanır. Aksine, fenomenlere dönmek istiyorsak, fenomenolojik *motivasyon* mefhumu, oluşturulması gereken en "akıcı"[1] kavramlardan biridir. Bir fenomenin diğer fenomeni tetiklemesi, doğa olaylarını birbirine bağlayan türden bir nesnel etkililiğin sonucu olarak değil, fenomenin sunduğu anlam dolayısıyla olur – fenomenlerin hiçbirinde açıkça ortaya konmadığı halde onların akışını yönlendiren bir *varlık sebebi* [*raison d'être*], bir tür işleyen akıl [*raison opérante*] vardır. Böylece sola bakma yönelimi ve manzaranın bakıştan ayrılmazlığı, nesnedeki hareket yanılsamasının motifi olur. Motive edilen fenomen gerçekleştiği ölçüde, kendisini motive eden fenomenle arasındaki iç ilişki de belirir ve motive edilen fenomen

[1] "Fliessende", Husserl, *Erfahrung und Urteil*, s. 428. Husserl'in kendisi, fenomenlere geri dönüşün tam anlamını son döneminde anlamış ve üstü kapalı şekilde özler felsefesinden kopmuştur. Husserl düşüncesinde *Ideen*'den bile önce karşılaştığımız motivasyon mefhumunun tam da gösterdiği gibi, aslında sadece uzun zamandan beri uyguladığı analiz yöntemlerini açığa çıkarmış ve temalaştırmıştır.

sadece onun ardından gelmek yerine onu açık ve anlaşılır kılar, adeta kendi motifinden önce varolmuş gibidir. Böylece uzaktaki nesne ve retinalar üstündeki fiziksel izdüşümü imgeler arası farklılığı açıklar ve biz, geriye dönük bir yanılsama dolayısıyla, Malebranche'ın izinden giderek algının doğal geometrisinden bahseder veya algı üzerine inşa edilmiş bir bilimi önceden algıya dahil ederiz ve özgün motivasyon ilişkisini gözden kaçırırız. Oysa bu ilişkide uzaklık her türlü bilimden önce ortaya çıkar, "iki imge"ye dair bir yargıdan değil –zira imgeler sayısal olarak ayırt edilemezler–, "kıpırdama" [*bougé*] fenomeninden, bu taslakta ikamet eden kuvvetlerden, dengeyi arayan ve onu en belirli haline götüren kuvvetlerden çıkar. Kartezyen bir öğreti için bu betimlemeler hiçbir zaman felsefi bir öneme sahip olamaz: Bunlar refleksiyona tâbi olmamış olana yapılan göndermeler olarak değerlendirilir, ilke olarak bu göndermeler asla birer beyan [*énoncé*] olamazlar ve her tür psikoloji gibi anlama yetisi önünde hakikatleri yoktur. Onlara haklarını iade etmek için, bilincin hiçbir zaman algıda olduğu şey olmayı, yani bir olgu olmayı büsbütün bırakamayacağını ve kendi işlemlerine tam olarak asla hâkim olamayacağını göstermek gerekecektir. Öyleyse fenomenlerin kabul edilip tanınması, nihayet bir refleksiyon teorisi ve yeni bir *cogito* gerektirmektedir.[1]

[1] Bkz. III. Bölüm. Biçim psikolojisi, Husserl fenomenolojisinin teorisini temin ettiği bir çeşit refleksiyonu hayata geçirmiştir. "Sabitlik hipotezi"nin kritiğinde üstü kapalı halde bütün bir felsefe bulmakta haksız mıydık? Burada işin tarihsel boyutuna girmesek de, *Gestalt* Teorisi ve Fenomenoloji arasındaki yakınlığın dış göstergeler tarafından da onaylandığını belirtelim. Koehler'in psikolojiye nesne olarak "fenomenolojik betimlemeyi" sunması tesadüf değildir ("Über unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen", s. 70); Husserl'in eski öğrencisi Koffka'nın psikolojisinin temel fikirlerini bu akıma bağlaması ve psikolojizm eleştirisinin *Gestalt* teorisine karşı yapılmadığını göstermesi (*Principles of Gestalt Psychology,* s. 614-683) –zira *Gestalt* izlenim türünden bir psişik olay değil, bir iç kuruluş yasası geliştiren bir bütündür– tesadüf değildir; son olarak Husserl'in son döneminde, mantıksalcılığı psikolojizmle birlikte eleştirirken ve ondan daha da uzaklaşırken, "konfigürasyon" mefhumunu ve hatta *Gestalt* mefhumunu yeniden ele alması tesadüf değildir

IV
FENOMENAL ALAN

Şimdi geriye kalan bölümlerin hangi yönde ilerleyeceğini görebiliyoruz. Bizim için "duymak" [*sentir*] yeniden bir sorun haline geldi. Empirizm duymanın tüm gizemini kaldırmış, çünkü onu bir niteliğe sahip olmaya indirgemişti. Ama bunu yapmak için sıradan duyma anlayışından bir hayli uzaklaşması gerekmişti. Aslında ortak deneyim duymak ve bilmek arasına fark koyar ve bu, nitelik ve kavram arasındaki fark değildir. Bu zengin duyma mefhumu, Herder örneğinde olduğu gibi, romantik kullanımda kendine hâlâ yer bulur. Bize "ölü" niteliklerin değil aktif özelliklerin verildiği bir deneyimi belirtir. Yere bırakılmış ahşap bir tekerlek, *görme için* ağırlık taşıyan bir tekerlekle aynı değildir. Kendisine hiçbir kuvvet uygulanmadığı için durma halinde olan bir cisim, görme için üzerinde karşıt kuvvetlerin denge kurduğu bir cisimle aynı değildir.[1]

(Bkz. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie*, I, s. 106, 109). Şurası doğrudur ki *Gestalt* teorisi, sahip olduğu gerçekçi bilgi teorisinden anlaşılacağı üzere, doğalcılığa ve nedensel düşünceye karşı ne kaydadeğer ne de radikal bir tepki geliştirmiştir (Bkz. *La Structure du comportement*, s. 180). *Gestalt* teorisi, psikolojik atomizmin sadece daha genel bir önyargının, belirlenmiş varlık veya dünya önyargısının tikel ifadesi olduğunu görmez ve bu yüzden teorik bir çatı kurmaya çalıştığında en değerli betimlemelerini unutur. Refleksiyonun sadece orta ölçekli bölgelerinde kusursuzdur. Kendi analizleri üstüne refleksiyon yapmak istediğinde, bilinci kendi ilkelerine aykırı olarak bir "biçimler" toplamı olarak yorumlar. Tüm bunlar Husserl'in olgu ve özü hâlâ karşıt olarak gördüğü, henüz tarihsel bir kuruluş fikrini edinmediği ve dolayısıyla psikoloji ile fenomenoloji arasında paralellikten çok kesintiyi vurguladığı bir dönemde, her tür psikolojiye olduğu gibi Biçim teorisine de açıkça yönelttiği eleştirileri haklı çıkarmaya yeter ("Nachwort zu meinen Ideen", s. 564 vd.). Başka bir yerde E. Fink'in dengeyi yeniden tesis ettiği bir metnini alıntılamıştık (*La Structure du comportement*, s. 280). Zemindeki soruya gelince, yani doğal tavır karşısındaki transandantal tavır sorusuna, bu ancak zamanın transandantal imlemesini sorguladığımız son bölümde çözülecektir. [Fr. çev. *La Crise des sciences européennes et la philosophie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.]

1 Koffka, "Perception: An Introduction to the *Gestalt* Theory", s. 558-559.

Çocuk için mum ışığının görünümü bir kez eli yandıktan sonra değişir, artık çekici olmayı bırakıp tam anlamıyla itici bir hal alır.[1] Görmede çoktan ikamet eden ve ona hem dünyanın gösterisinde hem de varoluşumuzda bir işlev kazandıran bir anlam vardır. Saf *quale*'nin[2] bize verilebilmesi için dünyanın bir gösteri, kişiye has bedenin ise tarafsız bir zihin tarafından bilinen bir mekanizma olması gerekirdi.[3] Oysa duymak, niteliği yaşamsal bir değerle donatır, onu önce bizim için, bedenimiz olan bu ağır kütle için sahip olduğu imlemeyle yakalar ve işte bu yüzden duyma her zaman bedene gönderimde bulunur. Asıl sorun manzaranın parçaları arasında veya onunla bedenli özne olarak benim aramda örülen tekil bağıntıları anlamaktır, bu ilişkiler yoluyla algılanan nesne bütün bir sahneyi içine alabilir veya tüm bir yaşam kesitinin *imago*'su haline gelebilir. Duyma, dünyayla kurduğumuz ve onu yaşamımızın tanıdık yeri olarak bize mevcut kılan bu yaşamsal iletişimdir. Algılanan nesne ve algılayan özne kalınlığını ona borçludurlar. Bilgi çabasının sökmeye çalıştığı yönelimsel dokumadır o. – Duyma problemiyle birlikte, çağrışım ve pasiflik sorunsallarını de yeniden keşfediyoruz. Bunlar sorun olmaktan çıkmıştı, çünkü klasik filozoflar kendilerini onların altında veya üstünde konumlandırıp onlara ya her şeyi verdiler ya da hiçbir şey vermediler: Çağrışım ya olguların basit bir birlikte-varoluşu olarak anlaşıldı ya da entelektüel bir inşadan türetildi; pasiflik ya şeylerden zihne taşındı ya da refleksif analiz onda anlama yetisinin bir etkinliğini [*activité*] buldu. Oysa bu mefhumlar, duyma ve nitelik arasında yapılacak bir ayrımla tam anlamlarına kavuşur: O zaman çağrışım veya Kantçı anlamda "yakınlık" [*affinité*] algısal yaşamın merkezi fenomeni olur çünkü o,

1 Koffka, "Mental Development", s. 138.

2 [Quale, öznenin deneyiminin taşıdığı şekliyle fenomenin niteliksel özelliğidir. Bu anlamda bir meyve kırmızıdır. Birisi için onun kırmızılığı bir quale'dir (Latince niteleme zarfı "öyle" anlamındaki quale'den gelmektedir). Merleau-Ponty'e göre insan, dış quale'lerin pasif alıcısı değil, algılayan bir bedenli öznedir.]

3 Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, s. 408.

ideal bir model olmaksızın imleyen bir bütünün kurulmasıdır; dahası algısal yaşam ve kavram arasındaki, pasiflik ve spontanlık arasındaki ayrım refleksif analiz tarafından silinmemiş olur çünkü artık atomist bir duyum anlayışı bizi, her tür koordinasyonun ilkesini bir bağlama ediminde aramaya zorlamaz. – Son olarak, duymadan sonra anlama yetisi de yeniden tanımlanmaya ihtiyaç duyar, zira Kantçılığın sonuçta ona atfettiği genel bağlama işlevi artık bütün yönelimsel yaşamın ortak işlevidir ve dolayısıyla onu belirtmeye yetmez. Algıda göstermeye çalıştığımız şey, hem algının içgüdüsel altyapısı hem de idrakın kullanımıyla onun üzerine kurulan üstyapılardır. Cassirer'in dediği gibi algıyı üstten sakatlayan empirizm onu alttan da sakatlamıştır:[1] İzlenim içgüdüsel ve afektif anlamdan yoksun olduğu kadar ideal imlemeden de yoksundur. Şunu ekleyebiliriz ki algıyı alttan sakatlamak, yani onu hemen bir bilgi olarak ele alıp varoluşsal zeminini unutmak, onu üstten de sakatlamaktır çünkü bu, belirleyici algı momentini, *hakiki* ve *sağın* bir dünyanın fışkırmasını, elde kabul edip gözden kaçırmak demektir. Refleksiyon, fenomenin yaşamla iç içeliğini ve akılcı yönelimini aydınlattığı takdirde fenomenin merkezini bulduğundan emin olabilir.

Öyleyse, "duyum" ve "yargı" görünürdeki açıklıklarını birlikte kaybetmişlerdir: Açıklıklarını ancak dünyayla ilgili önyargıya borçlu olduklarını fark ettik. Duyum ve yargıyı kullanarak, bilinci algılarken temsil etmeye, onları algının momentleri olarak tanımlayıp unutulmuş algısal deneyimi uyandırmaya ve bu deneyimi onlarla karşılaştırmaya çalıştığımız anda, duyum ve yargının düşünülemez olduğunu görüyorduk. Bu zorlukları geliştirerek aslında üstü kapalı biçimde yeni bir analiz türüne, duyumun ve yargının ortadan kaybolacağı yeni bir boyuta başvuruyorduk. Sabitlik hipotezinin kritiği ve daha genel olarak "dünya" idesinin indirgenmesi,

[1] Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, c. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, s. 77-78.

sınırlarını artık daha iyi belirlemek zorunda olduğumuz bir *fenomenal alan* açıyor ve bizi, en azından geçici olarak, bilimsel bilgiye, psikolojik refleksiyona ve felsefi refleksiyona göre konumlandırmak gereken bir doğrudan deneyimi yeniden bulmaya davet ediyordu.

Bilim ve felsefe yüzyıllar boyunca kökensel algı inancıyla sürüklendiler. Algı şeylere açılır. Bu demektir ki algı kendi ereğine yönelir gibi, bütün görünüşlerin açıklayıcı sebebinin bulunduğu bir *kendinde hakikate* yönelir. Dilsiz algı tezine göre, deneyim her an bir önceki ânın deneyimi ve bir sonraki anın deneyimi ile koordine edilebilir ve benim perspektifim de başka bilinçlerin perspektifleriyle koordine edilebilir –böylece bütün çelişkiler ortadan kalkabilir, monadik ve öznelerarası deneyim boşluksuz tek bir metin olur–, şu an benim için belirlenmemiş olan şey, daha önceden şeylerde gerçekleşmiş veya hatta şeyin kendisi olan daha eksiksiz bir bilgi için belirlenmiş olacaktır. Bilim öncelikle, algılanan şeyleri kuran hareketin sadece devamı veya genişletilmesiydi. Şeyin tüm duyusal alanların ve tüm bireysel algı alanlarının değişmezi olması gibi, bilimsel kavram da fenomenleri sabitlemenin ve nesneleştirmenin yoludur. Bilim, hiçbir kuvvetin eylemine maruz kalmayan cisimlere dair bir teorik hali tanımlıyor, böylece kuvveti de tanımlıyor ve bu ideal bileşenlerin yardımıyla fiilen gözlemlenen hareketleri yeniden kuruyordu. İstatistiksel olarak saf bedenlerin kimyasal özelliklerini ortaya koyup empirik bedenlerin kimyasal özelliklerini buradan çıkarıyor ve böylece yaratılış planını izler gibi veya en azından dünyaya içkin bir açıklayıcı sebep bulmuş gibi görünüyordu. İçeriklere kayıtsız bir geometrik mekân mefhumu ve nesnelerin özelliklerini kendisi değiştirmeyen saf bir yer değiştirme mefhumu, fenomenlere eylemsiz bir varoluş ortamı sunuyor ve bu ortamda her olay, olagelmiş değişikliklerden sorumlu fizik koşullara bağlanabiliyordu, böylece bu fenomenler, fiziğin görevi gibi görülen varlığın sabitlenmesi işine katkıda bulunuyordu.

Bilimsel bilgi, şey kavramını bu şekilde geliştirirken bir önyargı üstünde iş gördüğünün bilincinde değildi. Tam da algı, yaşamsal gerektirimlerinde ve her türlü teorik düşünceden önce, bir varlığın algısı olarak kendini sunduğu için, refleksiyon varlığın soybilimini yapması gerektiğine inanmıyor ve sadece onu mümkün kılan koşulları araştırmakla yetiniyordu. Belirleyen bilincin çeşitli dönüşümlerini hesaba katıp,[1] nesnenin kuruluşunun hiçbir zaman tamamlanmadığını kabul etsek bile, nesneye dair bilimin söylediklerinin dışında söylenecek bir şey yoktu, doğal nesne bizim için ideal bir birlik olarak, Lachelier'nin ünlü sözünde ifade edildiği gibi genel özelliklerin iç içe geçmesi olarak kalıyordu. İstediğimiz kadar bilimin ilkelerini her tür ontolojik değerden arındırıp onlara sadece yöntemsel bir değer biçelim,[2] bu önlem felsefe için önemli bir değişiklik yaratmıyor, çünkü düşünülebilir yegâne varlık, hâlâ bilimin yöntemiyle tanımlanmış olarak kalıyordu. Bu şartlarda, yaşayan beden nesneyi nesne yapan ve deneyim sisteminde ona bir yer veren belirlemelerden kaçamıyordu. Refleksif yargının ona atfettiği değer yüklemlerinin, psikokimyasal özelliklerden oluşan bir ilk temel tarafından varlığa taşınması gerekiyordu. Ortak deneyim, konuşan insanın jestleri, gülüşü ve aksanı arasında bir uygunluk ve anlam ilişkisi bulur. Fakat insan bedenini, belli bir dünyada olma tarzının dışarıdaki belirişi olarak görünür kılan bu karşılıklı ifade bağıntısı, mekanist bir fizyoloji için bir dizi nedensel bağıntı olarak çözümlenmek zorundaydı. Merkezkaç ifade fenomenini merkezcil şartlara bağlamak, dünyayı ele almanın tikel bir tarzı olan bir davranışı üçüncü tekil şahıs süreçlere indirgemek, deneyimi fiziksel doğanın seviyesine çekip düzleştirmek ve yaşayan bedeni içi olmayan bir şeye dönüştürmek gerekiyordu. Yani yaşayan öznenin dünya karşısındaki afektif ve pratik konum alışları psikofizyolojik bir mekanizmanın içine çekilip yok edilmişti.

---

1 L. Brunschvicg'in yaptığı gibi.

2 Örn. bkz. *L'Experience humaine et la causalité physique*, s. 536.

Her tür değerlendirme, karmaşık durumların en temel zevk ve acı izlenimlerini uyandırabilmesini sağlayan bir aktarımdan kaynaklanmalıydı, bu izlenimlerin kendisi ise sinirsel aygıtlara sıkı sıkıya bağlıydı. Canlının motor yönelimleri nesnel hareketlere dönüştürülmüştü: Edimin yerine getirilmesi tamamen sinirsel mekaniğe havale ediliyor, iradeye sadece anlık bir hüküm bırakılıyordu. Afektif ve motor özelliklerden bu şekilde koparılan duyma, basitçe bir niteliğin alınması haline geliyordu ve fizyoloji, alıcılardan sinir merkezlerine dek, dış dünyanın canlıda yansıtılmasını izlediğine inanıyordu. Bu şekilde dönüştürülmüş olan yaşayan beden benim bedenim olmayı, somut bir Ego'nun görülür ifadesi olmayı bırakıp tüm diğer nesneler arasında bir nesne haline geliyordu. Korelatif olarak başkasının bedeni de bana başka bir Ego'nun örtüsü olarak beliremiyordu. Sadece bir makine olabiliyor ve başkasının algısı hakikaten *başkasının* algısı olamıyordu, çünkü bir çıkarımdan elde ediliyor ve dolayısıyla otomatın arkasına, onun hareketlerinde ikamet etmeyen, sadece onlara aşkın neden olan bir genel bilinç yerleştiriyordu. Bu yüzden de artık elimizde, dünyada birlikte-varolan bir Ben kümelenmesi yoktu. "Psişizmin" tüm somut içeriği, psikofizyolojinin ve psikolojinin yasalarına göre, evrenin belirliliğinden ileri geliyor ve *kendindelik* [*l'en soi*] ile bütünleşmiş bulunuyordu. Bu sistemi fark eden ve orada yer almayı bırakan bilimcinin düşüncesinden başka, gerçek bir *kendi için* [*pour soi*] yoktu artık. Böylece yaşayan beden içi olmayan bir dış haline gelirken, öznellik de dışı olmayan bir iç, tarafsız bir seyirci haline geliyordu. Bilimin doğalcılığı ile bilim üstüne refleksiyonun geldiği son nokta olan evrensel kurucu öznenin tinselciliğinin ortak noktası, deneyimi tek seviyede düzleştirmeleriydi: Kurucu Ben karşısındaki empirik Ben'ler nesnelerdir. Empirik Ben gayrimeşru bir mefhumdur, kendinde ile kendi için'in bir karışımıdır ve refleksif felsefe buna bir statü atfedemiyordu. Somut bir içeriğe sahip olduğu ölçüde deneyim sistemine dahil edilmiştir, yani özne değildir – özne

olarak içi boştur ve transandantal özneye indirgenir. Nesnenin idealliği, yaşayan bedenin nesneleştirilmesi, zihnin doğayla ortak ölçüsü olmayan bir değer boyutuna koyulması: İşte algının başlattığı bilgi hareketini izleyerek ulaştığımız saydam felsefe budur. Algının başlayan bir bilim, bilimin de yöntemsel ve eksiksiz bir algı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliyorduk[1], zira bilim, algılanan şey tarafından sabitlenen bilgi idealini kritik yapmadan izlemekten başka bir şey yapmıyordu.

Oysa bu felsefe gözlerimizin önünde kendi kendini yok eder. Öncelikle doğal nesne ortadan kaybolmuş ve fizik, elindeki saf kavramların bulanmasını ve yeniden ele alınmasını isteyerek kendi belirlemelerinin sınırlarını kendisi kabul etmiştir. Organizma ise fiziksel ve kimyasal analizin karşısına karmaşık bir nesnenin olgusal zorluklarını değil, imleyici bir varlığın ilkesel zorluğunu koyar.[2] Genel olarak, bütün düşünen yaşamların karşı karşıya geleceği ve uzlaşacağı bir düşünce evreni veya değerler evreni idesi tartışma konusu yapılır. Doğa kendinden geometrik *değildir*, sadece makroskobik verilerle yetinen ihtiyatlı bir araştırmacıya öyle görünür. İnsan toplumu bir akıllı zihinler topluluğu *değildir*, bu sadece yaşamsal ve ekonomik dengenin belirli bir zaman için ve yerel olarak elde edildiği ayrıcalıklı ülkelerde böyle düşünülebilmiştir. Kaos deneyimi bizi, hem spekülatif düzlemde hem de diğerinde, akılcılığı ilke olarak kaçındığını iddia ettiği bir tarihsel perspektif içinde fark etmeye davet eder, aklın kurmadığı bir dünyada aklın ortaya çıkışını anlamamızı ve akıl ile özgürlüğün içinin boşalıp dağılmaması için gerekli olan yaşamsal altyapıyı hazırlamamızı sağlayan bir felsefe aramaya davet eder. Artık algının başlayan bir bilim olduğunu söylemeyeceğiz, tam tersine klasik bilimin, kendi kökenlerini unutan ve kendisini tamamlanmış zanneden bir algı olduğunu söyleyeceğiz. Öyleyse ilk felsefi edim nesnel dünyanın berisindeki yaşama dünyasına geri

[1] Örn. bkz. Alain, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, s. 19 ve Brunschvicg, *L'Expérience humaine et la causalité physique*, s. 468.

[2] *La Structure du comportement* ve metnin devamında I. Kısım.

dönmek olacaktır, zira şeye somut fizyonomisini, organizmalara onlara has dünyayı ele alma tarzını, öznelliğe de tarihsel özelliğini geri verme hakkını; fenomenleri olduğu kadar başkanın ve şeylerin ilkin bize içinden geçerek verildiği yaşayan deneyim katmanını ve doğmakta olan "Ben-başkası-şeyler" sistemini yeniden bulma hakkını; algıyı uyandırma hakkını; algının bize verdiği nesne ve kurduğu akılcı gelenek uğruna kendisinin algı ve olgu olarak unutulmasına izin veren oyunu bozma hakkını, yani nesnel dünyanın sınırları olan tüm bu hakları ancak yaşama dünyasında anlayabiliriz.

Bu fenomenal alan bir "iç dünya" değildir, fenomen bir "bilinç hali" veya bir "psişik olgu" değildir, aynı şekilde fenomenlerin deneyimi de bir içebakış veya Bergsoncu anlamda bir sezgi [*intuition*] değildir. Uzun zaman boyunca psikolojinin nesnesini "uzamsız" [*inétendu*] ve "tek biri için erişilebilir" olarak tanımladık; böylece bu tekil nesne ancak özel bir tip edimle, "içsel algı" veya içebakış ile yakalanabilir oldu, bu edimde özne ve nesne birbirine karışıyor ve bilgi çakışma yoluyla elde ediliyordu. "Bilincin dolaysız verilerine" geri dönüş bu durumda ümitsiz bir işleme dönüşüyordu, zira felsefi bakış, ilkesel olarak *göremeyeceği* şey *olmaya* çalışıyordu. Zor olan sadece, bütün felsefelerin felsefeye başlayan kişiyi yapmaya davet ettikleri üzere, önyargıyı dışarıdan yok etmek veya şeyleri tercüme etmek için yapılmış bir dilde zihni betimlemek değildi. Çok daha radikaldi çünkü izlenimle tanımlanan içsellik [*intériorité*], ilkesi itibarıyla her tür ifade girişiminin elinden kaçıyordu. Sadece felsefi sezgilerin başka insanlara iletilmesi zorlaşmıyordu –veya daha kesin bir ifadeyle bu iletişim, filozofların deneyimlerine analog deneyimleri başka insanlarda da yaratmaya yönelik bir tür büyüye indirgenmiyordu– filozofun kendisi zaten o anda *ne* gördüğünün hesabını kendine veremiyordu, çünkü onu düşünmüş olması, yani sabitleyip biçimini bozması gerekiyordu. Yani dolaysız olan, yalnız, kör ve dilsiz bir yaşamdı. Oysa fenomenlere geri dö-

nüş, bu tikelliklerin hiçbirini sunmaz. Sabitlik hipotezinin kritiğinin gözlerimizin önüne serdiği bir nesnenin veya bedensel bir jestin duyulur konfigürasyonu, kendi kendini dile gelmez bir çakışmada yakalamaz, daha ziyade bir bulmacadaki tavşanı "bulduğumuzda" veya herhangi bir hareketi "kaptığımızda" hepimizin deneyimlediği bir çeşit kendine mal etme ile kendini "anlar". Duyumlara ilişkin önyargı bir kere saf dışı bırakıldığında, bir yüz, bir imza veya bir tutum, psikolojik imlemesini iç deneyimimizde aramamız gereken basit "görsel veriler" olmaktan çıkarlar ve başkanın psişizmi, içkin bir imlemeyle donanmış bir bütün olarak dolaysız bir nesne haline gelir. Daha genel olarak, dolaysızlık mefhumunun ta kendisi dönüşüme uğrar: Artık dolaysız olan izlenim değildir, özneyle bir olan nesne değildir, anlamdır, yapıdır ve parçaların spontane düzenlenişidir. Kendi "psişizmim" bana başka türlü verilmemiştir, çünkü sabitlik hipotezinin kritiği bana, eklemlenmeyi ve davranışlarımın melodik birliğini içsel deneyimin kökensel verileri olarak kabul etmeyi de öğretir ve içebakış da, olumlu yönüne indirgendiğinde, bir tutumun içkin anlamını açık kılmaktan ibarettir.[1] Öyleyse, nesnel dünya önyargısının ötesine geçerek keşfettiğimiz şey karanlık bir iç dünya değildir. Bu yaşama dünyası, Bergsoncu içsellik gibi naif bilinç tarafından mutlak şekilde bilinmiyor değildir. Sabitlik hipotezinin kritiğini yapan ve fenomenlerin örtüsünü kaldıran psikolog, algı işlemlerini körlemesine katedip doğrudan onların ereksel sonucuna gitmek isteyen bilginin doğal hareketinin tersi yönde ilerlemiş olur. Asıl zor olan *ne gördüğümüzü* tam olarak bilmektir. "Doğal sezgide, fenomenal varlığa ulaşmak için kırmamız gereken bir çeşit 'kripto-mekanizma' vardır,"[2] veya algının kendini kendinden gizlediği bir diyalektik vardır. Ama bilincin özü kendi fenomenlerini unutup "şeylerin" kurulmasını mümkün kılmaksa, bu unutuş basit bir mevcut

[1] Böylece ileriki bölümlerde, arada bir fark gözetmeksizin hem algımızın iç deneyimine hem de algılayan öznelerin "dış" deneyimlerine başvuracağız.

[2] Scheler, "Die Idole der Selbsterkenntnis", s. 106.

olmama değil, bilincin kendisine mevcut kılabileceği bir şeyin yokluğudur; diğer bir deyişle, bilincin fenomenleri unutabilmesinin tek nedeni onları hatırlayabilmesidir, onları şeyler uğruna görmezden gelmesi sadece fenomenlerin şeylerin beşiği olmasındandır. Örneğin fenomenler, tüm modellerini yaşanmış deneyimin yapılarından ödünç alan bilimsel bilinç için hiçbir zaman mutlak bilinmez olamazlar, bilimsel bilinç bu yapıları alır ama "temalaştırmaz", kendisini çevreleyen ve somut ilişkilerini nesnel olarak açıklamaya çalıştığı algısal bilincin ufuklarını aydınlatmaz. Öyleyse fenomenlerin deneyimi, Bergsoncu sezgi gibi, bilinmeyen ve kendisine yönelik yöntemsel geçiş bulunmayan bir gerçekliğin hissedilmesi değildir, bilincin bilim-öncesi yaşamının açık kılınması veya gün yüzüne çıkarılmasıdır, bilimsel işlemlere tam anlamını veren sadece bu yaşamdır ve bu işlemler de her zaman ona göndermede bulunurlar. Burada akıldışı bir dönüşüm değil yönelimsel bir analiz söz konusudur.

Eğer, gördüğümüz gibi, fenomenolojik psikoloji bütün özellikleriyle içebakış psikolojisinden ayrılıyorsa, bu ondan ilke olarak ayrıldığı içindir. İçebakış psikolojisi, fiziksel dünyanın marjında, fizik kavramlarının değerinin kalmadığı bir bilinç bölgesi yakalıyor, fakat psikolog hâlâ bilincin sadece varlığın bir kesimi olduğuna inanıyordu ve bu kesimi, fizikçinin kendi kesimini incelediği gibi incelemeye karar vermişti. Bilincin verilerini betimlemeye çalışıyor ama onun etrafındaki dünyanın mutlak varoluşunu sorgulamıyordu. Bilimciyle ve sıradan anlayışla birlikte psikolog da içten içe nesnel dünyayı bütün betimlemelerinin mantıksal çerçevesi ve düşüncesinin ortamı olarak kabul ediyordu. Bu önvarsayımın, onun "varlık" sözcüğüne verdiği anlamı belirlediğini ve bilinci "psişik olgu" adı altında gerçekleştirmeye onu yönelttiğini, böylece onu hakiki bir bilinçlenmeden ve hakikaten dolaysız olandan alıkoyduğunu ve "iç"in biçimini bozmamak için sürekli çoğalttığı önlemleri işlevsiz kıldığını fark etmiyordu. Fiziksel dünyanın

yerine bir içsel olaylar dünyası koyduğunda empirizmin başına gelen işte buydu. Ayrıca "kaynaşmayla oluşan çokluğu" [*multiplicité de fusion*] "yan yana bulunmayla oluşan çokluğun" [*multiplicité de juxtaposition*] karşısına koyduğu anda Bergson'un başına gelen de işte budur. Zira burada söz konusu olan yine iki varlık türüdür. Tek yaptığımız mekanik enerjinin yerine zihinsel [*spirituelle*] enerji, empirizmin süreksiz varlığının yerine de akıcı bir varlık koymak oldu, ama bu varlığın *akıp gittiğini* söylüyoruz ve onu üçüncü şahısta betimliyoruz. Psikolog *Gestalt*'ı refleksiyonunun teması haline getirerek psikolojizmden sıyrılır, zira algılanan şeyin anlamı, bağlantısı ve "hakikati", psikofizyolojik doğamızın bize sunduğu haliyle duyumlarımızın rastlantısal karşılaşmasından ileri gelmek yerine, bu duyumların mekânsal ve niteliksel değerlerini belirleyip[1] onların indirgenemez konfigürasyonları olurlar. Yani transandantal tavır, psikoloğun betimlemelerinde zaten mevcuttur, yeter ki bu betimlemeler sadık olsun. İnceleme nesnesi olarak bilincin, sıradan anlayışın postulatlarının ötesine geçmeden naifçe bile analiz edilememek gibi tikel bir özelliği vardır. Örneğin, bilincin bedende hapsedildiğini ve beden dolayısıyla kendinde dünyanın eylemine maruz kaldığını varsayarak algının pozitif psikolojisini oluşturmaya kalkışırsak, nesneyi ve dünyayı bilince belirdikleri şekilde betimlemeye yönelmiş oluruz ve böylece dolaysız olarak mevcut olan bu dünyanın, yani bildiğimiz tek dünyanın, aynı zamanda kendisi hakkında konuşmaya hakkımız olan tek dünya olup olmadığını sorgulamaya girişiriz. Bir psikoloji her zaman dünyanın kuruluşu sorunuyla yüzleşir.

O halde psikolojik refleksiyon bir kere başladığında, kendi hareketiyle kendi ötesine geçer. Nesnel dünya karşısında fenomenlerin özgünlüğünü kabul ettikten sonra, nesnel dünyayı onlar sayesinde bilebildiğimiz için, psikolojik refleksiyon her tür mümkün nesneyi fenomenlerle bütünleştirmeye ve nesne-

[1] Bkz. *La Structure du comportement*, s. 106-119 ve 261.

nin fenomenlerden geçerek nasıl kurulduğunu araştırmaya çalışır. Aynı anda fenomenal alan transandantal alan haline gelir. Bilinç artık bilgilerin evrensel yuvası olduğundan varlığın özel bir bölgesi olmayı, belli bir "psişik" içerikler kümesi olmayı bırakır, psikolojik refleksiyonun başlangıçta kabul etmiş olduğu "biçimler" alanında daha fazla kalmaz ya da bu alana daha fazla kapanmaz, aksine biçimler de, şeyler gibi, onun için varolurlar. Onun kendinde taşıdığı yaşama dünyasını artık opak bir veri gibi betimlemek söz konusu olamaz, onu kurmak gerekir. Yaşama dünyasını nesnel dünyanın berisinde gözler önüne seren açık kılma süreci, yaşama dünyasının kendisiyle ilgili olarak da devam eder ve fenomenal alanın berisinde transandantal alanı gözler önüne serer. Ayrıca ben-başkası-dünya sistemi de analiz nesnesi haline gelir ve artık söz konusu olan şey başkayı, bireysel özne olarak Ben'i ve algımın kutbu olarak dünyayı kuran düşünceleri uyandırmaktır. Bu yeni "indirgemenin" tanıyacağı tek hakiki özne, meditasyon yapan Ego olacaktır. Doğandan [*naturé*] doğurana [*naturant*], kurulandan kurana bu geçiş, psikoloji tarafından başlatılan temalaştırmayı tamamlayacak ve bilgimde üstü kapalı veya açıkça söylenmeyip ima edilen hiçbir şey bırakmayacaktır. Deneyimime tam olarak sahip olmamı sağlayacak ve refleksiyon yapan ile refleksiyona uğrayan arasındaki uyumu gerçekleştirecektir. İşte transandantal bir felsefenin olağan perspektifi budur ve en azından görünüşte, transandantal bir fenomenolojinin izlencesi de budur.[1] Öte yandan, bu bölümde keşfettiğimiz gibi, fenomenal alan dolaysız ve bütünsel bir açık kılma girişiminin karşısına ilkesel bir zorluk çıkarır. Elbette psikolojizmin ötesine geçilmiştir, algılananın anlamı ve yapısı artık bizim için psikofizyolojik olayların basit sonucu değildir, akılsallık [*rationalité*] dağılmış duyumları toparlayıp birbirine uyduracak olan hayırlı bir rastlantı değildir ve *Gestalt*'ın da kö-

[1] Husserl'in birçok metninde ve hatta son dönemine ait yayınlanmış metinlerinde de bu şekilde ifade edilir.

kensel olduğu kabul edilmiştir. Ama *Gestalt* bir iç yasayla ifade edilebiliyor olsa da, bu yasa yapı fenomenlerinin kendisine göre gerçekleşeceği bir model olarak anlaşılmamalıdır. Onların belirmesi, önceden varolan bir açıklayıcı sebebin dışarıya açılıp serilmesi değildir. "Biçim" belli bir denge hali kurduğu, maksimum sorununu çözdüğü ve Kantçı anlamda bir dünyayı mümkün kıldığı *için* algımızda ayrıcalıklı değildir; biçim dünyanın mümkün olma koşulu değil, belirmesinin ta kendisidir, bir normun doğuşudur ve bir norma göre gerçekleşmez, dışın ve için özdeşliğidir, için dışta yansıtılması değildir. Yani biçim kendinde psişik hallerin dolaşımından ileri gelmediğine göre, bir ide de değildir artık. Bir dairenin *Gestalt*'ı matematik yasası değil fizyonomidir. Özgün bir durum olarak fenomenlerin tanınması, düzeni ve sebebi [*raison*] olguların karşılaşmasıyla ve doğanın rastlantılarıyla *açıklaması* yüzünden empirizmi mahkûm etmekle birlikte, düzenin ve sebebin olgusal karakterini korur. Evrensel bir kurucu bilinç mümkün olsaydı, olgunun opaklığı ortadan kalkardı. Refleksiyonun yöneldiği nesnenin betimleyici özelliklerini korumasını ve onu hakikaten anlamasını istiyorsak, refleksiyonu basitçe evrensel akla geri dönüş olarak düşünüp, refleksiyona uğramamış olanda onu önceden gerçekleştirmemeliyiz, tersine onu, refleksiyona uğramamış olanın olgusallığına kendisi de katılan yaratıcı bir işlem gibi anlamalıyız. İşte bu yüzden bütün felsefeler arasında sadece fenomenoloji transandantal bir *alan*'dan bahseder. Bu sözcük şunu ifade eder: Refleksiyonun bakışıyla kuşattığı asla dünyanın tamamı değildir, açılmış ve nesneleştirilmiş monadlar çokluğu değildir, refleksiyon ancak kısmi bir görüşe ve sınırlı bir güce sahip olabilir. İşte fenomenolojiyi fenomenoloji yapan da budur: Fenomenoloji varlığın imkânını önceden verili kabul etmek yerine, onun bilince *belirmesini* inceler. Klasik türden transandantal felsefelerin, bütünsel bir açık kılmanın her zaman *bir yerlerde yapılmış* olduğunu varsayıp da bunu gerçekleştirmenin imkânı üzerine asla kendilerini sor-

gulamamaları şaşırtıcıdır. Bu açık kılışın zorunlu olması onlar için yeterlidir ve böylece olanı olması gerekenden itibaren, bilme idesinin gereklerine göre yargılarlar. Aslında meditasyon yapan Ego, tüm şeyleri tikel bir perspektiften bilen bir bireysel özneyle iç içedir ve bunu asla ortadan kaldıramaz. Refleksiyon asla sisli bir günde güneşi iki yüz adım uzaklıkta algılamama, güneşi "doğarken" ve batarken" görmeme son veremez, eğitimimin, önceki çalışmalarımın ve tarihimin bana sunduğu kültürel araçlarla düşünmeme son veremez. O halde algıma ve mevcut inancıma katkıda bulunan kökensel düşüncelerin hepsini asla fiilen bir araya toplayamam, aynı anda uyandıramam. Kritisizm gibi bir felsefe son tahlilde pasifliğin gösterdiği bu dirence hiçbir önem atfetmez, adeta transandantal özneyi olumlama hakkına sahip olmak için, transandantal özne olmak zorunlu değilmiş gibidir. Dolayısıyla kritisizm, filozofun düşüncesinin hiçbir duruma tâbi olmadığını alttan alta kabul eder. Düşünen öznelerin çoğulluğuna açık bir doğanın gösterisi olan dünyanın gösterisinden yola çıkarak kritisizm birçok empirik ben'e sunulmuş bu biricik dünyayı mümkün kılan koşulu arar ve onu, empirik ben'lerin katıldığı bir transandantal Ben'de bulur, empirik ben'ler onu bölmez, çünkü o bir Varlık değil bir Birlik veya Değer'dir. İşte bu yüzden başkanın bilgisi sorunu Kant felsefesinde hiçbir zaman ortaya konmamıştır: Kant'ın bahsettiği transandantal Ben, benim olduğu kadar başkasınındır da, böylece analiz en baştan benim dışıma yerleştirilmiştir, bir Ben –bizatihi ben veya başkası– için bir dünyayı mümkün kılan genel şartları ortaya çıkarmaktan başka yapması gereken bir şey yoktur ve *meditasyon yapan kimdir?* sorusuyla hiçbir zaman karşılaşmaz. Aksine çağdaş felsefenin olguyu esas tema kabul etmesi ve başkayı sorunlaştırması, daha radikal bir bilinçlenmeyi gerçekleştirmek istemesindendir. Refleksiyon, sonuçlarıyla birlikte kendi kendinin de bilincine varmazsa dolu olamaz, nesnesini bütün olarak aydınlatamaz. Refleksif tavra, tartışılmaz bir *cogito*'ya yerleş-

memiz yetmez, ayrıca bu refleksiyon üzerine refleksiyon yapmamız, refleksiyonun bilincinde olarak arkasından gelip yerini aldığı ve dolayısıyla onun tanımının bir parçası olan doğal durumu anlamamız gerekir, yani sadece felsefe yapmak yetmez, felsefeyle birlikte dünyanın gösterisinde ve varoluşumuzda ortaya çıkan dönüşümü de anlamak gerekir. Ancak bu koşulla felsefi bilgi mutlak bir bilgi halini alır ve bir uzmanlık veya teknik olmaktan çıkar. Böylece mutlak bir Birlik artık olumlanmayacak, mutlak Birliğin, Varlık'ta gerçekleşmesi gerekmediği ölçüde de daha az şüpheli olacaktır. Felsefenin merkezi artık her yerde ve hiçbir yerde olan bir otonom transandantal öznellik değildir, refleksiyonun devamlı tekrarlanan başlangıcında bulunur, bireysel bir yaşamın kendi üzerine refleksiyon yapmaya koyulduğu bu noktada bulunur. Refleksiyon ancak kendi dışına sürüklenmezse, kendi kendini *refleksiyona-uğramamış-olan-üzerine-refleksiyon* olarak bilirse, yani varoluşumuzun yapısındaki bir değişiklik olarak bilirse hakikaten refleksiyon olur. Yukarıda Bergsoncu sezgiyi ve içebakışı, çakışma sayesinde bilmeyi aradıkları için eleştiriyorduk. Fakat felsefenin diğer ucunda, yani evrensel bir kurucu bilinç mefhumunda da simetrik bir hatayla karşılaşırız. Bergson'un hatası meditasyon yapan öznenin hakkında meditasyon yaptığı nesne ile kaynaşabileceğine ve bilginin varlıkla karışarak genleşebileceğine inanmasıydı; refleksif felsefelerin hatası ise meditasyon yapan öznenin nesnesini eksiksiz olarak yakalayabileceğine veya meditasyonunda eritebileceğine, varlığımızın bilgimize indirgenebileceğine inanmalarıydı. Meditasyon yapan özne olarak biz, bilmeye çalıştığımız, refleksiyona uğramamış özne değilizdir asla; fakat büsbütün bilinç haline de gelemeyiz, kendimizi transandantal bilince dönüştüremeyiz. Bilinç olsaydık eğer, önümüzde dünyayı, tarihimizi, saydam bağıntılar sistemi olarak tekillikleri içinde algılanan nesneleri bulmamız gerekirdi. Oysa psikoloji yapmadığımızda ve tümevarımcı düşüncenin çeşitli bağdaştırmalarından yararlanma-

dan, doğrudan refleksiyon ile bir hareketin veya algılanan bir dairenin ne olduğunu anlamaya çalıştığımızda bile, tekil olguyu ancak onu hayalgücü ile çeşitlendirip bu mental deneyimdeki değişmez unsuru düşünce yoluyla sabitleyerek aydınlatabiliriz, bireysel olana ancak karma bir örnekleme yöntemiyle, yani onu olgusallığından arındırarak nüfuz edebiliriz. Düşüncenin tümevarımsal olmayı tamamen bırakıp bırakamayacağı ve herhangi bir deneyimin bütün dokusunu devralıp ona sahip oluncaya kadar özümleyip özümleyemeyeceği önemli bir sorudur. Bir felsefenin transandantal, yani radikal olması için, mutlak bilince kendisini götüren süreçten bahsetmeden oraya yerleşmesi değil, kendi kendini bir sorun olarak ele alması, bilginin bütünüyle açık kılınmasını şart koşmak yerine, aklın bu *varsayımını* temel felsefi sorun olarak görmesi gerekir.

İşte bu yüzden algıya dair bir incelemeye psikolojiyle başlamamız gerekiyordu. Bunu yapmamış olsaydık transandantal sorunsalın tüm anlamını kavrayamazdık, zira doğal tavırdan yola çıkarak buraya getiren süreci yöntemsel olarak izlemiş olamazdık. Refleksif felsefede olduğu gibi, kendimizi ebediyen verili kabul ettiğimiz transandantal bir boyuta en baştan yerleştirip, hakiki kuruluş sorununu gözden kaçırmak istemiyorsak, fenomenal alanı aşındırmamız ve psikolojik betimlemeler yoluyla fenomenlerin öznesiyle tanışmamız gerekiyordu. Ama psikolojik betimlemeye başlamadan önce, onun ancak psikolojizminden arındığı zaman felsefi bir yöntem haline gelebileceğini de sezdirmemiz gerekiyordu. Kendi sonuçlarına gömülmüş algısal deneyimi uyandırmak için ona dair anlaşılamayacak betimlemeler sunmak yetmeyecekti, felsefi öngörüler ve göndermelerle bu betimlemelerin hakiki görüneceği bakış açılarını da sabitlemek gerekiyordu. Dolayısıyla ne sadece psikolojiyle ne de psikoloji olmadan başlayabiliyorduk. Felsefe aydınlatılmış bir deneyimden ibaret olduğuna göre, deneyim bir felsefeyi önceden haber verir. Artık fenomenal alanın sınırları yeterince çizildiğine göre, bu muğlak sahaya girelim

ve ilk adımlarımızı psikolog ile sağlamlaştıralım, bu arada da psikoloğun özeleştirisinin ikinci dereceden bir refleksiyonla bizi fenomenin fenomenine götürmesini ve fenomenal alanı kesin olarak transandantal alana dönüştürmesini bekleyelim.

BİRİNCİ BÖLÜM

BEDEN

Algımız nesnelere varır ve nesne bir kez kurulduğunda, ona dair sahip olduğumuz veya olabileceğimiz tüm deneyimlerin sebebi gibi görünür. Örneğin, komşu evi belli bir açıdan görürüm, Seine nehrinin karşı kıyısından bakıldığında bu ev farklı görülecektir, içeriden daha farklı, bir uçaktan bakıldığında daha da farklı görülecektir; evin *kendisi* bu görünüşlerin hiçbiri değildir; Leibniz'in dediği gibi bu perspektiflerin ve tüm mümkün perspektiflerin oluşturduğu geometrik izdüşümdür [*géométral*], yani tüm perspektifleri türetebileceğimiz ve kendisi perspektifsiz olan terimdir, evin hiçbir yerden görülmeyen halidir. Peki ama tüm bunlar ne demektir? Evin hiçbir yerden görülmediğini söylemek, onun görünmez olduğunu söylemek değil midir? Oysa evi kendi gözlerimle gördüğümü söylerken, herhalde itiraz edilecek bir şey söylemiyorum: Demek istediğim şey, retinamın ve göz merceğimin, yani maddi organlar olarak gözlerimin işler durumda olduğu ve evi görmemi sağladığı değildir; sadece kendi kendimi sorgulamakla bunu bilemem. Burada kastettiğim şey, nesneye ulaşmanın bir biçimi olan "bakış"tır, kendi düşüncem kadar şüphe götürmez olan ve benim tarafımdan aynı derecede doğrudan bilinen bakıştır. Anlamamız gereken şey, belli bir yerden gerçekleşen görmenin nasıl olup da o yerin perspektifi içine hapsolmadığıdır.

Bir nesneyi görmek ya onu görme alanının marjında tutmak ve sabitleyebilecek olmaktır ya da onu sabitleyerek bu

çekime fiili olarak karşılık vermektir. Nesneyi sabitlediğimde onda demir atarım ama bakıştaki bu "duraklama", aslında bakışın hareketinin bir kipidir, az önce tüm nesnelerin üzerinde gezinen keşif hareketini tek bir nesne içinde sürdürürüm; tek hareketle manzarayı kapatırken nesneyi açarım. Bu iki işlemin çakışması tesadüf değildir: Nesneyi net görmek istediğimde etrafını bulanık görmemi sağlayan şey bedenimin düzenine dair olumsallıklar, örneğin retinamın yapısı değildir. Koniler ve çubuklar hakkında hiçbir şey bilmeseydim bile nesneyi daha iyi görmek için etrafını uykuya almak gerektiğini, figürde kazandığım şeyi zeminde kaybetmem gerektiğini kavrardım, çünkü nesneye bakmak onun içine dalmaktır ve nesneler öyle bir sistem oluştururlar ki içlerinden biri, diğerlerini saklamadan kendini gösteremez. Daha açık olmak gerekirse, bir nesnenin iç ufkunun nesne olabilmesi için, çevresindeki nesnelerin ufuk olması gerekir ve görme, iki yüzü olan bir edimdir. Zira şu an elimde olan ayrıntılı nesneyi az önce bakışımı üzerinde şöyle bir gezdirdiğim nesneyle özdeşlemek için, bu ayrıntıları açık şekilde ilk toplu görüşün anısıyla karşılaştırmam. Bir filmde kamera bir nesneye yöneldiğinde ve bize onu yakın çekimde göstermek için ona yaklaştığında, söz konusu olanın bir küllük veya birisinin eli olduğunu *hatırlayabiliriz* ama onu fiili olarak özdeşlemeyiz. Ekranın ufku yoktur. Tersine, görme sırasında bakışımı manzaranın bir kesitine yöneltirim, bu kesit canlanır ve açılır, diğer nesneler marja doğru geri çekilir ve uykuya geçerler ama orada olmayı bırakmazlar. Onlarla birlikte onların ufukları da elimin altındadır ve şu an sabitlediğim nesne marjdan görülmüş olarak bu ufuklarda içerilir. Demek ki ufuk, keşif sırasında nesnenin özdeşliğini güvenceye alan şeydir; bakışımın az önce katettiği nesneler üzerinde sahip olmaya devam ettiği ve bulacağı yeni detaylar üzerinde şimdiden sahip olduğu, yakında ortaya çıkacak olan kuvvetin korelatifidir. Hiçbir kesin hatıra, hiçbir açık tahmin bu rolü oynayamaz: Sadece olası bir sentez sunabilirler, oysa

benim algım, kendini fiili olarak verir. Öyleyse nesne-ufuk yapısı, yani perspektif, nesneyi görmek istediğimde beni rahatsız etmez: Bu yapı nesnelerin kendini gizleme biçimi olduğu gibi, onların kendini açığa çıkarma biçimidir de. Görmek, *kendini gösteren* varlıkların evrenine girmektir ve bu varlıklar birbirlerinin veya benim arkama saklanamasalardı, kendilerini gösteremezlerdi. Başka bir deyişle: Bir nesneye bakmak, gelip onda ikamet etmektir ve tüm şeyleri oradan itibaren, bu nesneye doğru döndükleri yüzlerine göre yakalamaktır. Ama ben o şeyleri de gördüğüm ölçüde, onlar da benim bakışıma açık yerleşimlerdir ve virtüel olarak onlarda yerleşmiş durumda olduğumdan, aktüel görüşümün merkezi nesnesini şimdiden değişik açılardan fark ederim. Bu yüzden her nesne diğerlerinin aynasıdır. Masamda duran lambaya baktığımda, ona sadece kendi yerimden görülür olan nitelikleri değil, şöminenin, duvarların, masanın "görebileceği" nitelikleri de atfederim; lambanın sırtı, onun şömineye "gösterdiği" yüzünden başka bir şey değildir. Demek ki nesneler bir sistem ya da bir dünya oluşturduğu ve her biri saklı yönlerinin seyircileri ve kendi kalıcılığının güvencesi olarak diğerlerini etrafına yerleştirdiği ölçüde bir nesneyi görebilirim. Benim tarafımdan bir nesnenin her görülüşü, birlikte varolanlar olarak kavranan dünyadaki tüm nesneler arasında kendini anında tekrar eder, çünkü her biri, diğerlerinin ona dair "gördüğü" şeylerdir. Öyleyse az önceki formülümüzü değiştirmemiz gerekir; evin kendisi hiçbir yerden görülmeyen ev değil, her yerden görülen evdir. Tamamlanmış nesne saydamdır, bakışların aktüel sonsuzluğu her taraftan ona nüfuz eder; bu bakışlar onun derinliğinde kesişir ve orada saklı hiçbir şey bırakmazlar.

Mekânsal perspektifle ilgili bu söylediklerimizi zamansal perspektifle ilgili de söyleyebiliriz. Dikkatlice ve hiçbir düşünce olmaksızın evi ele alırsam, evde bir ebediyet havası vardır ve ondan bir tür donukluk [*stupeur*] yayılır. Elbette ben onu kendi süremin belli bir noktasından görürüm ama o,

dün gördüğüm ve bir gün daha az eski olan evle aynı evdir; bir yaşlının ve bir çocuğun baktığı ev, aynı evdir. Elbette evin kendisinin yaşı vardır, geçirdiği değişiklikler vardır; ama, yarın yıkılsa bile, bugün bu evin varolmuş olduğu daima bir hakikat olarak kalacaktır; zamanın her ânı diğerlerini şahit gösterir, meydana gelen her an, "işlerin nasıl bu noktaya gelmesi gerektiğini" ve "nasıl sonuçlanacağını" gösterir; her şimdi, zamanın bir noktasını kesin olarak temellendirir ve bu nokta, tüm diğer noktaların tanınıp kabul edilmesini talep eder; demek ki nesne tüm zamanlardan görülür, tıpkı her yerden görüldüğü gibi ve bunu aynı sayede, ufuk yapısı sayesinde yapar. Şimdiki zaman hâlâ yakın geçmişi elinde tutar, onu nesne olarak koymaz ve bu geçmiş de kendinden önceki yakın geçmişi aynı şekilde geride tuttuğu [*retient*] için, akıp giden zaman bütün olarak şimdide devralınır ve yakalanır. Aynısı yakın gelecek için de geçerlidir, o da kendi yakınlık [*imminence*] ufkuna sahip olacaktır. Öte yandan, yakın geçmişimle birlikte onu çevreleyen gelecek ufkuna da, yani bu geçmişin geleceği olarak görülen fiili şimdime de sahip olurum. Böylece, retansiyon ve protansiyondan oluşan ikili ufuk sayesinde benim şimdim, birazdan sürenin akışına kapılıp yok olacak bir olgusal şimdi olmaktan çıkıp nesnel bir zaman içinde sabit ve özdeşlenebilir bir noktaya dönüşür.

Ama, tekrar edelim, benim insan bakışım, nesnenin ancak bir yüzünü ortaya *koyar*, her ne kadar ufuklar aracılığıyla tüm diğer yüzleri hedeflese de. Daha önceki görülmelerle veya başka insanlarca görülmesiyle karşılaştırılması, ancak zaman ve dil dolayımıyla olur. Her taraftan evi arayıp tarayan ve evin kendisini tarif eden bakışları kendi bakışımmış gibi tasavvur etsem, nesneye dair ancak birbiriyle uyumlu ve sınırsız bir dizi görünüme sahip olurum, nesnenin tamamına sahip olmam. Keza, her ne kadar benim şimdim, akıp giden zamanı ve gelecek olan zamanı kendinde sıkıştırıp barındırsa da, onlara ancak yönelim [*intention*] olarak sahiptir ve örneğin geçmişi-

me dair şu anda sahip olduğum bilinç, bana olan biten şeyleri tam olarak kaplıyormuş gibi gelse de, yeniden yakaladığımı sandığım bu geçmiş, aslında geçmişin ta kendisi değildir, şu an gördüğüm haliyle geçmiştir ve belki de onu değiştirmişimdir. Aynı şekilde gelecekte de, yaşamakta olduğum şimdiyi belki de tanımayacağım. Öyleyse ufukların sentezi ancak varsayımsal bir sentezdir; kesinlik ve netlik içinde işlemesi ancak nesnenin yakın çevresinde mümkündür. Uzak çevre artık elimin altında değildir: Hâlâ ayırt edilebilir olan nesnelerden ve hatıralardan oluşmaz; artık kesin bir tanıklık sunamayacak anonim bir ufuktur; nesneyi, aslında tıpkı algı deneyiminde olduğu gibi, tamamlanmamış ve açık bırakır. Bu açıklık dolayısıyla nesnenin tözselliği akıp gider. Eğer nesne kusursuz yoğunluğa ulaşmalıysa, başka bir deyişle mutlak nesne diye bir şey olmalıysa, bu nesnenin, kaskatı birlikte varolacak tarzda sıkıştırılmış sonsuz sayıda farklı perspektiften ibaret olması ve tek bir görme edimiyle binlerce bakışa verilir gibi verilmesi gerekir. Evin *kendi* su tesisatı, *kendi* zemini vardır, belki de tavanların içinde gizlice genişlemekte olan çatlakları vardır. Bunları asla görmeyiz, ama gördüğümüz şöminesiyle ve pencereleriyle aynı anda *bunlara da sahiptir*. Evin şimdiki algısını unutacağız: Hatıralarımızı, onların ilgili olduğu nesnelerle karşılaştırdığımız her seferde, diğer hata motiflerini de hesaba katarak, kendi sürelerine borçlu oldukları değişimler karşısında şaşırırız. Ama geçmişin bir hakikati olduğuna inanırız, hafızamızı dünyanın uçsuz bucaksız Hafızasına dayandırırız; burada ev, tıpkı o gün olduğu gibi durmakta ve bu Hafıza evin o anki *varlığını* temellendirmektedir. Kendinde ele alındığında –ki nesne bunu gerektirir– nesnenin sarıp sarmalanmış hiçbir tarafı yoktur, bütün olarak açılıp serilmiştir, bakışımız nesnenin bir parçasından diğerine sırayla geçerken o parçalar bir arada var olur; nesnenin şimdisi geçmişini silmez, geleceği de şimdisini silmeyecektir. Demek ki nesnenin konması [*position*] fiili deneyimimizin sınırlarını aşmamızı sağlar, bu

deneyim yabancı bir varlığa çarpıp durur, öyle ki sonunda, bize öğrettiği her şeyi o varlıktan çekip çıkardığına inanır. Her algının bir şeyin algısı olmasını sağlayan, deneyimin işte böyle kendinden taşmasıdır [*extase*].

Varlık saplantısı yüzünden ve kendi deneyimimin perspektifli olduğunu unuttuğumdan, ona nesne muamelesi yaparım ve onu nesneler arası bir ilişkiden türetirim. Benim dünyaya bakış açım olan bedenimi, bu dünyanın nesnelerinden biri gibi değerlendiririm. Bir bilme aracı olarak bakışıma dair sahip olduğum bilinci bastırırım ve gözlerimi madde parçaları yerine koyarım. Böylece gözlerim, yerini bulmaya çalıştığım dışarıdaki nesneyle aynı nesnel mekânda yer alır ve algılanan perspektifi, nesnelerin retinama yansımasıyla yarattığımı sanırım. Aynı şekilde, kendi algısal tarihimi de nesnel dünyayla aramdaki ilişkilerin bir sonucu olarak değerlendiririm, benim zamana bakış açım olan şimdim, zamanın anlarından herhangi birine dönüşür; sürem, evrensel zamanın soyut bir yansıması veya görünümü haline gelir, tıpkı bedenimin nesnel mekânın bir kipi olması gibi. Son olarak, evi çevreleyen veya evde ikamet eden nesneler algı deneyiminde oldukları gibi, yani belli bir perspektifle kısıtlanmış bakışlar olarak kalsalardı, ev de otonom bir varlık olarak konamazdı. Öyleyse bütün anlamıyla tek bir nesnenin konması için, tüm bu deneyimlerin çok tezli [*polythétique*] tek bir edimde birlikte konması [*composition*] gerekir. Bu bakımdan nesnenin konması algı deneyimini ve ufukların sentezini aşar – tıpkı *evren* mefhumunun, yani içindeki ilişkilerin karşılıklı belirleme [*détermination*] ilişkisi olduğu, sarih ve tamamlanmış bir bütünlük mefhumunun *dünya* mefhumunu, yani içindeki ilişkilerin karşılıklı gerektirme ilişkisi [*implication*] olduğu ucu açık ve sınırsız bir çokluk mefhumunu aşması gibi.[1] Deneyimimden kopup ayrılır ve *ideye* geçerim. Tıpkı nesne gibi ide de herkes için aynı

[1] Husserl, "Umsturz der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht" (yayımlanmamış). [Fr. çev. *La Terre ne se meut pas*, Paris, Minuit, 1989.]

olma, tüm zamanlar ve yerler için geçerli olma iddiasındadır ve sonuç olarak nesnel zamanın ve mekânın bir noktasında nesnenin bireyleşmesi, evrensel bir ortaya koyma gücünün ifadesi gibi görünür.[1] Dünyayla zamanla ve bedenimle yüklem-öncesi bilgide, onlarla kurduğum içsel iletişimde onları deneyimlediğim halleriyle meşgul değilimdir artık. Sadece ide olarak bedenimden, ide olarak evrenden, mekân idesinden ve zaman idesinden bahsederim. Böylece (Kierkegaard anlamında) "nesnel" bir düşünce oluşur –sıradan anlayışın, bilimin düşüncesi– ve sonunda algı deneyimiyle bağlantımızı kaybetmemize yol açar, oysa bu düşünce tam da bu deneyimin devamı ve doğal sonucudur. Tüm bilinç yaşamı nesneler koymaya yönelir zira bu yaşam ancak özdeşlenebilir bir nesnede kendi kendini yakaladığı ve elinde tuttuğu ölçüde bilinçtir, yani kendinin bilgisidir. Ne var ki tek bir nesnenin mutlak olarak konması bilincin ölmesi demektir çünkü bu, tüm deneyimi dondurur, tıpkı bir solüsyonun içine atılan kristalin onu bir anda kristalleştirmesi gibi.

Karşı karşıya bulunduğumuz seçenekler ya özneyi hiç anlamamak ya da nesneyi hiç anlamamaktır ve daha fazla burada kalamayız. Nesnenin kökenini kendi deneyimimizin tam kalbinde bulmamız, varlığın nasıl belirdiğini betimlememiz ve nasıl olup da çelişkili biçimde *bizim için kendinde-olan*'ın var olduğunu[2] anlamamız gerekir. Önyargılardan kaçınarak, nesnel düşünceyi harfi harfine ele alacağız ve onun kendi kendine sormadığı hiçbir soruyu biz de ona sormayacağız. Eğer deneyimi onun arkasında bulursak, bu geçişe yol açan şey sadece onun kendi sıkıntıları olacak. Öyleyse nesnel düşüncenin bedenimizin nesne olarak kuruluşunda nasıl iş gördüğünü ele alalım zira bu, nesnel dünyanın oluşumundaki anahtar momentlerden biridir. Kişinin kendi bedeninin, bilimde dahi, ona dayatılan muameleden kaçtığını göreceğiz.

[1] "Gözlerimle gördüğümü sandığım şeyi, yalnızca zihnimde bulunan yargılama gücüyle anlarım", "II. Meditasyon", AT, IX, s. 25.

[2] Fr. "il y a pour nous de l'en-soi" –*çn*.

Nesnel bedenin oluşumu ise nesnenin kuruluşunun momentlerinden biri olduğundan, beden, nesnel dünyadan kendini geri çekerek, onu çevresine bağlayan yönelimsel bağları da beraberinde getirir ve nihayet algılanan dünyayı olduğu gibi algılayan özneyi de bize açar.

I
NESNE OLARAK BEDEN VE MEKANİST FİZYOLOJİ

Nesnenin tanımı, görmüş olduğumuz gibi, onun *partes extra partes*[1] var olmasıdır ve sonuç olarak, parçaları arasında veya kendisiyle diğer nesneler arasında sadece dışsal ve mekanik ilişkilere izin vermesidir, ister bir hareketin alınıp aktarılması gibi dar bir anlamda, isterse de değişkenli bir fonksiyon ilişkisi gibi geniş anlamda olsun. Organizmayı nesneler evrenine yerleştirmek ve ondan itibaren bu evreni kapatmak isteseydik, bedenin işleyişini kendinde-olanın diline çevirmek ve davranışın altında stimulus ve alıcının, alıcının ve *Empfinder*'in çizgisel bağımlılığını keşfetmek gerekirdi.[2] Elbette biliyorduk ki davranışın döngüsünde yeni belirlenimler ortaya çıkar ve örneğin sinirlerin özel enerjisine dair teori,[3] fizik dünyayı dö-

1 [*Partes extra partes:* "Parçalar birbirinin dışındadır." Merleau-Ponty Leibnizci bağlama gönderme yapıyor. Leibniz'in monizmine göre tek bir töz vardır ve o da zihindir [*esprit*]; uzam [*étendue*] ise fenomendir. Bu durumda madde ya ilk maddedir, soyut ve fenomenaldir, ya da ikinci maddedir, somut ve tözseldir. İlk madde Descartes'ın uzamıdır, bölünebilir, birbirine dışsal olan fiziksel atomlardan veya matematiksel noktalardan oluşur. İkinci madde ise tözsel olan tek maddedir, monadlardan, yani conatus'a sahip metafizik atomlardan oluşmuştur. Conatus algıdır. Her madde parçacığı bilinçdışı bir algıya sahiptir ve böylece her monad tüm evreni ifade eder. Dolayısıyla süreklilik ve birlik bu zihinsel veya metafizik atomların güvencesi altındadır. Neticede Leibniz, tözlerin ikiliğinin verine varlığın ve fenomenin ikiliğini koyar. Fenomenoloji tam da bunu ortadan kaldırmak ister çünkü öz, kendi belirme kipine bağlı olmalıdır.]

2 Bkz. *La Structure du comportement,* I ve II. Bölüm.

3 Bkz. Johannes Peter Müller *–çn.*

nüştürme gücünü pekâlâ bedene yüklüyordu. Ama bu teori, deneyimimizin farklı yapılarını yaratmak gibi gizemli bir gücü sinir aygıtlarına atfediyordu ve her ne kadar görme, dokunma, işitme nesneye ulaşmanın farklı yolları olsalar da, bu yapılar sıkıştırılmış niteliklere dönüşüyor ve söz konusu organlar arasındaki lokal ayrımlardan türetiliyordu. Böylece stimulus ile algının ilişkisi açık ve nesnel kalabiliyordu, psikofizik olaylar, "dünyevi" nedensellik bağıntılarıyla aynı türdendi. Modern fizyoloji artık bu hilelere başvurmuyor. Aynı duyunun farklı niteliklerini veya farklı duyuların verilerini birbirinden ayrı maddi aletlere bağlamıyor. Aslında, duyu merkezlerinde ve hatta ileti yollarında oluşan hasar, bazı duyulur niteliklerin veya duyu verilerin kaybolması olarak değil, söz konusu işlevin ayırt ediciliğini yitirmesi olarak kendini ifade ediyor. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, duyu ileti yollarındaki hasarın yeri ve oluşumu ne olursa olsun, örneğin renklere karşı duyarlığın bozulmasına tanık oluruz; başlangıçta tüm renkler değişime uğrar, temel tonları aynı kalır ama canlılıkları azalır; sonra spektrum basitleşir ve dört renge indirgenir: Sarı, yeşil, mavi, koyu kırmızı; hatta kısa dalgalı tüm renkler tek bir mavi türüne doğru gider, uzun dalgalı renkler tek bir sarı türüne doğru gider ve yorgunluk derecesine göre görme, bir andan diğerine değişiklik gösterebilir. Son olarak tek renkli bir griye ulaşılır, bazen elverişli koşullar (kontrast, uzun süreli maruz kalma) anlık olarak iki renkliliğe yol açabilir.[1] Demek ki sinir hücrelerindeki hasarın ilerlemesi, hazır bulunan duyulur içerikleri birer birer yok etmez, daha ziyade uyarılmaların aktif olarak ayırt edilmesini gitgide daha az kesin hale getirir ki sinir sisteminin esas işlevi de budur. Aynı şekilde, dokunma duyarlılığında meydana gelen kortikal olmayan hasarlarda, bazı içeriklerin (sıcaklık) daha hassas olması ve ilk önce kaybolması, hastada tahrip olmuş olan belirli bir bölgenin sıcağı ve soğuğu duymamızı sağladığı anlamına gelmez çünkü söz konusu du-

[1] J. Stein, *Pathologie* der *Wahrnehmung*, , s. 365.

yum, yeterince geniş ölçülü bir uyaran uygulandığında geri gelecektir;[1] bunun nedeni daha ziyade uyarılmanın ancak daha enerjik bir stimulus ile tipik biçimine kavuşabiliyor olmasıdır. Öyle görünüyor ki merkezi hasarlar niteliklere dokunmaz ama verilerin mekândaki düzenlenişini ve nesnelerin algısını değiştirir. Niteliklerin yerinin belirlenmesi ve yorumlanmasında uzmanlaşmış gnozik merkezlerin varsayılmasına yol açan şey buydu. Aslında, modern araştırmalar göstermektedir ki merkezi hasarların etkisi özellikle kronaksiyi artırmaktır, kronaksi hastada iki veya üç katına çıkar. Uyarılmanın etkisi daha yavaş olur, etkiler daha uzun süre kalıcı olur ve örneğin sertliğe ilişkin dokunma algısı, sınırlanmış bir dizi izlenimi veya elin farklı konumlarına dair kesin bir bilinci varsaydığından, bozulmaya uğrar.[2] Uyaranın yerinin açık seçik belirlenememesi, o yeri belirleyen bir merkezin tahrip olmasıyla açıklanamaz, uyarılmaların her birinin tekanlamlı bir değer taşıyacağı ve sadece sınırlı bir değişimle bilinçte yansıyacakları sabit bir öbek halinde örgütlenmeyi başaramayıp, hepsinin aynı seviyede eşitlenmesiyle açıklanır.[3] Öyleyse aynı duyunun çeşitli uyarılmaları, faydalandıkları maddi alet dolayısıyla değil, temel stimulusların kendiliğinden nasıl düzene girdiğine göre birbirlerinden farklılaşırlar ve bu düzen, duyulur "nitelikler" düzeyinde olduğu gibi algı düzeyinde de belirleyici etkendir. Bir uyaranın dokunma duyumuna veya termik duyuma yol açmasını sağlayan da bu düzendir, incelenen aygıtın özel enerjisi değil. Bir saç teli yardımıyla derinin belli bir bölgesini birçok kez uyarırsak, öncelikle birbirinden net şekilde ayrılan ve yeri her seferinde aynı noktada saptanan noktasal algılara sahip oluruz. Uyarılma tekrarlandığı ölçüde, saptanan yer daha az kesin hale gelir, algı mekânda yayılır, aynı zamanda duyum da özelliğini kaybeder: bir temas değildir artık, yanmadır, bazen soğuk bazen sıcak bir yanmadır. Daha sonra özne,

[1] A.g.y., s. 358.
[2] A.g.y., s. 360-361.
[3] A.g.y., s. 362.

uyaranın hareket ettiğini ve derisi üzerinde bir daire çizdiğini sanır. En sonundaysa hiçbir şey duyulmaz.[1] Demek ki "duyulur nitelik", algılanana dair mekânsal belirlenimler ve hatta bir algının mevcut olması veya olmaması, organizmanın dışındaki olgusal durumun sonuçları değildir, daha ziyade organizmanın stimulusları karşılama ve onlarla ilişkilenme tarzını temsil ederler. Kendisiyle "uyumlu" [*accordé*][2] olmayan bir duyu organına ulaşan bir uyarılma algılanmaz.[3] Stimulusların alımlanmasında organizmanın işlevi, tabiri caizse, belirli bir uyarılma biçimini "kavramaktır."[4] O halde "psikofizik olay", "dünyevi" nedensellik türünden değildir artık; beyin, kortikal aşamadan bile önce devreye giren ve sinir sisteminin girişinden itibaren stimulus ve organizma arasındaki bağıntıları karıştıran bir "biçim verme" yerine dönüşür. Uyarılma, kimi yan işlevler tarafından yakalanıp yeniden düzenlenir ve bu işlevler onu yol *açacağı* algıya *benzetir*. Sinir sisteminde çizilen bu biçimi, bir yapının bu şekilde açılmasını, üçüncü şahıstaki bir süreçler dizisi, hareket aktarımı veya bir değişkenin diğeri tarafından belirlenmesi gibi düşünemem. Buna dair uzaktan bir bilgi edinemem. Bu biçimin ne olabileceğini tahmin etmem, *partes extra partes* nesne bedeni bırakmamla ve aktüel deneyimine sahip olduğum bedene başvurmamla olur. Örneğin şöyle ki elim, stimuluslardan önce davranarak ve algılayacak olduğum biçimi kendisi çizerek, dokunduğu nesnenin sınırlarını

---

1 A.g.y., s. 364.

2 "Die Reizvorgänge treffen ein ungestimmtes Reaktionorgan." J. Stein, *Pathologie der Wahrnehmung* içinde, s. 361. ["Uyarılma süreçleri tepki veren ve belirsiz bir organla karşılaşır."]

3 Bir önceki dipnotta Merleau-Ponty'nin alıntıladığı cümledeki *ungestimmtes* ifadesini Lefort "belirsiz [*indéterminé*]" olarak çeviriyor. Oysa genelde *unbestimmt* ifadesi "belirsiz [*indéterminé*]" olarak karşılanır. Nitekim Merleau-Ponty metinde söz konusu organın belirsiz olmasından değil uyarıcıyla "uyumlu [*accordé*]" olmamasından bahsediyor ve Almanca ifadedeki *stimme* [ses] kökünü öne çıkarıyor –*çn*.

4 "Die Sinne... die Form eben durch ursprüngliches Formbegreifen zu erkennen geben." A.g.y., s. 353. ["Duyular tam da kökensel ve kavramsal olarak biçimin tutulması sayesinde biçimlerin tanınmasını sağlar."]

çizer. Yaşayan bedenin işlevini ancak bu işlevi kendim yerine getirerek ve dünyaya doğru kalkmış bir beden olduğum ölçüde anlayabilirim.

Öyleyse dış-alırlık [*extéroceptivité*], stimuluslara biçim verilmesini gerektirir, bedenin bilinci bedeni işgal eder, ruh tüm parçalarına yayılır, davranış merkez bölgesinden taşar. Ama denebilir ki bu "beden deneyimi" zaten bir "temsil"dir, bir "psişik olgu"dur ve bu bakımdan fizik ve fizyolojik bir olaylar zincirinin sonunda yer alır, "gerçek beden"e atfedilebilecek olan ise sadece bu olaylardır. Bedenim de tıpkı dışarıdaki bedenler gibi, alıcılar üzerinde etki eden ve sonuç olarak beden bilincine yol açan bir nesne değil midir? Dış-alırlık gibi bir de iç-alırlık [*intéroceptivité*] yok mudur? İç organların beyne gönderdiği ve ruha bedenini duyma fırsatı vermesi için doğanın ördüğü ağları bedende bulamaz mıyım? Böylece beden bilinci ve ruh bastırılmış olur; beden, muğlak davranış mefhumunun bize neredeyse unutturduğu, iyice temizlenmiş bir makine haline gelir yine. Örneğin bacağını kaybetmiş bir kişi için, kesilmiş uçtan beyne giden yolda bacağın uyarılmasının yerine geçen bir stimulasyon oluşursa, özne hayalet bir bacak duyacaktır, çünkü ruh dolaysızca ve sadece beyne bağlıdır.

Peki bu konuda modern fizyoloji ne diyor? Kokainle yapılan anestezi hayalet organı ortadan kaldırmaz, kesilme olmadığı halde, beyindeki hasardan kaynaklanan hayalet organlar vardır.[1] Son olarak, hayalet organ çoğu zaman gerçek kolun yaralandığı andaki konumunda kalır: Savaşta yaralanan biri, gerçek kolunu yaralayan havan topunun patlamalarını hâlâ hayalet kolunda duymaktadır.[2] O halde "çevresel teori" yerine bir "merkez teorisi" mi koymak gerekir? Ama merkez teorisi hayalet organın çevresel koşullarına serebral izlerden başka bir şey eklemiyorsa bize bir şey kazandırmaz. Zira serebral izlerin bir toplamı, fenomene müdahale eden bilinç ilişkilerini

---

1 Lhermite, *L'image de notre corps*, s. 47.

2 A.g.y., s. 129 vd.

ortaya çıkaramaz. Aslında bu fenomen "psişik" belirleyicilere bağlıdır. Bir his veya yaralanma ânını hatırlatan bir durum, hayalet organı olmayan öznelerde böyle bir organın ortaya çıkmasını sağlar.[1] Bazen ameliyattan sonra çok büyük boyutlarda olan hayalet organ zamanla küçülür ve "hastanın organını kaybettiğini kabul etmesiyle birlikte"[2] kesik ucun içinde yok olur. Burada hayalet organ fenomenini aydınlatan şey anosognozi[3] fenomenidir ve bu da besbelli ki psikolojik bir açıklama gerektirmektedir. Felç geçirmiş sağ ellerini sistematik olarak görmezden gelen ve sağ elleri sorulduğunda sol ellerini uzatan özneler, sağ kollarından "uzun ve soğuk bir yılan" olarak bahsederler ki bu da hakiki bir anestezi hipotezini dışarıda bırakır ve eksikliğin inkâr edildiği hipotezini öne çıkarır.[4] O halde hayalet organ bir hatıra mıdır, bir istek veya inanç mıdır ve fizyolojik bir açıklama bulunamadığına göre buna psikolojik bir açıklama mı getirmek gerekir? Oysa hiçbir psikolojik açıklama, beyne doğru giden duyu ileti yollarının kopmasının hayalet organı ortadan kaldırdığını görmezden gelemez.[5] Demek ki psişik belirleyenlerle fizyolojik koşulların nasıl iç içe geçtiğini anlamak gerekir: Hayalet organ fizyolojik koşullara bağlıysa ve bu bakımdan üçüncü şahıstaki bir nedenselliğin sonucuysa, onun nasıl olup da *başka bir bağlamda* hastanın kişisel tarihiyle, hatıraları, hisleri ve istekleriyle ilişkili olduğunu anlayamayız. Zira bu iki koşul dizisinin, tıpkı iki bileşenin bir sonucu belirlemesi gibi, söz konusu fenomeni birlikte belirleyebilmesi için, bu dizilerin aynı noktaya uygulanması veya ortak bir alanının olması gerekir; oysa mekânda yer alan "fizyolojik olgular"la hiçbir yerde yer tutmayan "psişik

---

1 A.g.y., s. 57.

2 A.g.y., s. 73. Lhermite sakatların yaşadığı yanılsamanın öznenin kuruluşuyla ilgili olduğunu belirtir: Eğitimli insanlarda yanılsamalara daha sık rastlanır.

3 Anosognozi: öznenin kendi hastalığının veya sakatlığının farkına varamaması –*çn*.

4 A.g.y., s. 129 vd.

5 A.g.y.

olgular"ın ortak alanının ne olabileceği belli değildir; hatta sinir akımları gibi, kendinde-olan'ın düzenine ait nesnel süreçlerle, kabul etme veya reddetme, geçmişin bilinci ve his gibi, kendisi-için'in düzenine ait *cogitatio*'ların ortak alanının ne olabileceği de belli değildir. O halde iki koşul dizisini kabul eden karma bir hayalet organ teorisi,[1] bilinen olguların ifadesi olarak geçerli olabilir, ama esasında karanlık bir teoridir. Hayalet organ nesnel bir nedenselliğin basit sonucu olmadığı gibi, bir *cogitatio* da değildir. Bunların ikisinin karışımı olabilir, tabii eğer birini diğeri ile, "psişik" olanı "fizyolojik" olanla, "kendisi-için"i "kendinde-olan"la eklemlemenin, onları buluşturmanın bir yolu bulunabilirse, üçüncü şahıstaki süreçlerle kişisel edimler, her ikisi için de ortak olacak bir ortamda bir araya getirilebilirse.

Hayalet organa duyulan inancı veya sakatlanmanın reddedilmesini betimlemek için yazarlar bir "bilinçaltına itme"den veya "organik bastırma"dan söz ederler.[2] Descarteşçılığa pek uygun olmayan bu terimler bizi organik bir düşünce idesi oluşturmaya mecbur bırakır, böylece "psişik" olan ile "fizyolojik" olanın ilişkisi anlaşılır hale gelecektir. Daha önce başka yerlerde, ikame etme durumlarında [*suppléances*] psişik ve fizyolojik olanla sınırlı seçenekleri, kesin ereksellik ve mekanikçilik seçeneklerini aşan fenomenlerle karşılaştık.[3] İçgüdüsel bir edim sırasında böceğin kesilen bacağının yerine sağlam bacağını koyması, görmüş olduğumuz gibi, sadece önceden var olan bir yardım düzeneğinin, otomatik tetiklenme sonucunda, kullanım dışı bırakılan döngünün yerine koyulmasından ibaret değildir. Ama söz konusu olan, hayvanın varılacak bir ereğin bilincinde olması ve organlarını muhtelif araçlar gibi

---

1 Hayalet organ ne saf bir fizyolojik açıklamaya ne de saf bir psikolojik açıklamaya uygundur; Lhermite'in vardığı sonuç budur: J. Lhermite, *L'image de notre corps*, s. 126.

2 Schielder, *Das Körperschema*; Menninger-Lerchenthal, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, s. 174; Lhermite, *L'image de notre corps*, s. 143.

3 Bkz. *La Structure du comportement*, s. 47 vd.

kullanması da değildir, zira o zaman ikame etmenin, edimin engellendiği her durumda devreye girmesi gerekirdi ama örneğin bacak sadece bağlanmış olduğunda devreye girmediğini biliyoruz. Hayvan basitçe aynı dünyada olmayı sürdürmekte ve tüm gücüyle ona doğru gitmektedir. Bağlanan organın yerine serbest organ geçmez çünkü bağlanan organ canlı varlığın hâlâ parçasıdır ve dünyaya doğru giden etkinlik akımı hâlâ ondan geçmektedir. Burada, karşı karşıya kaldığı maksimum ve minimum problemini pratik olarak çözmek için tüm içsel kuvvetlerini kullanan bir yağ damlasının durumundakinden daha fazla seçenek yoktur. Fark yalnızca, yağ damlası verili dış kuvvetlere uyum sağlarken hayvanın bulunduğu ortamın normlarını kendisinin yansıtması ve yaşamsal sorununun terimlerini kendisinin koymasıdır;[1] ama burada söz konusu olan türe ait bir *a priori*'dir, kişisel bir tercih değil. Öyleyse ikame etme fenomeninin ardında bulduğumuz şey, dünyada-varlığın [*être-au-monde*] hareketidir ve bunun mefhumunu kesinleştirmenin vakti gelmiştir. Bir hayvanın *varolduğunu*, onun bir dünyaya *sahip* olduğunu veya bir dünyaya *ait* olduğunu söylediğimizde, bu dünyaya dair bir algısının veya nesnel bilincinin olduğunu kastetmeyiz. İçgüdünün körleştiği ve hata yaptığı durumların yeterince gösterdiği gibi, içgüdüsel işlemleri tetikleyen durum bütünüyle belirlenmiş ve eklemlenmiş değildir, bütün anlamı elde edilmemiştir. Bu durum ancak pratik bir imleme sunar, ancak bedensel bir tanınmaya davet eder, "açık" bir durum olarak yaşanır ve hayvanın hareketlerini çağırır, tıpkı bir melodinin notalarının belli bir çözülme kipini, kendisi olarak bilinmeksizin çağırması gibi; organların birbirinin yerine geçmesine, yerine getirilecek görevin apaçıklığı karşısında birbirlerine denk olmasına izin veren tam da budur. Öznenin belli bir "ortama" demir atmasını sağladığına göre, "dünyada-var-olmak" acaba Bergson'daki "yaşama yönelik dikkat" ya da P. Janet'deki "gerçeğin işlevi" gibi bir şey midir?

[1] A.g.y., s. 196 vd.

Yaşama yönelik dikkat, bedenimizdeki "doğmakta olan hareketlerin" bilincine varmamızdır. Oysa refleks hareketler, ister sadece başlanmış ister tamamlanmış olsun, henüz sadece nesnel süreçlerdir, bilinç bunların gidişatını ve sonuçlarını tespit edebilir, ama onlara bağlanmamıştır.[1] Aslında reflekslerin kendisi asla kör süreçlerden ibaret değildir: Durumun "anlamına" göre kendilerini ayarlarlar, bizim bir "davranış ortamına" doğru yönelmemizi ifade ettikleri kadar, "coğrafi ortamın" üzeri-

[1] Bergson'un algının ve eylemin birliğinde ısrar ederken ve bunu ifade etmek için "duyusal-motor süreçler" terimini icat ederken açıkça yapmaya çalıştığı şey bilinci dünyaya bağlamaktır. Ama eğer duymak bir niteliğin temsil edilmesiyse, hareket nesnel mekândaki bir yer değiştirmeyse, duyum ve hareket arasında, doğmakta olduklarında bile, hiçbir uzlaşma mümkün değildir ve bunlar tıpkı kendisi-için ve kendinde-olan gibi birbirlerinden ayrılırlar. Genel olarak Bergson bedenin ve zihnin zaman aracılığıyla iletişim kurduğunu, zihin olmanın zamanın akışına hâkim olmak demek olduğunu, beden sahibi olmanın da bir şimdiye sahip olmak olduğunu iyi görmüştür. Bedenin, bilincin olagelişindeki anlık bir kesinti olduğunu söyler (*Matière et mémoire*, s. 150). Ama beden Bergson için bizim nesnel beden dediğimiz şey olarak kalır, bilinç bilgi olarak kalır, zaman da bir "şimdi"ler dizisi olarak kalır; "kendi kendisiyle kartopu gibi büyüse" veya mekânlaşmış zaman olarak kendini açsa da bu değişmez. O halde Bergson ancak "şimdi"ler dizisini sıkabilir veya gevşetebilir: Zamanın üç boyutunu da oluşturan biricik harekete asla ulaşamaz ve neden sürenin bir şimdide ezilip kaldığını, neden bilincin bir beden ve bir dünyaya bağlandığını anlamayız.

"Gerçeğin işlevi"ne gelince, P. Janet bundan varoluşsal bir mefhum gibi faydalanır. Böylece alışıldık varlığımızın yerle bir olması, kendi dünyamızdan kaçış olarak ve dolayısıyla dünyadaki varlığımızın çeşitlenmesi olarak hisse dair derinlikli bir teori çizer (Bkz. örneğin sinir krizinin yorumlanması, *De l'angoisse à l'extase*, c. II, s. 450 vd.). Ama bu his teorisi sonuna kadar sürdürülmez ve J.-P. Sartre'ın gösterdiği gibi, P. Janet'nin yazılarında bu teori, James'inkine oldukça yakın olan mekanik bir anlayışla rekabet halindedir: Varoluşumuzun histe yerle bir olması, psikolojik kuvvetlerdeki basit bir sapma olarak ve hissin kendisi de üçüncü şahıstaki bu sürecin bilinci olarak ele alınmıştır, öyle ki eğilimlerin kör dinamiğinin sonucu olan his kaynaklı tutumların anlamını aramaya gerek kalmaz ve düalizme geri döneriz (J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie de l'émotion*). Zaten P. Janet psikolojik gerilimi –yani kendi "dünyamızı" önümüzde açmamızı sağlayan hareketi– açıkça temsilî bir hipotez olarak değerlendirir, dolayısıyla onu genel bir tez halinde, insanın somut özü olarak düşünmekten çok uzaktır, her ne kadar bazı analizlerinde üzeri kapalı biçimde bunu yapsa da.

mizdeki eylemini de ifade ederler. Noktasal stimulasyonları beklemeksizin nesnenin yapısını uzaktan çizerler. Kısmi stimuluslara bir anlam veren ve onların organizma için hesaba katılmasını, geçerli olmasını veya varolmasını sağlayan, durumun toptan mevcudiyetidir. Refleks, nesnel stimuluslardan kaynaklanmaz, onlara doğru geri döner, fiziksel etmen olarak ve teker teker sahip olmadıkları, ancak bir durum olarak sahip oldukları bir anlam verir onlara. Onları durum olarak var kılar, onlarla bir "bilgi" ilişkisine girer, yani yüz yüze geleceği şey olarak onları işaret eder. Bir durumun anlamına kendini açtığı ölçüde refleks, öncelikle bir bilgi nesnesi ortaya koymadığı ve toplam varlığımızın bir yönelimi olduğu ölçüde ise algı, dünyada-var-olmak dediğimiz bir *nesnellik-öncesi* görüşün kipleridir. Stimulusların ve duyulur içeriklerin berisinde, reflekslerimizin ve algılarımızın dünyada neyi hedefleyebileceğini, dünyadaki mümkün işlemlerimizin alanını, yaşamımızın genişliğini bu stimulus ve içeriklerden çok daha fazla belirleyen bir tür iç diyafram olduğunu kabul etmek gerekir. Kimi özneler, "dünya" değiştirmeksizin körlüğe yaklaşırlar: Onların her tarafta nesnelere çarptığını görürüz ama görsel niteliklerine artık sahip olmadıklarının bilincinde değillerdir ve tutumlarının yapısı değişmez. Kimi başka hastalar ise tersine, içerikler kaybolduğu anda dünyalarını da kaybeder, alıştıkları yaşamları henüz imkânsız hale gelmese bile ondan vazgeçerler, durumları kesinleşmeden önce kendilerini sakat ilan eder ve dünyayla duyusal temaslarını kaybetmeden önce yaşamsal temaslarını keserler. O halde "dünyamızın", stimuluslardan görece bağımsız olan belli bir kıvamı [*consistance*] vardır ve bu, dünyada-var-olana bir refleksler toplamı muamelesi yapılmasını engeller. Varolma nabzınınsa, istemli düşüncelerimizden görece bağımsız olan belli bir enerjisi vardır ve bu da, dünyada-var-olmaya bir bilinç *edimi* muamelesi yapılmasını engeller. Dünyada-var-olma, nesnellik-öncesi bir görüş olduğu için, üçüncü şahıstaki her tür süreçten, *res extensa*'nın

tüm kiplerinden ve her tür *cogitatio*'dan, birinci şahıstaki her tür bilgiden ayrılabilir ve "psişik" olanla "fizyolojik" olanın birleşmesini sağlayabilecektir.

Şimdi yola çıktığımız probleme geri dönelim. Anosognozi ve hayalet organ ne fizyolojik bir açıklamayı ya da psikolojik bir açıklamayı ne de karma bir açıklamayı kabul eder, her ne kadar bunları bu iki koşul dizisine bağlayabiliyor olsak da bu değişmez. Fizyolojik bir açıklama anosognoziyi ve hayalet organı, içten-alımlanan [*intéroceptive*] stimulasyonun basitçe yok olması veya devam etmesi olarak yorumlayacaktır. Bu hipotezde anosognozi, beden temsilinin verili olması gereken bir kısmının mevcut olmamasıdır, zira ona karşılık gelen organ oradadır; hayalet organ ise beden temsilinin verili olmaması gereken bir kısmının mevcut olmasıdır, zira ona karşılık gelen organ orada değildir. Gelgelelim bu fenomenlere psikolojik bir açıklama getirirsek, bu sefer hayalet organ bir hatıra haline gelir, pozitif bir yargı veya bir algı olur, anosognozi ise unutma haline gelir, negatif bir yargı veya algılamama olur. İlk durumda hayalet organ bir temsilin fiili olarak mevcut olmasıdır, anosognozi de bir temsilin fiili olarak mevcut olmamasıdır. İkinci durumda ise hayalet organ fiili bir mevcudiyetin temsilidir, anosognozi de fiili bir mevcut olmama halinin temsilidir. Her iki durumda da nesnel dünyanın kategorilerinden çıkamayız ve burada mevcut olma ile mevcut olmamanın ortası yoktur. Gerçekte ise anosognozik kişi felç geçirmiş organı görmezden gelmekle kalmaz: Kendindeki eksikliğe sırtını dönmesi, ancak onunla nerede karşılaşabileceğini bildiği için mümkündür, tıpkı psikanalizde öznenin neyle yüzleşmek istemediğini bildiği için ondan çok iyi kaçınabilmesi gibi. Bir arkadaşın yokluğunu veya ölümünü ancak ondan cevap beklediğimiz ve bir daha cevap gelmeyeceğini hissettiğimiz anda anlarız; bu yüzden onu yoklamaktan kaçınırız ki o sessizliği algılamak zorunda kalmayalım; yaşamımızın o yoklukla karşılaşabileceğimiz bölgelerine sırtımızı

döneriz ama bu, o bölgeleri tahmin ediyoruz demektir. Keza anosognozik kişi de kaybını hissetmemek için felç geçirmiş kolunu devre dışı bırakır ama bu demektir ki ona dair bilinç öncesi [*préconscient*] bir bilgiye sahiptir. Hayalet organ durumunda ise öznenin sakatlandığını görmezden geliyor ve gerçek bir organa güvenircesine onun hayaletine güveniyor gibi göründüğü doğrudur, çünkü hayalet bacağıyla yürümeye çalışır ve hatta düştüğü zaman bile cesareti kırılmaz. Ama ayrıca hayalet bacağın tuhaf özelliklerini, örneğin onun kendine has hareket etme biçimini [*motricité*], çok iyi betimler ve ona pratikte gerçek bir organ muamelesi yapması, tıpkı normal özne gibi, harekete geçmek için kendi bedenine dair net ve açık seçik bir algıya ihtiyaç duymamasındandır: Bedeninin bölünmemiş bir güç olarak "hizmetinde olduğunu" ve hayalet bacağın muğlak olarak onda içerildiğini tahmin etmesi yeterlidir. O halde hayalet bacağın bilinci de ikircikliidir. Bacağı kesilmiş kişi, tıpkı benim burada olmamasına rağmen bir arkadaşımın varlığını canlı bir şekilde duyabilmem gibi bacağını duyar, onu kaybetmemiştir, çünkü hâlâ onu hesaba katar, tıpkı Proust'un, büyükannesini yaşamının ufkunda koruduğu sürece kaybetmemesi ama onun ölümünün pekâlâ farkında olabilmesi gibi. Hayalet kol, kolun temsili değil, bir kolun muğlak mevcudiyetidir. Hayalet organ durumunda sakatlanmanın inkâr edilmesi veya anosognozide eksikliğin inkâr edilmesi, düşünerek alınmış kararlar değildir, farklı imkânları değerlendirdikten sonra belirgin bir konum alan, tez koyan bilinç düzeyinde yaşanmazlar. Sağlıklı bir bedene sahip olma isteği veya hasta bedenin inkârı, kendileri için dile getirilen şeyler değildir, kesilmiş kolun mevcut olarak deneyimlenmesi veya hasta kolun mevcut olmaması, "düşünüyorum ki..." türünden bir şey değildir.

Fizyolojik açıklamanın ve psikolojik açıklamanın eşit derecede çarpıttığı bu fenomen tersine, dünyada-var-olmanın perspektifinden anlaşılır. Bizde sakatlanmayı ve eksikliği reddeden

şey, belli bir fizik ve insanlararası dünyaya bağlanmış Ben'dir; bu Ben, eksikliklere ve sakatlıklara rağmen kendi dünyasına doğru yönelmeye devam eder ve bu ölçüde, bunları *de jure* tanımaz. Eksikliğin reddi sadece bir dünyayla iç içe oluşumuzun diğer yüzüdür, bizi işlerimize, kaygılarımıza, durumumuza, tanıdık ufuklarımıza doğru fırlatan doğal hareketle çelişen şeyin üstü kapalı biçimde yadsınmasıdır. Hayalet bir kola sahip olmak, sadece kolun becerebileceği tüm eylemlere açık kalmak demektir, sakatlanmadan önce sahip olduğumuz pratik alanını korumak demektir. Beden, dünyada-var-olmanın aracıdır ve bir bedene sahip olmak, bir canlı için belirli bir ortama katılmak, kimi tasarılarla iç içe geçmek ve sürekli olarak oraya bağlanmaktır. Hâlâ elle tutulabilir nesnelerin göründüğü bu eksiksiz dünyanın apaçıklığında, ona doğru giden ve içinde hâlâ yazı yazma veya piyano çalma tasarılarını barındıran hareketin kuvvetinde, hasta kendi bütünlüğüne dair bir kesinlik bulur. Ama dünya, tam da eksikliğini ondan sakladığı anda, ona eksikliğini açık da eder: Zira bedenimin bilincine dünyadan geçerek vardığım doğruysa, bedenimin, dünyanın merkezinde, tüm nesnelerin yüzünü döndüğü fark edilmeyen terim olduğu doğruysa, aynı sebepten dolayı bedenimin dünyanın dayanağı [*pivot*] olduğu da doğrudur: Nesnelerin birçok yüzü olduğunu bilirim çünkü onların etrafında dönebilirim ve bu anlamda, dünyanın bilincine bedenim sayesinde varırım. Tam da her zamanki dünyam alıştığım yönelimleri bende uyandırdığı sırada, eğer organlarımdan biri kesilmişse, artık fiili olarak dünyama katılamam, elle tutulur nesneler, tam da elle tutulur nesne olarak kendilerini sundukları ölçüde, artık sahip olmadığım bir eli yoklarlar. Böylece bedenimin bütünü içinde, sessizlik bölgeleri çizilir. O halde hasta, tam da görmezden geldiği ölçüde ne kaybettiğini bilir ve tam da bildiği ölçüde onu görmezden gelir. Bu, dünyada-var-olanların hepsinin paradoksudur: Bir dünyaya doğru yöneldiğimde, algısal ve pratik yönelimlerimi, sonunda bana onlardan önce ve

onların dışında gibi görünen nesnelerde ezip ufalarım, oysaki bu nesneler benim için ancak bende düşünceler ve istekler uyandırdıkları ölçüde vardır. Şu an ilgilendiğimiz vakayla ilgili, bilgideki muğlaklık bizi şuna götürür: Bedenimiz adeta iki ayrı katmandan oluşmuştur, alışıldık beden katmanı ve aktüel beden katmanı. İlkinde, ikincide kaybolmuş olan el hareketleri bulunur ve nasıl olup da kendimi aslında artık kaybettiğim bir organa sahipmişim gibi duyduğum sorusu, nasıl olup da alışıldık bedenin aktüel bedenin güvencesi olabildiği sorusuna dönüşür. Aslında nesneleri elimle tutamadığım halde, nasıl olur da onları elle tutulur gibi algılarım? Elle tutulur olanın, aktüel olarak benim elle tuttuğum şey olmaktan çıkması ve *birinin* [*on*] elle tutabileceği şeye dönüşmesi, *benim için elle tutulur* olmayı bırakıp *kendinde elle tutulur* bir şey haline gelmesi gerekir. Korelatif olarak, bedenimin yalnızca bir anlık, tekil ve dolu bir deneyimde değil, bir de genellik veçhesi altında ve kişisiz bir varlık olarak yakalanması gerekir.

Böylece hayalet organ fenomeni, kendisini aydınlatacak olan bastırma [*refoulement*] fenomeniyle birleşir. Zira psikanalizin bahsettiği bastırma şöyledir: Özne belli bir yola girer –aşk hikâyesi, kariyer, bir eser– bu yolda bir engelle karşılaşır ve ne bu engeli aşacak ne de bu işten vazgeçecek kuvveti olduğundan, girişiminde tıkanır ve belirsiz biçimde tüm kuvvetini bu girişimi zihninde [*esprit*] yenilemeye verir. Geçen zaman imkânsız tasarıları alıp götürmediği gibi, travmatik deneyimin üzerini de örtmez, özne daima aynı imkânsız geleceğe açık kalır, aşikâr düşüncelerinde değilse bile, en azından fiili varlığında. Demek ki tüm şimdiler arasından bir şimdi, istisnai bir değer kazanır: Diğer şimdileri yerlerinden eder ve onların otantik şimdi olarak değerini yok eder. Bir zamanlar bu ergenlik aşkına bağlanmış biri veya bir zamanlar bu ebeveyn evreninde yaşamış biri olarak var olmaya devam ederiz. Eski algıların yerini yenileri alır, hatta eski hislerin yerine yenileri gelir ama bu yenilenme sadece deneyimimizin içeriğiyle ilgili-

dir, yapısıyla ilgili değil, kişisiz zaman akıp gitmeye devam etmektedir ama kişisel zaman düğümlenip kalmıştır. Elbette bu saplanma [*fixation*] bir hatıradan farklıdır, hatta hatırayı dışlar, çünkü eski bir deneyimi tıpkı bir tablo gibi önümüze serer ve hatıranın tersine, hakiki şimdimizi oluşturan bu geçmiş, bizden uzaklaşmaz ve bakışımızın önünde hazır bulunmak yerine hep onun ardına saklanır. Travmatik deneyim bir temsil gibi, nesnel bilinç kipinde ve tarihi belli bir an gibi varlığını sürdürmez, onun için esas olan sadece bir varolma stili olarak ve belli bir genellik derecesinde, ölümünden sonra bile hayatta kalmaktır. Daimi bir güç olan kendime "dünyalar" verebilme gücümden, bu dünyalardan biri uğruna vazgeçerim ve tam da bu yüzden bu ayrıcalıklı dünya tözünü kaybeder, en nihayetinde *belli bir içsıkıntısından* [*angoisse*] ibaret olur. Dolayısıyla her tür bastırma birinci şahıstaki bir varoluştan, o varoluşun bir tür skolastik haline geçiştir; bu hal eski bir deneyimde, daha doğrusu o deneyime sahip olmuş olmanın hatırasında yaşar, sonra o hatıraya sahip olmuş olmanın hatırasında yaşar ve bu böyle sürüp gider, ta ki geriye yalnızca bu hatıranın tipik biçimi kalana dek. Öte yandan, kişisiz olanın ortaya çıkışı olarak bastırma evrensel bir fenomendir, bizim bedenleşmiş varlıklar olma koşulumuzu, bu koşulu dünyada-var-olmanın zamansal yapısına bağlayarak anlamamızı sağlar. Diğer insanlarınkine benzer "duyu organlarına", bir "bedene", "psişik işlevlere" sahip olduğum ölçüde, deneyimimin momentlerinden her biri, ayrıntıların sadece bütüne göre varolacağı, kesin şekilde biricik, tamamlanmış bir bütünlük olmayı bırakır ve ben, birçok "nedenselliğin" birbirine geçerek buluştuğu bir yer haline gelirim. Sabit "stimuluslar" ile tipik durumların buluştuğu bir "fizik dünyada" ikamet ettiğimden –ve sadece durumların asla karşılaştırılabilir olmadığı tarihsel dünyada ikamet etmediğimden– yaşamım öyle ritimler barındırır ki bunların *sebepleri* olmayı seçtiğim şeyde değil, *koşulları* beni çevreleyen alelade ortamdadır. Böylece kişisel varoluşumuzun etrafında *neredey-*

se kişisiz bir varoluş aralığı belirir, deyim yerindeyse bu kendiliğinden olur ve ben, hayatta kalmak için gösterdiğim özenle kendimi oraya bırakırım – her birimizin kendisi için yaptığı insani dünyanın çevresinde genel bir dünya belirir ve bir aşka veya bir hevese özgü ortama kapanabilmek için, öncelikle oraya ait olmak gerekir. Nasıl ki içinden geçtiğim anlık dünyalardan birini zaman içinde elimde tuttuğumda ve onu tüm yaşamımın biçimi haline getirdiğimde dar anlamıyla bastırmadan bahsediyoruz, aynı şekilde diyebiliriz ki benim organizmam, dünyanın genel biçimine kişi-öncesi bir katılım olarak, anonim ve genel bir varoluş olarak, benim kişisel yaşamımın altında, *doğuştan gelen bir kompleks* rolü oynar. Organizmam eylemsiz bir şey gibi değildir, o da varoluşun hareketine koyulur. Hatta tehlike durumunda insani durumumun biyolojik durumumu silmesi ve bedenimin hiç çekinmeden eyleme katılması da mümkündür.[1] Ama bu anlar sadece birer andan ibarettir[2] ve çoğu zaman kişisel varoluş organizmayı bastırır, fakat ne onun ötesine geçebilir ne de kendinden vazgeçebilir, ne onu kendine indirgeyebilir ne kendini ona indirgeyebilir. Yasın belimi büktüğü ve tamamen acılarıma gömüldüğüm sırada, bakışlarım çoktan önümde dolaşmaya başlar, parlak nesnelere sinsice ilgi duyar, otonom varoluşlarına yeniden başlarlar. Tüm hayatımızı hapsetmek istediğimiz o dakikadan sonra zaman, en azından kişi-öncesi zaman, yeniden akmaya başlar ve kararlılığımızı alıp götüremese de, ona dayanak olan sıcak duyguları alıp götürür. Kişisel varoluş aralıklarla gelip gider

[1] Örneğin Saint Exupéry etrafı ateşlerle çevrili halde Arras şehrinin üzerinde uçarken, az önce saklanmaya çalışan bedeninin artık kendisinden ayrı olmadığını duyar: "Sanki yaşamım her geçen saniye bana veriliyordu, sanki yaşamım her saniye benim için daha çok duyulur oluyordu. Yaşıyorum. Canlıyım. Hâlâ canlıyım. Hep canlıyım. Bir yaşam kaynağından ibaretim." *Pilote de guerre*, s. 174 (*Savaş Pilotu*, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Remzi, 2016).

[2] "Ama elbette yaşamım boyunca, beni yönlendiren acil bir durum olmadığında, kendi anlamım [*signification*] söz konusu olmadığında, bedenimin sorunlarından daha önemli bir sorun görmüyorum", A. de Saint-Exupéry, a.g.y., s. 169.

ve bu gelgit çekildiğinde, karar, bundan böyle hayatıma ancak zoraki bir imleme [*signification*] verebilir. Edimde ruhun ve bedenin birleşmesi, biyolojik varoluşun kişisel varoluşa, doğal dünyanın kültürel dünyaya yükseltilmesi, deneyimimizin zamansal yapısıyla hem mümkün hem de eğreti kılınmıştır. Her şimdi, yavaş yavaş, yakın geçmişinin ve yakın geleceğinin ufkundan geçerek, mümkün zamanın bütününü kavrar. Böylece her şimdi, anların dağılmasının üstesinden gelir; geçmişimizin kendisine kesin anlamını verebilecek konumda olduğu gibi organik stereotipler sayesinde istemli varlığımızın kökeninde olduğunu tahmin ettiğimiz bu tüm geçmişlerin geçmişini dahi kişisel varoluşumuzla yeniden bütünleştirebilir. Bu bakımdan, reflekslerin bile bir anlamı vardır ve onlarda her bireyin stili hâlâ görülür haldedir, tıpkı kalp atışlarının bedenin en uç noktasına kadar kendini duyurması gibi. Ama işte bu güç tüm şimdilere aittir, yeni şimdiye olduğu kadar eski şimdilere de. Her ne kadar geçmişimizi, onun kendini anladığından daha iyi anladığımızı iddia etsek de, o daima bizim şimdiki yargımızı reddedip, kendi otistik apaçıklığına hapsolabilir. Hatta ben onu eski bir şimdi olarak düşündüğüm ölçüde, bunu zorunlu olarak yapar. Her bir şimdi, yaşamımızı sabitleme iddiasında olabilir, onu şimdi olarak tanımlayan da budur. Varlığın bütünü olarak kendini sunduğu ve bir bilinç anını doldurduğu ölçüde, ondan asla tam olarak kurtulamayız, zaman asla tam olarak kendi üzerine kapanmaz ve kuvvetimizi dışarıya akıtan açık bir yara gibi kalır. Dahası, bedenimizin oluşturduğu özel geçmişin bireysel bir yaşam tarafından yeniden yakalanıp üstlenilmesinin nedeni, bu yaşamın onu asla aşmamış olması, onu gizlice beslemesi ve kuvvetinin bir kısmını onun için kullanması, bu bedenin bireysel yaşamın şimdisi olarak kalmasıdır, tıpkı hastalıkta, bedensel olayların günün olaylarına dönüşmesi durumunda olduğu gibi. Varoluşumuzu bir merkezde toplamamızı sağlayan şey aynı zamanda onu mutlak olarak bu merkeze yerleştirmemizi engelleyen şeydir ve

bedenimizin anonimliği, ayrılmaz biçimde özgürlük ve köleliktir. Dolayısıyla, özetlemek gerekirse, dünyada-var-olmanın muğlaklığı, bedenin muğlaklığıyla kendini ifade eder ve bu da zamanın muğlaklığı ile anlaşılır.

Daha sonra zaman konusuna geri döneceğiz. Şimdilik yalnızca, bu merkezi fenomenden hareketle "psişik" olan ile "fizyolojik" olan arasındaki ilişkilerin düşünülebilir hale geldiğini gösterelim. Öncelikle, bir organı kesilmiş birisine hatırlattığımız hatıralar, neden hayalet organın belirmesine yol açabilir? Hayalet kol bir tür yeniden hatırlama [*remémoration*] değildir, bir sanki-şimdidir, sakat kişi, geçmişe dair hiçbir belirti olmaksızın, hayalet kolunun aktüel olarak göğsünün üzerinde kıvrıldığını duyar. Bilinçte başıboş gezen hayali bir kolun gelip kesik ucun üzerine konduğunu da varsayamayız: Zira o zaman bu, bir "hayalet" değil, yeniden doğmakta olan bir algı olurdu. Hayalet kolun, havan topunun parçaladığı kol olması gerekir, kolun görülür kılıfının bir yerleri yanmış veya çürümüştür ve orası mevcut bedene onunla bütünleşmeden gelip musallat olmaktadır. O halde hayalet kol, tıpkı bastırılmış deneyim gibi, geçmiş olmaya ikna olamayan eski bir şimdidir. Organı kesilmiş kişinin önünde andığımız hatıralar, çağrışım yoluyla bir hayalin diğerini çağırması gibi değil, her hatıra kayıp zamanı yeniden açtığı ve bizi, andığımız durumu tekrar etmeye çağırdığı için hayalet organı devreye sokar. Proust'un bahsettiği anlamda entelektüel hafıza, geçmişe dair, ide halindeki bir geçmişe dair bir sinyal vermekle yetinir, ona ait "karakterleri" veya iletilebilir imlemeyi ondan çekip çıkartır ama onun yapısını yeniden bulmaz. Fakat sonuç olarak entelektüel hafıza, kurduğu nesne hâlâ bazı yönelimsel bağlarla yaşanmış geçmişin ufkuna bağlı olmasa, bu ufuklara dalarak ve zamanı yeniden açarak bulabilecek olduğumuz o geçmişin kendisine bağlı olmasa, hafıza olmazdı. Keza, hissi dünyada-var-olana yeniden yerleştirirsek, o zaman onun, hayalet organın kökeninde olabileceğini anlarız. Hislenmek,

yüzleşmeyi başaramadığımız ama terk etmek de istemediğimiz bir duruma bağlanmış bulunmaktır. Hatasını kabul etmek veya geri adım atmak yerine özne, bu varoluşsal çıkmazda, kendi yolunu tıkayan nesnel dünyayı parçalayıp dağıtır ve büyülü edimlerde sembolik bir tatmin arar.[1] Nesnel dünyanın yıkılması, hakiki eylemden vazgeçilmesi, otizme kaçış, sakatların düştüğü yanılsama için elverişli koşullardır, çünkü bu yanılsama da gerçeğin bozulmasını varsayar. Hatıranın ve hissin sayesinde hayalet organın belirebilmesi, bir *cogitatio*'nun başka bir *cogitatio*'yu gerektirmesi gibi değildir veya bir koşulun kendi sonucunu belirlemesi gibi değildir. Burada söz konusu olan bir ide nedenselliğinin fizyolojik nedenselliğin üzerine konması değil, varoluşsal bir tavrın diğerini motive etmesi ve hatıra, his ve hayalet organın dünyada-var-olan bakımından birbirine denk olmasıdır. Son olarak, neden içeri ileten sinir yollarının kopması hayalet organı iptal eder? Dünyada-var-olmanın perspektifine göre bu olgu, kesik uçtan gelen uyarılmaların kesilmiş organı varoluş devresi içinde tuttuğuna işaret eder. Onun yerini işaretler ve korurlar, yok olmamasını, organizmada hâlâ hesaba katılmasını sağlarlar, öznenin tarihinin dolduracağı bir yer ayırırlar, nasıl ki yapısal bozukluklar psikozun içeriğinin hezeyanı gerçekleştirmesini sağlıyorsa, onlar da öznenin tarihinin hayaleti gerçekleştirmesini sağlarlar. Bizim bakış açımıza göre duyusal-motor bir devre, toptan anlamda dünyada-var-olmamızın içinde görece otonom bir varoluş akımıdır. Toplam varlığımıza daima ayırdedilebilir bir katkı sunduğu için değil, belli koşullarda, kendileri de sabit olan stimuluslara karşılık sabit cevaplar ortaya koymak mümkün olduğundan bu böyledir. Demek ki mesele, varoluşumuzun bütüncül bir tavrı olan eksikliğin inkârının, gerçekleşmek için neden duyusal-motor devre gibi çok özel bir kipe ihtiyaç duyduğunu ve neden, tüm reflekslerimize anlamını veren ve bu bakımdan onları temellendiren dünyada-

[1] Bkz. J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie de l'émotion*.

ki-varlığımızın, yine de kendini onlara bıraktığını ve nihayet kendini onlarla temellendirdiğini bilmektir. Aslında, daha önce de gösterdiğimiz gibi, daha bütünleşik varoluşlarla karşı karşıya kaldığımız ölçüde duyusal-motor devreler de daha fazla netleşir; saf halde refleks, sadece bir ortama (*Umwelt*) değil ancak bir dünyaya (*Welt*) da sahip olan insanda bulunur.[1] Varoluşun bakış açısından, bilimsel tümevarımın yan yana koymakla yetindiği bu iki olgu, içsel olarak birbirine bağlıdır ve aynı idenin altında anlaşılır. Eğer insanın, hayvanın bir kendinden taşma halindeymiş gibi yaşadığı bağdaştırıcı [*syncrétique*] ortam kisvesine hapsedilmemesi gerekiyorsa, tüm ortamların ortak sebebi ve tüm davranışların sahnesi olarak bir dünyanın bilincine sahip olması gerekiyorsa, o zaman, Malebranche'ın dediği gibi, dışarıdan gelen stimulasyonlar ona ancak "saygı" ile dokunmalı, her bir anlık durum onun için varlığın toplamı olmayı bırakmalı, her bir tikel cevap onun tüm pratik alanını işgal etmeyi bırakmalı, bu cevapların hazırlanması onun varlığının merkezinde yapılacağına çevresinde yapılmalı ve son olarak cevapların kendileri, her seferinde tekil bir konum alış gerektirmeyip tek seferde tüm genellikleri içinde şekillenmelidir. Böylece insan, spontanlığının bir bölümünden vazgeçerek, sabit organlar ve önceden kurulmuş devreler üzerinden dünyaya bağlanarak, mental ve pratik alanını elde edebilir ve bu alan ilkesel olarak onu kendi ortamından çıkarıp bu ortamı *görmesini* sağlar. Nesnel bir dünyanın bilincine varmayı bile varoluş düzenine yeniden yerleştirmek kaydıyla, bu bilinç ile bedensel koşullanma arasında artık çelişki kalmaz: Kendine alıştığı bir beden sağlamak, en bütünleşik varoluş için içsel bir zorunluluktur. "Fizyolojik" olan ile "psişik" olanı birbirine bağlamamıza olanak tanıyan şey, bunların, varoluşta yeniden bütünleşmiş olmakla, kendinde-olanın düzeni ve kendisi-için olanın düzeni gibi birbirinden ayrılmıyor olması, her ikisinin de yönelimsel bir

[1] *La Structure du comportement*, s. 55.

kutba veya bir dünyaya doğru yönelmiş olmasıdır. Kuşkusuz bu iki tarih asla tam olarak birbiriyle örtüşmez: Biri sıradan ve döngüsel, diğeri ise benzersiz ve açık uçlu olabilir. Eğer tarih, bir anlamı olmakla kalmayıp bu anlamı kendi kendine verebilen bir olaylar dizisi de olacaksa, tarih terimini sadece ikinci türden fenomenler için kullanmak gerekir. Öte yandan, şimdiye kadar geçerli tarihsel kategorileri yıkan hakiki bir devrim dışında, tarihin öznesi kendi rolünü baştan aşağı kendisi yaratmaz: Tipik durumlar karşısında tipik kararlar alır ve II. Nicolay, XVI. Louis'yi sözlerine varıncaya kadar tekrar ederek, yerleşik bir gücün yeni bir güç karşısında oynadığı, çoktan yazılmış rolü oynar. Aldığı kararlar, tehdit altındaki prensin *a priori*'sini ifade eder, tıpkı reflekslerimizin özgül bir *a priori*'yi ifade etmesi gibi. Ayrıca bu stereotipler kader gibi bir şey değildir. Nasıl ki giysiler, süsler, aşklar kendilerini doğuran biyolojik ihtiyaçların şeklini değiştirirler, aynı şekilde kültürel dünya içindeki tarihsel *a priori* de sadece verili bir safha için ve *kuvvet* dengelerinin aynı *biçimleri* ayakta tutmaya izin vermesi şartıyla aynı kalır. Demek ki tarih ne daimi bir yenilik ne de daimi bir tekrardır, sabit biçimleri yaratan ve onları yıkan *biricik* harekettir. Öyleyse organizma ve onun monoton diyalektikleri, tarihe yabancı ve onun tarafından özümsenemez değildir. Somut olarak ele alınan insan bir organizmaya eklenmiş bir psişizm değildir, kimi zaman kendini bedensel olmaya bırakan kimi zaman da kişisel edimlere koyulan bir varoluş gelgitidir. Psikolojik motifler ve bedensel durumlar birbirine geçebilir, çünkü yaşayan bedende, psişik yönelimler bakımından mutlak tesadüf olabilecek tek bir hareket yoktur, en azından kaynağını veya genel taslağını fizyolojik eğilimlerde bulmayan tek bir psişik edim yoktur. Söz konusu olan, iki nedensellik arasındaki anlaşılmaz bir karşılaşma değildir asla, nedenlerin düzeniyle ereklerin düzeni arasındaki bir çarpışma da değildir. Fakat duyulur olmayan bir dönüm noktasından itibaren, organik bir süreç bir insan

davranışıyla sonuçlanır, içgüdüsel bir edim yön değiştirir ve duygu haline gelir veya tersine, insani bir edim uykuya geçer ve dalgın bir şekilde refleks olarak kendini sürdürür. Psişik olan ile fizyolojik olan arasında, mental bir bozukluğun psişik *veya* somatik olarak tanımlanmasını neredeyse her zaman engelleyen değiştokuş ilişkileri olabilir. Somatik denen bozukluk, organik arızalar temasında taslak niteliğinde psişik yorumlara yol açar ve "psişik" bozukluk da bedensel olayın insan için sahip olduğu imlemeyi geliştirmekle yetinir. Bir hasta, bedenine ikinci bir kişinin nakledildiğini duyar. Bedeninin bir yarısında kadın, diğer yarısında erkektir. Fizyolojik nedenler ile psikolojik motifler semptomda nasıl birbirinden ayrılabilir? Peki ya bu iki açıklama nasıl basitçe bağdaştırılabilir ve iki belirleyen arasındaki birleşme noktası nasıl kavranabilir? "Bu türden semptomlarda, psişik olan ile fizyolojik olan öyle içsel şekilde birbirine bağlanmıştır ki işlevsel olan alanlardan birini diğeriyle tamamlamayı artık düşünemeyiz, her ikisini de üstlenen bir üçüncü alan gerekir (...), psikolojik ve fizyolojik olguların bilgisinden, varoluşuma içsel bir yaşamsal süreç olarak ruhani olayın tanınmasına geçmek (gerekir)."[1] Böylece, sorduğumuz soruya modern fizyoloji çok açık bir cevap verir: Psikofizik olay artık Kartezyen fizyoloji tarzında, kendinde-olan bir sürecin ve bir *cogitatio*'nun bitişikliği olarak kavranamaz artık. Ruhun ve bedenin birliği, biri nesne biri özne olan iki dışsal terim arasındaki keyfi bir kararname ile tasdik edilemez. Her an varoluşun hareketinde tamamına erer. Bedene ilk erişim yolundan, yani fizyolojiyle yaklaşınca, bulduğumuz şey varoluştur. O halde, bu kez varoluşu başlı başına sorgulayarak, yani psikolojiye başvurarak bu ilk sonucu doğrulayabilir ve onu daha kesin hale getirebiliriz.

[1] E. Menninger-Lerchental, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, s. 174-175.

II
BEDEN DENEYİMİ VE KLASİK PSİKOLOJİ

Klasik psikoloji zaten, kişiye has bedeni betimlerken, ona nesne statüsüyle uyuşmayan "karakterler" atfediyordu. Öncelikle diyordu ki benim bedenim masadan veya lambadan farklıdır çünkü sürekli algılanır, oysa masaya ve lambaya sırtımı dönebilirim. Demek ki bedenim beni terk etmeyen bir nesnedir. Ama o zaman, hâlâ nesne midir? Eğer nesne değişmez bir yapıysa, perspektif değişimlerine *rağmen* değil, bu değişimlerin *içinde* veya onlar *boyunca* öyledir. Yepyeni perspektifler, onun için kalıcılığını göstereceği basit fırsatlar değil, kendini bize sunduğu olumsal şekillerdir. Onun nesne olması, yani bizim önümüzde olması, sadece gözlemlenebilir olduğu içindir, yani parmaklarımızın ve bakışlarımızın ucunda olduğu, onların her bir hareketiyle bölünmeden altüst olduğu ve yeniden bulunduğu içindir. Aksi takdirde, bir ide gibi hakiki olurdu, bir şey gibi mevcut olmazdı. Özellikle nesnenin nesne olması, benim görsel alanımdan uzaklaşabilmesine ve hatta yok olabilmesine bağlıdır. Öyle bir mevcudiyeti vardır ki yokluğunun mümkün olmasından ayrılamaz. Oysa kişiye has bedeninin kalıcılığı, bambaşka türden bir şeydir: Beden, uçsuz bucaksız bir keşfin sınırlarında değildir, keşfedilmeyi reddeder ve kendini bana hep aynı açıdan sunar. Kalıcılığı, dünyadaki bir kalıcılık değil, benim tarafımdaki bir kalıcılıktır. Onun daima yakınımda olduğunu, benim için orada olduğunu söylemek, asla gerçekten benim önümde olmadığını, onu bakışım altında açamayacağımı, tüm algılarımın marjında kaldığını ve benimle *birlikte* olduğunu söylemektir. Şurası doğrudur ki dışarıdaki nesneler de ancak diğer taraflarını saklayarak bana bir taraflarını gösterir ama en azından, bana göstereceksi taraflarını istediğim gibi seçebilirim. Bana ancak perspektifli bir şekilde görünürler ama onlardan her an elde ettiğim tikel perspektif, sadece fiziksel bir zorunluluktan kaynaklanır, yani faydalana-

bileceğim ve beni hapsetmeyen bir zorunluluktan kaynaklanır: Penceremden kilisenin sadece çan kulesi görülür ama bu zorlama bana aynı zamanda başka yerden kilisenin tamamının görüleceğini vaat eder. Hapsolmuş olsaydım, kilisenin benim için tepesinden kesilmiş bir çan kulesi haline geleceği de doğrudur. Giysimi çıkarmasaydım, onun ters yüzünü asla fark edemezdim ve giysilerimin, bedenimin uzantıları gibi bir şey olabileceğini görürdük tam da. Ama bu olgu, bedenimin mevcudiyetinin bazı nesnelerin olgusal kalıcılığıyla kıyaslanabileceğini, organın her zaman el altında bulunan bir aletle kıyaslanabileceğini kanıtlamaz. Tam tersine, alışkanlık dolayısıyla bağlandığım eylemlerin, kullandıkları aletleri kendilerine kattığını ve onları, kişiye has bedenin kökensel yapısına dahil ettiklerini gösterir. Kişinin kendi bedeni ise en ilksel alışkanlıktır, tüm diğerlerinin koşulu olan ve bunların anlaşılmasını sağlayan alışkanlıktır. Kendi bedenimin yakınımdaki kalıcılığı, değişmeyen perspektifi, birer olgusal zorunluluk değildir, çünkü olgusal zorunluluk bunları varsayar: Penceremin bana kiliseye yönelen bir bakış açısı dayatabilmesi için, öncelikle bedenimin dünyaya yönelik bir bakış açısını bana dayatması gerekir ve bu zorunluluklardan birincisi, ancak ikincisi metafizik bir zorunluluk olduğu için basitçe fizik bir zorunluluk olabilir; olgusal durumlardan etkilenişim, ancak benim için olgusal durumların söz konusu olduğu bir doğaya sahipsem mümkündür. Başka bir deyişle, dışarıdaki nesneleri bedenimle gözlemlerim, onları elime alırım, incelerim, etraflarında dönerim; bedenime gelince, onun kendisini gözlemlemem: Bunu yapabilmek için, kendisi gözlemlenebilir olmayacak ikinci bir bedene sahip olmak gerekirdi. Bedenimin her zaman benim tarafımdan algılandığını söylediğimde, bu kelimeler basitçe istatistik bir anlamda anlaşılmamalıdır; kişiye has bedenin kendini sunmasında, onun yokluğunu ve hatta değişmesini düşünülemez kılan bir şeyler olmalıdır. Peki nedir bu? Kafam, sadece burnumun ucu ve göz çukurlarımın konturlarıyla be-

nim bakışıma verilidir. Üç kanatlı bir aynada gözlerimi görebilirim elbette ama bunlar, gözlemleyen birinin gözleridir ve yolda yürürken beklemediğim bir anda kendi hayalimi aynada görsem bile, kendi canlı bakışımı ancak belli belirsiz yakalarım. Aynadaki bedenim, yönelimlerimi bir gölge gibi takip etmeyi sürdürür ve eğer gözlemin konusu, nesneyi sabit tutarak bakış açısını değiştirmekse, aynadaki beden gözlemden kaçar ve dokunulur bedenimin simülakrı gibi kendini sunar, zira perspektiflerin serbestçe açılmasıyla bedenin teşebbüslerine cevap vereceğine onları taklit eder. Görsel bedenim kafamdan uzak kısımlarında elbette nesnedir ama gözlere yaklaştığımız ölçüde nesnelerden ayrılır; onların ortasında, onların erişiminin olmadığı bir sanki-mekân açar ve bu boşluğu, aynadaki hayale başvurarak doldurmak istediğimde, o hayal beni tekrar orada, nesnelerin arasında olmayan, benim tarafımda, her tür görüşün berisinde olan bedenin aslına geri gönderir. Öyle değilmiş gibi görünmesine rağmen dokunulur beden için de durum aynıdır çünkü sağ elim bir nesneye dokunurken sol elimle sağ elimi tutabilsem de, nesne olan sağ el dokunan sağ el değildir: Birincisi, mekânın bir noktasında ezilip büzülmüş bir kemik, kas ve et yığınıdır, ikincisi ise dışarıdaki nesneyi gidip kendi yerinde açığa çıkarmak için bir füze gibi mekânı kateder. O halde dünyayı gördüğü veya ona dokunduğu haliyle bedenimi görmek veya ona dokunmak mümkün değildir. Onun bir nesne olmasını, "bütünüyle kurulmuş"[1] olmasını kesinlikle engelleyen şey, nesnelerin onun sayesinde var oluyor olmasıdır. Bedenim gören veya dokunan olduğu ölçüde, ne görülebilir ne de dokunulabilir. Öyleyse beden, tek özelliği her zaman burada olmak olan dışarıdaki nesnelerden her-

[1] Husserl, *Ideen*, c. II (yayımlanmamış). Birçok yayımlanmamış esere başvurabilmiş olmamızı, Mgr Noël'e ve Nachlass'ın bütününü emanet alan Institut Supérieur de Philosophie de Louvain'e, özellikle de R. P. Van Bréda'nın gösterdiği ilgiye borçluyuz. [Husserl'in *Nachlass*'ı, Merleau-Ponty'nin başvurabilmiş olduğu "ölümünden sonra yayımlanan eserleri" içerir. Merleau-Ponty kendi çalışmalarında bunlardan sık sık temel bir kaynak olarak bahseder.]

hangi biri değildir. Onun kalıcılığı, hakiki nesnelerin, gözden kaybolabilen nesnelerin göreli kalıcılığına temel oluşturan mutlak bir kalıcılıktır. Dışarıdaki nesnelerin mevcudiyeti ve mevcut olmaması, ilksel bir mevcudiyet alanının, bedenimin üzerinde güç sahibi olduğu bir algı sahasının çeşitlenmelerinden ibarettir. Bedenimin kalıcılığı, dışarıdaki nesnelerin dünyasına ait kalıcılığın özel bir hali olmadığı gibi, onların kalıcılığı da ancak bedeniminkiyle anlaşılır; bedenimin perspektifi nesnelerinkinin özel bir hali olmadığı gibi, nesnelerin perspektifli şekilde kendini sunuşu da ancak bedenimin her tür perspektif çeşitlenmesine gösterdiği dirençle anlaşılır. Eğer nesnelerin bana sadece tek bir yüzlerini göstermesi gerekiyorsa bunun sebebi, bizzat benim belli bir yerde olmam, oradan nesneleri görmem ama bu yeri görememem dir. Eğer yine de onların saklı tarafları olduğuna, tıpkı hepsini kucaklayan ve onlarla birlikte var olan bir dünyaya inandığım gibi inanıyorsam, bunu, benim için daima mevcut olan ama bir yandan da çeşitli nesnel ilişkiler yoluyla nesnelerin ortamına dahil olmuş olan bedenim, onları kendisiyle birlikte varoluşta tuttuğu ve her birinde kendi süresinin kalp atışlarının duyulmasını sağladığı ölçüde yapabilirim. Dolayısıyla kişiye has bedenin kalıcılığı, eğer klasik psikoloji onu analiz etmiş olsaydı, dünyadaki nesne olarak bedene değil, dünyayla iletişimimizin aracı olarak bedene, belirli nesnelerin toplamı olarak dünyaya değil, deneyimimizin örtük ufku olarak dünyaya, tıpkı beden gibi her tür belirleyici düşünceden önce kesintisizce mevcut olan dünyaya bizi götürebilirdi.

Aynı sebeplerle, kişiye has bedeni tanımlayan diğer "karakterler" de bir bu kadar ilginçti. Deniyordu ki bedenim, bana "ikili duyumlar" vermesiyle tanınır: Sol elimle sağ elime dokunduğumda, nesne olan sağ elin de duymak gibi benzersiz bir özelliği vardır. Az önce gördüğümüz gibi, iki el asla aynı anda birbirleri için dokunan ve dokunulan olamazlar. İki elimi birbirine bastırdığımda, söz konusu olan şey, yan yana kon-

muş iki nesneyi algılar gibi birlikte hissedeceğim iki duyum değil, iki elin sırayla "dokunan" ve "dokunulan" işlevlerini yerine getirdiği muğlak bir düzendir. "İkili duyumlar"dan bahsederken kastedilmiş olan şey, bir işlevden diğerine geçerken, dokunulan elin birazdan dokunacak olan aynı el olduğunu tespit edebilmemdir. Sağ elimin sol elim için oluşturduğu bu kemik ve kas yığını içinde, o diğer becerikli ve canlı sağ elin, keşfetmek üzere nesnelere doğru yönelttiğim elin vücuda gelişini ya da derisini bir an için sezerim. Beden, bir bilgi işlevini uygulamaktayken kendi kendini dışarıdan yakalar, dokunurken kendine dokunmaya çalışır, "bir tür refleksiyona"[1] girişir ve bu durum onu nesnelerden ayırmak için yeterli olacaktır. Bu nesnelerin bedenime "dokunduğunu" pekâlâ söyleyebilirim ama sadece beden hareketsiz haldeyken, yani onlar asla bedeni keşfetme işlevi içinde yakalamadan.

Dışarıdaki nesneler bana yalnızca temsil edildiği halde, bedenin afektif bir nesne olduğu da söyleniyordu. Bu, üçüncü kez kişiye has bedenin statüsü sorununu ortaya koymaktı. Zira ayağım canımı yakıyor dediğimde, onun ayağıma batan çivi gibi ama sadece daha yakın bir acı kaynağı olduğunu söylemiyorum basitçe; dış dünyanın son nesnesi olduğunu ve ondan sonra içsel duyunun acılarının başlayacağını, ancak nedensel bir belirlenimle ve deneyim sistemi içinde ayağa bağlanan, yeri olmayan, kendiliğinden bir acı bilincinin başlayacağını kastetmiyorum. Acı kendi yerini işaret eder, bir "acılı alan" kurar demek istiyorum. "Ayağım acıyor", "ayağımın bu acının nedeni olduğunu düşünüyorum" demek değildir; "acı ayağımdan geliyor" veya "ayağımda bir acı var" demektir. Vaktiyle psikologların bahsettiği "acının ilkel hacimliliği" de bunu çok iyi gösterir. Demek ki bedenimin kendini dışsal duyunun nesneleri gibi sunmadığı ve belki de bu nesnelerin, bilinci kökensel olarak kendi dışına atan afektif bir temel üzerinde ortaya çıktığı kabul ediliyordu.

---

[1] Husserl, *Méditations cartésiennes*, s. 81.

Son olarak psikologlar, dışarıdaki nesnelerin hareketini dolaysız bir algıya ve birbirini izleyen konumların kıyaslanmasına atfederken, kişiye has bedene, onun hareketlerini toptan bize verecek olan "kinestezik duyumları" uygun gördüklerinde, onlara itiraz edip, hareketin bir bağıntı olduğu için duyulamayacağını ve mental bir güzergâha gereksinimi olduğunu söyleyebiliyorduk pekâlâ, ama bu itiraz sadece onların dilini hedefliyordu. "Kinestezik duyum" ile ifade ettikleri, doğrusu pek kötü bir ifade olsa da, bedenimle gerçekleştirdiğim hareketlerin asli karakteriydi: Bu hareketler doğrudan en son durumu önceler, yönelimim ilkin kendi yerinde verili olan amaca ulaşmak için mekânda bir güzergâh çizer sadece, hareketin kaynağı gibi bir şey vardır ve ancak ikincil olarak nesnel güzergâh şeklini alır. Dışarıdaki nesneleri onları bir yerden alıp başka bir yere götüren kendi bedenim sayesinde hareket ettiririm. Oysa kendi bedenimi doğrudan hareket ettiririm, onu nesnel mekânın bir noktasında bulup başka bir noktaya götürmem, onu aramama gerek yoktur, zaten benimle birliktedir. Onu hareketin sonuna doğru götürmeme gerek yoktur, kendi bedenim en başından itibaren bu sona dokunur ve kendini oraya fırlatır. Bedenim ve kararım arasındaki ilişkiler hareket söz konusu olduğunda büyülü ilişkilerdir.

Klasik psikolojinin yaptığı kişiye has beden betimlemesi, onu nesnelerden ayırmak için gerekli olan her şeyi sunuyorsa, psikologların bu ayrımı yapmadığı ve her durumda bundan hiçbir felsefi sonuç çıkarmadığı fikri nereden geliyor? Çünkü psikologlar, doğal bir tutum izleyerek kişisiz bir düşünce konumunu benimsiyorlardı; bilim, yaptığı gözlemlerde, gözlemcinin durumuna bağlı olan şeylerle mutlak nesnenin özelliklerini ayırabildiğine inanmış olduğu ölçüde bu kişisiz düşünce konumuna başvurmuştur. Yaşayan özne için kişiye has beden pekâlâ dışarıdaki tüm nesnelerden farklı olabiliyor, psikoloğun konumu olmayan düşüncesi için yaşayan öznenin deneyimi de bir nesne haline geliyor ve bu deneyim varlığın

yeni bir tanımını çağırmaktansa, evrensel varlık içinde yer alıyordu. Gerçek olanın karşısına konan "psişizm"di bu, ama tıpkı yasalara tâbi kılınması gereken bir bilim nesnesi gibi, ona ikinci bir gerçeklik muamelesi yapılıyordu. Zaten fiziğin ve biyolojinin etkisi altında olan deneyimimizin, bilimlerin sistemi tamamlandığında, bütünüyle nesnel bilgi haline gelmesi gerektiği farz ediliyordu. Böylece bedenin deneyimi, bedenin "temsili"ne indirgeniyor, bir fenomen olmaktan çıkıp psişik bir olgu oluyordu. Yaşamın görünüşünde, görsel bedenim kafa seviyesinde geniş bir boşluk barındırır, ama biyoloji bu boşluğu doldurmak için oradaydı, onu gözlerin yapısıyla açıklıyor, bedenin hakikatte ne olduğunu bana öğretiyor, bir retinam olduğunu, tüm diğer insanlar gibi ve parçalarına ayırdığım kadavralar gibi bir beynim olduğunu ve son olarak cerrahın kullandığı aletlerin, kafamdaki bu belirlenmemiş bölgede, anatomi levhalarının tam bir kopyasını şaşmaz bir şekilde açığa çıkarabileceğini anlatıyordu. Bedenimi bir nesne-özne olarak kavrarım, "görme" ve "acı çekme" becerisine sahip olarak kavrarım, ama bu bulanık temsiller psikolojik acayipliklerdendi, büyülü bir düşüncenin örnekleriydiler, psikoloji ile sosyoloji bunların yasalarını inceliyor ve onları bilimin nesnesi olarak hakiki dünyanın sistemine dahil ediyorlardı. Dolayısıyla bedenimin tamamlanmamışlığı, kendini marjinal olarak sunması, dokunan beden ve dokunulan beden olarak muğlaklığı, bedenin kendi *yapısının* özellikleri olamazdı, onun idesini etkilemiyorlar ve beden temsilimizi oluşturan bilinç *içeriklerinin* "ayırt edici karakterleri" halini alıyorlardı: Bu içerikler sabitti, afektif içeriklerdi ve tuhaf bir biçimde "ikili duyumlar" halinde yan yana geliyorlardı ama yine de beden temsili diğer temsiller gibiydi ve korelatif olarak beden de diğerleri gibi bir nesneydi. Psikologlar, bedenin deneyimini bu şekilde ele aldıklarında, tıpkı bilim gibi, kaçınılmaz bir sorunu ertelemekten başka bir şey yapmadıklarının farkına varmıyorlardı. Algımdaki tamamlanmamışlık, duyu organlarımın düzeninden kaynakla-

nan *olgusal* bir tamamlanmamışlık olarak anlaşılıyordu; bedenimin mevcudiyeti, onun sinir alıcılarım üzerindeki devamlı eyleminden kaynaklanan bir *olgusal mevcudiyet* olarak anlaşılıyordu; son olarak, bu iki açıklamanın da varsaydığı ruhun ve bedenin birliği, Descartes'ın düşüncesine göre, bir *olgusal birlik* olarak anlaşılıyordu ve bunun ilkesinin imkânını temellendirmeye gerek yoktu, çünkü olgu, bilginin çıkış noktası olarak, kendi tamamına ermiş sonuçlarının dışında kalıyordu. Öte yandan psikolog, tıpkı biliminsanları gibi, bir an için kendi bedenine başkasının gözleriyle bakabilir ve başkasının bedenini de içselliği olmayan mekanik bir şey gibi görebilirdi. Yabancı deneyimlerin getirisi, kendi bedeninin yapısını siliyor ve buna karşılık, kendi kendisiyle teması kaybettiğinden, başkasının davranışı karşısında da körleşiyordu. Böylelikle başkasına dair deneyimini olduğu kadar kendine dair deneyimini de bastıran evrensel bir düşünceye yerleşiyordu. Ama psikolog olarak, onu kendine geri çağıran bir göreve bağlanmıştı ve bu bilinçsizlik seviyesinde kalmaya devam edemezdi. Zira ne fizikçi ne de kimyacı, kendi bahsettikleri nesnedirler; psikolog ise, ilkesel olarak, uğraştığı bu olgunun *ta kendisiydi*. Bedenin bu temsili, mesafe alarak ilgilendiği bu büyülü deneyim, onun kendisiydi, onu düşünürken aynı zamanda yaşıyordu da. Kuşkusuz, daha önce de gösterildiği gibi,[1] psişizmi tanımak için psişizm olmak ona yeterli gelmiyordu, zira tüm diğer bilgiler gibi bu bilgi de ancak başkalarıyla kurduğumuz ilişkiler sayesinde kazanılır, başvurduğumuz şey bir içebakış psikolojisi ideali değildir; psikolog, kendisi ve başkası arasında olduğu kadar kendisiyle kendisi arasında da nesnellik-öncesi bir ilişkiyi yeniden keşfedebilirdi ve keşfetmeliydi de. Ama psişizmden söz eden psişizm olarak, tam da *söz ettiği* şey *idi*. Nesnel tavır içinde geliştirdiği bu psişizm tarihinin neticelerine aslında kendi içinde zaten sahipti, daha doğrusu kendi varoluşu zaten bu tarihin belgelenmiş neticesi ve örtük hatırasıydı. Ru-

[1] P. Guillaume, "L'Objectivité en psychologie".

hun ve bedenin birliği, uzaklarda bir dünyada ilk ve son kez olup bitmiş bir şey değildi, psikoloğun düşüncesinin alt katlarında her an yeniden doğuyordu, kendini tekrar eden ve her seferinde psişizmi gafil avlayan bir olay olarak değil, psikoloğun kendi varlığında bildiği ve aynı zamanda bilgiyle tespit ettiği bir zorunluluk olarak doğuyordu. "Duyulur veriler"den "dünya"ya kadar algının oluşumu, her algı ediminde yenilenmeliydi, yoksa duyulur veriler bu evrime borçlu oldukları anlamı kaybetmiş olurlardı. Demek ki "psişizm" diğerleri gibi bir nesne değildi: Onun hakkında söylenecek olan her şeyi söylenmeden önce psişizm zaten yapmıştı. Psikoloğun varlığı, onun kendi hakkında bildiğinden daha fazlasını biliyordu onun hakkında, bilimin söylediğine göre onun başına gelmiş olanların veya gelenlerin hiçbiri, ona mutlak olarak yabancı değildi. Bu durumda olgu mefhumu, psişizme uygulandığında bir dönüşüme uğruyordu. Olgusal psişizm, kendi "özellikleriyle" birlikte, nesnel zamandaki ve dış dünyadaki bir olay değildi artık, içeriden temasımızın olduğu bir olaydı, biz bu olayın aralıksız olarak gerçekleşmesi veya baş göstermesiydik ve bu olay, geçmişini, bedenini ve dünyasını sürekli kendinde topluyordu. Öyleyse ruhun ve bedenin birliğinin, nesnel bir olgu olmadan önce, bilincin ta kendisinin bir imkânı olması gerekiyordu ve bir bedeni kendisinin olarak hissedebilmek için algılayan öznenin ne olması gerektiği sorusu ortaya çıkıyordu. Burada artık maruz kalınan değil üstlenilen bir olgu söz konusuydu. Bir bilinç olmak ya da daha doğrusu *bir deneyim olmak*, dünyayla, bedenle ve başkalarıyla içsel bir iletişim kurmaktır, onların yanında olmaktan ziyade onlarla birlikte olmaktır. Psikolojiyle uğraşmak, hazır yapılı şeylerin arasında hareket eden nesnel düşüncenin altında, şeylere doğru bir ilk açılımla zorunlu olarak karşılaşmaktır, bu ilk açılım olmadan nesnel bilgi de olmaz. Psikolog, kendini nesneler arasında bir nesne olarak fark etmek istediği tam o anda, kendi kendini deneyim olarak, yani geçmişle, bedenle, dünyayla ve başka-

sıyla arasında mesafe olmayan bir mevcudiyet olarak yeniden keşfetmemezlik edemezdi. Öyleyse kişiye has bedenin "karakterlerine" geri dönelim ve kaldığımız yerden onları incelemeye devam edelim. Bunu yaparak, modern psikolojinin gelişiminin izini sürecek ve onunla birlikte deneyime geri dönüşü gerçekleştireceğiz.

III
KİŞİNİN KENDİ BEDENİNİN MEKÂNSALLIĞI VE MOTOR BECERİ

Öncelikle kişiye has bedenin mekânsallığını betimleyelim. Eğer kolum masanın üzerindeyse, tıpkı küllüğün telefonun yanında olması gibi kolumun da küllüğün yanında olduğunu asla düşünmem. Bedenimin konturları, mekândaki olağan ilişkilerin aşamadığı bir sınırdır. Çünkü onun parçaları birbiriyle özgün bir şekilde ilişkilenir: Yan yana açılıp serilmezler, iç içe geçip birbirlerini sarmalarlar. Örneğin elim bir noktalar toplamı değildir. Allokiri durumunda,[1] özne sol eline uygulanan stimulusları sağ elinde duyar; her bir stimulasyonun başlı başına mekânsal değerinin değiştiğini varsaymak imkânsızdır[2] ve sol elin farklı noktaları, bütün bir organa, parçaları olmayan ve bir anda yer değiştirmiş olan bir ele ait oldukları ölçüde, sağa taşınmıştır. Dolayısıyla bu noktalar bir sistem oluşturur ve elimin mekânı, mekânsal değerlerin oluşturduğu bir mozaik değildir. Aynı şekilde bedenimin tamamı da benim için, mekânda yan yana konmuş organların bir araya toplanması değildir. Bölünmemiş bir mülk gibi ona sahibimdir ve her bir organımın konumunu, hepsini sarmalayan bir *bedensel şema* ile bilirim. Ama bedensel şema mefhumu da, bilimin dönüm

[1] Örn. bkz. Head, "On Disturbances of Sensation with Special Reference to the Pain of Visceral Disease".

[2] A.g.y. Lokal im mefhumunu daha önce tartışmıştık. Bkz. *La Structure du comportement*, s. 102 vd.

noktalarında ortaya çıkan her mefhum gibi, muğlaktır. Bu mefhumların tamamen geliştirilmesi ancak yöntemlerde bir reform yapılmasıyla olacaktır. Dolayısıyla bunlar öncelikle, tam kendi anlamları olmayan bir anlamda kullanılırlar ve eski yöntemleri sona erdiren, bunların içkin gelişimidir. "Bedensel şema" ile anlaşılan şey başlangıçta kendi bedensel deneyimimizin bir özetiydi; bu özet, o anki iç-alırlığa [*intéroceptivité*] ve öz-alırlığa [*proprioceptivité*][1] bir yorum ve imleme verme becerisine sahipti. Bu bedensel şema, bedenimin parçalarındaki değişikliği, o parçalardan her birinin her hareketi için bana vermeliydi, bedenin bütünü içindeki her lokal stimulusun konumunu, karmaşık bir jestin her momentinde gerçekleştirilen hareketlerin bilançosunu bana vermeliydi ve son olarak, o anki kinestezik ve eklemlere dair izlenimleri devamlı olarak görsel bir dile çevirmeliydi. Bedensel şemadan bahsederken önceleri sadece büyük bir sayıdaki imgesel çağrışımları adlandırmaya yarayan kullanışlı bir ismin devreye sokulduğu düşünülüyordu ve yalnızca, bu çağrışımların son derece yerleşik ve daima işin içine girmeye hazır olduğu ifade edilmek isteniyordu. Bedensel şema çocukluk boyunca yavaş yavaş oluşmalıydı: dokunsal, kinestezik ve eklemsel içerikler kendi aralarında veya görsel içeriklerle çağrışımsal olarak birleştikçe ve onları daha kolay akla getirir oldukça.[2] Bu durumda bedensel şemanın fizyolojik temsili, klasik anlamda bir imge merkezi olabilirdi ancak. Oysa psikologların kullandığı anlamda bedensel şemanın, bu çağrışımcı tanımın sınırlarını aştığı görülür. Örneğin bedensel şema ile allokiriyi daha iyi anlamak

---

1 *Proprioréception*: kemikler, eklemler ve kaslar düzeyinde, bedenin hareketinden kaynaklanan hareketlerin, bedenin komşu bölümlerinin birbirine göre konumunun, bilinçli veya bilinçsiz olarak algılanması, kısacası bir bedene sahip olmaya ilişkin izlenim edinme –*çn.*

2 Örn. bkz. Head, "Sensory Disturbances from Cerebral Lesions", s. 189; Pick, *Störungen der Orientierung am eigenen Körper*; ve hatta Schilder, *Das Körperschema*; gerçi Schilder "bu türden karmaşık bir yapının, parçalarının toplamı olmaktan ziyade, onlara göre yepyeni bir bütün olduğunu" kabul eder.

için, sol eldeki her bir duyumun ortaya çıkıp, bedenin tüm parçalarının ait olduğu imge cinsleri arasına gidip yerleşmesi ve bunların, sol el etrafında, üst üste bindirilmiş bir beden *taslağı* [*dessin*] gibi bir şey oluşturmak üzere çağrışımsal olarak birleşmesi yeterli değildir; bu çağrışımların her an biricik bir yasa tarafından düzene sokulması, bedenin mekânsallığının bütünden parçalara doğru aşağı inmesi, sol elin ve onun konumunun bedenin genel *tasarısı* [*dessein*] içinde yer alması ve kaynağını buradan alması gerekir, hatta tek hamlede yalnızca sağ elin üzerine konmakla veya katlanmakla kalmayıp sağ el olabilmesi gerekir. Hayalet organ fenomenini bedensel şemaya bağlayarak aydınlatmak istediğimizde[1] ise, ancak eğer bedensel şema alışıldık sinestezinin [*cénesthésie*][2] bir kalıntısı olmak yerine onun kuruluş yasası haline gelirse, beyindeki izler ve yeniden doğan duyumlar üzerinden yapılan klasik açıklamalara yeni bir şeyler katmış oluruz. Bu yeni sözcüğün kullanıma sokulmasına ihtiyaç duyulmuştur, çünkü bedenin mekânsal ve zamansal birliğinin, duyulararası birliğinin veya duyusal-motor birliğinin, deyim yerindeyse yasal [*de droit*] olduğunu, deneyimimiz sırasında çağrışım yoluyla birbirine tesadüfen ve fiilen bağlanan içeriklerle sınırlı olmadığını, bir şekilde onları öncelediğini ve çağrışımlarını mümkün kıldığını ifade etmek için gerekmiştir. Öyleyse bedensel şemanın ikinci bir tanımına doğru gidiyoruz: Bedensel şema, deneyimimiz sırasında gerçekleşen çağrışımların basit sonucu değil, duyulararası dünyadaki duruşuma dair toptan bir bilinçlenme, *Gestalt* psikolojisi anlamında bir "biçim" olacaktır artık.[3] Ama psikologların yaptığı analizler, bu ikinci tanımı da çoktan aşmıştır. Bedenimin bir biçim olduğunu, yani bütünün parça-

---

1 Örn. Lhermite'in yaptığı gibi: Lhermite, *L'image de notre corps*.

2 Bir bireyin bedensel varoluşunun farkında olmasını sağlayan, iç organların çalışmasının neden olduğu duyumların bileşimi –*çn*.

3 Konrad, "Das Körperschema: Eine kritische Studie und der Versuch einer Revision", s. 365 ve 367. Bürger-Prinz ve Kaila bedensel şemayı "bütünün ifadesi olarak kişiye has bedenin, onun parçaları ve organları arasındaki karşılıklı ilişkinin bilgisi" olarak tanımlar. A.g.y., s. 365.

lardan önce geldiği bir fenomen olduğunu söylemek yetmez. Böyle bir fenomen nasıl mümkündür? Çünkü biçim, fizikokimyasal bedenin veya "sineztezi"nin oluşturduğu mozaikle kıyaslandığında, yeni bir varoluş tipidir. Anosognozik hastada felç geçiren organ artık öznenin bedensel şemasında yer almıyorsa eğer bu durum, bedensel şema var olan beden parçalarının ne basit bir taklidi ne de hatta toplu bilinci olmasından ve onun, bu parçaları, organizmanın projeleri açısından taşıdıkları değere göre aktif olarak kendine katmasından kaynaklanır. Psikologlar sık sık bedensel şemanın *dinamik* olduğunu söylerler.[1] Net bir anlama kavuşturulduğunda bu terim, bedenimin bana, aktüel veya mümkün bir göreve yönelik duruş olarak belirdiğini ifade eder. Ve aslında onun bedenselliği, dışarıdaki nesnelerin veya "mekânsal duyumların" mekânsallığı gibi bir *konum mekânsallığı* [*spatialité de position*] değil, bir *durum mekânsallığıdır* [*spatialité de situation*]. Masamın önünde durup iki elimle ona yaslanırsam, sadece ellerim vurgulanmış olur ve tüm bedenim onların arkasından bir kuyruklu yıldızın kuyruğu gibi sürüklenir. Omuzlarımın veya böbreklerimin yerini bilmediğim anlamına gelmez bu, ama bu yer elleriminki içinde sarıp sarmalanmıştır ve bütün duruşum, deyim yerindeyse, onların masadan aldığı destekte okunabilir. Eğer ayaktaysam ve sıktığım elimle pipomu tutuyorsam, elimin konumu önkolumla yaptığı açıya göre, önkolumunki kolumla yaptığı açıya göre, kolumunki gövdemle yaptığı açıya göre ve gövdeminki de zeminle yaptığı açıya göre ordan oraya atlayarak belirlenmez. Pipomun nerede olduğunu mutlak bir bilgiyle bilirim ve *buradan hareketle* elimin nerede olduğunu ve bedenimin nerede olduğunu bilirim, tıpkı ilkel insanın çölde, katettiği mesafeleri ve başlangıçtan itibaren olan sapma açılarını hatırlayıp hesaplamaksızın, her an kendiliğinden yönünü bulması gibi. "Burası" sözcüğü bedenime uygulandığında, başka konumlara göre veya dışarıdaki koordinatlara göre

[1] Örn. bkz. Konrad, a.g.y.

belirlenmiş bir konumu değil, ilk koordinatların tesis edilmesini, aktif bedenin bir nesneye tutunmasını, görevleri karşısında bedenin durumunu ifade eder. Bedensel mekân dışarıdaki mekândan ayrılabilir ve parçalarını açıp sermek yerine sarıp sarmalayabilir, çünkü gösterinin aydınlatılması için gereken salondaki karanlıktır, üzerinde jestin ve hedefinin belirdiği uykudaki zemin veya bulanık güç rezervidir,[1] önünde belirgin varlıkların, figürlerin, noktaların belirebileceği varlık-olmayan bölgesidir. Son tahlilde, bedenim bir "biçim" olabiliyorsa ve onun önünde, farklılaşmamış zeminler üzerinde öne çıkan figürler belirebiliyorsa bu, bedenim kendi görevlerine doğru çekildiği, onlara *doğru var olduğu*, hedefine ulaşmak için kendi üzerinde toplandığı ve nihayet "bedensel şema", bedenimin dünyada olduğunu söylemenin bir yolu olduğu ölçüde böyledir.[2] Şimdilik bizi ilgilendiren mekânsallık konusunda, kişiye has beden, figür ve zemin yapısındaki her zaman üstü kapalı varsayılan üçüncü terimdir ve her figür, dışarıdaki mekânın ve bedensel mekânın oluşturduğu ikili ufukta profiller sunar. O halde sadece figürleri ve noktaları hesaba katan bedensel mekân analizlerini soyut oldukları için reddetmeliyiz, zira ufuklar olmadan figürler ve noktalar ne kavranabilir ne de var olabilir.

Belki de bize cevaben, figür ve zemin yapısının veya nokta-ufuk yapısının zaten nesnel mekân mefhumunu varsaydığı ve bir el çabukluğu hareketini bedenin yekpare zemini üzerindeki bir figür olarak hissetmek için, bu nesnel mekânsallık ilişkisi yoluyla eli bedenin geri kalanına bağlamak gerektiği ve böylece figür ve zemin yapısının yeniden evrensel mekân biçiminin olumsal içeriklerinden biri haline geldiği söylenecektir. Peki ama, bedeniyle dünyanın karşısına yerleşmemiş bir özne için, "üzerinde" sözcüğü ne anlam ifade edebilir? Bu sözcük, yukarı ile aşağı arasında bir ayrım, yani bir "yönlü

[1] Grünbaum, "Aphasie und Motorik", s. 395.

[2] Bedensel şemanın bir kipi olan hayalet bedenin, dünyada-var-olanın genel hareketiyle anlaşıldığını daha önce gördük (bkz. yukarıda, s. 126-128).

mekân" getirir.[1] Bir nesnenin bir masanın üzerinde olduğunu söylediğimde, düşünsel olarak kendimi daima masaya veya nesneye yerleştirir ve ilkesel olarak bedenimin ve dışarıdaki nesnelerin ilişkisine uygun olan bir kategoriyi onlara uygularım. Bu antropolojik getiriden yoksun kaldığında "üzerinde" sözcüğü, "altında" sözcüğünden veya "yanında" teriminden ayrılamaz artık. Evrensel mekân biçimi olmadan bizim için bedensel mekân olmayacak olsa bile, bir bedensel mekân olması bu biçim sayesinde olmaz. Biçim, *içinde* içeriğin ortaya konduğu *ortam* değil de içeriğin ortaya konmasını *sağlayan araç* olsa bile, bedensel mekân söz konusu olduğunda bu ortaya konuş için yeterli bir araç değildir ve bu bakımdan bedensel içerik ona göre opak, arızi ve anlaşılmaz bir şey olarak kalır. Bu yoldan gidilirse tek çözüm, bedenin mekânsallığının, nesnel mekânsallıktan ayrı, kendine has bir anlamının olmadığını kabul etmektir ve bu, fenomen olarak içerik ve dolayısıyla onun biçimle ilişkisi sorununu ortadan kaldırır. Ama "üzerinde", "altında", "yanında" gibi sözcükler için, yönlü mekânın boyutları için, hiçbir ayrı anlam bulamıyormuş gibi yapabilir miyiz? Her ne kadar analiz tüm bu ilişkilerde evrensel dışsallık ilişkisini yeniden bulsa da, mekânda ikamet eden biri için yukarının ve aşağının, sağın ve solun apaçıklığı, bu ayrımların hepsinin anlamsız olduğunu söylememizi engeller ve bizi, tanımların açık anlamlarının altında, deneyimlerin örtük anlamlarını aramaya davet eder. O zaman bu iki mekânın ilişkileri şöyle olacaktır: bedensel mekânı konu etmek veya onun anlamını geliştirmek istediğimde, idrak edilir mekândan başka bir şey bulamam onda. Ama aynı zamanda bu idrak edilir mekân, yönlü mekândan çekip çıkarılmış değildir, tam da onun açıkça bildirilmesinden ibarettir ve bu kökten koptuğunda, hiç ama hiçbir anlamı kalmaz, hatta homojen mekânın yönlü mekânın anlamını ifade edebilmesi, ancak bunu idrak

[1] Bkz. Becker, "Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie uned threr physikalischen Amvendungen".

edilir mekândan aldığı için mümkündür. Eğer içerik hakikaten biçimin altına konabiliyor [*subsumé*] ve bu biçime *ait* içerik olarak görünebiliyorsa, bunun sebebi biçime ancak ondan geçerek ulaşılabiliyor olmasıdır. Bedensel mekânın hakikaten nesnel mekânın bir kesiti olması, ancak onun bedensel mekân olarak tekilliğinde, kendisini evrensel mekâna dönüştürecek diyalektiğin mayasını taşımasıyla mümkündür. Nokta-ufuk yapısının mekânın temeli olduğunu söylerken ifade etmeye çalıştığımız buydu. Ufuk veya zemin, figürle aynı varlık cinsine ait olmasalardı ve bakışın hareketiyle noktalara dönüştürülemeselerdi, figürün ötesine veya çevresine uzanamazlardı. Ama nokta-ufuk yapısının bana bir noktanın ne olduğunu öğretebilmesi, ancak bu noktanın görüleceği bir bedensellik bölgesini önünde açmasıyla ve etrafını bu görüşün karşılığı olacak belirsiz ufuklarla çevirmesiyle mümkün olur. Noktaların veya "burada"ların çokluğu, ilkesel olarak ancak her seferinde aralarından sadece birinin nesne olarak verildiği bir deneyimler zinciriyle kurulabilir ve bu çokluğun kendisi de bu mekânın bağrında oluşur. Son olarak, bedenimin benim için sadece bir mekân kesiti olması şöyle dursun, bedenim olmasaydı benim için mekân da olmazdı.

Bedensel mekân ve dışarıdaki mekân pratik bir sistem oluşturuyorsa ve bu sistemde bedensel mekân, eylemimizin hedefi olan nesnenin, üzerinden ayrılıp öne çıkabileceği zemin veya nesnenin önünde *belirebileceği* boşluk oluyorsa, bedenin mekânsallığı elbette eylemde gerçekleşir ve kendi hareketimizin analizi, onu daha iyi anlamamızı sağlamak durumundadır. Hareket halindeki bedeni ele aldığımızda, onun nasıl mekânda (ve ayrıca zamanda) ikamet ettiğini daha iyi görürüz, çünkü hareket mekâna ve zamana tâbi kalmakla yetinmez, onları aktif olarak üstlenir, edinilmiş durumların sıradanlığı içinde silinen kökensel imlemeleriyle onları devralır. Beden ile mekân arasındaki temel ilişkileri açığa çıkaran hastalıklı bir motor hareket örneğini yakından inceleyelim.

Geleneksel psikiyatrinin psişik körlük vakaları arasında sınıflandıracağı bir hasta,[1] gözleri kapalıyken "soyut" hareketleri, yani hiçbir fiili duruma karşılık gelmeyen, komut üzerine kollarını veya bacaklarını oynatmak, bir parmağını kıvırmak veya açmak gibi hareketleri gerçekleştirmekten acizdir. Bedeninin ve hatta kafasının konumunu veya organlarındaki pasif hareketleri de betimleyemez. Son olarak kafasına, koluna veya bacağına dokunulduğunda, bedeninin hangi noktasına dokunulduğunu söyleyemez; derisinde temas edilen iki noktayı, aralarında 80 milimetre olsa bile, ayırt edemez; bedenine değdirilen nesnelerin ne büyüklüğünü ne de biçimini tanır. Soyut hareketleri yapmayı ancak hareketi gerçekleştirecek organa bakmasına veya bazı hazırlık hareketlerini tüm bedeniyle gerçekleştirmesine izin verilirse başarabilir. Stimulusların yerinin belirlenmesi ve dokunulur nesnelerin tanınması da hazırlık hareketlerinin yardımıyla mümkün olur. Hasta, alışıldık hareketler olmaları kaydıyla, yaşam için zorunlu hareketleri gözleri kapalı olsa bile olağanüstü bir çabukluk ve kesinlikle gerçekleştirir: Cebinden mendilini alır ve burnunu siler, bir kutudan kibritleri alır ve lambayı yakar. Mesleği cüzdan yapmaktır ve normal bir işçiden alınan verimin dörtte üçü kadar verimle çalışmayı başarır. Hatta herhangi bir hazırlık hareketi olmaksızın, bu "somut" hareketleri komut üzerine gerçekleştirir.[2] Aynı hastada ve ayrıca beyincik hasarına uğramış hastalarda, gösterme edimi ve tutma veya yakalama tepkileri arasında bir ayrışma gözlemlenir:[3] Komut üzerine bedeninin bir parçasını parmağıyla gösteremeyen hasta, bir sivrisineğin kendisini soktuğu noktaya elini çabucak götürebilir. O halde somut hareketlerin ve yakalayıp tutma hareketlerinin bir ayrıcalığı vardır ve bunun sebebini araştırmamız gerekir.

---

1 Gelb ve Goldstein, "Über des Einfluss des vollständigen Verlustes des optischen Vorstellungsvermögens auf das taktile Erkennen", *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, II. Bölüm, s. 157-250.

2 Goldstein, "Über die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen." Bu çalışma, az önce adı geçen çalışmadaki gözlemlerden iki yıl sonra, yine aynı hastayla, Schneider'la yapılan gözlemleri kullanır.

3 Goldstein, "Zeigen und Greifen", s. 453-466.

Daha yakından bakalım. Bedeninin bir parçasını, örneğin burnunu göstermesi istenen hasta, ancak burnunu tutmasına izin verilirse bunu başarır. Hastaya hedefine ulaşmadan önce hareketini kesmesi söylenirse veya burnuna ancak tahta bir cetvel yardımıyla dokunabiliyorsa, hareket imkânsız hale gelir[1]. O halde kabul etmek gerekir ki "yakalayıp tutmak" veya "dokunmak", beden söz konusu olduğunda bile, "göstermek"ten farklı bir şeydir. En başından itibaren tutma hareketi büyülü bir şekilde kendi sonuna varmıştır, ancak kendi ereğini önceleyerek başlayabilir, çünkü tutmanın yasaklanması, harekete ket vurmak için yeterlidir. Ayrıca kabul etmek gerekir ki bedenimin bir noktası, yakalanacak bir nokta olarak benim için mevcut olabilir ama bu öncelenen tutma hareketi içinde bana gösterilecek bir nokta olarak verilmiş olmayabilir. Peki ama bu nasıl mümkündür? Burnumu tutacağım zaman onun nerede olduğunu biliyorsam, onu göstereceğim zaman nerede olduğunu nasıl bilmem? Çünkü kuşkusuz bir yerin bilgisi birçok anlamda anlaşılır. Klasik psikoloji yerin bilincine dair bu çeşitliliği ifade edecek hiçbir kavrama sahip değildir, çünkü yer bilinci onun için daima ortaya koyma bilincidir, temsildir, *Vor-stellung*'dur ve bu bakımdan yeri bize nesnel dünyanın belirlenimi olarak verir ve yine çünkü bu türden bir temsil var olabilir veya olmayabilir ama eğer oluyorsa, o zaman nesnesini bize hiçbir muğlaklığa yer bırakmaksızın ve tüm belirişleri içinde özdeşlenebilir bir terim olarak sunar. Tersine burada yapmamız gereken şey, bedensel mekânın bana bir bilme yönelimi içinde verili olmaksızın, elle tutma yönelimi içinde verili olabileceğini ifade eden kavramlar üretmektir. Hasta, alışıldık eyleminin kılıfı olarak bedensel mekânın bilincindedir, nesnel ortam olarak değil; bedeni, tanıdık bir çevreye dahil olmasının aracı olarak elinin altında hazır bulunur, karşılıksız ve başıboş bir mekânsal düşünceyi ifade etmenin aracı olarak değil. Ondan somut bir hareketi gerçekleştirmesi istendiğin-

[1] A.g.y. Söz konusu olan beyincik hasarına uğramış bir hastadır.

de, öncelikle bir soru tonlamasıyla komutu tekrar eder, sonra bedeni, görevin yapılması için gereken genel konuma yerleşir; son olarak hareketi gerçekleştirir. Tüm bedenin burada işbirliği yaptığını ve hastanın, normal bir öznenin yapacağı gibi bedeni asla sadece kaçınılmaz özelliklerine indirgemediğini fark ederiz. Örneğin hasta asker selamı verdiğinde, diğer harici saygı işaretleri de onunla birlikte gelir. Saçları tarıyormuş gibi yapan sağ elin hareketiyle birlikte, aynayı tutan sol elin hareketi de gelir, çivi çakan sağ elin haraketiyle birlikte, çiviyi tutan sol elin hareketi de gelir. Çünkü verilen talimatlar ciddiye alınmıştır ve hastanın somut hareketleri komut üzerine gerçekleştirebilmesi, ancak zihinsel olarak bu hareketlerin karşılık geldiği fiili duruma yerleşmesiyle olur. Normal özne ise komut üzerine asker selamı verdiğinde, burada sadece deneysel bir durum görür, böylece hareketi en kayda değer unsurlarına indirger ve bütün olarak kendini vermez.[1] Kendi bedeniyle oynar, askercilik oynamaktan hoşlanır, asker rolünde kendini "gerçek olmaktan çıkarır"[2], tıpkı aktörün kendi gerçek bedeniyle, oynayacağı karakterin "büyük hayaleti"[3] içine süzülmesi gibi. Normal insan ve aktör, hayali durumları gerçek sanmaz, bilakis gerçek bedenlerini yaşamsal durumundan koparıp, hayali olanın içinde nefes almasına, konuşmasına ve gerekirse ağlamasına izin verirler. İşte bu, hastamızın artık yapamadığı şeydir. Yaşamın içinde, der hasta, "durumun bir sonucu olarak, olayların kendi dizisinin bir sonucu olarak hareketleri hissediyorum; ben ve benim hareketlerim, deyim yerindeyse, bütünün gidişatı içindeki bir halkadan ibaretiz, istemli bir teşebbüsün neredeyse hiç bilincine varmıyorum (...) Her şey kendiliğinden yürüyor." Keza, komut üzerine bir hareketi gerçekleştirmek için de hasta "genel afektif durum içinde" yer alır "ve hareket o durumdan itibaren akıp gider, tıpkı

---

1 Goldstein, "Über die Abhängigkeit...", s. 175.

2 J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, s. 243.

3 Diderot, *Paradoxe sur le comédien.*

yaşamdaki gibi."[1] Oynadığı oyunu bozup onu deneysel duruma geri çağırırsak, tüm becerisi kaybolur. Kinetik başlangıç yeniden imkânsız olur, hasta öncelikle kolunu "bulmalıdır", hazırlık hareketlerinin gerektirdiği jesti "bulmalıdır", jestin kendisi olağan yaşamda sahip olduğu melodik karakterini kaybeder ve gözle görülür şekilde, özenle uç uca eklenmiş bir kısmi hareketler toplamına dönüşür. Öyleyse, belli sayıdaki tanıdık eylemi gerçekleştirme gücü olarak bedenim aracılığıyla, bir *manipulanda* bütünü olarak kendi çevreme yerleşebilirim ve bunun için ne bedenimi ne de çevremi Kantçı anlamda nesneler olarak, yani idrak edilir bir yasayla bağlı nitelik sistemleri olarak, tüm mekânsal ve zamansal bağlılıktan azade, adlandırma ya da en azından göstererek belirtme [*désignation*] jesti için hazır, saydam varlıklar olarak hedeflememe gerek yoktur. Bu edimlerin dayanağı olarak çok iyi tanıdığım kolum vardır, belirlenmiş eyleme gücü olarak alanını veya kapsamını önceden bildiğim bedenim vardır, bu gücün uygulanmasının mümkün olduğu noktalar bütünü olarak çevrem vardır. Bir de, kas ve kemikten bir makine olarak, esneyen ve uzayan bir aygıt olarak, eklemli bir nesne olarak kolum vardır, katılmadığım ama seyrettiğim ve parmağımla gösterdiğim, saf gösteri olarak dünya vardır. Bedensel mekânla ilgili olarak görüyoruz ki yerin bir bilgisi vardır ve bu bilgi, o yerle bir tür birlikte varoluşa indirgenebilir; bir betimlemeyle ya da bir jestle sessizce gösterip belirtme yoluyla bile tercüme edilemese de bu bilgi, bir hiç değildir. Sivrisineğin soktuğu hastanın sokulan noktayı araması gerekmez, onu hemencecik bulur çünkü hasta için söz konusu olan o noktayı nesnel mekândaki koordinat eksenlerine göre yerleştirmek değil, fenomenal bedenindeki acılı bir yere fenomenal eliyle ulaşmaktır ve yine çünkü kaşıma gücü olarak el ile kaşınacak nokta olarak sokulmuş nokta arasında, kendi bedeninin doğal sistemi içinde yaşantılanan bir ilişki verilidir. İşlem bütün olarak fenomenal düzende ger-

[1] Goldstein, "Über die Abhängigkeit...", s. 175 ve 176.

çekleşir, nesnel dünyadan geçmez ve sadece, yaşayan bedene dair kendi nesnel temsilini hareketin öznesine atfeden seyirci sokulmanın algılandığına, elin nesnel mekânda hareket ettiğine inanabilir ve sonuç olarak, aynı öznenin gösterme deneylerinde başarısız olmasına şaşırabilir. Aynı şekilde makasının, iğnesinin ve tanıdık görevlerinin karşısında duran öznenin ellerini veya parmaklarını aramaya ihtiyacı yoktur, çünkü onlar nesnel mekânda bulunacak nesneler, kemikler, kaslar, sinirler değildir; makasın veya iğnenin algısıyla, onu verili nesnelere bağlayan "yönelimsel bağların" merkezi ucuyla çoktan harekete geçirilmiş güçlerdir. Hareket ettirdiğimiz asla nesnel bedenimiz değildir, fenomenal bedenimizdir ve bunda esrarlı bir şey yoktur, çünkü zaten dünyanın şu veya bu bölgesinin gücü olarak, tutulacak nesnelere doğru ayağa kalkan ve onları algılayan şey, bedenimizdir.[1] Keza hastanın somut hareketler için, onları açıp sereceği bir sahne ve bir mekân aramasına gerek yoktur, bu mekân da verilidir, aktüel dünyadır, "kesilecek olan" deri parçasıdır, "dikilecek olan" astardır. Tezgâh, makas ve deri parçaları özneye eylem kutupları olarak sunarlar kendilerini, kendi değerlerinin birleşmesiyle belli bir durumu tanımlarlar ve bu, açık bir durumdur, belli bir kararlılık kipini, belli bir işi çağırır. Öznenin ve dünyasının oluşturduğu sistem içinde beden sadece bir unsurdur ve görev ondan gerekli hareketleri bir tür uzaktan çekim sayesinde elde eder, tıpkı görsel alanımda iş başında olan fenomenal kuvvetlerin hesap yapmaksızın benden, kendi aralarında en iyi dengeyi oluşturacak

[1] O halde sorun, nasıl olup da ruhun nesnel bedene etki ettiğini bulmak değildir çünkü ruh ona etki etmez; sorun fenomenal bedene nasıl etki ettiğini bulmaktır. Bu açıdan bakıldığında soru yer değiştirir; artık mesele neden benimle ve bedenimle ilgili iki görüş olduğudur: benim için bedenim ve başkası için bedenim. Mesele bu ikisinin nasıl birlikte mümkün olduğunu bulmaktır. Gerçekten de nesnel bedenin "başkası için" olana, fenomenal bedenin ise "benim için" olana ait olduğunu söylemek yetmez ve bunlar arasındaki ilişkilere dair sorunu ortaya koymayı reddedemeyiz, zira "benim için" ve "başkası için", aynı dünyada birlikte varolurlar, beni anında onun için nesne olma koşuluna götüren başkasının algısı bunu kanıtlar.

motor tepkileri elde etmesi veya ortamımızın uzlaşılarının, dinleyicilerimizin yerleşiminin bizden, kendilerine uygun gelen sözleri, tavırları, havayı dolaysızca elde etmeleri gibi; düşüncelerimizi saklamaya veya hoşa gitmeye uğraştığımız için değil, harfi harfine başkalarının hakkımızda düşündüğü şey olduğumuz, kendi dünyamız neyse o olduğumuz için. Somut hareket içinde hasta, ne stimulusun ne de tepkinin bir tez olarak bilincine sahiptir: Hasta salt bedenidir ve bedeni de belli bir dünyanın gücüdür.

Peki hastanın başarısızlığa uğradığı deneylerde olup biten nedir? Onun bedeninin bir parçasına dokunursak ve ondan temas noktasının yerini belirlemesini istersek, öncelikle tüm bedenini harekete geçirir ve böylece yeri kabataslak saptar, sonra ilgili organı hareket ettirerek onu belirginleştirir ve son olarak, dokunulan noktanın etrafındaki derinin ürpermesiyle yer belirleme işlemini tamamlar.[1] Hastanın kolunu yatay olarak uzatırsak, kolun konumunu tanımlaması için önce bir dizi salınım hareketi yapması gerekir, bunlar ona gövdeye göre kolun durumunu, kola göre önkolun durumunu ve dikey düzleme göre bedenin durumunu verir. Pasif hareket durumunda özne, hareketin olduğunu duyar ama hangi hareket olduğunu ve onun hangi yönde olduğunu söyleyemez. Burada da yine aktif hareketlere başvurur. Hasta yatar konumda olduğunu yatağın sırtına yaptığı baskıdan çıkarır, ayakta olduğunu da yerin ayaklarına yaptığı baskıdan çıkarır.[2] Elinin üzerine bir pergelin iki ucunu koyarsak, hasta ancak elini eğip oynatmak ve önce bir uca sonra diğer uca derisini değdirmek koşuluyla iki ucu birbirinden ayırır. Eline harfler veya sayılar çizersek, ancak kendisi elini hareket ettirmek koşuluyla onları tanır ve algıladığı şey kalem ucunun elindeki hareketi değil, elinin uca göre hareketidir; sol elinin üzerine çizdiğimiz normal harfleri asla tanımaması, oysa aynı harflerin aynadaki görüntüsünü

[1] Goldstein, "Über den Einfluss…", s. 167-206.
[2] A.g.y., s. 206-213.

hemen tanıması bunu kanıtlar. Kâğıttan yapılma bir dörtgenle veya ovalle basitçe temas ettiğinde onları hiçbir şekilde tanımaz ama onları "hecelemek" için, "karakterlerini" bulmak ve buradan nesneyi çıkarsamak için keşif hareketleri yapmasına izin verilirse özne bu figürleri tanır.[1] Bu olgular dizisini nasıl koordine etmeli ve onlardan yola çıkarak normal insanda olan ama hastada olmayan işlevi nasıl kavramalı? Hastanın yoksun olduğu ve bulmaya çalıştığı şeyi basitçe normal insana aktarmak söz konusu olamaz. Hastalık da tıpkı çocukluk ve "ilkellik" gibi tam bir varoluş biçimidir ve tahrip olmuş normal işlevlerin yerine koymak üzere kullandığı yöntemlerin kendisi de patolojik fenomenlerdir. Sadece bir işareti değiştirerek normal olanı patolojikten, eksiklikleri ikamelerden çıkarsayamayız. İkameleri ikame olarak, yerini doldurmaya çalıştıkları fakat bize doğrudan bir imgesini sunmadıkları temel bir işleve yapılmış göndermeler olarak anlamak gerekir. Hakiki tümevarım yöntemi, bir "farklar yöntemi" değildir, fenomenleri doğru okumayı, anlamlarını kavramayı yani onları, öznenin toplam varlığının kiplikleri ve çeşitlenmeleri olarak ele almayı gerektirir. Görüyoruz ki hasta, organlarının konumu veya dokunsal bir stimulusun konumu kendisine sorulduğunda, hazırlık hareketleri sayesinde, bedenini aktüel bir algı nesnesi haline getirmeye çalışır; bedenine temas eden nesnenin biçimi sorulduğunda ise nesnenin konturlarını izleyerek onu kendisi çizmeye çalışır. Sadece alışkanlık yoluyla kısaltılmış olarak, aynı işlemlerin normal insanda da bulunduğunu varsaymak kadar yanıltıcı bir şey olamaz. Hastanın bu sarih algıları aramasının tek sebebi, normal insanda verili olan bedenin ve nesnenin belli bir mevcudiyetini ikame etmektir ve bizim bu mevcudiyeti yeniden kurmamız gerekir. Kuşkusuz normal insanda

[1] Örneğin özne parmağını birçok kez bir açının üzerinde gezdirir: "Parmaklar, der, dümdüz gidiyor, sonra duruyor, sonra başka bir yönde yeniden gidiyorlar; bu bir açı, dik açı olmalı." – "İki, üç, dört açı, kenarların her biri iki santimetre, demek ki eşitler, tüm açılar dik açı... Bu bir zar." A.g.y., s. 195, bkz. s. 187-206.

da bedenin ve bedene temas eden nesnelerin algısı, hareketsizlik durumunda bulanıktır.[1] Yine de normal insan hareketin olmadığı her durumda, kafasına uygulanan bir stimulus ile bedenine uygulanan bir stimulus arasında ayrım yapabilir. Bu durumda, dış-alırlıktan veya öz-alırlıktan gelen uyarılmanın onda, fiili hareketlerin yerine geçen "kinestezik kalıntıları" uyandırmış olduğunu mu varsayacağız?[2] Peki ama dokunsal veriler, bunu yapabilmelerini sağlayacak bir karaktere sahip değillerse, kendileri de belirgin veya bulanık bir mekânsal imlemeye sahip değillerse, nasıl olup da belirlenmiş "kinestezik kalıntıları" uyandırabilir?[3] O halde normal öznenin kendi bedeni üzerinde dolaysızca "tutamaklara"[4] [*prises*] sahip olduğunu söyleyeceğiz en azından. Sadece somut bir ortama dahil olmuş olarak bedenini kullanmaz, sadece belli bir mesleğin verili görevlerine göre bir durumda bulunmaz, sadece gerçek durumlara açık olmakla kalmaz, pratik imlemeden yoksun saf stimulusların korelatifi olarak bedenine de sahiptir, kendi seçebileceği veya deney yapan birinin kendisine önerebileceği sözlü veya kurgusal durumlara da açıktır. Bedeni ona dokunma yoluyla, her stimulusun sarih bir konumda bulunduğu geometrik bir çizim gibi verilmemiştir, Schneider'ın hastalığı tam da, neresine dokunulduğunu anlamak için, bedeninin dokunulan parçasını figür haline getirmeye ihtiyaç duymasıdır. Ama normal insanda her tür bedensel stimulasyon, aktüel bir hareket yerine bir tür "virtüel hareket"e sebep olur, bedenin yoklanan parçası anonimlikten çıkar, tikel bir gerilimle ve anatomik düzenek çerçevesindeki belli bir eyleme gücü olarak kendini gösterir. Normal öznede beden yalnızca, kendisini çe-

---

1 Goldstein, "Über den Einfluss…", s. 206-213.

2 Goldstein'ın yaptığı gibi. A.g.y., s. 167-206.

3 Bkz. yukarıda, "fikir çağrışımları" ile ilgili genel tartışma, s. 44 vd.

4 Bu sözcüğü hasta Schneider'dan alıyoruz: Bana gereken, *Anhaltspunkt*'lar diyordu. [*Anhaltspunkte*: "durma noktaları [*points d'arrêt*]", "dayanak noktaları [*points d'appui*]". Daha ileride, "Kişiye has bedenin mekânsallığı" bölümünde, Merleau-Ponty *Anhaltspunkt* ifadesini yine "tutamak [*prise*]" olarak çeviriyor.]

ken gerçek durumlar tarafından harekete geçirilebilir değildir, dünyaya sırtını da dönebilir, kendi duyu yüzeylerine kaydolan stimuluslara eylemini yöneltebilir, deneylere girişebilir ve daha genel olarak virtüel olan içinde kendine bir yer bulabilir. Patolojik dokunma, aktüel olanın içine hapsolduğu için, stimulusların yerini belirlemek üzere ona has hareketlere ihtiyaç duyar, yine aynı sebepten ötürü hastada, dokunsal tanıma ve algının yerini, stimulusların özenle deşifre edilmesi ve nesnelerin çıkarsanması alır. Örneğin bir anahtarın, dokunma deneyimimde anahtar olarak belirmesi için, dokunmanın bir tür genişliği olmalıdır, lokal izlenimlerin bütünleşip birlikte şekilleneceği bir dokunsal alan olmalıdır, tıpkı notaların sadece melodinin akışındaki noktalar olması gibi. Bedeni fiili durumlara tâbi kılan dokunsal verilerin yapışkanlığı [*viscosité*], aynı şekilde nesneyi de birbirini izleyen "karakterler" toplamına, algıyı soyut bir işarete, tanımayı akılcı bir senteze, olası bir tahmine indirger ve nesneyi tensel mevcudiyetinden ve olgusallığından mahrum bırakır. Normal insanda her motor veya dokunsal olay, virtüel bir eylem merkezi olarak bedenden ya bedenin kendisine ya da nesneye doğru giden bir yönelimler bolluğunun bilinçte uç vermesini sağlarken, hastada dokunsal izlenim opak kalır ve kendi üzerine kapanır. Tutma hareketini yapan eli pekâlâ kendine doğru çekebilir ama gösterilebilecek bir şey gibi onun önünde hazır bulunmaz. Normal kişi, mümkün olanı *hesaba katar* ve böylece mümkün olan, kendi yerini de terk etmeden, bir tür aktüellik kazanır; hastada ise aktüel olanın alanı, fiili bir temasta karşılaşılan veya sarih bir çıkarsama ile bu verilere bağlanan şeyle sınırlanır.

Hastalarda "soyut hareket" analizi, mekâna bu şekilde sahip olduğumuzu, her tür canlı algının ilk koşulu olan bu mekânsal varoluşu daha da iyi gösterir. Hastaya gözleri kapalıyken soyut bir hareketi gerçekleştirme talimatı verilirse, fail organın kendisini, hareketin yönünü ya da işleyişini ve nihayet gerçekleşeceği düzlemi "bulmak" için hastanın bir

dizi hazırlık işlemine ihtiyacı vardır. Örneğin hastaya, başka bir açıklama yapılmadan, kolunu oynatması söylenirse, hasta önce afallar. Sonra tüm bedenini oynatmaya başlar ve devamında hareketler, öznenin nihayet "bulduğu" koluyla sınırlanır. Söz konusu olan "kolunu kaldırmak" ise, hasta bir de (kendisi için "yukarı"nın simgesi olan) kafasını "bulmak" zorundadır ve bunun için, tüm hareket boyunca devam edecek olan ve hareketin hedefini belirleyen bir dizi salınım hareketi yapar. Özneye havada bir kare veya bir daire çizmesi söylenirse, önce kolunu "bulur", sonra normal öznenin karanlıkta bir duvarın yerini bulmak için yaptığı gibi elini öne uzatır, son olarak düz çizgiye veya çeşitli eğrilere denk gelecek kabataslak birçok hareket yapar ve bu hareketlerden biri dairesel olacak olursa hemen durur. Ayrıca hareketi ancak yere tam olarak dik açı yapmayan belli bir düzlemde bulmayı başarır ve bu ayrıcalıklı düzlemin dışında, hareketi çizmeye başlamakta bile zorlanır.[1] Görülüyor ki hasta, bedenini, sadece fiili hareketin içinde bölünmelere ve eklemlenmelere yol açtığı biçimsiz bir kütle gibi kullanır. Hareketi yapmaya çabalarken kendi bedenine güvenir, tıpkı önceden yazılmış bir metne dayanmadan tek kelime edemeyen bir hatip gibi. Hasta hareketi kendisi arayıp bulmaz, hareket belirene kadar bedenini sallar. Kendisine verilen talimat onun için anlamdan yoksun değildir, çünkü ilk denemelerindeki kusurların farkına varır ve bedensel jestler tesadüfen istenen hareketi ortaya çıkarırsa, bunun da farkına varır ve hemen bu şansı değerlendirir. Ama talimatın onun için bir *entelektüel imlemesi* olsa da, *motor imlemesi* yoktur, motor bir özne olarak ona hitap etmez, gerçekleştirilen bir hareketin izinde verilen talimatın resimli örneğini pekâlâ bulabilir ama bir hareket düşüncesini asla fiili bir hareket halinde sunamaz. Onda eksik olan ne motor kabiliyet ne de düşüncedir ve üçüncü şahıstaki bir süreç olarak hareket ile hareketin temsili olarak düşünce arasında, sonucun önceden

[1] Goldstein, "Über den Einfluss...", s. 213-222.

düşünüldüğünü veya kavrandığını kabul etmemiz gerekir; bunu sağlayan motor bir güç olarak, bir "motor tasarı" (*Bewegungsentwurf*[1]) olarak, bir "motor yönelimsellik" olarak bedenin kendisidir ve onlarsız talimat anlamını kaybeder. Hasta ya hareketin ideal formülünü düşünür ya da bedeniyle kör denemelere atılır, oysa normal insanda her tür hareket, birbirinden ayrılmaz biçimde hem hareket hem de hareketin bilincidir. Bunu ifade etmek için normal insanda her tür hareketin bir *zemini* olduğunu ve hareket ile onun zemininin "biricik bir bütünlüğün momentleri"[2] olduğunu söyleyebiliriz. Hareketin zemini, hareketin kendisine dışsal olarak bitişmiş veya bağlanmış bir temsil değildir, harekete içkindir, onu canlandırır ve her an taşır, kinetik başlangıç özne için, algıyla aynı şekilde, bir nesneyle ilişkilenmenin özgün bir biçimidir. Soyut hareket ile somut hareket arasındaki ayrım da böylece aydınlanır: Somut hareketin zemini, verili dünyadır; soyut hareketin zemini ise aksine inşa edilir. Arkadaşıma gelmesini işaret ettiğimde yönelimim, kendi içimde hazırladığım bir düşünce değildir ve işareti bedenimde algılamam. Dünyanın içinden geçerek işaret ederim, oraya, arkadaşımın bulunduğu yere işaret ederim, beni ondan ayıran mesafe, onun gelmeyi kabul etmesi veya reddetmesi, dolaysızca benim bedensel jestimde okunur; bir hareketi takip eden bir algı yoktur, algı ve hareket, bir bütün olarak değişen tek bir sistem oluşturur. Örneğin sözümü dinlemek istemediğini fark edersem ve buna bağlı olarak jestimi değiştirirsem, burada söz konusu olan iki ayrı bilinç edimi değildir, arkadaşımın isteksizliğini görürüm ve gösterdiğim sabırsızlık ifadesi, araya hiçbir düşünce girmeksizin, bu durumdan çıkar.[3] Öte yandan, "aynı" hareketi, mevcut veya ha-

---

1 [*Bewegungsentwurf*: sözlük anlamıyla "hareket projesi".]

2 Goldstein, "Über die Abhängigkeit", s. 161: "*Bewegung und Hintergrund bestimmen sich wechselseitig, sind eigentlich nur zwei herausgegriffene Momente eines einheitlichen Ganzes.*" ["Hareket ve arka plan birbirlerini karşılıklı olarak belirler ve aslında sadece, birliğe sahip bir bütünden çekip çıkarılan iki momenttirler."]

3 Goldstein, a.g.y., s. 161.

yali hiçbir arkadaşı hedeflemeden ve "bir kendinde hareketler dizisi"[1] olarak gerçekleştirirsem, yani kolumun "supinasyon"u ve parmaklarımın "bükülmesiyle" önkolumu koluma doğru "bükersem", az önce hareketin aracı olan bedenim, bu sefer hareketin amacı haline gelir, bedenimin motor tasarısı artık dünyadaki birini hedeflemez, önkolumu, kolumu, parmaklarımı hedefler ve bunlar, verili dünyaya dahil olmalarını kesintiye uğratabildikleri ve etrafımda kurgusal bir durum çizebildikleri ölçüde, hatta hiçbir hayali arkadaş olmaksızın, merakla bu tuhaf imleme makinesini gözden geçirdiğim ve onu keyif için işlettiğim ölçüde, bedenimin motor tasarısı tarafından hedeflenirler.[2] Soyut hareket, somut hareketin gerçekleştiği dolu dünyanın içinde bir refleksiyon ve öznellik alanı kazar, fiziksel mekânın üzerine virtüel veya insani bir mekân koyar. Demek ki somut hareket merkeze doğrudur, oysa soyut hareket merkezkaç hareketidir; birincisi varlıkta veya aktüel olanda yer alırken ikincisi mümkün olanda veya var-olmayanda yer alır; birincisi verili bir zemine katılır, ikincisi ise kendi zeminini kendisi açar. Soyut hareketi mümkün kılan normal işlev bir "yansıtma" işlevidir, bunun sayesinde hareketin öznesi kendi önünde serbest bir mekân açar, bu mekânda doğal olarak varolmayan bir şey, varmış gibi görünebilir. Schneider'dan daha az ağır hastalar da olduğunu biliyoruz. Bunlar biçimleri, mesafeleri ve nesnelerin kendisini algılayabiliyor ama ne bu nesneler üzerinden eyleme yarayacak yönleri çizebiliyor ne onları belli bir ilkeye göre bölüştürebiliyor ne de genel olarak mekânsal sahnenin yanına, onu eylemimizin sahası haline getiren antropolojik belirlenimleri koyabiliyorlar. Örneğin bu hastalar, bir labirentte bir çıkmazla karşılaştıklarında, "ters

---

1 A.g.y.

2 Goldstein ("Über die Abhängigkeit", s. 160 vd.), soyut hareketin zemini bedendir demekle yetinir ve bu, soyut harekette beden hareketin aracı olmakla kalmayıp amacı haline de geldiği ölçüde doğrudur. Yine de beden, işlev değiştirirken varoluşsal kipliğini de değiştirir ve aktüelden virtüele geçer.

yönü" güçlükle bulabiliyorlar. Kendileriyle doktor arasına bir cetvel yerleştirildiğinde, verilen talimata göre nesneleri "kendi taraflarına" veya "doktorun tarafına" koymayı beceremiyorlar. Kendi bedenlerinde uyarılan noktayı, başka birinin kolu üzerinde çok zorlanarak gösterebiliyorlar. Mart ayında olduğumuzu ve günlerden pazartesi olduğunu bildikleri halde, geçtiğimiz günün ve ayın ne olduğunu söylemekte zorlanıyorlar, hem de günleri ve ayları sırasıyla ezbere bilmelerine rağmen. Önlerine konan iki çubuk dizisindeki birim sayısını karşılaştıramıyorlar: Bazen aynı çubuğu iki kere sayıyorlar, bazen de bir dizideki çubuklarla birlikte diğer dizidekileri de sayıyorlar.[1] Çünkü tüm bu işlemler için, verili dünyada sınırlar, yönler çizme, kuvvet hatları oluşturma, perspektifleri göz önünde tutma gücü, kısacası verili dünyayı o ânın tasarılarına göre düzenleme, coğrafi çevre üzerinde bir davranış ortamı inşa etme, öznenin içsel etkinliğini dışarıya ifade eden bir imleme sistemi kurma gücü gerekir. Dünya bu hastalar için ancak olmuş bitmiş veya donup kalmış bir dünyadır, oysa normal insan için tasarılar, dünyayı kendine çeken ve orada, sihirli değnek değmiş gibi, eylemi yönlendiren binlerce im belirmesini sağlayan kutuplardır, tıpkı müzedeki yazılı levhaların ziyaretçiyi yönlendirmesi gibi. Bu "yansıtma" veya "anımsatma" işlevi (mevcut olmayanın aracı tarafından anımsatılması ve belirmesinin sağlanması anlamında), soyut hareketi de mümkün kılan şeydir: Zira tüm acil görevlerin dışında bedenime sahip olmak, onu keyfimce kullanıp eğlenmek, yalnızca sözlü bir talimatla veya ahlaki zorunluluklarla tanımlanan bir hareketi havada betimlemek için, hem beden ile çevresi arasındaki doğal ilişkiyi altüst etmem hem de varlığın kalınlığının arasından insani bir üretkenliğin açığa çıkması gerekir.

Bizi ilgilendiren hareket bozukluklarını işte bu terimlerle betimleyebiliriz. Ama belki de bu betimlemenin, psikanalizle

[1] Van Woerkom, "Sur la notion de l'espace (le sens géométrique)", s. 113-119.

ilgili sıkça söylenmiş olduğu gibi,[1] bize hastalığın nedenini değil, sadece anlamını veya özünü verdiği düşünülecektir. Bilim ise kanıtlanmış tümevarım yöntemlerine göre, fenomenlerin altında onların bağlı bulunduğu koşulları araması gereken açıklamayla başlayacaktır ancak. Burada, örneğin Schneider'ın motor bozukluklarının görme işlevindeki çok önemli hasarlarla çakıştığını ve bunların da hastalığın kökeninde bulunan artkafa yaralanmasına bağlı olduğunu biliyoruz. Schneider sadece görme yoluyla hiçbir nesneyi tanıyamaz.[2] Onun görsel verileri neredeyse biçimsiz lekelerdir.[3] Mevcut olmayan nesnelerle ilgili ise görsel bir temsil oluşturmaktan acizdir.[4] Öte yandan biliyoruz ki "soyut" hareketler, gözlerini onu gerçekleştirecek organa sabitlediği andan itibaren özne için mümkün hale gelir.[5] Böylece, istemli motor beceriden geriye kalanlar, görsel bilgiden geriye kalanlara dayanır. Mill'in meşhur yön-

---

1 Örn. bkz. H. Le Savoureux, "Un philosophe en face de la psychanalyse", *Nouvelle Revue Française*, Şubat 1939. "Freud'a göre sadece semptomları mantıksal ve inandırıcı bağlarla birbirine bağlamak, psikanalitik yani psikolojik bir yorumun temellerinin doğru olduğunu göstermeye yeter. Yorumun doğruluğunun kriteri olarak önerilen bu mantıksal tutarlılık özelliği, Freudcu ispatları bilimsel açıklamadan ziyade metafizik çıkarımlara yakınlaştırır (...). Zihinsel tıpta, nedenlerin araştırılması konusunda, psikolojik benzerliğin neredeyse hiçbir değeri yoktur" (s. 318).

2 Bunu ancak, kafasıyla, elleriyle veya parmaklarıyla yaptığı "taklit hareketleriyle" (*nachfahrende Bewegungen*), nesnenin kusurlu bir çiziminin üzerinden geçmesine izin verilirse başarır. Gelb ve Goldstein, "Zur Psychologie des optischen Wahrnehmungs und Erkennungsvorganges", *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle,* I. Bölüm, s. 20-24.

3 "Hastanın görsel verilerinde özel ve karakteristik bir yapı eksiktir. İzlenimlerin, normal insanda olduğu gibi, sağlam bir konfigürasyonu yoktur, örneğin "kare", "üçgen", "doğru" veya "eğri" gibi karakteristik bir özelliğe sahip değillerdir. Hastanın önünde sadece bazı lekeler vardır ve görüşüyle ancak bu lekelerdeki en, boy ve bunların bağıntısı gibi çok kaba karakterleri yakalayabilir" (a.g.y., s. 77). Elli adım ileride yaprakları süpüren bahçıvan sadece "altında gidip gelen bir şey olan uzun bir çizgi"dir (s. 108). Yolda giderken hasta insanlarla arabaları birbirinden ayırır çünkü "insanların hepsi aynıdır: ince ve uzun – arabalar ise geniştir ve elbette çok daha kalındırlar" (a.g.y.).

4 A.g.y., s. 116.

5 Gelb ve Goldstein, "Über den Einfluss...", s. 213-222.

temleri burada şu sonuca varmamıza izin verir: Soyut hareketler ve *Zeigen*, görsel temsil gücüne bağlıdır, hastanın kaybetmediği somut hareketler ise, tıpkı görsel verilerin fakirliğini telafi etmek için kullandığı taklit hareketleri gibi, kinestezik veya dokunsal duyudan kaynaklanır; Schneider bu duyuyu kayda değer şekilde kullanmaktadır. Somut hareket ile soyut hareket arasındaki ayrım, tıpkı *Greifen*[1] ile *Zeigen* arasındaki ayrım gibi, dokunsal ile görsel arasındaki klasik ayrıma ve az önce ortaya koyduğumuz yansıtma veya anımsatma işlevi de görsel algıya ve temsile götürülebilecektir.[2]

Aslında Mill'in yöntemlerine göre yürütülen tümevarımcı bir analiz hiçbir sonuca götürmez. Zira soyut hareketteki ve *Zeigen*'daki bozulmalar sadece psişik körlük durumlarında değil, beyincik hasarına uğramış hastalarda ve daha birçok başka hastada da karşımıza çıkar.[3] Denk gelen bu durumlardan birini seçip onun belirleyici olduğunu söylemek ve gösterme edimini onunla "açıklamak" uygun olmaz. Olguların muğlaklığı karşısında yapabileceğimiz tek şey, çakışmaları sırf istatistiksel olarak not etmekten vazgeçip açığa vurdukları bağıntıyı "anlamaya" çalışmaktır. Beyincik hasarı vakalarında görüyoruz ki görsel uyaranlar, sesli uyaranlardan farklı olarak, sadece kusurlu motor tepkilere yol açar, oysa bu hastalarda görme işlevinde birinci dereceden bir bozukluk olduğunu varsaymak için hiçbir gerekçe yoktur. Göstererek belirtme hareketlerinin imkânsızlaşmasının nedeni görme işlevinin hasar görmüş olması değildir, tam tersine *Zeigen* tavrı imkânsız olduğu için görsel uyaranlar ancak kusurlu tepkilere yol açar. Sesin ken-

---

1 [*Greifen* "yakalamak", "kapmak" demektir; *zeigen* ise "göstermek" demektir.]

2 Schneider ile ilgili ilk çalışmalarında Gelb ve Goldstein bu vakayı böyle yorumluyorlardı ("Zur Psychologie..." ve "Über den Einfluss..."). Teşhislerini, sonrasında ("Über die Abhängigkeit..." ve özellikle "Über Zeigen und Greifen", ayrıca onlar tarafından derlenen Benary, Hocheimer ve Steinfeld'in çalışmaları) nasıl genişlettikleri de görülecektir. Yaptıkları analizin gelişmesi, psikolojideki gelişmenin en açık örneklerinden biridir.

3 "Über Zeigen und Greifen", s. 456.

diliğinden bir yakalama hareketini çağırdığını, görsel algının ise daha ziyade bir gösterme jestini çağırdığını kabul etmemiz gerekir. "Ses bizi daima kendi içeriğine, bizim için imlemesine doğru götürür; görsel algıda ise, kendimizi çok daha kolayca 'içerikten soyutlayabiliriz' ve daha ziyade nesnenin mekânda bulunduğu yere doğru yöneliriz."[1] Öyleyse bir duyu, "psişik içeriklerinin" betimlenemez niteliği ile değil, nesnesini nasıl sunduğuyla, epistemolojik yapısıyla tanımlanır ve nitelik, bu yapının somut olarak gerçekleşmesi, Kant gibi konuşmak gerekirse sergilenmesidir [*exhibition*]. "Sesli" veya "görsel stimulusların" hastaya etki etmesini sağlayan doktor, onun "işitsel" veya "görsel duyarlığını" sınadığına ve –empiristlerin diliyle söylersek– onun bilincini oluşturan duyulur niteliklerin veya –entelektüalistlerin diliyle söylersek– onun bilgisinde hazır bulunan malzemenin dökümünü çıkardığına inanır. Doktor ve psikolog, "görme" ve "işitme" kavramlarını sıradan anlayıştan [*sens commun*] ödünç alır ve sıradan anlayış da bunların tek anlamlı olduğuna inanır çünkü bedenimiz gerçekten de, birbirinden anatomik olarak ayrı görme ve işitme aygıtlarına sahiptir ve kendimize dair doğal cehaletimizin ifadesi olan genel bir "sabitlik"[2] ilkesi uyarınca, bu aygıtlara karşılık gelen birbirinden yalıtılabilir bilinç içerikleri olması gerektiğini varsayar. Ama bu bulanık kavramlar, bilim tarafından sistematik biçimde alınıp uygulandığında, araştırmaya engel oluşturur ve sonuç olarak bizi, naif kategorileri genel olarak yeniden gözden geçirmeye davet eder. Aslında eşik ölçümlerinin sınamaya tâbi tuttuğu şey, duyulur niteliklerin özel olarak belirlenmesinden ve bilginin açılıp gelişmesinden önce gelen işlevlerdir, öznenin kendisini çevreleyen şeyleri ya etkinlik kutbu ve bir yakalama veya itme ediminin son durağı olarak ya da manzara ve bilgi teması olarak kendisi için nasıl var ettiğidir. Beyincik hasarı ve psişik körlük vakalarındaki

---

1 Goldstein, "Über Zeigen und Greifen", s. 458-459.

2 Bkz. Yukarıda Giriş, s. 34-35.

motor bozuklukların koordine edilmesi, ancak hareketin ve görüşün zemini bir duyulur nitelikler yığını ile değil, çevrenin belirli bir tarzda biçime sokulması ve yapılandırılması ile tanımlanırsa mümkündür. Pozitivizmin kaçınmak istediği bu "metafizik" sorulara bizi geri götüren, tümevarımcı yöntemin kendisi olmuştur. Tümevarımın ereklerine ulaşması ancak mevcut olanları, olmayanları ve birlikte seyreden çeşitlenmeleri not etmekle yetinmeyip, olguları o olgularda içerilmeyen ideler altında kavraması ve anlamasıyla mümkündür. Söz konusu olan bize hastalığın anlamını verecek bir betimlemeyle nedenini verecek bir açıklama [*explication*] arasında seçim yapmak değildir ve anlama olmadan açıklama da olmaz.

Ama önce şikâyetimizi belirtelim. İki noktayla bunu analiz edebiliriz:

1) Bir "psişik olgu"nun "nedeni" asla sırf gözlem yoluyla keşfedilecek bir başka "psişik olgu" değildir. Örneğin görsel temsil soyut hareketi açıklamaz çünkü onun kendisinde de zaten soyut harekette ve gösterme jestinde ortaya çıkan, bir manzarayı yansıtma gücünün aynısı vardır. Oysa bu güç duyularla ilişkili olmadığı gibi, iç duyuyla bile ilgili değildir. Şimdilik onun sadece belli bir refleksiyonla keşfedildiğini söyleyelim, bu refleksiyonun doğasını ise ileride belirteceğiz. Buradan hemen çıkan sonuç, psikolojik tümevarımın basitçe olguların toplanması olmadığıdır. Psikoloji, olgular arasından sabit ve koşulsuz bir öncel göstererek açıklama yapmaz. Olguları kavrar veya anlar, tıpkı fiziksel tümevarımın birbirini izleyen empirik olguları not etmekle yetinmeyip onları koordine edebilecek mefhumlar yaratması gibi. İşte bu yüzden ne psikolojide ne de fizikte hiçbir tümevarım kesin sonuca ulaştıran bir deneyden istifade edemez. Açıklama keşfedilen değil icat edilen bir şey olduğuna göre, asla olguyla birlikte verili olamaz, daima olası bir yorumdur. Buraya kadar yaptığımız sadece fiziksel tümevarımla ilgili çok iyi gösterilmiş olan şey-

leri[1] psikolojiye uygulamaktır ve ilk şikâyetimiz, tümevarımı empirist şekilde anlamaya ve Mill'in yöntemlerine yöneliktir.

2) Öte yandan, bu ilk şikâyetin altında bir ikincisinin yattığını göreceğiz. Psikolojide reddedilmesi gereken sadece empirizm değildir. Tümevarım yöntemini ve genel olarak nedensel düşünceyi de reddetmek gerekir. Psikolojinin nesnesi öyle bir doğadadır ki değişkenli fonksiyon ilişkileriyle belirlenemez. Bu iki noktayı biraz ayrıntılı şekilde ortaya koyalım.

i) Görüyoruz ki Schneider'daki motor bozukluklara eşlik eden çok büyük bir görsel bilgi eksikliği vardır. Bu bakımdan psişik körlüğü, saf dokunma davranışının kendine özgü bir hali olarak görme eğilimdeyiz ve de, bedensel mekâna ve virtüel mekânı hedefleyen soyut harekete dair bilinç burada neredeyse tamamen eksik olduğundan, dokunmanın nesnel mekâna dair bize kendiliğinden hiçbir deneyim sunmadığı sonucuna varmaya yatkınız.[2] O halde dokunmanın, harekete kendiliğinden bir zemin sağlamaya, yani hareketin öznesinin önüne başlangıç noktasını ve varış noktasını kesin bir eşzamanlılık içinde düzenleyip koymaya uygun olmadığını söyleyeceğiz. Hasta, hazırlık hareketleri ile, kendine bir "kinestezik zemin" sağlamaya çalışır ve böylece bedeninin başlangıçtaki konumunu "işaretlemeyi" ve hareketi başlatmayı başarır. Ne var ki bu kinestezik zemin değişkendir, görsel bir zemin gibi hareketin tüm süresi boyunca hareket eden şeyin başlangıç noktasına ve varış noktasına göre yerini saptamamızı sağlayamaz. Hareketle birlikte o da sallanır ve hareketin her evresinden sonra yeniden kurulması gerekir. İşte bu yüzden, Schneider'ın soyut hareketlerinin melodik akışlarını kaybettiğini, bu sebeple uç uca konmuş kesitlerden oluştuklarını ve yine bu sebeple yol boyunca sık sık "raydan çıktıklarını" söyleyeceğiz. Schneider'da eksik olan pratik alan, görsel alandan başka bir şey değildir.[3]

---

1 Bkz. L. Brunschvicg, *L'Expérience humaine et la causalité physique*, I. Bölüm.

2 Gelb ve Golstein, "Über den Einfluss...", s. 227-250.

3 Goldstein, "Über die Abhängigkeit...", s. 163 vd.

Ama psişik körlük durumunda hareket bozukluğunu görsel bozukluğa bağlamada, normal kişide de yansıtma işlevini sabit ve koşulsuz önceline bağlar gibi görmeyle ilişkilendirmede haklı olmak için, sadece görsel verilerin hastalıktan etkilendiğinden ve davranışın tüm diğer koşullarının, özellikle de dokunma deneyiminin normal kişidekiyle aynı kaldığından emin olmak gerekir. Bunu olumlayabilir miyiz? Olguların nasıl da muğlak olduğunu, hiçbir deneyin kesin sonuca ulaştırıcı ve hiçbir açıklamanın nihai olmadığını burada göreceğiz. Normal bir öznenin, gözleri kapalıyken, soyut hareketleri gerçekleştirebildiğini ve dokunma deneyiminin normal öznede motor hareketleri idare etmek için yeterli olduğunu gözlemlersek, o zaman duyuların eğitimine dair eski şema uyarınca, normal öznedeki dokunsal verilerin nesnel yapılarını tam da görsel verilerden aldığı cevabını her zaman verebiliriz. Kör bir öznenin, kendi bedeni üzerinde *stimulusların* yerini belirleyebildiğini ve soyut hareketler gerçekleştirebildiğini gözlemlersek, körlerde hazırlık hareketlerine dair örnekleri saymazsak, çağrışımların sıklığının, kinestezik izlenimlerdeki niteliksel renkliliği dokunsal izlenimlere iletmiş olduğunu ve bunları neredeyse eşzamanlı olacak şekilde birbirlerine lehimlediğini[1] her zaman söyleyebiliriz. İşin doğrusu, dokunma deneyiminde birinci dereceden bir değişiklik olduğunu sezmemizi sağlayan birçok olgu, hastaların kendi davranışlarında[2] mevcuttur. Örneğin bir özne, kapıya vurmayı bildiği halde, eğer kapı gizliyse veya yalnızca dokunma mesafesinde değilse, bunu yapamaz. İkinci durumda hasta, *gözleri açık ve kapıya sabitlenmiş olsa bile*, vurma veya açma jestini boşlukta gerçekleştiremez.[3] Hasta burada, normalde hareketlerini iyi kötü yönlendirmeye yetecek şekilde, hedefinin görsel algısına sahip olduğu halde nasıl olur da görsel zayıflıktan söz edilebilir? Dokunmada bi-

---

1 Goldstein, "Über die Einfluss...", s. 244 vd.

2 Burada söz konusu olan Goldstein'ın "Über die Abhängigkeit..." çalışmasında Schneider vakasına paralel olarak bahsettiği S. vakasıdır.

3 "Über die Abhängigkeit...", s. 178-84.

rinci dereceden bir bozukluk olduğunu ortaya koymamış mıydık? Görülüyor ki bir nesnenin hareketi başlatabilmesi için, hastanın motor alanı içinde yer alması gerekir ve bozukluk, motor alanın daralmasından gelir, bu alan artık fiili olarak dokunulabilen nesnelerle sınırlıdır, normal kişide olduğu gibi o nesneleri çevreleyen mümkün dokunma ufkunu dışarıda bırakır. Sonuç olarak zayıflık, görmeden daha derin bir işlevle, verili niteliklerin toplamı olarak dokunmadan daha da derin bir işlevle bağlantılı olacaktır; öznenin yaşam sahası ile, normal kişinin aktüel olarak elinin altında olmayan nesneleri yine de hesaba katmasını, bu nesnelerin onun için dokunsal olarak var olmasını ve motor evreninin bir parçası olmalarını sağlayan dünyaya bu açıklık [*ouverture au monde*] ile ilgili olacaktır. Bu hipoteze göre, hastalar hareketin tüm süresi boyunca kendi ellerini ve hedefi gözlemlediklerinde,[1] burada normal bir sürecin basitçe genişletildiğini düşünmemek gerekir ve bu şekilde görmeye başvurmak tam da virtüel dokunma yerle bir olduğu için gerekli olacaktır. Ama, sırf tümevarım düzleminde kalırsak, dokunmayı sorgulayan bu yorum isteğe bağlı olacaktır ve Goldstein'ı takiben, her zaman başka bir yorum da tercih edilebilir: Hasta, vurmak için dokunma mesafesinde bir hedefe ihtiyaç duyar, çünkü tam da kendisinde zayıf olan görme, harekete sağlam bir zemin sunmaya yetmez. Demek ki hastalardaki dokunma deneyiminin normal öznelerdekiyle özdeş olduğunu veya olmadığını kesin olarak kanıtlayabilecek bir olgu yoktur ve Goldstein'ın anlayışı, fizik teorisinde olduğu gibi, kimi yardımcı hipotezler aracılığıyla, her zaman olgularla uyumlu hale getirilebilir. Fizikte olduğu gibi psikolojide de diğer yorumları kesin olarak dışarıda bırakan hiçbir yorum mümkün değildir.

Yine de, daha yakından bakarsak, psikolojide kesin sonuca ulaştıran bir deneyin imkânsızlığı bazı özel sebeplere dayanır, bilinecek nesnenin kendi doğasından, yani davranıştan

[1] A.g.y., s. 150.

kaynaklanır ve bunun çok daha belirleyici sonuçları vardır. Hiçbiri mutlak olarak dışarıda bırakılmamış olan, hiçbiri kesin olarak olgulara dayanmayan teoriler arasından, fizik yine de gerçeğe uygunluk derecesine göre bir seçim yapabilir, yani bu teorilerden her birinin, durumun gereklerine uygun olarak hayal edilmiş yardımcı hipotezleri devreye sokmadan, koordine etmeyi başardığı olgu sayısına göre bir seçim yapabilir. Psikolojide ise elimizde böyle bir ölçüt yoktur: Az önce gördüğümüz gibi, kapının önündeyken "vurma" jestinin imkânsız olmasını görme bozukluğuyla açıklamak için hiçbir yardımcı hipotez gerekli değildir. Herhangi bir dışlayıcı yoruma asla ulaşamadığımız gibi –virtüel dokunmanın zayıflığı *veya* görsel dünyanın zayıflığı– yaptığımız yorumlar da zorunlu olarak *eşit derecede gerçeğe uygundur*, çünkü "görsel temsiller", "soyut hareket" ve "virtüel dokunma", aynı merkezi fenomene verilmiş farklı isimlerden ibarettir. Öyle ki burada psikoloji, fizikle aynı durumda değildir, yani tümevarımların olasılığıyla sınırlı değildir; psikoloji, sadece tümevarımsal bakış açısından bakıldığı halde birbiriyle uyuşmayan hipotezler arasında, gerçeğe uygunluk ilkesine göre bile seçim yapamaz. Sırf olası bir tümevarımın mümkün kalabilmesi için bile, "görsel temsil"in veya "dokunsal algı"nın soyut hareketin nedeni olması ya da her ikisinin de başka bir nedenin sonuçları olması gerekir. Bu üç veya dört terimin dışarıdan ele alınabilmesi ve onların korelatif çeşitlenmelerinin bulunabilmesi gerekir. Ama bunlar birbirlerinden yalıtılabilir değillerse, her biri diğerlerini de varsayıyorsa, o zaman buradaki başarısızlık empirizme veya kesin sonuca ulaştıracak deney girişimlerine değil, psikolojide kullanılan tümevarım yöntemine veya nedensel düşünceye aittir. Böylece ortaya koymayı istediğimiz ikinci noktaya geliyoruz.

ii) Goldstein'ın kabul ettiği gibi, normal öznede dokunsal verilerle görsel verilerin bir arada var olması, dokunsal verileri soyut harekete zemin teşkil edecekleri şekilde derinlemesine

değiştiriyorsa, hastanın dokunsal verileri, bu görsel dayanaktan kopartıldıklarında, normal öznenin verileriyle öylesine özdeşleştirilemezler. Dokunsal veriler ve görsel veriler, der Goldstein, normal öznede yan yana konmuş değildir; dokunsal verilerin görsel verilerle komşu olmaya borçlu oldukları belli bir "niteliksel nüans" vardır ve bu nüansı Schneider'da yitirmişlerdir. Yani, diye ekler, saf dokunsal olanın incelenmesi normal öznede imkânsızdır ve kendine indirgenmiş bir dokunma deneyiminin ne olacağına dair tabloyu bize veren sadece hastalıktır.[1] Bu sonuç doğrudur ama şunu demiş olur: "Dokunma" sözcüğü, normal öznede ve hastada aynı anlama sahip değildir; "saf dokunsal olan", normal deneyimin bileşeni olmayan patolojik bir fenomendir; hastalık, görsel işlevin düzenini bozarak, dokunsal olanın saf özünü ortaya çıkarmamıştır; öznenin tüm deneyimini değiştirmiştir, yahut şöyle diyelim, normal öznede bir dokunsal deneyim bir de görsel deneyim yoktur, farklı duyuların katkılarını ölçmenin imkânsız olduğu bütüncül bir deneyim vardır. Psişik körlük durumunda dokunmanın aracılık ettiği deneyimlerin, normal öznede dokunmanın aracılık ettiği deneyimlerle hiçbir ortak noktası yoktur ve ne biri ne de diğeri "dokunsal" veri olarak adlandırılmayı hak eder. Dokunsal deneyim, bir yandan "görsel" deneyimi çeşitlendirirken, her ikisinin de kendine has nedenselliğini bulabilecek şekilde sabit tutabileceğimiz ayrı bir koşul değildir; davranış da bu değişkenlerin bir işlevi değildir, bunların her biri diğerinin tanımında varsayıldığı gibi, davranış da her birinin tanımı içinde varsayılır.[2] Psişik körlük, dokun-

---

1 "Über den Einfluss...", s. 227 vd.

2 Motor beceri [*motricité*] tarafından duyusal verilerin nasıl koşullandığıyla ilgili olarak bkz. *La Structure du comportement*, s. 41 ve bağlanmış bir köpeğin hareketleri özgür bir köpek gibi algılamadığını gösteren deneyler. Klasik psikolojinin usulleri, Gold ve Goldstein'da, tuhaf biçimde *Gestalt* psikolojisinin yarattığı somut esinlenmeyle karışır. Algılayan öznenin bir bütün olarak tepki verdiğini kabul ederler ama bütünlük bir karışım gibi düşünülmüştür ve görmeyle birlikte-varoluşunun dokunmaya kattığı sadece bir "niteliksel nüans"tır; oysa *Gestalt* psikolojisi düşüncesine

madaki kusurlar ve motor bozukluklar, hastalıklı davranışın üç bileşeni değil, birbirlerini içermelerini sağlayan daha temel bir bozukluğun üç *ifadesidir*; görsel temsiller, dokunsal veriler ve motor beceri, davranışın birliğinden kesilip ayrılan üç fenomendir. Korelatif çeşitlenmeler sundukları için onlardan birini diğeriyle açıklamaya kalkarsak, örneğin, beyincik hasarı durumunun gösterdiği gibi, görsel temsil ediminin, hem soyut harekette hem de göstererek belirtme jestinde ortaya çıkan aynı yansıtma gücünü zaten varsaydığını unutmuş oluruz ve böylece açıkladığımızı sandığımız şeyi verili kabul ederiz. Tümevarımsal ve nedensel düşünce, görmenin, dokunmanın veya herhangi bir olgusal verinin içine, bunların hepsinde birden ikamet eden projeksiyon gücünü hapsederek, bu gücü bizden saklar ve davranışın tam da psikolojiye ait olan boyutu karşısında bizi kör bırakır. Fizikte bir yasanın tesisi elbette ki bilimcinin, altında olguların koordine olacağı bir ideyi kavramasını gerektirir ve bu ide olgular arasında bulunmaz, asla kati bir deneyle doğrulanamayacaktır, daima olası kalacaktır. Ama yine de bu, değişkenli bir fonksiyon ilişkisi anlamında, bir nedensel bağlantı idesidir. Atmosfer basıncı icat edilmeliy-

göre, iki duyusal alanın iletişime geçmesi ancak duyulararası bir düzende, onun ayrılmaz momentleri olarak bütünleşmeleriyle olur. Öte yandan dokunsal veriler görsel verilerle birlikte bileşik bir konfigürasyon oluşturuyorsa, elbette bu, kendi bölgeleri üzerinde mekânsal bir düzen yaratmaları koşuluyla mümkündür, yoksa dokunmayla görme arasındaki bağlantı dışsal bir çağrışım olurdu ve toplam konfigürasyon içindeki dokunsal veriler, tek başlarına alındıklarında ne iseler o olmaya devam ederlerdi – bu iki sonuç da Biçim teorisi tarafından reddedilmiştir.

Eklemek gerekir ki Gelb, başka bir çalışmada ("Die psychologische Bedeutung pathologischer Störungen der Raumwahrnehmung", *Bericht über den IX Krongresz für experimentelle Psychologie in München)*, analiz etmiş olduğumuz bu çalışmanın yetersiz olduğunu kendisi söyler. Normal öznede dokunma ve görmenin birleşiminden bile bahsetmemek ve hatta mekâna verilen tepkilerde bu iki bileşeni birbirinden ayırmamak gerektiğini belirtir. Saf dokunsal deneyim ve saf görüsel deneyim, birinin yan yana koyma mekânı ve diğerinin temsil edilen mekânıyla birlikte, sadece analizin ürünleridir. Mekânın somut bir kullanımı vardır ve burada tüm duyular "farklılaşmamış bir birlik" (s. 76) içinde işbirliği yapar; dokunma yalnızca mekânın tematik bilgisi için uygun değildir.

di ama sonuçta hâlâ, üçüncü şahıstaki bir süreçti, belirli sayıdaki değişkenin fonksiyonuydu. Eğer davranış bir biçimse ve "görsel içerikler" ile "dokunsal içerikler", yani duyarlık ve motor beceri orada sadece ayrılmaz momentler olarak bulunuyorsa, demek ki davranışa nedensel düşünce yoluyla erişilemiyordur, ancak başka türden bir düşünce için ulaşılabilirdir – nesnesini doğma halindeyken, yaşayana belirdiği gibi ve o an onu sarmalayan anlam atmosferiyle birlikte ele alan, bu atmosferin içine süzülmeye çalışıp, burada olguların ve dağınık semptomların arkasında, eğer normal bir kişi söz konusuysa öznenin toplam varlığını, bir hasta söz konusuysa temel bozukluğu keşfeden bir düşünce için ulaşılabilirdir ancak.

Soyut hareketteki bozuklukları ne görsel içeriklerin kaybıyla ne de dolayısıyla bu içeriklerin fiilen mevcut olmasından gelen yansıtma işleviyle açıklayamıyor olsak bile, yine de mümkün gibi görünen bir yöntem vardır: Bu yöntem, semptomlardan yola çıkıp kendisi de tespit edilebilen bir *nedene* değil, idrak edilir bir *sebebe* veya imkân koşuluna doğru giderek temel bozukluğu yeniden kurmak, yani insan öznesini, görünüşlerinin her birinde bütünüyle mevcut olan ayrıştırılamaz bir bilinç olarak ele almak olacaktır. Bozukluğu içeriklerle ilişkilendirmemek gerekiyorsa, o halde onu yeniden bilginin biçimine bağlamak gerekecektir; psikoloji empirist ve açıklayıcı olmayacaksa, o zaman entelektüalist ve refleksif olmalıdır. Tıpkı adlandırma edimi gibi[1] gösterme edimi de nesnenin beden tarafından yanına yaklaşılıp, yakalanıp yutulmaktansa, belli bir mesafede tutulduğunu ve hastanın önünde tablo gibi durduğunu varsayar. Platon, parmakla gösterme gücünü empiriste atfediyordu, oysa işin doğrusu, sessiz bir bedensel jest bile, eğer göstererek belirttiği şey zaten anlık varoluştan ve monadik varoluştan koparılmış değilse, bendeki daha önceki belirişlerinin ve başkasındaki eşzamanlı belirişlerinin temsilcisi gibi ele alınmıyorsa, yani bir kategori altında toplanıp kavra-

[1] Bkz. Gelb ve Goldstein, "Über Farbennamenamnesie".

ma yükseltilmiyorsa, mümkün değildir. Eğer hasta, bedeninde dokunulan noktayı parmağıyla gösteremiyorsa, artık nesnel dünyanın karşısındaki bir özne değildir ve "kategoriyal tavır"[1] alamıyor demektir. Keza soyut hareket, hedefin bilincini varsaydığı, o bilinç tarafından taşındığı ve kendisi için hareket olduğu ölçüde tehlikeye düşer. Gerçekten de soyut hareket, varolan hiçbir nesne tarafından tetiklenmemiştir, gözle görülür şekilde bir merkezkaç harekettir, mekânda karşılıksız bir yönelim çizer ve bu yönelim, kişiye has bedeni katedip onun üzerinden şeylere ulaşmak yerine bedene yönelir ve onu nesne olarak kurar. Demek ki soyut harekette ikamet eden bir nesneleştirme gücü, bir "sembolik işlev"[2], bir "temsil işlevi"[3], bir "yansıtma"[4] gücü vardır. Üstelik bu güç çoktan "şeyler"in kuruluşunda iş başındadır ve duyulur verileri birbirinin temsilcisi olarak, hep birlikte onları da bir "eidos"[5]un temsilcisi olarak ele almaktan, onlara bir anlam vermekten, onları içsel olarak canlandırmaktan, sistem olarak düzenlemekten, bir deneyimler çokluğunun merkezine aynı idrak edilir çekirdeği koymaktan, bu deneyimlerde, farklı perspektifler altında özdeşlenebilir bir birlik ortaya çıkarmaktan, yani tek kelimeyle, izlenimler akışının ardına, onları izah edecek bir değişmez koymaktan ve deneyimin maddesine biçim vermekten ibarettir. Öte yandan bilincin bu güce *sahip olduğunu* söyleyemeyiz, bilinç bu gücün

---

1 Gelb ve Goldstein, "Über *Zeigen und Greifen*", s. 456-457.

2 Head.

3 Bouman ve Grünbaum.

4 Van Woerkom.

5 [*Eidos*, "öz" anlamına gelir ve Husserl terminolojisinde hem "ide"den hem de "olgu"dan ayrı tutulur. *Idées directrices pour une phénoménologie*'nin başında (6) Husserl şu açıklamayı yapar: "Ide ve *ideal* ifadeleri [...], ne de olsa [...] hatalara yol açabilecek ikircikli anlamlarla kirlenmiştir [...]. Ayrıca terminoloji değiştirmemi sağlayan bir sorun daha var: son derece önemli olan Kantçı Ide kavramı ile genel öz (biçimsel veya maddi) kavramı arasındaki ayrımı saf halde tutabilmek. Bu yüzden "Eidos" gibi, henüz hiçbir terminolojide kullanılmamış yabancı bir terime ve her ne kadar can sıkıcı olsa da zararsız anlam ikircik lerine yol açabilecek Almanca "*Wesen*" (öz) sözcüğüne başvuruyorum."]

kendisidir. Bir bilinç olduğu andan itibaren ve bilincin olabilmesi için, onun bilinci olabileceği bir şey, yönelimsel bir nesne olmalıdır ve bilincin bu nesneye yönelmesi ancak kendini "gerçek olmaktan çıkarmasıyla", kendini ona fırlatmasıyla, bir bütün olarak bir şeye... gönderme yapmasıyla, yani ancak bilincin saf bir imleme edimi olmasıyla mümkündür. Bir varlık bilinç ise, bir yönelimler dokusundan başka bir şey olmamalıdır. Kendini imleme edimiyle tanımlamayı bırakırsa, yeniden şey durumuna düşer ve şey tam da bilmeyendir, kendine ve dünyaya dair mutlak bir cehalet içinde yatıp durandır, dolayısıyla hakiki bir "kendi" olmayan, yani "kendi-için" olmayandır ve ancak zaman-mekânsal bireyleşmeye, yani kendinde varoluşa sahiptir.[1] Demek ki bilinç ne bundan fazlasını ne de azını barındıracaktır. Hasta artık bilinç olarak varolmuyorsa, şey olarak varolmalıdır. Ya hareket kendisi için harekettir ve o zaman "stimulus" da onun nedeni değil yönelimsel nesnesidir, ya da hareket, kendinde varoluş içinde kesitlere ayrılır ve dağılır, bedendeki nesnel bir süreç haline gelir ve bu sürecin evreleri birbirini takip etse de birbirlerini bilmezler. Somut hareketlerin hastalık durumunda sahip olduğu ayrıcalık, bunların klasik anlamda refleksler olmasıyla açıklanacaktır. Hastanın eli, bedeninde sivrisineğin bulunduğu noktaya ulaşır, çünkü tepkiyi ayarlayan, uyarılma değil önceden kurulu sinir devreleridir. Hastanın mesleğinden gelen hareketler korunur, çünkü sağlam kurulmuş bazı koşullu reflekslere bağlıdırlar. Psişik eksikliklere rağmen devam ederler, çünkü kendinde hareketlerdir. Somut hareket ile soyut hareket arasındaki, *Zeigen* ile *Greifen* arasındaki ayrım, fizyolojik ile psikolojik arasındaki, kendinde varoluşla kendisi için varoluş arasındaki ayrım olacaktır.[2]

---

[1] Bu ayrımı yapmış olma onuru çoğu zaman Husserl'e atfedilir. Aslında Descartes ve Kant'ta da bu vardır. Bize göre Husserl'in özgünlüğü, yönelimsellik mefhumunun ötesindedir; bu mefhumun işlenmesinde ve temsillerin yönelimselliğinin altında, başkalarının varoluş adını verdiği daha derin bir yönelimsellik keşfetmesinde yatar.

[2] Gelb ve Goldstein kimi zaman fenomenleri bu yönde yorumlama eğilimi gösterir. Otomatizmle bilinç arasındaki klasik alternatifi aşmak için her-

Aslında ilk ayrımın, ikinciyle örtüşmek şöyle dursun, onunla uyumsuz olduğunu göreceğiz. Her tür "fizyolojik açıklama" genelleşme eğilimi gösterir. Yakalama hareketi veya somut hareket, eli harekete yönlendiren motor kaslar ile derinin her bir noktası arasındaki olgusal bir bağlantıyla sağlanıyorsa, nasıl olup da aynı kaslara neredeyse hiç farkı olmayan bir hareketin komutunu veren aynı sinir devresinin, *Greifen* hareketini sağladığı gibi *Zeigen* hareketini sağlayamadığını anlayamayız. Sivrisineğin deriyi sokması ile aynı bölgeye doktorun bir tahta cetvelle dokunması arasındaki fiziksel fark, yakalama hareketi mümkünken göstererek belirtme jestinin imkânsız olmasını açıklamaya yetmez. Bu iki "stimulus"un

kesten çok uğraşmışlardır. Ama psişik ile fizyolojik *arasındaki*, kendisi için ile kendinde arasındaki bu üçüncü terimin adını asla koymamışlardır, oysa yaptıkları analizler onları daima buna götürür ve biz buna varoluş adını vereceğiz. Bu yüzden Gelb ve Goldstein'ın en eski çalışmaları sık sık beden ile bilinç arasındaki klasik ikiliğe geri düşer: "Yakalama hareketi, gösterme edimine göre çok daha dolaysız biçimde, organizmanın kendini çevreleyen alanla ilişkileri tarafından belirlenir (...); söz konusu olan bilinçli şekilde yürütülen ilişkilerden ziyade dolaysız tepkilerdir (...), bunlarla birlikte karşı karşıya bulunduğumuz süreç, çok daha yaşamsal ve biyoloji diliyle, ilkel bir süreçtir" ("Über Zeigen und Greifen", s. 459). "Yakalama edimi, hareketin yapılmasının bilinçli bileşeniyle ilgili değişimlere, (psişik körlük durumunda) eşzamanlı kavrayış zayıflıklarına, (beyincik hasarı durumlarında) algılanan mekândaki kaymalara ve (bazı beyin hasarlarında) duyarlıktaki bozulmalara karşı tamamen duyarsızdır, çünkü yakalama edimi bu nesnel alanda olup bitmez. Ancak çevresel uyarılmalar onu kesinlik içinde yönlendirmeye yeterli olduğu ölçüde korunur" ("Über Zeigen und Greifen", s. 460). Gelb ve Goldstein, refleks yer belirleme hareketlerinin (Henri) var olduğundan pekâlâ şüphe ederler ama sadece bu hareketlerin doğuştan geldiği söylendiği ölçüde. "Uykuda bile meydana geldiğine göre hiçbir mekân bilinci barındırmayan otomatik bir yer belirleme" fikrini elde tutarlar (burada uyku, mutlak bilinçsizlik olarak anlaşılır). Bebeklerde bu yer belirleme, tüm bedenin dokunsal uyaranlara verdiği bütüncül tepkilerden itibaren öğrenilmiştir – ama bu öğrenme, normal yetişkinlerde dışsal uyarılma ile "uyandırılacak" ve uyarılmayı uygun çıkış yollarına doğru yöneltecek olan "kinestezik kalıntılar"ın birikmesi olarak düşünülmüştür ("Über den Einfluss...", s. 167-206). Schneider'ın kendi mesleğine uygun hareketleri doğru olarak gerçekleştirebilmesi, bunların alışıldık bütünler olmasından ve hiçbir mekân bilinci gerektirmemelerinden kaynaklanır (a.g.y., s. 221-222).

hakikaten birbirinden ayrılması, ancak afektif değerlerinin veya biyolojik anlamlarının devreye sokulmasıyla mümkündür; iki cevabın birbirine karışmaması da ancak *Zeigen* ile *Greifen*'i, nesneyle ilişki kurmanın iki ayrı tarzı olarak ve iki ayrı dünyada-var-olma tipi olarak anlarsak mümkündür. Ama yaşayan bedeni nesne durumuna indirgediğimizde, imkânsız olan tam da budur. Yaşayan bedenin üçüncü şahıstaki süreçlerin merkezi olduğunu bir kez kabul edersek, davranıştaki hiçbir şeyi bilince artık tahsis edemeyiz. Hareketler gibi bedensel jestler de, aynı organ-nesneleri ve aynı sinir-nesneleri kullandıklarına göre, içerisi olmayan süreçlerin düzlemine yayılmalı ve "fizyolojik koşullar"ın boşluksuz dokusu içine katılmalıdırlar. Hasta mesleğini icra ederken, elini masada duran bir alete doğru götürdüğünde, kolunun farklı kesimlerini tam da soyut bir uzanma hareketini gerçekleştirirken yapması gerektiği gibi hareket ettirmez mi? Her gün tekrarlanan bir bedensel jestte zaten bir dizi kasılmalar ve sinir donanımları bulunmaz mı? O halde fizyolojik açıklamayı sınırlandırmak imkânsızdır. Öte yandan, bilinci sınırlandırmak da imkânsızdır. Gösterme jestini bilince bağlarsak, stimulus bir kez tepkinin nedeni olmayı bırakıp onun yönelimsel nesnesi haline gelirse, onun saf neden olarak iş görmesini, hareketin de kör olmasını asla anlayamayız. Zira "soyut" hareketler mümkünse ve bunlarda başlangıç noktasıyla bitiş noktasına dair bir bilinç varsa, yaşamımızın her anında bedenimizin nerede olduğunu bilmemiz gerekir, yokluğumuzda yer değiştirmiş bir nesneyi aradığımız gibi bedenimizi aramamız gerekmez; demek ki "otomatik" hareketlerin bile bilince kendilerini duyurmaları gerekir, yani bedenimizde asla kendinde hareket olamaz. Ayrıca tüm nesnel mekân entelektüel bilinç için ise, yakalama hareketinde bile kategoriyal tavrı bulmamız gerekir.[1] Fizyolojik nedensellik

[1] *Greifen*'i bedene, *Zeigen*'i kategoriyal tavra bağlayan Goldstein'in kendisi de (bir önceki notta gördüğümüz gibi), bu "açıklamayı" yeniden düşünmek zorunda kalır. Yakalama edimi, der, "komut üzerine gerçekleştirilebilir ve hasta yakalamak *ister*. Bunu yapmak için, elini mekânda uzataca-

gibi bilincine varma da hiçbir yerde başlayamaz. Ya fizyolojik açıklamadan vazgeçmek ya da onun bütünsel olduğunu kabul etmez gerekir – ya bilinci reddetmek ya da onun bütünsel olduğunu kabul etmek gerekir, bazı hareketleri bedensel mekaniğe diğerlerini bilince bağlayamayız, beden ve bilinç birbirlerini sınırlandırmazlar, ancak birbirlerine paralel olabilirler. Mekanist fizyolojide her tür fizyolojik açıklama, entelektüalist psikolojide de her tür bilincine varma genelleşme eğilimi gösterir; mekanist fizyoloji ile entelektüalist psikoloji davranışı her yerde eşitler ve soyut hareket ile somut hareket arasındaki, *Zeigen* ile *Greifen* arasındaki ayrımı siler. Bu ayrım ancak *beden için beden olmanın birçok tarzı, bilinç için bilinç olmanın birçok tarzı* varsa korunabilir. Beden, kendinde varoluş ile tanımlandığı sürece, bir mekanizma gibi tekbiçimli çalışır; ruh, saf olarak kendi için varoluşla tanımlandığı sürece, ancak önünde serilip açılan nesneleri bilebilir. Öyleyse soyut hareket ile somut hareket arasındaki ayrım, beden ile bilinç arasındaki ayrımla karışmaz, onunla aynı refleksif boyuta ait değildir, ancak davranış boyutunda kendine bir yer bulur. Patolojik fenomenler gözlerimizin önünde, nesnenin saf bilinci olmayan bir şeyleri değişikliğe uğratırlar. Bilincin yerle bir olması ve otomatizmin açığa çıkması gibi, entelektüalist psikolojinin koyduğu bu tanı, tıpkı içeriklerle ilgili empirist psikolojinin koyduğu tanı gibi, temel bozukluğu gözden kaçıracaktır.

Her yerde olduğu gibi burada da entelektüalist analiz, yanlış olmaktan ziyade soyuttur. "Sembolik işlev" veya "temsil işlevi" elbette hareketlerimizin altında yatmaktadır ama analiz için nihai bir terim değildir, o da belli bir zemine dayanır. Entelektüalizmin hatası bu işlevi kendi kendine dayandırmak, kendini gerçekleştirdiği malzemeden onu uzaklaştırmak ve bizim, kökensel olarak, mesafesiz biçimde dünyada mevcut

ğı noktanın bilincine sahip olması gerekmez, ama yine de mekânda bir yön duygusuna sahiptir..." ("Über *Zeigen und Greifen*", s. 461). Normal öznede olduğu haliyle yakalama edimi "yine de bilinçli ve kategoriyal bir tavır" gerektirir (a.g.y., s. 465).

olduğumuza inanmaktır, zira opak olmayan bu bilinçten itibaren, daha fazlasını ve azını içirmeyen bu yönelimsellikten itibaren, bizi hakiki dünyadan ayıran her şey –hata, hastalık, delilik ve sonuç olarak bedenlilik– basit görünüşler olma durumuna indirgenir. Kuşkusuz entelektüalizm, malzemesinden ayrılmış bir bilinç ortaya koymaz ve örneğin sözün, eylemin ve algının arkasına bir "sembolik bilinç", yani dilsel, algısal ve motor malzemenin ortak ve sayısal olarak tek biçimi olacak bir bilinç yerleştirmekten açıkça kaçınır. "Genel bir sembolik yeti" yoktur, der Cassirer[1] ve refleksif analiz, algıyla, dille ve eylemle ilgili patolojik fenomenler arasında "varlıkta ortaklık" değil, "anlamda ortaklık" kurmaya çalışır.[2] Entelektüalist psikoloji tam da nedensel düşünceyi ve gerçekçiliği kesin olarak aşmış olduğu için, hastalığın anlamını veya özünü görebilecek ve varlık düzleminde saptanamayan, ancak hakikat düzleminde kendini kendi gözünde doğrulayan bir bilinç birliğini tanıyabilecektir. Ama tam da varlıkta ortaklık ile anlamda ortaklık arasındaki ayrım, varoluş düzeninden değerler düzenine yapılan bilinçli geçiş ve anlam ile değeri otonom şeyler olarak kabul etmeye olanak tanıyan altüst oluş, pratik olarak soyutlamayla eşdeğerdir; çünkü tüm bunların sonunda yerleştiğimiz bakış açısına göre, fenomenlerin çeşitliliği anlamsız ve anlaşılmaz olur. Bilinç varlığın dışına yerleştirilirse, onun kendisine zarar vermesine izin vermeyecektir, bilinçlerin empirik çeşitliliği –hastalıklı bilinç, ilkel bilinç, çocuksu bilinç, başkasının bilinci– ciddiye alınamaz, burada bilinecek veya anlaşılacak hiçbir şey yoktur, anlaşılır olan tek şey vardır, o da bilincin saf özüdür. Bu bilinçlerden hiçbiri, *Cogito*'yu gerçekleştirmekten geri kalamaz. Deli, deliliklerinin, takıntılarının ve yalanlarının *ardında*, delilik yaptığını *bilir*, takıntılı olduğunu, yalan söylediğini *bilir* ve sonuç olarak deli *değildir*, *öyle olduğunu düşünür*. Demek ki her şey yolundadır ve delilik bir kötü niyetten

[1] Cassirer, "Symbolvermögen schlechthin", *Philosophie der symbolischen Formen, c. III*, s. 320.

[2] "Gemeinsamkeit im Sein, Gemeinsemkeit im Sinn", a.g.y.

ibarettir. Hastalığın anlamının analizi, eğer sembolik bir işleve ulaşırsa, tüm hastalıkları birbiriyle özdeşler, afazileri, apraksileri ve agnozileri birlik içinde ele alır[1] ve hatta belki, bunları şizofreniden ayırt etmesinin de hiçbir yolu yoktur.[2] Böylece doktorların ve psikologların neden entelektüalizmin davetini reddettiklerini ve daha iyisini bulamayıp nedensel açıklama denemelerine geri döndüklerini anlıyoruz, en azından bu denemelerin, hastalığa ve tek tek hastalıklara özgü olan şeyleri hesaba katmak gibi bir avantajı vardır ve böylece en azından fiili bir bilgiye sahip olduğumuz yanılsaması yaratırlar. Modern patoloji gösteriyor ki tam olarak ihtiyari olan hiçbir bozukluk yoktur ama aynı zamanda, her bozukluğun esas olarak saldırdığı davranış bölgesine göre nüansları vardır.[3] Yakından bakıldığında her afazi, gnozik ve pratik bozukluklar, her apraksi dil ve algı bozuklukları barındırsa da, her agnozi dil ve eylem bozuklukları barındırsa da, bir tanesinde bozukluğun merkezi dil bölgesidir, bir tanesinde algı bölgesidir ve diğerinde eylem bölgesidir. Bunların her birinde sembolik işlevi soru konusu yaparsak, farklı bozukluklardaki ortak yapıyı elbette nitelendiririz ama bu yapı, ihtiyari olmasa da en azından esas olarak, her seferinde gerçekleştiği malzeme neyse ondan ayrılamaz. Neticede Schneider'ın bozuklukları öncelikle metafizik değildir, havan topunun patlaması onu artkafa bölgesinden yaralamıştır; görsel zayıflıkları çok fazladır; daha önce de söylediğimiz gibi, diğer tüm sorunları, sanki nedeni bunlarmış gibi, bu zayıflıklarla açıklamak saçma olacaktır ama top patlamasının sembolik bilinçle karşılaşmış olduğunu düşünmek de daha az saçma değildir. Schneider'da Zihnin [*Esprit*] zarar görmesi, görme yoluyla olmuştur. Bozukluğun kaynağı ile özünü

---

1 Örn. bkz. Cassirer, "Pathologie des Symbolbewusstseins", *Philosophie der symbolischen Formen, c. III*, VI. *Bölüm*.

2 Aslında şizofreninin entelektüalist yorumunu hayal edebiliyoruz: Zamanın dağılması ve geleceğin kaybolması, kategoriyal tavrın yerle bir olmasına bağlanacaktır.

3 *La Structure du comportement*, s. 91 vd.

veya anlamını birbirine bağlamanın yolunu bulmadığımız, bir *somut öz* tanımlamadığımız, hastalığın hem genelliğini hem de tikel karakterini ifade eden *yapısını* tanımlamadığımız, fenomenoloji genetik fenomenoloji haline gelmediği sürece, nedensel düşüncenin ve natüralizmin saldırgan yeniden dönüşleri haklı olmaya devam edecektir. Öyleyse sorunumuz netleşiyor. Bizim için söz konusu olan, dilsel, algısal ve motor içerikler ile, onların aldığı biçim veya onları canlandıran sembolik işlev arasında, ne biçimin içeriğe indirgenmesi olan ne de içeriğin otonom bir biçim altında toplanması olan bir ilişki düşünmektir. Anlamamız gereken nasıl olup da Schneider'ın hastalığının hem kendi deneyiminin tikel içerikleriyle –görsel, dokunsal ve motor içeriklerle– dolup taştığı hem de sembolik işleve sadece görmeye ait ayrıcalıklı malzemeler üzerinden saldırdığıdır. Duyular ve genel olarak kişiye has beden, buradalığını [*eccéité*] ve tikelliğini kaybetmeksizin, kendinin ötesine, bir dizi düşünceye ve deneyime dayanak oluşturabilecek imlemeler yollayan bir bütünün gizemini sunarlar. Schneider'ın yaşadığı sorun motor beceri ve düşünceyle ilgili olduğu kadar algıyla da ilgili olsa bile, düşüncede özellikle eşzamanlı bütünleri yakalama gücünü, motor beceride ise hareketi izleme ve onu dışarıya yansıtma gücünü etkiler. Öyleyse bir bakıma yok olmuş veya zarar görmüş olan mental mekân ve pratik mekândır ve sözcüklerin kendisi, bozukluğun görsel kökenini yeterince belli eder. Görsel bozukluk diğer bozuklukların, özellikle de düşünce bozukluğunun nedeni değildir. Ama sadece basit bir sonuç da değildir. Görsel içerikler yansıtma işlevinin nedeni değildir ama görme de sadece, Zihnin kendinde koşulsuz olan bir gücü açıp sermesi için basit bir fırsat değildir. Görsel içerikler, kendilerini aşan bir sembolik güç tarafından devralınır, kullanılır ve düşünce seviyesine yüceltilirler ama bu güç ancak görmeyi temel alarak kurulabilir. Madde ile biçim arasındaki ilişki, fenomenolojinin *Fundi-*

erung[1] ilişkisi dediği bir ilişkidir: Sembolik işlev, bir zemine dayanır gibi görmeye dayanır, görme onun nedeni olduğu için değil doğanın bir armağanı olduğu için, Zihnin tüm ümitlerin ötesinde kullanması gereken, yepyeni bir anlam vermesi gereken ve sadece bedenli olmak için değil, var olmak için de ihtiyaç duyduğu bir armağan olduğu için. Biçim içerikle öyle bütünleşir ki sonunda içerik, biçimin kendisinin basit bir kipi gibi, düşünceye ulaştıran tarihsel hazırlıklar da Doğa kılığına girmiş Aklın bir hilesi gibi görünür – buna karşılık içerik de, entelektüel olarak yüceltilmesi de dahil olmak üzere, radikal bir olumsallık [*contingence*] olarak kalır, bilginin ve eylemin ilk kuruluşu veya temellendirilmesi [*le premier établissement ou la fondation*][2] olarak, varlığın veya değerin ilk yakalanışı olarak kalır ve bilgi ile eylem bunların somut zenginliğini asla tüketemediği gibi, spontane yöntemlerini de her yerde yeniden kullanır. Geri yerine koymamız gereken, biçim ile içeriğin arasındaki bu diyalektiktir, ya da daha doğrusu, "karşılıklı eylem" de aslında nedensel düşünceye verilmiş bir tavizden ve bir çelişkinin ifadesinden başka bir şey olmadığı için, bu çelişkinin kavranabilir olduğu ortamı betimlememiz gerekir, yani olgunun ve tesadüfün varolmasını ve bu ortamdan önce ve onsuz varolmayan bir akıl tarafından sürekli devralınmasını betimlememiz gerekir.[3]

---

1 [*Fundierung*: "temellendirme". Bkz. üçüncü ve altıncı *Mantıksal Araştırmalar*. Husserl bilinç edimlerinin kökensel bileşenleriyle ilgilenir ve bu bileşenlerin pekâlâ bireysel nesnelerin doğrudan algısı tarafından bize sunulan bileşenler de olduğunu savunur. Temellendirme kavramı, biçim/içerik ikiliğini aşmayı sağlamalıdır.] (Lefort'un bu notta *Fundierung*'u "temellendirme [*fondation*]" olarak çevirmesine rağmen az ileride Merleau-Ponty'nin *Stiftung* için "kuruluş veya temellendirme [établissement ou fondation]" sözcüklerini kullandığını belirtelim –*çn*.)

2 Husserl'in en sevdiği sözcüğü böyle çeviriyoruz: Stiftung.

3 Bkz. Aşağıda 3. Bölüm. – E. Cassirer, Kant'ı çoğu zaman sadece "deneyimin entelektüel olarak yüceltilmesini" analiz etmiş olmakla suçlarken (*Philosophie der Symbolischen Formen*, c. III, s. 14), biçim ile içeriğin mutlak eşzamanlılığını sembolik içerik bolluğu [*prégnance*] mefhumuyla açıklamaya çalışırken veya Hegel'in söylediği, zihin şimdiki mevcut derinliğinde kendi geçmişini taşır ve korur sözünü yeniden

"Sembolik işlevin" altında yatanın ne olduğunu bulmak istiyorsak, öncelikle idrakın bile entelektüalizmle bağdaşmadığını anlamamız gerekir. Schneider'da düşünceyi bozan şey, onun somut verileri biricik bir *eidos*'un örnekleri olarak fark etmeyi veya onları bir kategori altında toplamayı beceremememesi değil, aksine, Schneider'ın verileri ancak çok açık olacak biçimde bir araya toplayarak birbirine bağlayabilmesidir. Örneğin hastanın "kedinin postu neyse kuşun tüyleri de odur" veya "lamba için ışık neyse soba için de ısı odur" veya "ışık ve renk için göz neyse sesler için kulak odur" türünden basit analojileri anlamadığını gözlemleriz. Keza Schneider "sandalyenin ayağı" veya "çivinin başı" gibi alışıldık ifadeleri, bu sözcüklerin nesnenin hangi kısmını belirttiğini bilmesine rağmen, metaforik anlamlarıyla anlamaz. Elbette aynı kültür seviyesindeki öznelerin de analojiyi *açıklayamadığı* olur ama bu, tam tersi sebeplerledir. Normal özne için analojiyi anlamak, onu analiz etmekten daha kolaydır, hasta ise ancak kavramsal bir analizle analojiyi açıklayabilirse anlayabilir. "İki ilişkinin özdeşliğini çıkarsamak için, ara terim gibi iş görecek ortak bir maddi karakter (...) arar."[1] Örneğin göz ile kulak arasındaki analoji hakkında düşünür ve bunu ancak şöyle diyebildiği anda anlar: "Göz ve kulak birer duyu organıdır, öyleyse birbirine benzer şeyler üretmelidirler." Eğer analojiyi, iki verili terimin onları koordine eden bir kavram altında fark edilmesi olarak betimleseydik, aslında patolojik olan ve hastanın, normal analoji anlayışını ikame etmek için geçmek zorunda

yorumlarken, açıkça benzer bir amaç güder. Ama farklı sembolik biçimler arasındaki ilişki muğlak kalmaya devam eder. *Darstellung* işlevinin, ebedi bir bilincin kendine dönüşü içindeki bir moment, yani *Bedeutung* işlevinin gölgesi mi olduğu, yoksa tersine *Bedeutung* işlevinin, ilk kurucu "dalga"nın öngörülemez bir yoğunlaşması mı olduğu bir türlü anlaşılmaz. Cassirer bilincin sadece sentezini yaptığı şeyleri analiz edebileceğini söyleyen Kantçı formülü tekrar ettiğinde, kitabında bulunan ve faydalanacağımız fenomenolojik ve hatta varoluşsal analizlere rağmen, elbette entelektüalizme geri dönmüş olur.

1 Benary, "Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einen Fall von Seelenblindheit", s. 262.

olduğu bir dönemeci temsil eden bir süreci, normal olarak kabul ederdik. "Hastanın bir *tertium comparationis*[1] seçerkenki bu özgürlüğü, normal kişide imgenin görüsel olarak belirlenmesinin tam tersidir: Normal kişi, kavramsal yapılar içinde belli bir özdeşlik yakalar, onun için düşüncenin yaşayan işleyişleri birbirine simetrik ve benzerdir. Normal kişi analojinin esasını böyle 'yakalayıp tutar' ve bir öznenin, anlamayı becerip beceremediği her zaman sorulabilir, hatta bu anlama, öznenin kendi sunduğu formülle ve açıklamayla upuygun şekilde ifade edilmediğinde bile."[2] Demek ki yaşayan düşünce, bir kategorinin altına toplamaktan ibaret değildir. Kategori, bir araya getirdiği terimlere, onlar için dışsal olan bir imlemeyi dayatır. Schneider kurulu dili ve onun içerdiği anlam ilişkilerini kullanarak gözü ve kulağı "duyu organları" olarak birbirine bağlamayı başarır. Normal düşüncede göz ve kulak en baştan işlevlerinin analojisi içinde yakalanır ve aralarındaki ilişki, bir "ortak karakter" halinde dondurulup dile kaydedilemez çünkü bu ilişki her şeyden önce, görmenin ve işitmenin tekilliği içinde, doğmaktayken fark edilmiştir. Kuşkusuz bize, yaptığımız kritiğin sadece düşünceyi mantıksal bir etkinlikle bir tutan üstünkörü bir entelektüalizme yönelik olduğu ve refleksif analizin tam da yüklemlemenin temeline kadar indiği, içerme yargısının ardında bağıntı [*relation*] yargısını yeniden bulduğu, mekanik ve biçimsel bir işlem olan altta toplama [*subsomption*] işleminin ardında ise düşüncenin, kendini yüklemde ifade eden anlamı özneye vermesini sağlayan kategoriyal edimi bulduğu söylenecektir. Böylece kategoriyal işleve yönelttiğimiz kritiğin tek sonucu, kategorinin empirik kullanımının ardında transandantal bir kullanım olduğunu ve bu ol-

---

[1] [*tertium comparationis*: kıyastaki üçüncü terim. Kıyaslanan iki şeyin ortak sahip olduğu bir nitelik söz konusudur. Kıyasa *izin verir*. Örneğin "Zorunluluk icatın anasıdır" önermesinde üçüncü terim, bir şeyin doğduğu "kaynak" veya "ilkedir". İcat zorunluluktan *doğar*, tıpkı çocuğun anneden *doğması* gibi.]

[2] A.g.y., s. 263.

madan diğerinin anlaşılmaz kaldığını açığa çıkarmak olacaktır. Oysa empirik kullanım ile transandantal kullanım arasındaki ayrım, zorluğu çözmekten ziyade gizlemektedir. Kritikçi felsefe, düşüncenin empirik etkinliklerini bir de transandantal etkinlikle iki katına çıkarır ve buna, empirik düşüncenin karşılığını ödediği tüm sentezleri gerçekleştirme görevi verilir. Ama ben aktüel olarak bir şey düşündüğümde, zamansız [*intemporelle*] bir sentezin verdiği güvence yeterli olmaz ve hatta benim düşüncemi temellendirmek için zorunlu bile değildir. Sentezi şu anda, yaşayan şimdide gerçekleştirmek gerekir, yoksa düşünce, kendi transandantal öncüllerinden kopmuş olur. O halde, düşündüğümde, hiçbir zaman o olmayı bırakmadığım ebedi özneye yeniden yerleştiğim söylenemez, çünkü düşüncenin hakiki öznesi, eylemin yönünü değiştiren ve onu aktüel olarak devralandır; kendi yaşamını zamansız hayalete ileten de odur. Öyleyse anlamamız gereken, zamansal düşüncenin nasıl kendi kendine bağlandığı ve kendine has sentezini gerçekleştirdiğidir. Eğer normal özne baştan itibaren göz ile görme arasındaki ilişkinin kulak ile işitme arasındaki ilişkiyle aynı olduğunu anlıyorsa, bunun sebebi gözün ve kulağın ona en baştan, *aynı* dünyaya erişmenin araçları olarak verili olmasıdır, bu öznenin biricik bir dünyaya dair yüklem-öncesi bir apaçıklığa sahip olması ve bu sayede "duyu organları"nın denkliği ve onlar arasındaki analojinin, şeyler üzerinde okunması ve kavranmadan önce yaşanabilmesidir. Kantçı özne bir dünya koyar ama fiili özne, bir hakikati olumlayabilmek için öncelikle bir dünyaya sahip olmalı veya dünyada var olmalı, yani kendi etrafında bir imlemeler sistemi taşımalı ve bunlar arasındaki karşılıklılık, bağlantılar, ortaklıklar, kullanılabilmek için açıklanmaya ihtiyaç duymamalıdır. Kendi evimde bir yerden bir yere gittiğim zaman, banyoya doğru yürümenin odanın yakınından geçmek demek olduğunu, pencereye bakmanın şömineyi sol tarafıma almak demek olduğunu, en başından ve hiçbir söylem olmadan zaten bili-

rim ve bu küçük dünyadaki her jest, her algı, dolaysız şekilde binbir virtüel koordinata göre konum alır. İyi tanıdığım bir arkadaşla konuşurken, söylediği her şey ve benim söylediklerim, herkes için imledikleri şeyin dışında, onun karakterinin ve benimkinin esas boyutlarına yapılmış birçok gönderme barındırır ve bunun için daha önceki konuşmalarımızı hatırlatmamız gerekmez. Bu edinilmiş dünyalar, benim deneyimime ikinci anlamını verirler ve kendileri de deneyimimin ilk anlamını temellendiren ilksel bir dünyadan kopup gelmişlerdir. Keza, bir "düşünceler dünyası" da vardır, yani mental işlemlerimiz tortulaşır ve tıpkı orada olan, her an yeniden sentezini yapmamız gerekmeksizin kendilerini toptan sunan şeylere güvendiğimiz gibi, edinilmiş kavramlarımıza ve yargılarımıza güvenmemizi sağlar. Vurgulanan bölgeleri ve bulanık bölgeleriyle bizim için mental bir tür panorama olması, soruların bir fizyonomisinin olması, araştırma, keşif, kesinlik gibi entelektüel durumların olması bu sayede mümkündür. Ama "tortulaşma" sözcüğü bizi yanıltmamalıdır: Bu edinilmiş bilgi, bilincimizin dibindeki durağan bir kütle değildir. Oturduğum daire benim için birbirine sıkıca çağrışımsal olarak bağlanmış bir imgeler dizisi değildir; etrafımda tanıdık bir alan gibi durması, ancak hâlâ "ellerimde" veya "bacaklarımda" onun esas mesafelerine ve yönlerine sahipsem ve bedenimden çıkıp daireme doğru giden bir yönelimsel bağlar çokluğu varsa mümkündür. Keza, edinilmiş düşüncelerim mutlak bir edinim değildir, her an şimdiki mevcut düşüncemden beslenirler, bana bir anlam sunarlar ve ben de onu onlara geri veririm. Aslında elimizin altında hazır bulunan edindiğimiz şeyler, her an şimdiki mevcut bilincimizin enerjisini ifade ederler. Bu enerji bazen, yorgunluk durumunda olduğu gibi, zayıflar ve o zaman düşünce "dünyam" fakirleşir ve hatta bir ya da iki saplantılı fikre indirgenir; bazen de tersine tüm düşüncelerime kendimi veririm ve önümde söylenen her söz yeni soruları, ideleri filizlendirir, mental panoramayı bir araya toplayıp yeniden düzenler ve ke-

sin bir fizyonomi içinde kendini sunar. Dolayısıyla edinilmiş olan, ancak yeni bir düşünce hareketi içinde devralınıyorsa hakikaten edinilmiştir ve bir düşünce ancak kendi konumunu kendisi üstleniyorsa belli bir konum alır. Bilincin özü kendine bir veya birçok dünya vermektir, yani kendi düşüncelerinin tıpkı şeyler gibi kendi önünde varolmasını sağlamaktır; bu manzaraları kendine çizerek ve terk ederek, bölünmezcesine kuvvetini kanıtlar. Dünya yapısı, bu ikili tortulaşma ve spontanlık momentiyle, bilincin merkezindedir; ve Schneider'ın entelektüel, algısal ve motor bozukluklarını, onları birbirine indirgemeksizin, "dünyanın" her düzeyde eşitlenmesi olarak anlayabiliriz.

Algının klasik analizi,[1] algıdaki duyulur verilerle, verilerin bir anlama yetisi ediminden aldığı imlemeyi birbirinden ayırır. Bu açıdan algı bozuklukları ancak duyusal zayıflıklar veya gnozik bozukluklar olabilir. Schneider vakası tersine bize, duyarlık ile imlemenin birleşimini ilgilendiren ve her ikisinin de varoluşsal koşullanmasını açığa çıkaran zayıflıklar gösterir. Hastaya bir dolmakalem, kancası görülemeyecek şekilde gösterildiğinde, kalemin tanınmasının evreleri şunlar olur: "Siyah, mavi, açık renk, der hasta. Beyaz bir leke var, uzunlamasına. Sopa biçiminde. Herhangi bir alet olabilir. Parlayan bir şey. Yansıması var. Renkli cam da olabilir." Bu noktada dolmakalem yaklaştırılır ve kancası hastaya doğru çevrilir. Hasta şöyle devam eder: "Bir kalem veya kalem sapı olmalı. (Ceketinin cebine dokunur.) Buraya konur, bir şeyler yazmak için."[2] Görülüyor ki dil, fiili olarak görülen şey için mümkün imlemeleri sunarak, tanımanın her evresinde bulunur ve tanıma, dilin bağlantılarını takip ederek gelişir, "uzunlamasına"dan "sopa

---

[1] Algının daha net incelenmesini II. Bölüm'e bırakıyoruz ve burada sadece Schneider'daki temel bozukluğu ve motor bozukluğu aydınlatmak için gerekli olan şeyleri söylüyoruz. Göstermeye çalıştığımız gibi, algı ve kişiye has bedenin algısı birbirini gerektiriyorsa, bu türden erken açıklamalar ve tekrarlar kaçınılmazdır.

[2] Hochheimer, "Analyse aines 'Seelenblinden' von der Sprache aus", s. 49.

biçiminde"ye, "sopa"dan "alet"e, oradan "bir şeyler yazmak için alet"e ve nihayet "dolmakalem"e geçer. Duyulur veriler, tıpkı bir olgunun fizikçiye bir hipotez fikri vermesi gibi, imlemelere dair bir fikir verirler, bilimci gibi hasta da dolaylı yollarla hipotezi doğrular ve onu, olguların kesişmesiyle net hale getirir, nereye gittiğini bilmeden, olguların hepsini koordine eden hipoteze doğru ilerler. Bu süreç, kontrast yoluyla, normal algının spontane yöntemini açığa çıkarır, nesnenin somut özünü dolaysızca okunur kılan ve hatta nesnenin "duyulur özelliklerinin" bile bu özden itibaren görünmesini sağlayan bir imlemeler yaşantısını açığa çıkarır. Burada kesintiye uğrayan işte bu tanıdıklıktır, nesneyle kurulan bu iletişimdir. Normal kişi için nesne "konuşan" ve imleyen bir şeydir, renklerin düzeni baştan beri bir şey "söylemek ister", oysa hasta için imleme başka bir yerden, hakiki bir yorumlama edimiyle getirilmelidir. Keza, normal kişide öznenin yönelimleri dolaysızca algısal alana yansır, bu alanı kendilerine çeker veya ona kendi mühürlerini basar veyahut çaba harcamaksızın orada bir imleme dalgası doğurur. Hastada ise algısal alan bu plastikliği yitirmiştir. Hastadan verili bir üçgene özdeş olan dört üçgenle bir kare yapması istenirse, bunun imkânsız olduğunu ve dört üçgenle ancak iki kare yapılabileceğini söyler. Karenin iki köşegeni olduğunu ve bu yüzden daima dört üçgene bölünebileceği gösterilerek ısrar edilir. Hasta şöyle cevap verir: "Evet, fakat parçalar zorunlu olarak birbirine uyduğu için böyle olur. Kareyi dörde bölüp parçaları uygun şekilde bir araya getirirsek, elbette bir kare oluşmak zorundadır."[1] Demek ki hasta karenin veya üçgenin ne olduğunu bilmektedir; hatta bu iki imleme arasındaki ilişkiyi de, en azından doktorun açıklamalarından sonra anlamaktadır, her tür karenin üçgenlere bölünebileceğini de anlar; ama bundan, her üçgenin (dikaçılı eşkenar), kendisinin dört katı yüzeye sahip bir kare yapmaya yarayabileceği sonucunu çıkarmaz, çünkü bu karenin yapılması verili üçgen-

[1] Benary, a.g.y., s. 255.

lerin başka türlü bir araya getirilmesini ve duyulur verilerin hayali bir anlamın resmedilmesine dönüşmesini gerektirir. Toplamda dünya artık ona hiçbir imleme fikri vermez ve aynı şekilde onun aklına gelen imlemeler de verili dünyada vücuda gelmez. Tek kelimeyle diyebiliriz ki artık onun için dünyanın *fizyonomisi* yoktur.[1] Hastanın çizimlerinin tikelliklerini anlamamızı sağlayan budur. Schneider asla modele *göre* (*nachzeichen*[2]) çizmez, algı doğrudan hareket olarak devam etmez. Sol eliyle nesneye dokunur, onun bazı özelliklerini (bir açıyı, bir doğruyu) tanır, keşfettiği şeyi ifade eder ve nihayet model olmaksızın, sözlü ifadeye karşılık gelen bir figür çizer.[3] Algılanan şeyin harekete çevrilmesi için, dilin açık imlemelerinden geçmek gerekir, oysa normal özne algı yoluyla şeye nüfuz eder, onun yapısını benimser ve nesne onun bedeninden geçerek doğrudan hareketlerini düzenler.[4] Öznenin nesneyle olan bu diyalogu, öznenin nesnede dağınık duran anlamı devralması ve nesnenin de özneye ait fizyonomik algı olan yönelimleri devralması, öznenin etrafında ona kendisinden bahseden bir dünya yaratır ve onun kendine has düşüncelerini bu dünyaya yerleştirir. Bu işlev Schneider'da sorunlu olduğuna göre, insani olayların algısının ve başkasının algısının, tam da bu yüzden zayıflıklar göstereceğini öngörebiliriz, zira bu algılar dışarının içeride ve içerinin de dışarı tarafından aynı şekilde devralınmasını varsayar. Gerçekten de hastaya bir hikâye anlatılırsa, görülür ki hasta, hikâyeyi inişleri, çıkışları, kendi ritimi ve akışı içinde melodik bir bütün olarak almak yerine, birer birer not edilmesi gereken olgulardan oluşmuş bir dizi gibi alır. Bu

---

1 Schneider kendi yazdığı bir mektubu tanımasa bile okuyabilir veya dinleyebilir. Hatta imza olmadan bir mektubun kime ait olduğunun bilinemeyeceğini söyler (Hochheimer, a.g.y., s. 12).

2 [*nachzeichen*, sözcük anlamıyla: "-e göre çizmek".]

3 Benary, a.g.y., s. 256.

4 Cézanne'ın, saatler süren meditasyonlar sonunda elde ettiği şey, kelimenin tam anlamıyla "motif"in bu şekilde ele geçirilmesiydi. "Filizleniyoruz," diyordu Cézanne. Sonra aniden "her şey tepeden düşüyordu." J. Gasquet, *Cézanne*, II. Bölüm, "Le Motif", s. 81-83.

yüzden ancak anlatırken ara verilirse ve hasta bu molalardan kendisine anlatılanları bir cümleyle özetlemek için faydalanırsa hikâyeyi anlar. Sonra hikâyeyi kendisi anlatırken, bunu asla az önce dinlediği anlatıya *göre* (*nacherzählen*[1]) yapmaz: Hiçbir şeyi vurgulamaz, ancak anlattığı ölçüde hikâyenin gelişimini anlar ve anlatı, parça parça yeniden kurulmuş gibi olur.[2] Demek ki normal özne için hikâyenin bir özü vardır, bu öz anlatı ilerledikçe açığa çıkar ama hiçbir açık analize dayanmaz ve daha sonra anlatının yeniden üretilmesine yön verir. Onun için hikâye belli bir insani olaydır, stiliyle kendini belli eder ve özne burada "anlar", çünkü kendi dolaysız deneyiminin ötesinde, anlatıda bahsedilen olayları yaşama gücüne sahiptir. Hasta için ise genel olarak, verili olan dışında hiçbir şey mevcut değildir. Başkasının düşüncesi, dolaysızca hissedebileceği bir şey olmadığından, asla onun için mevcut olmayacaktır.[3] Başkasının sözleri onun birer birer çözmesi gereken imlerdir, normal kişideki gibi *içinde* yaşayabileceği bir anlamın saydam zarfı değildir. Olaylar gibi sözler de hasta için bir devralmanın veya yansıtmanın motifi değil, yalnızca yöntemsel bir yorum fırsatıdır. Nesne gibi "başkası" da ona bir şey "söylemez" ve ona görünen hayaletler, analiz yoluyla elde edilen entelektüel imlemeden yoksun olmasalar bile, birlikte varolma yoluyla elde edilen bu ilksel imlemeden yoksundurlar.

Esas anlamda entelektüel bozukluklar da –yargıdaki ve imlemedeki bozukluklar– nihai zayıflıklar olarak görülemezler ve aynı varoluşsal bağlama yerleştirilmelidirler. Örneğin "sayı

---

1 [*nacherzählen*, sözcük anlamıyla: "-den sonra anlatmak" veya "-e göre anlatmak".]

2 Benary, a.g.y., s. 279.

3 Önemli bir konuşmadan aklında kalan sadece genel konu ve sonunda alınan karardır, karşısındakinin sözlerini hatırlamaz: "Bir konuşma sırasında ne söylediğimi, onu söylememe sebep olay şeylerden ötürü bilirim; başkasının söylediğini hatırlamak ise daha zor, çünkü bunun için hiçbir tutamağım (*Anhaltspunkt*) [*prise*] yok" (Benary, a.g.y., s. 214). Ayrıca görüyoruz ki hasta konuşma sırasındaki kendi tavrını da yeniden kurar ve çıkarsar, kendi düşüncelerini bile doğrudan "devralmaktan" acizdir.

körlüğü."[1] Hastanın, önünde duran nesnelerle ilgili sayı saymayı, toplama, çıkarma, çarpma ve bölme yapmayı becerdiği halde, sayıyı anlayamadığını ve tüm sonuçların, onunla hiçbir anlam ilişkisi bulunmayan ritüel tariflerle elde edildiğini göstermek mümkün olmuştur. Sayıların sıralamasını ezbere bilir ve parmaklarıyla sayılacak, toplanacak, çıkarılacak, çarpılacak veya bölünecek şeyleri işaret ederek, bu diziyi mental yolla tekrar eder: "Onun için sayının sadece bir sayı dizisine aidiyeti vardır, sabit bir büyüklük olarak, grup olarak, belirli bir ölçü olarak sayı ona hiçbir şey ifade etmez."[2] İki sayı arasında en büyük olanı, onun için, sayılar dizisinde "sonra" gelendir. 5 + 4 – 4 işlemini yapması istendiğinde, "hiçbir değişik durum fark etmeden" işlemi iki seferde gerçekleştirir. Sadece, kendisine 5 sayısının "kaldığı" belirtilirse bunu kabul eder. Belli bir sayının "iki katının yarısının" bu sayının aynısı olduğunu anlamaz.[3] Bu durumda sayıyı kategori olarak mı yoksa şema olarak mı kaybetmiştir? Ama sayılacak nesnelerin her birini parmaklarıyla "işaretleyip" onları gözleriyle tararken, her ne kadar daha önce saydığı nesneleri henüz sayılmamış olanlarla sıkça karıştırsa da, her ne kadar sentez bulanık olsa da, hastada elbette sentetik bir işlem mefhumu vardır ve bu işlem tam olarak saymadır. Keza normal öznede, otantik sayısal anlamdan neredeyse yoksun bir kinetik melodi olarak sayıların dizisi, çoğu zaman sayı kavramının yerini alır. Sayı, yokluğuyla Schneider'ın mental durumunu tanımlamaya izin verecek saf bir kavram asla değildir, daha fazla ve daha azı içinde barındıran bir bilinç yapısıdır. Hakiki sayma edimi şunu gerektirir: Öznenin işlemleri gerçekleşip onun bilincinin merkezinde bulunmayı bıraktıkları zaman, onun için orada olmayı bırakmamalı ve üzerinde gelecek işlemlerin kurulacağı bir *zemin* oluşturmalıdır. Bilinç, gerçekleştirilmiş sentezleri arka tarafta tutar, bunlar hâlâ kullanılabilir durum-

[1] Benary, a.g.y., s. 224.
[2] A.g.y., s. 223.
[3] A.g.y., s. 240.

dadır, yeniden işletilebilirler ve tam da bu bakımdan sayma ediminin bütünü içinde devralınabilir ve aşılabilirler. Saf sayı veya otantik sayı adı verilen şey, her tür algıyı kuran hareketin tekrarlama yoluyla geliştirilmesi veya genişletilmesidir. Schneider vakasında sayı kavrayışı, ancak bir geleceğe doğru gitmek üzere bir geçmişi serip açma gücünü büyük çapta varsaydığı ölçüde hastalıktan etkilenmiştir. Etkilenen şey, idrakın kendisinden ziyade idrakın bu varoluşsal temelidir; çünkü, görüldüğü gibi,[1] Schneider'ın genel idrakında bir sorun yoktur: Yavaş yavaş cevap verir, bu cevaplar asla anlamsız değildir, olgun, aklı başında, doktorun yaptığı deneylerle ilgilenen bir adamın cevaplarıdır. Anonim işlev veya kategoriyal işlem olarak idrakın altında, hastanın varlığı, onun varolma gücü olan kişisel bir çekirdek bulunduğunu kabul etmek gerekir. Hastalık işte burada yatar. Schneider yine kendine ait politik veya dinsel görüşler oluşturmak ister ama bunu denemenin bir işe yaramayacağını bilir. "Artık ifade edemediği, büyük çaplı inanışlarla yetinmek zorundadır."[2] Kendiliğinden asla şarkı söylemez veya ıslık çalmaz.[3] İleride göreceğimiz gibi, asla cinsel bir teşebbüste bulunmaz. Evinden asla gezinmek için çıkmaz, hep alışveriş yapmak için çıkar ve önünden geçerken profesör Goldstein'ın evini tanımaz, "çünkü oraya gitme yönelimiyle çıkmamıştır."[4] Nasıl ki hareketleri gerçekleştirmeden önce, eğer bu hareketler önceden alışılmış bir durumun içinde çizili değilse, hazırlık hareketleri yaparak kendi bedeni üzerinde kendine "tutamaklar" sağlaması gerekiyorsa, başkasıyla yapılan bir konuşma da onun için kendiliğinden bir şey imleyen ve doğaçlama cevaplar çağıracak bir durum değildir, sadece önceden belirlenmiş bir plana göre konuşabilir: "Konuşmadaki karmaşık bir durum karşısında, gerekli düşünceleri bulmak için o anın getirdiklerine güvenemez, söz konusu olan ister

[1] A.g.y., s. 284.
[2] A.g.y., s. 213.
[3] Hochheimer, a.g.y., s. 37.
[4] A.g.y., s. 56.

yeni bakış açıları ister eski bakış açıları olsun bu böyledir."[1] Bütün tutumlarında titiz ve ciddi bir şeyler vardır ve bu, oynayamıyor olmasından kaynaklanır. Oynamak, bir an için hayali bir duruma geçmektir, keyfine göre "ortam" değiştirmektir. Hastanın ise, kurgusal bir duruma geçebilmek için, onu gerçek bir duruma dönüştürmesi gerekir: Bir bilmeceyle bir problemi birbirinden ayıramaz.[2] "Hasta için, her anda mümkün olan durum o kadar dardır ki ortamın iki bölümü, eğer onun gözünde bir ortaklık barındırmıyorsa, aynı anda durum haline gelemez."[3] Onunla konuşulurken, yan odadaki başka bir konuşmanın gürültüsünü duymaz; masaya bir tabak yemek getirilirse, yemeğin nereden geldiğini asla kendine sormaz. Sadece baktığımız yönde ve ancak bakışımızı sabitlediğimiz nesneleri gördüğümüzü söyler.[4] Gelecek ve geçmiş onun için sadece şimdinin "kırışmış" uzantılarıdır. "Zamansal vektöre göre bakma gücümüzü" kaybetmiştir.[5] Geçmişini katedip, bütünden parçalara doğru giderek tereddüt etmeksizin onu yeniden bulamaz: Anlamını korumuş olan ve kendisi için "dayanak noktası" işlevi gören bir kesitten yola çıkarak onu yeniden kurar.[6] Havadan şikâyet ettiği için kendisine kışın daha iyi hissedip hissetmediği sorulur. Şöyle cevap verir: "Şimdi bunu söyleyemem. Şu an için hiçbir şey söyleyemem."[7] Buna göre, Schneider'ın bütün sorunları birlik altında toplanabilir elbette, ama bu, "temsil işlevi"ni soyut birliği değildir: Schneider aktüel olana "bağlıdır", "özgürlükten yoksundur."[8] genel olarak kendini bir duruma yerleştirme gücü olan somut özgür-

---

1 Benary, a.g.y., 213.

2 Aynı şekilde onun için çift anlamlılık veya kelime oyunları da yoktur, çünkü kelimelerin tek bir anlamı vardır ve aktüel olan, imkân ufuklarından yoksundur. Benary, a.g.y., s. 283.

3 Hochheimer, a.g.y., s. 32.

4 A.g.y., s. 32-33.

5 "Unseres Hineinsehen in den Zeitvektor." A.g.y.

6 Benary, a.g.y., s. 213.

7 Hochheimer, a.g.y., s. 33.

8 A.g.y., s. 32.

lükten yoksundur. Algının altında olduğu gibi idrakın altında da daha temel bir işlev keşfederiz, "bir projektör gibi her yöne hareket eden bir vektör" buluruz, "bunun sayesinde bizdeki veya bizim dışımızdaki herhangi bir şeye doğru yönelebiliriz ve bu nesneye karşı bir davranışımız olabilir."[1] Aslında projektör karşılaştırması doğru değildir, çünkü üzerine projektörün ışığını yansıtacağı verili nesneler olduğunu varsayar, oysa bahsettiğimiz ana işlev, nesneleri görmemizi veya bilmemizi sağlamadan önce, onların bizim için daha gizlice varolmasını sağlar. Öyleyse daha ziyade, bu terimi başka çalışmalardan ödünç alarak,[2] sözgelimi bilinç yaşamının –bilen yaşamın, arzunun yaşamının veya algısal yaşamın– altında yatan bir "yönelimsel yay" vardır ve bu bizim etrafımızda, geçmişimizi, geleceğimizi, insani ortamımızı, fiziksel durumumuzu, ideolojik durumumuzu, ahlaki durumumuzu yansıtır veya daha ziyade tüm bu ilişkiler bakımından bizim bir duruma yerleşmiş olmamızı sağlar. Duyuların, duyularla idrakın veya duyarlıkla motor becerinin birliğini sağlayan işte bu yönelimsel yaydır. Hastalıkta "gevşeyen" de odur.

O halde patolojik bir vakanın incelenmesi, yeni bir analiz kipinin farkına varmamızı sağlamıştır: empirizm ile entelektüalizmden, açıklama ile refleksiyondan oluşan klasik seçenekleri aşmamızı sağlayan varoluşsal analiz [*analyse existentielle*]. Bilinç psişik olguların toplamı olsaydı, tüm bozuklukların ihtiyari olması gerekirdi. Bilinç bir "temsil işlevi", saf bir imleme gücü olsaydı, bilinç diye bir şey (ve onunla birlikte tüm şeyler) olabilirdi veya olmayabilirdi ama bilinç olduktan sonra olmayı bırakamazdı veya hastalanamazdı, yani değişikliğe uğrayamazdı. Son olarak bilinç bir yansıtma etkinliği ise ve etrafına, kendi edimlerinin izleri olarak nesneleri yerleştiriyor ama başka spontane edimlere geçmek için de o nesnelere dayanıyorsa, o zaman hem "içerikler"le ilgili her tür zayıflığın deneyimin

[1] A.g.y., s. 69.

[2] Bkz. Fischer, "Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie", s. 250.

bütününü etkilemesi ve onu parçalamaya başlaması, her tür patolojik bozukluğun bilincin tamamını ilgilendirmesi, hem de buna rağmen hastalığın her defasında bilinci belli bir "taraftan" yakalaması, her vaka için hastalığın klinik tablosunda bazı semptomların baskın görünmesi ve bilincin savunmasız olması hastalığı kendinde barındırabilmesi anlaşılır hale gelir. "Görsel alana" saldıran hastalık, bazı bilinç içeriklerini, "görsel temsilleri" veya esas anlamıyla görmeyi yok etmekle sınırlı kalmaz; mecazi anlamıyla görmeyi de etkiler, esas anlamda görme ancak bunun modeli veya simgesidir – mecazi anlamda görme ise eşzamanlı çokluklara "hakim olma" (*überschauen*) gücüdür,[1] nesneyi ortaya koymanın veya bilincine varmanın belli bir tarzıdır. Ama öte yandan, bu tür bir bilinç sadece duyulur görmenin yüceltilmesi olduğundan ve her an, görsel alanın boyutları içinde, bu boyutlara yeni bir anlam yükleyerek kendini şemalaştırdığından, bu genel işlevin kendi psikolojik köklerine sahip olması anlaşılır olur. Bilinç görsel verileri özgürce kendi anlamlarının dışına doğru geliştirir, kendi spontane edimlerini ifade etmek için onlardan faydalanır; görü, apaçıklık veya doğal ışık terimlerini gitgide daha zengin anlamlarla donatan semantik evrim bunu yeterince göstermektedir. Fakat, bu terimlerden bir tanesi bile, tarihin onlara verdiği nihai anlamda, görsel algının yapılarına başvurmadan anlaşılmaz. İnsan Zihin olduğu için görür veya gördüğü için Zihin'dir diyemeyiz: Bir insanın gördüğü gibi görmek ve Zihin olmak eşanlamlıdır. Bilinç ancak izlerini ardında sürüklediği ölçüde bir şeyin bilinci olduğundan ve bir nesneyi düşünmek için, önceden inşa edilmiş bir "düşünce dünyası"na dayanmak gerektiğinden, bilincin tam kalbinde daima bir kişisizleşme vardır; yabancı bir müdahale ilkesi buradan gelir: Bilinç hasta olabilir, düşüncelerinin dünyası kesitler halinde yıkılabilir. Yahut hastalığın ayrıştırdığı "içerikler" normal bilinçte parçalar olarak bulunmadığı ve kendilerini aşan imlemeler için ancak dayanak görevi gördükleri için, te-

[1] Bkz. *La Structure du comportement*, s. 91 vd.

melleri yıkılmış olduğu halde bilincin, üstyapılarını korumaya çalıştığını görürüz, kendi alışıldık işlemlerini taklit eder ama ne onların görüde gerçekleşmesini sağlayabilir ne de onları tam anlamlarından yoksun bırakan özel zayıflığı saklayabilir. Öte yandan, psişik hastalığın bedensel bir kazaya bağlı olması da esasen aynı şekilde anlaşılır; bilinç kendini fiziksel bir dünyaya yansıtır ve bir bedeni vardır, tıpkı kendini kültürel bir dünyaya yansıtması ve *habitus*'larının olması gibi: Çünkü ancak doğanın mutlak geçmişinde veya kendi kişisel geçmişinde verili olan imlemeler üzerinde oyun oynayarak bilinç olabilir ve çünkü her türden yaşantı belli bir genelliğe meyleder, bu ister *habitus*'larımızın ister "bedensel işlevlerimizin" genelliği olsun.

Bu açıklamalar nihayetinde motor beceriyi, muğlaklığa yer bırakmaksızın özgün yönelimsellik olarak anlamamızı sağlar. Kökeninde bilinç, "düşünüyorum" değil "yapabilirim"dir.[1] Schneider'daki ne görme bozukluğu ne de motor hareketlerdeki bozukluk, genel temsil işlevindeki bir zayıflığa bağlanamaz. Görme ve hareket, bizim nesnelerle ilişki kurmamızın özgül tarzlarıdır ve tüm bu deneyimlerde kendini ifade eden tek bir işlev varsa, o da varoluşun hareketidir ve bu, içeriklerin radikal çeşitliliğini ortadan kaldırmaz çünkü onları, yukarıdan bakan "düşünüyorum"un egemenliği altına yerleştirerek değil, bir "dünya"nın duyulararası birliğine doğru yönlendirerek birbirine bağlar. Hareket, hareket düşüncesi değildir ve bedensel mekân da düşünülen veya temsil edilen bir mekân değildir. "Tüm istemli hareketler belli bir ortamda, hareketin kendisi tarafından belirlenen bir zemin üzerinde yer alır (...). Hareketlerimizi "boş" ve onlarla alakasız bir mekânda değil, tersine onlarla çok belirli bir ilişki içinde bulunan bir mekânda gerçekleştiririz: Aslında hareket ve zemin, biricik bir bütünün yapay olarak birbirinden ayrılmış momentleridir sadece."[2] Bir nesneye doğru kalkan elin yaptığı bedensel jestte, temsil edi-

[1] Husserl'in yayımlanmamış eserlerinde sık kullanılan bir terimdir bu.

[2] Goldstein, "Über die Abhängigkeit", s. 163.

len nesne olarak nesneye değil de kendimizi ona doğru yansıttığımız, öncelemeyle onun yanında yöresinde olduğumuz, dadanıp durduğumuz şu çok belirli şey olarak nesneye yapılan bir gönderme bulunur.[1] Bilinç, beden aracılığıyla şeye doğru

[1] Saf motor yönelimselliği gözler önüne sermek kolay değildir: Kurmaya yardımcı olduğu nesnel dünyanın arkasına gizlenmiştir. Apraksinin tarihi, Praxis'in betimlenmesinin nasıl olup da daima temsil mefhumu ile iç içe geçmiş ve sonuç olarak imkânsız kılınmış olduğunu gösterecektir. Liepmann ("Über Störungen des Handelns bei Gehirnkranken"), apraksiyi tutumlarla ilgili agnozik bozukluklardan (burada nesne tanınmamaktadır ama tutum, nesnenin temsiline uygundur) ve genel olarak "eylemin ideleştirici hazırlığı" ile ilgili bozukluklardan (amacın unutulması, iki amacın birbirine karışması, erken gerçekleştirme, araya giren bir algı yüzünden amacın değişmesi) özenle ayırır (a.g.y., s. 20-31). Liepmann'ın öznesinde ("Danıştay üyesi"), ideleştirme süreci normaldir, zira özne, sağ eli için yasak olan her şeyi sol eliyle yapabilir. Ayrıca elde felç yoktur. "Danıştay üyesi vakası gösteriyor ki yüksek dereceden olduğu söylenen psişik süreçler ile motor invervasyon arasında, eylem tasarısının (*Entwurf*) şu veya bu organın motor hareketlerine uygulanmasını imkânsız kılacak başka bir zayıflık için de yer vardır (...). Bir organın bütün duyusal-motor aygıtı, toplam fizyolojik süreçlerden tabiri caizse çıkartılmıştır (*exartikuliert*)" (a.g.y., s. 40-41). Öyleyse normalde, harekete dair her tür formül, bir yandan kendini bize bir temsil gibi bir yandan da bedenimiz için belirlenmiş bir pratik imkânı gibi sunar. Hasta, temsil olarak hareketin formülünü korumuştur ama sağ eli için bunun bir anlamı yoktur veya sağ elinin artık bir eylem alanı yoktur. "Bir eylemde iletilebilir olan her şeyi, eylemin nesnel ve başkası tarafından algılanabilir olarak sunduğu her şeyi korumuştur. Eksik olan şey, yani çizilen plana uygun olarak sağ elini yönlendirme becerisi, ifade edilemez bir şeydir ve yabancı bir bilincin nesnesi olamaz, bir bilme değil, yapabilmedir (*ein Können, kein Kennen*)" (a.g.y., s. 47). Ama Liepmann yaptığı analizi netleştirmek isterken klasik görüşlere geri döner ve hareketi şu iki parçaya ayırır: *Temsil* (esas hedefle birlikte aracı hedefleri de bana veren "hareketin formülü") ve bir *otomatizmler* sistemi (bunlar, her aracı hadefe karşılık uygun innervasyonların gelmesini sağlar) (a.g.y., s. 59). Yukarıda söz konusu olan "güç", "sinir-maddesinin özelliği" haline gelir (a.g.y., s. 47). *Bewegungsentwurf* veya motor tasarı mefhumu sayesinde aştığımızı sandığımız bilinç ya da beden seçeneğine geri döneriz. Söz konusu olan basit hareket ise, hedefin ve aracı hedeflerin temsili, harekete dönüşür çünkü kalıcı olarak edinilmiş otomatizmleri tetikler (55), eğer karmaşık hareket söz konusuysa, temsil "bileşen olan hareketlerin kinestezik hatırasını çağırır: Nasıl ki hareket kısmi edimlerden oluşuyorsa, hareket tasarısı da kendi kısımlarının veya aracı hedeflerin temsilinden oluşur: Hareketin formülü dediğimiz şey işte bu temsildir" (s. 57). Praksis, temsiller ve otomotizm-

varlık olur. Bir hareket beden onu anladığında, yani onu kendi "dünyasına" dahil ettiğinde öğrenilir ve bedenini hareket ettirmek, bedeninden geçerek şeyleri hedeflemektir, şeylerin bedene hiçbir temsil olmaksızın yönelttiği talebi onun cevaplamasına izin vermektir. Motor beceri bedenin hizmetçisi değildir öyleyse, bedeni önceden temsil etmiş olduğumuz mekânın bir noktasına taşımazlar. Bedenimizi bir nesneye doğru hareket ettirebilmemiz için, öncelikle nesnenin onun için varolması gerekir, dolayısıyla bedenimizin "kendinde olan"ın bölgesine ait olmaması gerekir. Apraksik hastanın kolu için nesneler artık varolmazlar, onu hareketsiz yapan budur. Mekân algısının zarar görmediği, hatta "yapılacak bedensel harekete dair entelektüel mefhum"un bile karışmış görünmediği, ama hastanın yine de bir üçgeni kopyalamayı bilmediği saf apraksi durumu[1] veya öznenin bedenindeki stimulusların yerini belirleyememek dışında hiçbir gnozik bozukluk göstermediği ama yine de çarpı işaretini, *v* harfini veya *o* harfini kopyalayamadığı konstrüktif

---

ler arasında parçalanmıştır; Danıştay üyesinin durumu anlaşılmaz hale gelir zira onun bozukluklarını ya hareketin ideleştirici hazırlığına ya da otomatizmlerdeki kimi zayıflıklara bağlamalıyız; oysa bu, Liepmann'ın en başta reddettiği şeydi; motor apraksi ise ya ideleştirmedeki apraksiye yani bir tür agnoziye ya da felce bağlanır. Ancak yapılacak hareketin öncelenebilmesi ve bunun bir temsilden kaynaklanmaması durumunda apraksiyi anlaşılır kılmak ve Liepmann'ın gözlemlerinin hakkını vermek mümkündür. Bu ise yalnızca, bilincin, kendi nesnelerinin açıkça ortaya konması olarak tanımlanmayıp, daha genel bir şekilde hem teorik hem de pratik olabilecek bir nesneye yapılan gönderme olarak, dünyada-varolmak olarak ve bedenin de tüm nesneler arasında bir nesne olarak değil de dünyada-var-olmanın aracı olarak tanımlanmasıyla mümkündür. Bilinci temsille tanımladığımız sürece, onun için mümkün olan tek işlem temsiller oluşturmak olacaktır. Bilinç sadece bir "hareket temsili"ne sahip olduğu ölçüde motor nitelikte [*motrice*] olacaktır. Bu durumda beden, bilincin sahip olduğu temsili kopyalayarak ve ondan aldığı bir hareket formülüne göre, hareketi icra eder (Bkz. O. Sittig. *Über Apraxie*, s. 98). Geriye kalan şey, hangi sihirli işlem sayesinde bir hareketin temsilinin bedende tam da o harekete yol açtığını anlamaktır. Bu sorun ancak, kendinde bir mekanizma olarak beden ile kendi için varlık olarak bilinci birbirinden ayırmayı bıraktığımızda çözülür.

[1] Lhermitte, G. Lévy ve Kyriako, "Les perturbations de la représentation spatiale chez les apraxiques", s. 597.

apraksi durumları[1] bedenin bir dünyasının olduğunu ve nesneler veya mekânın, bedenimiz için mevcut olmadıkları halde bilgimiz için mevcut olabildiklerini gayet güzel gösterirler.

Demek ki bedenimizin mekânın *içinde* olduğunu veya ayrıca zamanın *içinde* olduğunu söylememek gerekir. Bedenimiz zamanda ve mekânda *ikamet eder*. Elim havada zor bir hareket gerçekleştirirse, onun nihai konumunu bilmek için aynı yöndeki hareketleri birbirine eklememe ve ters yöndeki hareketleri bundan çıkarmama gerek yoktur. "Özdeşlenip teşhis edilebilen tüm değişiklikler, zaten kendilerinden önceki şeyle aralarındaki bağıntılarla yüklü olarak bilince ulaşır, tıpkı mesafenin taksimetrede bize zaten şilin ve *peni*ye dönüşmüş olarak sunulması gibi."[2] Bir önceki duruş ve hareketler, daima hazır bulunan bir ölçek sunarlar her an. Elin başlangıçtaki konumunun görsel veya motor "hatırası" değildir söz konusu olan: Beyindeki hasarlar, hareketin bilincini ortadan kaldırdıkları halde görsel hatıraya dokunmayabilirler. "Motor hatıra"ya gelince, eğer doğduğu algı kendisinde "burası"na dair mutlak bir bilinç barındırmamış olsaydı, motor hatıranın, elimin şimdiki mevcut konumunu belirleyemeyeceği açıktır, zira bu mutlak bilinç olmaksızın hatıradan hatıraya yollanırdık ve asla aktüel bir algıya sahip olmazdık. Beden nasıl ki zorunlu olarak "burada" ise, aynı şekilde zorunlu olarak "şimdi" varolur; asla "geçmiş"e dönüşemez ve eğer sağlık durumunda hastalığa dair canlı bir hatırayı koruyamıyorsak veya yetişkin çağa geldiğimizde çocukkenki bedenimizin canlı hatırasına sahip değilsek, bu "hafıza boşlukları" bedenimizin zamansal yapısını ifade eder sadece. Bir hareketin her anında bir önceki an bilinmiyor olmaz, adeta bir kılıfın içindeymiş gibi şimdiyle kaplanır ve sonuç olarak şimdiki algı, aktüel konuma dayanarak, birbirinin içine geçmiş önceki konumları yeniden

---

1 Lhermitte ve Trelles, "Sur l'apraxie constructive, les troubles de la pensée spatiale et de la somatognosie dans l'apraxie", s. 428; bkz. Lhermitte, De Massary ve Kyriako, "Le rôle de la pensée spatiale dans l'apraxie".

2 Head ve Holmes, "Sensory Disturbances From Cerebral Lesions", s. 187.

yakalamaktan ibarettir. Ama az sonraki konum da şimdiyle kaplanmıştır ve onun aracılığıyla hareketin sonuna kadar tüm gelecek konumlar da şimdiyle kaplanır. Hareketin her momenti onun tüm uzamıyla bütünleşir ve özellikle ilk moment, kinetik başlangıç, bura ile oranın, şimdi ile geleceğin bağlantısını kurar, tüm diğer momentler de bu bağlantıyı geliştirmekle yetinir. Bir bedenim olduğu ve ondan geçerek dünyada eylediğim ölçüde, mekân ve zaman benim için yan yana konmuş bir noktalar toplamı değildir, ayrıca bilincimin sentezini yapacağı ve böylece bedenimin çıkarsanacağı bir bağıntılar sonsuzluğu da değillerdir; ben mekânın içinde ve zamanın içinde değilim; mekânı ve zamanı düşünmem; ben mekâna ve zamana aitim, bedenim onlara uyar ve onlarla bütünleşir. Bu tutunmanın [*prise*] yoğunluğu, varoluşumun yoğunluğunun ölçüsüdür; ama ne olursa olsun tam olamaz: İkamet ettiğim mekânın ve zamanın her tarafında, başka bakış açıları barındıran belirlenmemiş ufuklar vardır daima. Zamanın sentezi, tıpkı mekânın sentezi gibi daima yeniden başlamalıdır. Bedenimizin motor deneyimi tikel bir bilgi örneği değildir; bize dünyaya ve nesneye ulaşmanın bir tarzını sunar, özgün ve belki de kökensel olduğu kabul edilmesi gereken bir "praktognozi"[1] sunar. Bedenimin dünyası vardır ve bu dünyayı anlar, bunun için "temsillerden" geçmesine, "sembolik" veya "nesneleştiren" bir işlevin egemenliği altına girmesine gerek yoktur. Bazı hastalar doktorun hareketlerini taklit ederek sağ ellerini sağ kulaklarına ve sol ellerini burunlarına götürebilirler ama bunun için doktorun karşısında değil, yanında durmaları ve onun hareketlerini aynadan görmeleri gerekir. Head, hastanın başarısızlığını ondaki "formüle etme" yetersizliğiyle açıklar: Bedensel jestin taklit edilmesi, sözlü bir tercüme aracılığıyla olur. Gerçekte ise taklit başarısız olup formül doğru olabileceği gibi, hiçbir formül olmadan da taklit başarılı olabilir. Bu durumda yazarlar[2] sözlü

[1] Grünbaum, "Aphasie und Motorik".

[2] Goldstein, Van Woerkom, Boumann ve Grünbaum.

sembolizmi değilse bile en azından genel bir sembolik işlevi devreye sokarlar, bu bir "aktarma" becerisidir ve taklit, tıpkı algı veya nesnel düşünce gibi ancak bu becerinin tikel bir örneğidir. Ama görülüyor ki bu genel işlev, uyarlanmış eylemi açıklamaz. Zira hastalar, tamamlanması gereken hareketleri formüle etmeyi becermekle kalmaz, onu düşünüp temsil etmeyi de başarırlar. Yapmaları gerekenin ne olduğunu çok iyi bilirler ama yine de, sağ ellerini sağ kulaklarına, sol ellerini de burunlarına götürmek yerine, her iki elleriyle birer kulaklarını tutarlar veya burunlarına ve gözlerinden birine dokunurlar ya da bir kulaklarına ve bir gözlerine dokunurlar.[1] İmkânsız olan, hareketin nesnel tanımının onların kendi bedenine uygulanması ve ona göre ayarlanmasıdır. Başka bir deyişle, sağ el ve sol el, göz ve kulak, onlar için hâlâ mutlak yerleşimler olarak verilidirler, ama onları doktorun bedeninin karşılık gelen kısımlarına bağlayan ve taklit için kullanılır kılan bir karşılıklılık sistemi içine sokulmamışlardır, üstelik doktor hastanın karşısında olduğu zaman bile. Karşımda duran birinin bedensel jestlerini taklit etmem için, "görsel alanımın sağında beliren elin, partnerim için sol el olduğunu" açıkça bilmeme gerek yoktur. Bu türden açıklamalara başvuran düpedüz hastadır. Normal taklit durumunda, öznenin sol eli dolaysızca partnerininkiyle özdeşleşir, öznenin eylemi dolaysızca modelini benimser, özne kendini onda yansıtır veya onda kendini gerçek olmaktan çıkarır, onunla özdeşleşir ve koordinatlardaki değişiklikler bu varoluşsal işlemde sonuna kadar içerilir. Çünkü normal özne bedenine, sadece aktüel konumların sistemi olarak değil, ayrıca ve dolayısıyla, başka yönlerdeki sonsuz eşdeğer konumların açık sistemi olarak da sahiptir. Bedensel şema adını verdiğimiz şey bu eşdeğerlikler sistemidir tam da, farklı motor görevlerin anında aktarılabilir olmasını sağlayan şey, dolaysızca verili olan bu değişmezdir. Demek ki bu sadece benim bedenimin bir deneyimi değildir, bedenimin dünyadaki

[1] Grünbaum, a.g.y., s. 386-192.

bir deneyimidir ve sözlü talimatlara motor bir anlam yükleyen odur. O halde apraksik bozukluklarda yok olan işlev, pekâlâ bir motor işlevdir. "Bu türden vakalarda hasar gören, sembolik işlev veya genel olarak imleme işlevi değildir: çok daha kökensel ve motor karakterli bir işlevdir, dinamik bedensel şemaya ait motor ayırt etme becerisidir."[1] Normal taklidin olup bittiği mekân, mutlak yerleşimleriyle somut mekânın zıddı olan, bir düşünce edimine dayalı "temsil mekânı" veya "nesnel mekân" değildir. Bu mekân bedenimin yapısında zaten çizilidir, onun ayrılamaz korelatifidir. "Motor beceri zaten, saf haliyle alındığında, temel anlam verme (*Sinngebung*) gücüne sahiptir."[2] Her ne kadar sonrasında, mekânın düşüncesi ve algısı, motor beceriden ve mekânda varlık olmaktan kurtulsa da, mekânı kendimize temsil edebilmemiz için öncelikle bedenimiz tarafından oraya sokulmamız ve mekânın nesnel bir sistem olmasını sağladığı gibi deneyimimizin de nesnelerin deneyimi olmasını, "kendinde olan"a açılmasını sağlayan aktarımların, eşdeğerliliklerin, özdeşliklerin ilk modelini bedenimizin bize vermesi gerekir. "Motor beceri, temsil edilen mekânın alanında öncelikle tüm imlemelerin anlamının (*der Sinn aller Signifikationen*) doğduğu ilksel bölgedir."[3]

Bedensel şemanın yenilenmesi ve yeniden ayarlanması olarak alışkanlığın edinilmesi, sentezi daima entelektüel sentez olarak anlamaya meyilli klasik filozoflar için büyük zorluklar barındırır. Temel hareketleri, tepkileri ve "stimulusları" alışkanlıkta birleştiren şeyin dışsal bir çağrışım olmadığı pekâlâ doğrudur.[4] Her tür mekanist teori, öğrenmenin sistematik olduğu gerçeğiyle yüz yüze kalır: Özne bireysel hareketleri bireysel stimuluslara bağlamaz, daha ziyade belli biçimden durumlara belli türden çözümlerle cevap verme gücünü edinir; durumlar bir vakadan diğerine çok farklılık gösterebilir, cevap

---

1 Grünbaum, a.g.y., s. 397-398.
2 A.g.y., s. 394.
3 A.g.y., s. 396.
4 Bu konuda bkz *La Structure du comportement*, s. 125 vd.

hareketlerinin gerçekleştirilmesi kimi zaman bir organa kimi zaman başka organa bırakılabilir, farklı vakalar için durumlar ve cevaplar, unsurlarının kısmi özdeşliğinden ziyade anlamlarının ortaklığı dolayısıyla birbirine benzeyebilir. Öyleyse alışkanlığın kökenine, önce onun unsurlarını düzenleyen sonra geri çekilen bir anlama yetisi edimini mi koymak gerekir?[1] Örneğin belli bir dansın alışkanlığını edinmek, analiz sayesinde hareketin formülünü bulmak ve bu ideal taslağı takip ederek, daha önce edinilmiş yürüme ve koşma hareketlerinin yardımıyla, onu yeniden oluşturmak değil midir? Ama yeni dansın formülünün genel motor hareketlerin bazı unsurlarıyla bütünleşmesi için, önce bir tür motor onay almış olması gerekir. Sıkça söylendiği gibi, hareketi "yakalayıp tutan" (*kapiert*) ve "anlayan", bedendir. Alışkanlığın edinilmesi elbette bir imlemenin yakalanmasıdır ama bu, motor nitelikte bir imlemenin motor olarak yakalanmasıdır. Bununla tam olarak ne demek istiyoruz? Bir kadın, hesaplamaksızın, şapkasındaki tüy ile ona zarar verebilecek nesneler arasında bir güvenlik mesafesi bırakır, elimizin nerede olduğunu duymamız gibi şapkasındaki tüyün nerede olduğunu duyar.[2] Araba kullanma alışkanlığım varsa, arabayı bir yola sokarım ve yolun genişliğini kanat genişliğiyle karşılaştırmaksızın "geçebileceğimi" görürüm, tıpkı bir kapıdan geçerken kapının genişliği ile bedenimin genişliğini karşılaştırmadığım gibi.[3] Şapka ve otomobil, büyüklüğü ve hacmi diğer nesnelerle karşılaştırılarak belirlenecek nesneler olmaktan çıkmıştır. Hacimli kuvvetler haline gelmişlerdir, belli bir serbest alanın gerekliliğine dönüşmüşlerdir. Korelatif olarak, metronun kapısı veya araba yolu da zorlayıcı kuvvetler haline gelmiştir ve aldıkları ekle birlikte bedenim için doğrudan geçilebilir veya geçilemez olarak belirirler. Körün elinde taşıdığı âsa onun için bir nesne olmaktan çıkmış-

[1] Bergson, alışkanlığı "zihinsel bir etkinliğin fosilleşmiş kalıntısı" olarak tanımlarken böyle düşünür.

[2] Head, "Sensory Disturbances From Cerebral Lesions", s. 188.

[3] Grünbaum, "Aphasie und Motorik", s. 395.

tır, kendisi için algılanmaz artık, âsanın ucu duyarlı bir bölgeye dönüşmüştür, dokunmanın genişliğini ve eyleme çapını arttırır, bir bakışın analoğu olmuştur. Nesneler keşfedilirken âsanın uzunluğu açık olarak ve bir üçüncü terim gibi devreye girmez: Kör, nesnelerin konumu dolayısıyla âsanın uzunluğunu tanır, âsanın uzunluğu dolayısıyla nesnelerin konumunu değil. Nesnelerin konumu, ona ulaşan bedensel jestin genişliği sayesinde dolaysızca verilidir ve bu genişliğin içine, kolun uzanma kuvvetinden başka âsanın eyleme çapı da dahildir. Bir bastona alışmak istiyorsam, onu denerim, onunla bazı nesnelere dokunurum ve bir süre sonra onu "elime alırım", hangi nesnelerin bastonumun "menzilinde" olduğunu veya menzil dışı olduğunu görürüm. Burada söz konusu olan şey, hızlı bir hesaplama ve bastonun nesnel uzunluğu ile ulaşılacak hedefin nesnel mesafesinin karşılaştırılması değildir. Mekândaki yerler bedenimizin nesnel konumuna göre tanımlanan nesnel konumlar gibi değildir, hedeflerimizin veya bedensel jestlerimizin değişken menzilini bizim çevremize kaydederler. Bir şapkaya, otomobile veya âsaya alışmak, onlara yerleşmektir veya tersten söylersek, onları kendi bedenimizin hacmine katmaktır. Alışkanlık, dünyadaki-varlığımızı genleştirme veya kendimize yeni aletler ekleyerek varoluşumuzu değiştirme gücümüzü ifade eder.[1] Sözcükleri oluşturan harflerin daktilonun klavyesinde nerede durduğunu gösteremesek de daktiloda yazabiliriz. Öyleyse daktilo bilmek, her harfin klavyedeki yerini bilmek değildir, hatta her harf için, o harf kendini bakışımıza sunduğunda tetiklenecek koşullu bir refleks edinmiş olmak da değildir. Ama alışkanlık ne bilgi ne de otomatizm ise, nedir peki? Söz konusu olan ellerdeki bir bilgidir, ancak bedensel gayretle kendini ele verir ve nesnel bir adlandırmay-

[1] Bu sayede alışkanlık bedensel şemanın doğasını aydınlatır. Bedensel şemanın bize dolaysızca bedenimizin konumunu verdiğini söylediğimizde, empiristlerin yaptığı gibi onun "uzanımlı duyumların" mozaiğinden ibaret olduğunu söylemek istemiyoruz. Bedensel şema dünyaya açık bir sistemdir, dünyanın korelatifidir.

la tercüme edilemez. Özne, tıpkı organlarımızın nerede olduğunu bildiğimiz gibi harflerin klavyenin neresinde olduğunu bilir ve bunu, bize nesnel mekânda bir konum vermeyen, tanıdıklıktan gelen bir bilmeyle yapar. Daktilocu için parmaklarının yer değiştirme hareketi, betimlenebilecek bir mekânsal yolculuk değil de sadece, tüm diğerlerinden fizyonomisiyle ayrılan, belli bir motor beceri kipi gibidir. Genelde bu soru, sanki kâğıtta yazılı olan bir harfin algısı, aynı harfin temsilini uyandırıyormuş ve o temsil de, klavyedeki harfe ulaşmak için gerekli olan hareketin temsilini uyandırıyormuş gibi sorulur. Ama bu mitolojik bir dildir. Bana gösterilen metni gözlerimle katederken, temsilleri uyandıran algılar olmaz ama aktüel olarak, tipik veya tanıdık bir fizyonomiyle donanmış kümeler oluşur. Makinemin karşısına yerleştiğimde, ellerimin altında bir motor mekân uzanır ve burada, okuduğum şeyi yazacağımdır. Okunan kelime, görülür mekânın bir kipidir, motor hareketin gerçekleştirilmesi ise ele dair mekânın bir kipidir ve tüm mesele, "görsel" kümelere ait belli bir fizyonominin nasıl olup da belli bir stilden motor cevapları çağırabildiğini, her "görsel" yapının sonunda, kelimeyi hecelememize ve kelimeyi harekete tercüme etmek için hareketi hecelememize gerek olmaksızın, nasıl olup da kendi motor özünü kendine verdiğini anlamaktır. Ama alışkanlığın bu gücü aslında genel olarak bedenimiz üzerinde sahip olduğumuz güçten ayrı değildir: Bana kulağıma veya dizime dokunmam söylenirse, en kısa yoldan elimi kulağıma veya dizime götürürüm, elimin başlangıçtaki konumunu, kulağımınkini veya birinden öbürüne giden yolu temsil etmem gerekmez. Yukarıda, alışkanlığın edinilmesinde "anlayan"ın beden olduğunu söylüyorduk. Eğer anlamak, duyulur bir veriyi bir idenin altına koymaksa ve beden bir nesne ise, bu formül saçma görünecektir. Oysa alışkanlık fenomeni tam da bizi "anlamak" mefhumumuzu ve beden mefhumumuzu yeniden elden geçirmeye davet eder. Anlamak, hedeflediğimiz şey ile verili olan şey arasındaki, yönelim ile gerçekleş-

tirme arasındaki uyumu hissetmektir – ve beden, bir dünyaya demir atmamızdır. Elimi dizime götürdüğüm zaman, hareketin her momentinde bir yönelimin gerçekleştiğini hissederim, bu yönelim dizimi ide olarak, hatta nesne olarak hedeflemiş değildir, yaşayan bedenimin mevcut ve gerçek bir parçası olarak, yani nihayetinde benim bir dünyaya doğru olan daimi hareketimin geçiş noktası olarak hedeflemiştir. Daktilocu klavye üzerinde gerekli hareketleri gerçekleştirdiğinde, bu hareketleri yöneten bir yönelim vardır, ama bu yönelim, klavyenin tuşlarını nesnel yerleşimler olarak koymaz. Daktilo öğrenen öznenin, klavyenin mekânını bedensel mekânıyla bütünleştirdiği harfi harfine doğrudur.

Müzik enstrümanı çalanların durumu, alışkanlığın düşüncede ya da nesnel bedende değil, bir dünyanın aracısı olarak bedende bulunduğunu daha da iyi gösterir. Örneğin deneyimli bir orgcunun, alışkın olduğu enstrümanına göre daha az veya daha çok klavyesi olan, boru takımları başka türlü düzenlenmiş, tanımadığı bir orgu çalabildiğini biliyoruz.[1] Bir saatlik bir çalışma, onun programını gerçekleştirmesi için yeterlidir. Bu kadar kısa bir öğrenme zamanı, burada yeni koşullu reflekslerin daha önceden kurulu yapıların yerine geçtiğini varsaymaya izin vermez, ama eğer bunlar birlikte bir sistem oluşturuyorsa ve değişim bütüncül ise işler değişir, ki bu da mekanist teoriden çıkmamızı sağlar, çünkü bu durumda tepkileri dolayımlayan şey, enstrümanın bütün olarak yakalanmasıdır. Orgcunun orgu analiz ettiğini, yani boru takımlarına, pedallara, klavyelere ve bunların mekândaki ilişkilerine dair bir temsil oluşturup bunu koruduğunu mu söyleyeceğiz? Ama konserden önceki kısa prova boyunca orgcu, bir plan çıkarmak istediğimiz zaman davrandığımız gibi davranmaz. Banka oturur, pedallara basar, boru takımlarını yerleştirir, bedeniyle enstrümanın ölçüsünü alır, yönleri ve boyutları bedeniyle bütünleştirir, tıpkı bir eve yerleş-

[1] Bkz. Chevalier, *L'habitude*, s. 202 vd.

tiğimiz gibi orga yerleşir. Her pedalla ve her boru takımıyla ilgili öğrendiği şey, nesnel mekândaki konumlar değildir ve öğrendiklerini "hafızasında" saklamaz. Provada olduğu gibi çalarken de, borular, pedallar ve klavyeler ona ancak belli bir duygusal ya da müzikal değeri gerçekleştirme kuvvetleri olarak, bunların konumları ise bu değerin dünyada belirdiği yerler olarak verilidir. Partisyonda yazılı olduğu haliyle parçanın müzikal özü ile fiili olarak orgun etrafında çınlayan müzik arasında öyle doğrudan bir ilişki kurulur ki orgcunun bedeni ile enstrüman sadece bu ilişkinin geçiş yeri olur. Bundan böyle müzik kendiliğinden var olur ve geri kalan her şey de onun sayesinde var olur.[1] Burada boru takımlarının nasıl yerleştiğinin "hatırası"na yer yoktur ve orgcu, nesnel mekânda çalmaz. Aslında, onun prova sırasındaki bedensel jestleri onaylama jestleridir: Afektif vektörler sunarlar, duygusal kaynakları keşfederler, kâhinin jestlerinin bir *templum*[2] sınırlandırması gibi bir ifade mekânı yaratırlar.

Burada alışkanlıkla ilgili bütün mesele, nasıl olup da bedensel jestin müzikal imlemesinin belli bir yerde toplanıp sıkışabildiğini ve orgcunun, kendini bütünüyle müziğe vererek, onu gerçekleştirecek borulara ve pedallara doğru şekilde dokunabildiğini anlamaktır. Öte yandan beden tam anlamıyla bir ifade mekânıdır. Bir nesneyi tutmak isterim ve mekânın aklıma gelmeyen bir noktasında, bir tutma kuvveti olan elim çoktan nesneye doğru uzanır. Bacaklarımı, kafamdan seksen santi-

---

1 Bkz. Proust, *Du côté de chez Swann*, II, "Sanki enstrüman çalanlar, o küçük cümleyi çalmaktan ziyade onun belirmesi için gereken ritüelleri gerçekleştiriyorlardı..." (s. 187). "Çığlıkları o kadar aniydi ki kemancının onları yakalamak için yayını koşturması gerekiyordu" (s. 193.) (*Swann'ların Tarafı*, çev. Roza Hakmen, İstanbul: YKY, 2013).

2 [*Templum* muhtemelen Grekçe "alan", "kutsal orman", "şeflere ayrılmış kapalı bölge" anlamlarına gelen ve "kesmek" anlamındaki, kutsal olanı dünyevi olandan kesip ayıran "saha" anlamındaki *temno*'dan türeyen *temenos*'tan gelmemektedir. Hint-Avrupa dillerindeki *temp* (yaymak, uzam, mekân) kökünden geliyor olabilir; kehanette bulunmak için "mekâna bakmak" veya "gökyüzüne bakmak" anlamındaki *contemplor* bu kökten gelir.]

metre uzaklıkta mekânda bulundukları ölçüde değil, onların mekânda dolaşma kuvveti motor yönelimimi aşağıya doğru uzatıp devam ettirdiği ölçüde hareket ettiririm. Bedenimin belli başlı bölgeleri eylemlere adanmıştır, bu eylemlerin sahip olduğu değerlere katkı sunarlar; sıradan anlayışın neden düşüncenin merkezini kafaya yerleştirdiğini anlamak ile orgcunun nasıl olup da müzikal imlemeleri orgun mekânı içine paylaştırdığını anlamak aynı meseledir. Ama bedenimiz, diğer tüm ifade mekânlarından birinden ibaret değildir. Bu anlamıyla ancak kurulmuş olan bedendir. Bedenimiz tüm diğerlerinin kökenidir, ifade hareketinin ta kendisidir, imlemelere bir yer vererek onları dışarıya yansıtandır, onların birer şey gibi ellerimizin altında, bakışlarımızın altında varolmaya başlamasını sağlayandır. Bedenimiz bize, hayvanlarda olduğu gibi, doğuştan itibaren belirli içgüdüleri dayatmıyor olsa da, en azından yaşamımıza genellik biçimini veren ve kişisel edimlerimizi sabit eğilimler olarak devam ettiren odur. Bu anlamda doğamız, eski bir âdet değildir, ne de olsa âdet doğaya ait pasiflik biçimini varsayar. Beden bir dünyaya sahip olmamızın genel yoludur. Bazen kendini yaşamın korunması için zorunlu bedensel jestlerle sınırlar ve korelatif olarak çevremize biyolojik bir dünya koyar, bazen bu ilk bedensel jestlerle oynayarak ve onların esas anlamından mecazi bir anlama geçerek, bunlar üzerinden yeni bir imleme çekirdeği ortaya çıkarır: Danstaki gibi olan motor alışkanlıklar böyledir. Nihayet bazen de hedeflenen imlemeye, bedenin doğal yollarıyla ulaşılamaz; o zaman bedenin kendine bir alet yapması gerekir ve kendi çevresine kültürel bir dünya yansıtır. Tüm düzeylerde beden aynı işlevi gerçekleştirir: Spontanlığın anlık hareketlerine "biraz yenilenebilir eylem ve bağımsız varoluş"[1] katmak. Alışkanlık, bu temel gücün bir kipinden ibarettir. Beden yeni bir imlemenin kendine nüfuz etmesine izin verdiğinde, yeni bir imleyen çekirdekle özümlendiğinde, bedenin anladığını ve alışkanlığın edinildiğini söyleriz.

[1] Valéry, "Introduction à la métahode de Léonard de Vinci", *Variété*, s. 177.

Motor becerinin incelenmesiyle keşfettiğimiz şey, sonuç olarak "anlam" sözcüğünün yeni bir anlamıdır. Entelektüalist psikoloji ile idealist felsefenin gücü, algının ve düşüncenin içsel bir anlamı olduğunu ve bu unsurların, tesadüfen bir araya gelmiş içeriklerin dışsal olarak birleşmesiyle açıklanamayacağını göstermekte zorlanmıyor olmalarından ileri gelir. *Cogito*, bu içselliğin bilincine varılmasıydı. Ama buradan hareketle her tür imleme bir düşünce edimi olarak, saf bir Ben'in işlemi olarak anlaşılıyordu ve her ne kadar entelektüalizm empirizm karşısında kolaylıkla galip gelse de, o da deneyimimizin çeşitliliğini, bu deneyimde anlamdan yoksun olan şeyi, içeriklerin olumsallığını açıklayamıyordu. Beden deneyimi, evrensel bir kurucu bilinçten gelmeyen bir anlam dayatmasının olduğunu, bazı içeriklere yapışık bir anlamın olduğunu kabul etmemizi sağlar. Bedenim, genel bir işlev gibi davrandığı halde varolan ve hastalığa açık olan bu imleme çekirdeğidir. Genel olarak algıda yeniden karşımıza çıkacak ve o zaman daha eksiksiz şekilde betimlememiz gerekecek, öz ile varoluşun oluşturduğu bu düğümü tanımayı, bedenimizde öğreniriz.

IV
KİŞİYE HAS BEDENİN SENTEZİ

Bedenin mekânsallığının analizi bizi genelleştirilebilecek sonuçlara götürdü. Kişiye has bedenle ilgili olarak ilk defa, algılanan her şey için doğru olan bir şeyi gözlemliyoruz: Mekânın algısı ile şeyin algısı, şeyin mekânsallığı ve şey olmaklığı, birbirinden ayrı iki mesele değildir. Descartesçı ve Kantçı gelenek bize bunu zaten öğretir; mekânsal belirlenimleri nesnenin özü haline getirir, *partes extra partes* varoluşta, mekânsal dağılımda, kendinde varoluşun tek mümkün anlamını gösterir. Ama nesnenin algısını mekânın algısıyla aydınlatır, oysa kişiye has bedenin deneyimi bize, mekânın köklerini varoluşta bulmayı

öğretir. Entelektüalizm, "şey motifi" ile "mekân motifi"[1]nin iç içe geçtiğini pekâlâ görür, ama birinciyi ikinciye indirger. Deneyim, nihayetinde bedenin de yer aldığı nesnel mekânın altında bir ilksel mekânı açığa çıkarır, nesnel mekân onun örtüsünden ibarettir ve ilksel mekân, bedenin varlığının ta kendisiyle iç içe geçer. Beden olmak, görmüş olduğumuz gibi, belli bir dünyaya bağlı olmaktır ve bedenimiz öncelikle mekânın içinde değildir: Bedenimiz mekâna aittir. Kendi kollarından uzun ve soğuk bir "yılan" olarak söz eden agnozikler,[2] aslında onun nesnel konturlarını bilmiyor değillerdir ve hasta kolunu arayıp bulamazken veya kaybetmemek için onu bağlarken bile,[3] kolunun nerede olduğunu gayet iyi *bilir*, çünkü onu orada arar ve bağlar. Ama yine de hastalar kollarının mekânını yabancı gibi hissediyorlarsa, genelde bedenimin mekânını, duyularımdan gelen tanıklığa rağmen, devasaymış veya küçücükmüş gibi duyabiliyorsam, bunun sebebi, bir afektif mevcudiyet ve afektif uzanımın varolmasıdır ve nesnel mekânsallığın, anozognozinin gösterdiği gibi, bunun yeter koşulu olması şöyle dursun, hayalet organın da gösterdiği gibi, zorunlu koşulu bile olmamasıdır. Bedenin mekânsallığı onun beden olmaklığının açılıp serilmesi, beden olarak kendini gerçekleştirme tarzıdır. Öyleyse onu analiz etmeye çalışmakla, genel olarak bedensel sentez hakkında söyleyeceklerimizi önceden haber vermiş oluyorduk yalnızca.

Daha önce mekânla ilgili olarak betimlemiş olduğumuz gerektirme [*implication*] yapısını, bedenin birliğinde yeniden buluyoruz. Bedenimin farklı parçaları, görsel, dokunsal veya motor veçheleri, basitçe birbirleriyle koordine değildir. Masamda oturuyorsam ve telefona ulaşmak istiyorsam, elin nesneye doğru hareketi, gövdenin dikleşmesi, bacak kaslarının kasılması, birbiriyle iç içe geçmiştir; ben belli bir sonuca varmak isterim ve görevler kendiliğinden, ilgili kısımlar ara-

[1] Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, c. III, II. Bölüm, II. Kısım.
[2] Lhermitte, *L'image de notre corps*, s. 130.
[3] Van Bogaert, "Sur la pathologie de l'image de soi", s. 541.

sında paylaşılır, mümkün kombinasyonlar önceden birbirine denk olarak verilidir: Kolumu daha çok uzatmak kaydıyla sırtım koltuğa yaslı kalabilirim veya öne eğilebilirim ve hatta biraz ayağa kalkabilirim. Tüm bu hareketler, kendi ortak imlemelerinden itibaren bizim için hazır bulunurlar. Bu yüzden çocuklar, ilk tutma denemeleri sırasında kendi ellerine değil nesneye bakarlar: Bedenin farklı kısımları sadece işlevsel değerleriyle bilinir ve aralarındaki koordinasyon öğrenilen bir şey değildir. Keza, masamda otururken, masanın benden sakladığı beden parçalarımı anlık olarak "görselleştirebilirim". Ayakkabımın içinde ayağımı oynatırken, aynı zamanda onu görürüm. Bedenimin asla görmediğim bölümleri için bile bu güce sahibimdir. Bu yüzden hastalar, kendi yüzlerini *içeriden görme* halüsinasyonu yaşarlar.[1] Fotoğraflarda kendi elimizi tanımadığımız, hatta birçok öznenin kendi el yazısını tanımakta tereddüt ettiği ve buna karşılık herkesin filme alınan siluetini veya yürüyüşünü tanıdığı gösterilebilmiştir. Demek ki sık sık gördüğümüz şeyleri görme yoluyla tanımıyoruz ama tersine, bedenimizde bizim için görünmez olan şeylerin görsel temsilini hemen tanıyabiliyoruzdur.[2] Otoskopi durumunda, öznenin karşısında gördüğü kendi eşi her zaman bazı görülür ayrıntılar sayesinde tanınmaz, özne söz konusu olanın kendisi olduğunu mutlak şekilde duyar ve bunu takiben, kendi eşini gördüğünü ilan eder.[3] Her birimiz, sanki birkaç metre mesafede duran ve kafamızdan dizlerimize dek bize bakan bir iç gözle kendimizi görürüz.[4] Öyleyse bedenimizin kısımları arasındaki bağlantı ve görsel deneyimimiz ile dokunsal deneyimimiz arasındaki bağlantı, yavaş yavaş ve birikim yoluyla kurulmaz. "Dokunmanın verileri"ni "görmenin dili"ne çevirmediğim gibi bunun tersini de yapmam, bedenimin parçalarını teker teker birleş-

---

1 Lhermitte, *L'image de notre corps*, s. 238.

2 Wolff, "Selbstbeurteilung und Fremdbeurteilung in wissentlichen und unwissentlichen Versuch".

3 Menninger-Lerchental, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, s. 4.

4 Lhermitte, *L'image de notre corps*, s. 238.

tirmem; bu çeviri ve bu birleştirme bende tek seferde ve her zaman geçerli olacak şekilde gerçekleşir: Bedenimin ta kendisidirler. O halde tıpkı bir küpün tüm mümkün perspektiflerini onun geometrik yapısından hareketle bildiğimiz gibi, bedenimizi de kendi inşa yasası ile algıladığımızı mı söyleyeceğiz? Ama –henüz dışarıdaki nesnelerden bahsetmezsek– kendi bedenimiz bize, bir yasanın altına toplama anlamına gelmeyen bir birlik kipi öğretir. Dışarıdaki nesne, benim önümde bulunduğu ve kendi sistematik çeşitlenmelerini gözleme sunduğu ölçüde, unsurlarının mental olarak katedilmesine izin verir ve en azından ilk yaklaşımda, bu unsurlarının çeşitlenme yasası olarak tanımlanabilir. Ama ben bedenimin önünde değilimdir, bedenimin içindeyimdir veya daha ziyade ben bedenimimdir. Öyleyse ne onun çeşitlenmeleri ne de bunlarda değişmez olan şey, açık olarak konamaz. Yalnızca bedenimizin kısımları arasındaki ilişkileri ve görsel beden ile dokunsal beden arasındaki korelasyonları seyretmekle kalmayız: Bu kolları ve bacakları bir arada tutan, bunları aynı anda hem gören hem de bunlara dokunan, kendimizizdir. Leibniz'in deyimiyle beden, kendi değişimlerinin "etkin yasasıdır". Kişiye has bedenin algısında hâlâ bir yorumdan sözedebilirsek eğer, onun kendi kendini yorumladığını söylemek gerekecektir. Burada "görsel veriler" ancak kendi dokunsal anlamları üzerinden, dokunsal veriler de görsel anlamları üzerinden belirirler, lokal her hareket ancak bütünlüklü bir konum zemininde belirir, her tür bedensel olay, onu açığa çıkaran "analizci" ne olursa olsun, en uzak yankılarının bile en azından belirtilmiş olduğu ve duyulararası bir denklik imkânının dolaysızca sunulduğu bir imleme zemini üzerinde belirir. Elimin "dokunsal duyumlarını" birleştiren ve onları aynı elin görsel algısına ve bedenin başka kesitlerinin algısına bağlayan, elimin jestlerindeki belli bir stildir ve bu stil, parmak hareketlerimin belli bir stilini de gerektirir ve ayrıca bedenimin belli bir duruşa sahip olmasına

katkıda bulunur.[1] Bedeni fiziksel nesneyle değil, sanat eseriyle karşılaştırmak gerekir. Bir tabloda veya bir müzik parçasında, ide ancak renklerin ve seslerin serilip açılmasıyla kendini ifade edebilir. Cézanne'ın eserinin analizi, eğer onun tablolarını görmediysem, birçok mümkün Cézanne arasında bir seçim sunar ve var olan tek Cézanne'ı bana veren, onun tablolarının algısıdır, analizler tam anlamına ancak bu algıda kavuşur. Bir şiir veya bir roman söz konusu olduğunda da, her ne kadar sözcüklerden oluşmuş olsalar da durum aynıdır. Bir şiirin, nesir olarak tercüme edilebilecek bir ilk anlamı olsa da, okurun zihninde onu şiir olarak tanımlayan ikinci bir varoluş sürdüğü bilinir. Nasıl ki söz sadece sözcüklerle değil, vurguyla, tonlamayla, bedensel jestler ve fizyonomiyle de imliyorsa ve bu ek [*supplément*] anlam, konuşanın düşüncelerini değil de o düşüncelerin kaynağını, onun temel varolma biçimini açığa çıkarıyorsa, şiir de arızi olarak anlatısal ve imleyen bir şey olsa da, özünde varoluşun kiplenmesidir [*modulation*]. Çığlıktan farklıdır çünkü çığlık bedenimizi, doğanın bize onu verdiği haliyle kullanır, yani ifade araçları bakımından yoksul biçimde kullanır, oysa şiir dili kullanır ve hatta özel bir dil kullanır, öyle ki varoluşsal kiplenme, kendini ifade ettiği anda dağılıp gitmek yerine, şiir aygıtının içinde ebedileşme imkânı bulur. Ama şiirin yaşamsal jestlerimizden ayrı olması, her tür maddi dayanaktan kopuk olduğu anlamına gelmez ve eğer şiir metni tam olarak korunuyor olmasaydı, şiir de umarsızca kaybolur giderdi. Şiirin imlemesi özgür değildir ve idelerin gökyüzünde yer almaz: Kırılgan bir kâğıt parçasının üzerinde, sözcüklerin arasına hapsolmuştur. Bu anlamda şiir de, tıpkı her tür sanat eseri gibi bir şey olarak varolur ve bir hakikat gibi ebediyen sürüp gitmez. Roman ise, özetlenebilir olsa da, romancının "düşüncesi" soyut olarak ifade edilebilir olsa da, bu kavramsal imleme daha geniş bir imlemeden çıkarılıp alınmıştır, tıpkı

[1] İskeletin mekaniği, bilim seviyesinde bile, bedenimin ayrıcalık tanıdığı konumları ve hareketleri açıklayamaz. Bkz. *La Structure du comportement*, s. 196.

bir kişinin eşkâlinin onun fizyonomisinin somut görünümünden çıkarılıp alınması gibi. Romancının rolü ideleri sergilemek veya hatta karakterleri analiz etmek değil, insanlar arası bir olayı sunmak, onu olgunlaştırmak ve ideolojik bir yorum yapmaksızın patlayıp çözülmesini sağlamaktır ve bunu anlatı düzenindeki veya perspektif seçimlerindeki en ufak bir değişikliğin, olayın *romanı* anlamını değiştireceği bir şekilde yapmaktır. Bir roman, bir şiir, bir tablo veya bir müzik parçası birer bireydir, yani ifadeyi ifade edilenden ayıramayacağımız varlıklardır ve bunların anlamına ancak doğrudan bir temasla erişilebilir, zamandaki ve mekândaki yerlerini terk etmezler, ama imlemeleri ışıldar. İşte bu anlamda beden, sanat eseriyle kıyaslanabilir. Yaşayan bir imlemeler düğümüdür beden, birbirlerine göre değişen belli sayıda terimin yasası değildir. Kolun belli bir dokunsal deneyimi, önkolun ve omuzun da belli bir dokunsal deneyimini ve bununla birlikte aynı kolun belli bir görsel veçhesini imler. Bu durum, farklı dokunsal algılar kendi aralarında ya da dokunsal algılar ve görsel algılar hep birlikte, tıpkı bir küpün perspektifli görünümlerinin küp idesinde payı olması gibi, aynı idrak edilir kola katıldıkları için değil, görülen kol ve dokunulan kol, tıpkı kolun farklı kesitleri gibi, hep birlikte aynı bedensel jesti *yaptığı* için böyledir.

Yukarıda, motor alışkanlığın bedensel mekânın tikel doğasını aydınlatması gibi, burada da genel olarak alışkanlık, kişiye has bedenin genel sentezini anlamamızı sağlar. Nasıl ki bedensel mekânsallığın analizi kişiye has bedenin birliğinin analizini önceden haber verdiyse, motor alışkanlıklarla ilgili söylediklerimizi de tüm alışkanlıklara yayabiliriz. Aslında her alışkanlık hem motor hem de algısaldır çünkü, söylediğimiz gibi, sarih algıyla fiili hareket arasında yer alır, aynı zamanda hem algı alanımızı hem de eylem alanımızı sınırlandıran bu temel işlevde yer alır. Az önce bir motor alışkanlık örneği olarak verdiğimiz, nesnelerin bir baston yardımıyla keşfedilmesi, aynı zamanda bir algısal alışkanlık örneğidir. Baston tanıdık bir alet haline gel-

diğinde, dokunsal nesnelerin dünyası geri çekilir, elimin üzerindeki deriden değil bastonun ucundan başlar. Bastonun elin üzerinde uyguladığı baskıdan hareketle, kör insanın bastonu ve onun farklı konumlarını inşa ettiğini ve sonra bunların da, ikinci dereceden bir nesneyi, yani dışarıdaki nesneyi dolayımladıklarını söylemek istiyoruz. Algı daima aynı duyulur verilerin bir okuması olacaktır, sadece gitgide daha hızlı ve gitgide daha da zayıflamış imler üzerinden yapılacaktır. Ama alışkanlık, bastonun elin üzerindeki baskısını bastonun belli konumlarının imleri olarak ve bu konumları da dışarıdaki bir nesnenin imleri olarak yorumlamaktan *ibaret değildir*, zira bizi bunu yapmaktan *muaf tutar*. Elin üzerindeki baskılar ve baston artık verili değildir, baston körün algılayacağı bir nesne değil de onun *ile* algıladığı bir alettir artık. Bedenin bir ekidir, bedensel sentezin bir uzantısıdır. Korelatif olarak dışarıdaki nesne de bir perspektifler dizisinin geometrik izdüşümü veya değişmezi değil, sopanın bizi götürdüğü bir şeydir ve algısal apaçıklık uyarınca, bu şeyin çeşitli perspektifleri onun işaretleri değil görünümleridir. Entelektüalizm, perspektiften şeyin kendisine geçişi, imden imlemeye geçişi ancak bir yorum olarak, bir farkındalık olarak, bir bilme yönelimi olarak kavrayabilir. Duyulur veriler ve her düzeydeki perspektifler, aynı idrak edilir çekirdeğin görünüşleri gibi yakalanıp kavranan (*aufgefasst als*) içerikler olacaktır.[1] Ama

[1] Örneğin Husserl, uzun zaman boyunca, bilinci veya bir anlamın kendini dayatmasını *Auffassung-Inhalt* şeması ile ve bir *beseelende Auffassung* olarak tanımlamıştır. "*Zaman Üzerine Konferanslar*"dan itibaren, bu işlemin daha derinlerde yatan ve içeriğin kendisini bu yakalayıp kavrama edimi için hazırlayan başka bir işlemi varsaydığını kabul ederek belirleyici bir adım atmıştır. "Her tür kuruluş *Auffassungsinhalt-Auffassung* şemasına göre olmaz." "Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusztseins", s. 5, not 1. [Husserl'de *Auffassung* kavramı, tutup kavrama [*appréhension*], yakalama veya hedefleme anlamına gelir. *Inhalt* "içerik" demektir. O halde "şema", "kavrama/içerik" şemasıdır (bkz. Yönelimsel hedefleme ile yönelimsel içerik arasındaki fark). *Beseelende Auffassung* ise özellikle *Ideen*'de incelenen "canlandırıcı kavrama"dır. Tutup kavrama duyulanın nesneye dönüşme tarzıdır. Noesis nesnenin hedeflenmesi edimini, noema ise hedeflenen nesneyi belirtir. Canlandırma edimi canlandırır çünkü veriye bir yön katar; veri bu yöne sahip olur ama sadece

bu analiz hem imin hem de imlemenin biçimini bozar, zaten bir anlama "gebe" olan duyulur içerik ile bir yasa değil bir şey olan değişmez çekirdeği, her ikisini de nesneleştirerek birbirinden ayırır: Özne ile dünya arasındaki organik ilişkiyi, bilincin aktif aşkınlığını, organları ve aletleri sayesinde kendisini bir şeye ve dünyaya fırlattığı hareketi maskeler. Öyleyse varoluşun uzantısı olarak motor alışkanlığın analizi, bir dünyanın edinilmesi olarak algısal alışkanlığın analiziyle devam eder. Buna karşılık olarak, her tür algısal alışkanlık aynı zamanda bir motor alışkanlıktır ve burada da imlemenin yakalanıp kavranması beden ile olur. Çocuk maviyi kırmızıdan ayırmaya alıştığında, bu iki renk için edinilen bu alışkanlığın diğer renklere de yaradığını görürüz.[1] Öyleyse çocuk, mavi-kırmızı ikilisi üzerinden "renk" imlemesinin farkına mı varmıştır, alışkanlığın belirleyici momenti bu bilincine varma ânı mıdır, "renge dair bir bakış açısının" bu şekilde ortaya çıkışı mıdır, verileri bir kategori altında toplayan şey bu entelektüel analiz midir? Ama çocuğun mavi ve kırmızıyı renk kategorisi altında fark edebilmesi için, bunun köklerinin verilerde olması gerekir, yoksa hiçbir altta toplama işlemi mavide ve kırmızıda bu kategoriyi tanıyamaz – öncelikle, çocuğa gösterilen "mavi" ve "kırmızı" panolarda, adına mavi ve kırmızı dediğimiz bu tikel titreşme ve bakışa değme biçiminin ortaya çıkması gerekir. Bakış sayesinde, körün bastonuyla kıyaslanabilecek doğal bir alete sahip oluruz. Bakış, şeyleri nasıl sorguladığına, onların üzerinde nasıl gezindiğine veya durup kaldığına göre, şeylerden az veya çok bir şeyler elde eder. Renkleri görmeyi öğrenmek, belli bir görüş stili edinmektir, kendi bedeninin yeni bir kullanımına sahip olmaktır, bedensel şemayı zenginleştirmek ve yeniden düzenlemektir. İster motor kuvvetlerin ister algısal kuvvetlerin sistemi olsun, bedenimiz bir

potansiyel olarak. Merleau-Ponty'nin bahsettiği daha derin ve kökensel işlem. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* [Zamanın İçsel Bilincine Dair Bir Fenomenoloji Üzerine Dersler] içinde incelenmiştir. (Fr. çev. Paris, PUF, 1996).].

[1] Koffka, *Growth of the Mind*, s. 174 vd.

"düşünüyorum"un nesnesi değildir: Kendi dengesini örgütlemeye doğru giden, yaşanmış bir imlemeler bütünüdür. Bazen yeni bir imleme düğümü oluşur: Eski hareketlerimiz yeni bir motor varlıkla bütünleşir, görmenin ilk verileri yeni bir duyusal varlıkla bütünleşir, doğal güçlerimiz birdenbire, şimdiye kadar algısal veya pratik alanımızda sadece işaret edilen, kendini deneyimimizde ancak bir eksiklik olarak bildiren daha zengin bir imlemeyle buluşur ve bu imlemenin ortaya çıkışı dengemizi birdenbire yeniden örgütleyip kör beklentilerimizi doyurur.

V
CİNSİYETLİ VARLIK OLARAK BEDEN

Önümüze koyduğumuz daimi hedef, mekânı, nesneyi veya aleti kendimiz için var etmemizi, onları sahiplenmemizi sağlayan ilksel işlevi apaçık ortaya koymak ve bu kendine mal etmenin yeri olarak bedeni betimlemektir. Oysa mekâna veya algılanan şeye başvurduğumuz sürece, bedenli özne ile onun dünyası arasındaki ilişkiyi yeniden keşfetmek kolay değildi; çünkü bu ilişki, epistemolojik özne ile nesne arasındaki katıksız alışveriş sırasında kendiliğinden dönüşür. Gerçekten de doğal dünya, benim için varoluşunun ötesinde, kendinde varolan olarak kendini sunar, öznenin ona kendini açmasını sağlayan aşkınlık edimi kendini de beraberinde götürür ve biz, varolmak için algılanmaya gerek duymayan bir dünyanın karşısında buluruz kendimizi. Öyleyse, bizim için varlığın doğuşunu açıklamak istiyorsak, son olarak, deneyimimizin sadece bizim için bir anlamı ve gerçekliği olan kısmını, yani afektif ortamımızı ele almamız gerekir. Bir nesnenin veya bir varlığın nasıl olup da arzu veya sevgi sayesinde bizim için varolmaya başladığını görmeye çalışalım, böylece genel olarak nesnelerin ve varlıkların nasıl olup da varolduğunu anlayabiliriz.

Normalde afektif olmak dendiğinde, kendiliğinden anlaşıl-

mayan ve ancak bizim bedensel düzenimiz ile açıklanabilen, kendi üzerine kapalı afektif hallerin, zevklerin ve acıların oluşturduğu bir mozaik anlaşılır. Afektif olma halinin insanda "idrakla dolu olduğu" kabul ediliyorsa eğer, bununla kastedilen şey, basit temsillerin çağrışım yasalarına veya koşullu refleks yasalarına uygun olarak doğal zevk veya acı stimuluslarının yerine geçebildiği, böylece zevkin veya acının, normalde kayıtsız kalacağımız durumlara bağlanabildiği ve geçişler arttıkça, doğal zevklerimizle veya acılarımızla görünür bir ilişkisi olmayan ikinci veya üçüncü dereceden değerlerin oluştuğudur. "En temel" afektif haller yelpazesi üzerinde doğal dünya gitgide daha az doğrudan bir rol oynar ama değer, kalıcı bir zevk veya acı imkânı olarak durur. Zevk veya acı hissetmesi dışında, ki bunun hakkında söylenecek bir şey yoktur, özne temsil edebilme gücüyle tanımlanır, afektif olmak özgün bir bilinç kipi olarak tanınmaz. Bu anlayış doğru olsaydı, cinsellikteki her tür bozukluğun kimi temsillerin kaybolmasıyla veya zevk almanın zayıflamasıyla açıklanabilmesi gerekirdi. Böyle olmadığını göreceğiz. Hasta[1] asla kendiliğinden cinsel edimin peşinde olmaz artık. Açık saçık resimler, cinsel konularla ilgili konuşmalar veya bir bedenin algısı onda hiçbir arzu doğurmaz. Hasta kimseye sarılmaz ve öpüşmenin onun için cinsel stimulasyon değeri yoktur. Tepkileri kesin şekilde lokaldir ve temas olmadan başlamaz. Hazırlık aşaması o anda kesintiye uğrarsa, cinsel döngü devam etmeye çalışmaz. Cinsel edim içinde *intromissio* asla spontane değildir. Hastanın partneri ondan önce orgazma ulaşır ve ondan uzaklaşırsa, başlangıç aşamasındaki arzu ortadan kalkar. Özne sanki ne yapılması gerektiğini bilmiyor gibidir. Çok kısa süren orgazmdan önceki birkaç saniye hariç, aktif hareketlerde bulunmaz. Nadiren uykuda boşalma olur ve bunlara rüyalar asla eşlik etmez.

[1] Söz konusu hasta, yukarıda motor ve entelektüel bozukluklarını incelediğimiz Schneider'dır. Steinfeld, hastanın afektif ve cinsel davranışlarını analiz etmiştir. Bkz. Steinfeld, "Ein Beitrag zur Analyse der Sexualfunktion", s. 175-180.

Peki bu cinsel ataleti –daha yukarıda kinetik teşebbüslerin kaybında olduğu gibi– görsel temsillerin yok olmasıyla mı açıklamaya çalışacağız? Ama cinsel edimlerin hiçbir dokunsal temsilinin olmadığını savunmak zor olacaktır ve Schneider için, sadece görsel algıların değil, dokunsal stimulasyonların da cinsel imlemelerini neden kaybettiğini anlamamız gerekecektir. Eğer temsilde, görsel olduğu kadar dokunsal da olan genel bir bozukluk olduğunu varsaymak istersek, tamamen biçimsel olan bu bozukluğun cinsellik alanında kazandığı somut özelliği betimlemek gerekecektir. Zira nihayetinde, örneğin boşalmanın nadir olması, temsillerin zayıflamasıyla açıklanamaz, bu bir nedenden ziyade sonuçtur ve cinsel hayatın kendisindeki bir değişikliği işaret ediyor gibidir. Peki o zaman, normal cinsel reflekslerde veya zevk hallerinde bir zayıflama olduğunu mu varsayacağız? Ama bu vaka daha ziyade cinsel refleks veya saf zevk hali diye bir şeyin olmadığını göstermeye yarar. Çünkü, hatırlayacak olursak, Schneider'ın bütün sorunları, artkafa bölgesiyle sınırlı bir yaralanmadan kaynaklanmaktadır. İnsanda cinsellik, otonom bir refleks aygıt olsaydı, cinsel nesne anatomik olarak belirli bir zevk organına ulaşıyor olsaydı, kafadaki yaralanmanın etkisi bu otomatik süreçleri serbest bırakmak olmalı ve daha da vurgulanmış bir cinsel davranış olarak kendini göstermeliydi. Patolojinin apaçık ortaya çıkardığı şey, otomatizm ve temsil arasında, hastanın cinsel imkânlarının hazırlandığı yaşamsal bir bölge olduğudur, tıpkı daha yukarıda motor ve algısal imkânları, hatta entelektüel imkânları bahsinde gördüğümüz gibi. Cinsel yaşama içkin olan ve onun açılıp yayılmasını sağlayan bir işlev olmalıdır ve cinselliğin normal kapsamı, organik öznenin içsel kuvvetlerine dayanmalıdır. Özgün bir dünyayı canlandıran bir Eros veya Libido olmalıdır ve bunlar, dışarıdan gelen stimuluslara cinsel değerini veya imlemesini vermeli ve her öznenin kendi nesnel bedenini nasıl kullanacağını resmetmelidir. Schneider'da değişikliğe uğrayan, erotik deneyimin veya algı-

nın kendi yapısıdır. Normal kişide bir beden herhangi bir nesne olarak algılanmaz sadece, bu nesnel algıda ikamet eden daha gizli bir algı da vardır: Görünen bedenin altında yatan bir cinsel şema vardır, bu şema tam anlamıyla bireyseldir, erojen bölgelere vurgu yapar, cinsel bir fizyonomiyi resmeder ve kendisi de bu afektif bütünlüğe katılmış olan erkek bedenin jestlerini çağırır. Schneider için aksine kadın bedenin tikel bir özü yoktur: Bir kadını çekici kılan şeyin bilhassa karakteri olduğunu, beden bakımından kadınların hepsinin birbirine benzediğini söyler. Bedensel yakın temas sadece "müphem bir duygu" uyandırır, "ne olduğu belli olmayan bir şeyin bilgisi"ne yol açar ve bu asla, cinsel tutumu "harekete geçirmeye" ve kesin sonuca varmanın yolunu çağıran bir durum yaratmaya yetmez. Algı erotik yapısını kaybetmiştir, hem zamana göre hem de mekâna göre. Hastada kaybolan şey, kendi önüne cinsel bir dünya yansıtma, kendini erotik bir duruma sokma veya bu durum bir kez başladığında onu sürdürme, doyuma ulaşana dek devam ettirme gücüdür. Bir dizi hareketi ve hali çağıran ve bunlara "biçim veren" cinsel bir yönelim, bir girişim olmadığından, doyum sözcüğünün kendisi onun için bir şey ifade etmez artık. Hastanın başka durumlarda sorunsuzca kullandığı dokunsal stimulusların cinsel imlemelerini kaybetmiş olmasının nedeni, onların deyim yerindeyse hastanın bedeniyle konuşmayı bırakmış olması ve onu cinsellik bakımından bir yere yerleştirmiyor olmasıdır; veya başka bir deyişle hastanın, dilsiz ve daimi bir soru olan normal cinselliği çevresine yöneltmeyi bırakmış olmasıdır. Schneider ve iktidarsız öznelerin birçoğu, "kendilerini yaptıkları şeye vermezler". Ama dikkat dağınıklığı, konuyla ilgisiz temsiller, birer neden değil sonuçtur ve eğer özne bu durumu soğukkanlılıkla algılıyorsa, bunun nedeni öncelikle bu durumu yaşamıyor olması, ona bağlanmamış olmasıdır. Burada nesnel algıdan ayrı bir algı kipi, entelektüel imlemeden ayrı bir imleme türü, salt "bir şeyin bilinci" olmayan bir yönelimsellik olduğunu tahmin ediyoruz.

Erotik algı, bir *cogitatum*u hedefleyen bir *cogitatio* değildir, bir bedenden geçerek başka bir bedeni hedefler, dünyada olup biter, bilinçte değil. Bir gösteri, cinsel organlarla veya zevk halleriyle onun arasındaki mümkün ilişkiyi bulanık da olsa temsil edebiliyorsam değil, bedenim için, yani verili stimulusları erotik bir duruma bağlamaya ve ona uygun bir cinsel tutum geliştirmeye her zaman hazır olan bu kuvvet için varoluyorsa benim için cinsel bir imleme kazanır. Anlama yetisinin düzenine ait olmayan erotik bir "anlama" [*compréhension*] vardır, zira ne de olsa anlama yetisi, bir deneyimi idenin altında fark ederek anlar, arzu ise körcesine, bedeni bedene bağlayarak anlar. Uzun zaman bedensel işlevin modeli kabul edilen cinsellikte bile aslında karşı karşıya olduğumuz şey çevresel bir otomatizm değil, varoluşun genel hareketini takip eden ve onunla birlikte eğilip bükülen bir yönelimselliktir. Schneider genel olarak ideolojik veya afektif bir durumda bulunmadığı gibi, kendini artık cinsel bir duruma da sokamaz. Yüzler onun için ne sempatik ne de antipatiktir, bu bakımdan kişiler ancak onunla doğrudan alışverişe giriyorlarsa ve ona karşı takındıkları tavra göre, ona gösterdikleri dikkat ve özene göre nitelendirilirler. Güneş ve yağmur ne neşeli ne de hüzünlüdür, ruh hali sadece temel organik işlevlere bağlıdır, dünya afektif açıdan nötrdür. Schneider artık insani ortamını büyütmez ve yeni arkadaşlıklar kurduğunda bunların sonu bazen kötü biter, çünkü analiz sırasında fark ettiğimiz gibi, bu arkadaşlıklar spontane bir hareketle değil, soyut bir kararla kurulur. Politika ve dinle ilgili düşünmek ister ama bunu denemez bile, bu bölgelerin onun için artık erişilmez olduğunu bilir ve görmüş olduğumuz gibi, genel olarak hiçbir otantik düşünce edimi gerçekleştirmez, sayıya dair görünün veya imlemelerin yakalanmasının yerine, imlerin kullanımını veya "dayanak noktaları" tekniğini koyar.[1] Hem cinsel yaşamın özgün bir yönelimsellik olduğunu hem de algının, motor becerinin ve temsilin

[1] Bkz. yukarıda s. 160.

yaşamsal kökleri olduğunu yeniden keşfediyoruz çünkü tüm bu "süreçleri", hastada eğilip bükülen, normal kişide ise deneyimin yaşamsallık ve verimlilik derecesini veren bir "yönelimsel yaya" [*arc intentionnel*] dayandırıyoruz.

Demek ki cinsellik, otonom bir döngü değildir. Bütün bilen ve eyleyen varlığa içsel olarak bağlıdır, davranışın bu üç kesimi tek bir tipik yapı gösterir, hepsi karşılıklı bir ifade ilişkisi içindedir. Burada psikanalizin en uzun süreli kazanımlarıyla karşı karşıya geliyoruz. Freud ilkesel olarak ne beyan etmiş olursa olsun, aslında psikanalitik araştırmaların vardığı yer insanı cinsel bir altyapıyla açıklamak değil, önceden *bilinç* ilişkileri ve tavırları olarak anlaşılan ilişki ve tavırları cinsellikte bulmaktır ve psikanalizin işaret ettiği şey, psikolojiyi biyolojik kılmak değil, "saf olarak bedensel" olduğuna inanılan işlevler içinde diyalektik bir hareket keşfetmek ve cinselliği yeniden insan varlığıyla bütünleştirmektir. Freud'un daha sonra ondan ayrılan bir öğrencisi[1] örneğin cinsel soğukluğun neredeyse asla anatomik veya fizyolojik koşullara bağlı olmadığını, çoğu zaman orgazmın ve kadınlık koşulunun veya cinsiyetli olma koşulunun reddedilmesi anlamına geldiğini, bunun da cinsel partnerin ve onun temsil ettiği talihin reddedilmesi anlamına geldiğini gösterir. Freud için bile psikanalizin, psikolojik motiflerin betimlenmesini dışarıda bıraktığına ve fenomenolojik yöntemle çeliştiğine inanırsak yanılmış oluruz: Bilakis psikanaliz, Freud'un kelimeleriyle belirtecek olursak, tüm insan edimlerinin "bir anlamı olduğunu"[2] söyleyerek ve olayı meka-

---

1 W. Steckel, *La Femme frigide*.

2 Freud, *Introduction à la psychanalyse*, s. 45. Freud'un kendisi, yaptığı somut analizlerde, nedensel düşünceyi terk eder ve semptomların her zaman birden çok anlamı olduğunu veya kendi ifadesiyle, onların "fazla-belirlenmiş [*surdéterminés*]" olduğunu söyler. Bu demektir ki bir semptom, yerleştiği anda, *varolma sebeplerini* her zaman öznede bulur, öyle ki bir yaşamdaki hiçbir olay, tam anlamıyla dışarıdan belirlenmiş değildir. Freud dışarıdan gelen kazayı, istiridye için sadece inci salgılama fırsatı olan yabancı cisme benzetir. Örn. bkz. *Cinq Psychanalyses*, I. Bölüm, s. 91, not 1.

nik koşullara bağlamaktansa her yerde onu anlamaya çalışarak (bilmeden de olsa) fenomenolojik yöntemin gelişmesine katkıda bulunur. Freud'un kendisinde de cinsel olan genital olan değildir, cinsel yaşam genital organlarda olup biten süreçlerin basit sonucu değildir, libido bir içgüdü değildir, yani belirlenmiş ereklere doğal olarak yönelmiş bir etkinlik değildir; libido psikofizik öznenin genel olarak farklı ortamlara katılma, farklı deneyimler sayesinde kendini kurma, tutum yapıları edinme gücüdür. İnsanın bir tarihinin olmasını sağlayan şeydir. İnsanın cinsel tarihi onun yaşamının anahtarıysa, bunun sebebi insanın cinselliğinde onun dünyaya göre olma tarzının, yani zamana göre ve diğer insanlara göre olma tarzının yansıyor olmasıdır. Tüm nevrozların kökeninde cinsel semptomlar vardır ama bu semptomlar, eğer onları doğru okursak, bütün bir tavrı, örneğin bir ele geçirme tavrını veya bir kaçış tavrını simgeler. Genel bir yaşam biçiminin özenle işlenip hazırlanması olarak anlaşılan cinsel tarih içine tüm psikolojik motifler girebilir çünkü artık iki farklı nedenselliğin çakışması söz konusu değildir ve genital yaşam, öznenin bütün yaşamına bağlanmıştır. Ve artık mesele, insan yaşamının cinselliğe dayanıp dayanmadığını bilmek değil, cinsellikten ne anladığımızı bilmektir. Psikanaliz ikili bir düşünce hareketi gösterir: Bir yandan yaşamın cinsel altyapısı üzerinde ısrarla durur, diğer yandan cinsellik mefhumunu, tüm varoluşu onun içine katacak şekilde "şişirir". İşte tam da bu sebepten psikanalizin vardığı sonuçlar, bir önceki paragrafımızdaki sonuçlar gibi muğlak kalır. Cinsellik mefhumunu genelleştirdiğimizde ve onu fizik ve insanlar arası dünyada varolmanın bir tarzı haline getirdiğimizde, son tahlilde her tür varoluşun cinsel bir şeyler imlediğini mi söylemek istiyoruz yoksa her tür cinsel fenomenin varoluşsal bir şeyler imlediğini mi? İlk hipoteze göre varoluş bir soyutlama, cinsel yaşamı adlandıran başka bir isim olacaktır. Ama cinsel yaşamın sınırları çizilemediğine, organik bir aygıta has nedensellik ile tanımlanamadığına ve ayrı bir işlev olmadığına

göre, tüm varoluşun cinsel yaşam ile anlaşıldığını söylemenin pek bir anlamı yoktur artık, daha doğrusu, bu önerme bir totolojiye dönüşür. Öyleyse tam tersine cinsel fenomenin, genel olarak ortamımızı yansıtma tarzımızın bir ifadesi olduğunu mu söyleyeceğiz? Ama cinsel yaşam varoluşun basit bir yansıması değildir: Örneğin politik ve ideolojik anlamda etkin bir yaşam, paramparça bir cinsel yaşam ile el ele gidebilir ve bu durumdan fayda bile sağlayabilir. Tersine cinsel yaşam, Casanova örneğinde olduğu gibi, dünyada varolmanın özellikle etkili bir biçimine karşılık gelmeyen bir tür mükemmel tekniğe sahip olabilir. Her ne kadar cinsel aygıtı kateden yaşamın genel akımı olsa da, bu aygıt kendi yararına ona el koyabilir. Yaşam, birbirinden ayrı akımlar halinde tikelleşir. Ya sözcüklerin hiçbir anlamı yoktur ya da cinsel yaşam, cinsiyetin varoluşuyla tikel ilişkiler içinde olan, yaşamımızın bir kesimini adlandırır. Cinselliği, adeta o sadece bir epifenomenmiş gibi, varoluşta boğmak söz konusu olamaz. Tam da nevroz hastalarının cinsel bozukluklarının, onların temel dramasını ifade ettiğini ve bunu büyütülmüş olarak sunduğunu kabul edersek, geriye bu dramanın cinsel ifadesinin neden diğerlerinden daha erken gelişmiş, daha sık rastlanan ve daha göze çarpıcı olduğunu ve cinselliğin neden sadece bir im değil, ayrıcalıklı bir im olduğunu anlamak kalır. Daha önce birçok kez karşılaşmış olduğumuz bir sorunu burada yeniden buluyoruz. Biçim teorisiyle birlikte, dolaysızca duyu organlarına bağlı olacak bir duyulur veriler katmanı saptanamayacağını göstermiş oluyorduk: En ufak bir duyulur veri bile bir konfigürasyonla bütünleşmiş olarak ve zaten "biçim verilmiş" halde kendini sunar. Diyorduk ki bu durum, "görmek" veya "duymak" sözcüklerinin bir anlamının olmasını engellemez. Başka bir yerde belirttiğimiz gibi,[1] beynin özel bölümleri, örneğin "optik alan" asla yalnız başına çalışmaz. Diyorduk ki bu durum, yaralanmaların bulunduğu bölgeye bağlı olarak, hastalığın tablosunda görsel

[1] *La Structure du comportement*, s. 80 vd.

tarafın veya işitsel tarafın baskın gelmesini engellemez. Son olarak, az önce diyorduk ki biyolojik varoluş insani varoluşa bağlanmıştır ve asla onun kendine has ritimine kayıtsız kalmaz. Şimdi de ekliyoruz ki bu durum, "yaşamanın" (*leben*) ilksel bir işlem olmasını ve ancak ondan itibaren şu veya bu dünyayı "yaşamanın" (*erleben*[1]) mümkün olmasını, ilişki yaşamını algılamadan ve ona erişmeden önce beslenmemiz ve nefes almamız gerekmesini, insani ilişkilerin dünyasına erişmeden önce görme yoluyla renklerde ve ışıklarda varolmamız, işitme yoluyla seslerde varolmamız, cinsellik yoluyla başkasının bedeninde varolmamız gerekmesini engellemez. O halde görme, işitme, cinsellik veya beden sadece kişisel varoluşun geçiş noktaları, aletleri veya görünüşleri değildir: Kişisel varoluş onların verili ve anonim varoluşunu devralıp kendinde toplar. Bedensel veya tensel yaşam ile psişizmin karşılıklı bir *ifade* ilişkisi içinde olduğunu veya bedensel olayın daima psişik bir *imlemesi* olduğunu söylediğimizde, bu formüllerin açıklanması gerekir. Nedensel düşünceyi dışarıda bırakmak için geçerli olsalar da, bedenin, Zihnin [*Esprit*] saydam örtüsü olduğunu kastetmezler. Beden ile zihin arasındaki ilişkinin anlaşıldığı ortam olarak varoluşa geri dönmek, Bilince veya Zihne geri dönmek değildir; varoluşsal psikanaliz, tinselciliğin diriltilmesi için bir bahane olmamalıdır. Kurulu dilin ve düşüncenin dünyasına ait olan "imleme" ve "ifade" mefhumlarını belirginleştirerek bunu daha iyi anlayacağız. Az önce bu mefhumları kritik yapmaksızın beden ile psişizm arasındaki ilişkilere uyguladık, oysa bedenin deneyimi bize bunları düzeltmeyi öğretmelidir.

Genç bir kız[2] annesi tarafından sevdiği adamı görmesi yasaklandığında, önce uykusuzluk çekmeye başlar, sonra iştahı-

---

1 [Merleau-Ponty, Almancada gösterilmesi mümkün olan "hayatta kalmak" yani özel bir yaşantı olmaksızın "basitçe yaşamak" (*leben*) ile bir dünyayla ilişki kuran bir özne tarafından gerçekleştirilen yaşama dair yaşantı edimi (*erleben*) arasındaki farkı hatırlatıyor.]

2 Binswanger, "Über Psychotherapie", s. 113 vd.

nı kaybeder ve sonunda konuşma alışkanlığını yitirir. Genç kızın çocukluğunda, bir deprem sonrasında afoni ilk kez ortaya çıkar, daha sonra şiddetli bir korkudan sonra ikinci kez nükseder. Katı Freudcu bir yorum, cinselliğin gelişimindeki oral evreyi ortaya sürecektir. Ama ağıza "sabitlenmiş" olan, sadece cinsel varoluş değil, daha genel olarak başkasıyla ilişkilerdir ve söz, bunların aracıdır. His kendini afoni yoluyla ifade etmeyi seçiyorsa, bunun sebebi sözün, bedenin tüm işlevleri içinde, müşterek varoluşa veya kendi sözlerimizle belirtecek olursak, birlikte-varoluşa en sıkı bağlı olan işlev olmasıdır. O halde afoni, birlikte-varoluşun reddedilmesini temsil eder, tıpkı başka öznelerde, sinir krizinin durumdan kaçmanın aracı olması gibi. Hasta, aile ortamındaki ilişki yaşamından ayrılır. Daha genel olarak yaşamdan ayrılma eğilimi gösterir: Besinleri yutamamasının sebebi yutmanın, olayların kendisine nüfuz etmesine olanak tanıyan ve onları özümseyen varoluş hareketinin sembolü olmasıdır; hasta, kelimenin tam anlamıyla, kendisine koyulan yasağı "sindiremez."[1] Öznenin çocukluğunda içsıkıntısı [*angoisse*] kendini afoni olarak ifade etmiştir, çünkü ölümün yakınlığı, birlikte-varoluşu şiddetli biçimde kesintiye uğratmış ve özneyi kişisel kaderiyle baş başa bırakmıştır. Afoni semptomu yeniden belirir çünkü annenin koyduğu yasak, mecazi anlamda aynı durumu geri getirir ve ayrıca, öznenin önündeki geleceği kapatarak, onu en sevdiği davranışlarına geri götürür. Bu motivasyonlar, öznemizin boğazında ve ağızında özel bir duyarlılık yaratacaktır ve bu durum, onun libidosunun tarihine ve cinselliğin oral evresine bağlı olabilir. Böylece semptomların cinsel imlemesinden geçerek, bunların daha genel olarak geçmişe ve geleceğe göre, bana ve başkasına göre, yani varoluşun temel boyutlarına göre neyi imlediğini belli belirsiz çizilmiş halde keşfederiz. Ama bedenin her an varoluşun kipliklerini ifade etmesi, apoletlerin rütbeyi imle-

[1] Binswanger ("Über Psychotherapie", s. 188) hastanın travmatik bir hatırayı bulduğu ve doktora ilettiği anda, büzgen kasında bir gevşeme hissettiğini belirtir.

mesi veya bir numaranın bir evi belirtmesi gibi değildir: Burada im, kendi imlemesini işaret etmekle kalmaz, imleme onda ikamet de eder, belli bir şekilde im, imlediği şeydir, nasıl ki portre, burada olmayan Pierre'in neredeyse mevcut olmasıysa[1] veya balmumundan figürler, büyü sırasında, temsil ettikleri şeylerse. Hasta, "bilincinde" olup biten bir dramayı bedeniyle taklit etmez. Sesini kaybederek yaptığı şey, bir "içsel hali" dışarıya tercüme etmek değildir; bir lokomotifin kondüktörünün elini sıkan veya bir köylüyle yanak yanağa öpüşen devlet başkanının yaptığı gibi veya bana kırılan bir arkadaşımın benimle konuşmaması gibi bir "gösteri" yapmamaktadır. Afon olmak susmak değildir: Ancak konuşabiliyorken susarız. Afoni elbette bir felç değildir, genç kızın psikolojik ilaçlarla tedavi edildiğinde ve ailesi tarafından sevdiği adamı görmesine izin verildiğinde, tekrar konuşmaya başlaması bunun kanıtıdır. Bununla birlikte afoni, kararlaştırılmış veya istenmiş bir sessizlik de değildir. Histeri teorisinin, pityalizm mefhumuyla birlikte, felç (veya duyum yitimi) ve taklit seçeneklerini nasıl aşmayı başardığını biliyoruz. Histerik eğer bir taklitçiyse, evvela kendisine böyledir, *hakiki olarak* hissettiği veya düşündüğü şey ile dışarıya ifade ettiği şey arasında paralellik kurmak imkânsızdır: Pityalizm *Cogito*'nun hastalığıdır, bilincin muğlak hale gelmesidir, kişinin bildiği şeyi itiraf etmeyi isteyerek reddetmesi değildir. Aynı şekilde burada genç kız konuşmayı *bırakmaz*, bir hatırayı kaybettiğimiz gibi sesini "kaybeder". Ayrıca, psikanalizin gösterdiği gibi, kaybedilen hatıra tesadüfen kaybedilmemiştir, ancak yaşamımın reddettiğim bir bölgesine ait olduğu ölçüde, belli bir imlemeye sahip olduğu ölçüde kaybedilmiştir ve bu imleme, tüm imlemeler gibi, ancak birisi için varolur. O halde unutma bir edimdir; nasıl ki görmek istemediğim birinin uzağına bakarsam, bu hatırayı da öyle uzakta tutarım. Bununla beraber, psikanalizin yine harika biçimde gösterdiği gibi, direnme, direnilen hatıra ile aramızda

[1] J.-P. Sartre, *L'imaginare*, s. 38.

yönelimsel bir ilişki olduğunu varsaysa da, onu bir nesne gibi önümüze koymaz, adıyla sanıyla onu reddetmez. Direnme, deneyimimizin bir bölgesini, belli bir kategoriyi, belli bir hatıra tipini hedefler. Karısının kendisine hediye ettiği bir kitabı çekmecede unutan ve ancak karısıyla barıştıktan sonra onu bulan özne,[1] kitabı mutlak olarak kaybetmiş değildir ama onu nerede bulacağını da *bilmiyordur*. Karısıyla ilgili şeyler onun için artık varolmuyordur, onları hayatından çıkarmıştır, onunla ilişkili tüm tutumları birden devre dışı bırakmıştır ve böylece bilmenin ve bilmemenin, istemli olumlamanın veya inkârın berisinde bulunmaktadır. Demek ki histeride ve bastırmada bir şeyi bildiğimiz halde bilmeyebiliriz, çünkü hatıralarımız ve bedenimiz, tekil ve belirlenmiş bilinç edimleri içinde bize kendilerini vermek yerine, genelliğin içinde sarmalanmıştır. Genellikten geçerek onlara hâlâ "sahibizdir," ama sadece onları kendimizden uzak tutmaya yetecek kadar. Böylece duyusal mesajlar veya hatıraların, ancak bedenimizde ve yaşamımızda ilgili oldukları bölgeye genel olarak katılmaları koşuluyla bizim tarafımızdan açıkça yakalanıp bilindiklerini keşfederiz. Bu katılma veya reddetme özneyi tanımlı bir durum içine sokar ve onun için dolaysızca ulaşılabilir olan mental alanı sınırlar, tıpkı bir duyu organını edinmenin veya kaybetmenin, fiziksel alandaki bir nesneyi doğrudan etki alanına katması veya oradan çıkarması gibi. Bu şekilde yaratılmış olgusal durumun, bir duruma dair basit bilinç olduğunu söyleyemeyiz, zira bu, hatıranın, "unutulmuş" kolun veya bacağın, bilincimin önünde yayılmış durduğunu, benim için mevcut olduğunu, bedenimin veya geçmişimin "korunmuş" bölgeleriyle aynı anlamda bana yakın olduğunu söylemek olacaktır. Ama afoninin istendiğini de söyleyemeyiz. İstenç, aralarından seçim yaptığım imkânlardan oluşan bir alanı varsayar: İşte Pierre, onunla konuşabilirim veya hiç konuşmayabilirim. Fakat afon olursam, Pierre benim için artık istenen veya reddedilen bir muhatap

[1] Freud, *Introduction à la psychanalyse*, s. 66.

olarak varolmaz, tüm imkânların alanı yerle bir olur, hatta sessizlik denen bu iletişim ve imleme kipinden bile çıkmış olurum. Elbette burada ikiyüzlülükten veya kötü niyetten söz edilebilir. Ama o zaman psikolojik ikiyüzlülükle metafizik ikiyüzlülüğü birbirinden ayırmak gerekir. Birincisi, öznenin açıkça bildiği düşünceleri başka insanlardan saklayarak onları aldatır. Kazara olan ve kolaylıkla kaçınılabilecek bir durumdur bu. İkincisi ise genellik yoluyla kendi kendini aldatır, böylece kader olmayan ama hedeflenmiş veya istenmiş de olmayan bir hale veya duruma ulaşır, şu veya bu olduğunu ihtiyatsızca iddia ettiği zaman, "samimi" veya "otantik" insanda bile bu ikiyüzlülük bulunur. İnsan olma koşulunun bir parçasıdır bu. Sinir krizi tepe noktasına ulaştığında, özne bu krizi can sıkıcı bir durumdan kaçmak için istemiş olsa bile ve bir sığınak gibi ona dalıp kaybolsa da, *neredeyse* işitmez, *neredeyse* görmez artık, bir yatağın üzerinde çırpınıp duran bu spazmodik ve nefes nefese varoluş haline gelmiştir *neredeyse*. Surat asmanın verdiği sarhoşluk öyle bir şeydir ki X'e karşı surat asma, hayata karşı surat asma, mutlak olarak surat asma halini alır. Her geçen an, özgürlük azalır ve daha az olası hale gelir. Özgürlük asla imkânsız olmasa da ve daima kötü niyet diyalektiğini boşa çıkarabilse bile, bir gecelik uyku da aynı güce sahiptir: Bu anonim güç ile üstesinden gelinebilecek şey, onunla aynı doğada olmalıdır ve dolayısıyla kabul etmek gerekir ki surat asma veya afoni, sürdükleri müddetçe, şeyler gibi kıvamlı hale gelir, yapı olurlar ve onları kesintiye uğratacak olan karar, "istenç"ten *daha aşağıdan* gelir. Tıpkı bazı böceklerin kendi ayaklarını koparması gibi hasta da sesinden ayrılır. Kelimenin tam anlamıyla sessiz kalır. Korelatif olarak psikolojik tıp, hastanın hastalığının kökenini *bilmesini* sağlayarak onun üzerinde etki yapmaz: Bazen kasılmalara son veren ve hastaya sesini geri veren bir el temasıdır[1] ve ritüel haline gelen aynı manevra daha sonra yeni atakları kontrol altına almaya

[1] Binswanger, "Über Psychotherapie", s. 113 vd.

yetecektir. Her durumda psişik tedavilerde bilince varma tamamen bilişsel kalacaktır; hasta, doktorla kurduğu kişisel ilişki olmadan, ona duyduğu güven ve arkadaşlık olmadan, bu arkadaşlıktan doğan varoluştaki değişiklik olmadan, sorunlarının kendisine açıklanmış olan anlamını kabul etmeyecektir. Semptom gibi iyileşme de nesnel veya tez koyan bilinç seviyesinde değil, daha aşağıda hazırlanır. Bir durum olarak afoni uykuyla da kıyaslanabilir: Yatağımda uzanıyorum, sol tarafıma yatmışım, dizlerim bükülü, gözlerim kapalı, yavaş yavaş nefes alıyorum, tasarılarımı kendimden uzaklaştırıyorum. Ama istencimin veya bilincimin gücü burada son bulur. Tıpkı inananların, diyonizyak ritüellerde, Tanrı'nın yaşamından sahneler oynayarak ona yakarması gibi, ben de uyuyanın nefesini ve duruşunu taklit ederek uykuyu çağırırım. İnananlar oynadıkları rolden kendilerini artık ayırt edemediklerinde, bedenleri ve bilinçleri kendi tikel opaklıklarını karşısına dikmeyi bıraktığında ve bütünüyle mitin içinde eriyip gittiklerinde, tanrı gelmiştir. Uykunun "geldiği" bir an vardır, gelir ve benim ona sunduğum kendi taklidinin üzerine konar, öyleymiş gibi yaptığım şeye dönüşmeyi başarırım: Bakışsız ve neredeyse düşüncesiz, mekânın bir noktasına çivilenmiş ve artık ancak duyuların anonim dikkati ile dünyada bulunan bir kütle. Herhalde uyanmayı sağlayan da bu son saydığımız bağdır: Aralık bırakılmış bu kapılardan şeyler girecek veya uyuyan kişi dünyaya dönecektir. Aynı şekilde, birlikte varoluşla bağlarını koparmış hasta da hâlâ başkasının duyulur örtüsünün farkına varabilir ve örneğin bir takvim yardımıyla soyut olarak geleceği kavrayabilir. Bu anlamda uyuyan kişi asla bütünüyle kendi üzerine kapalı değildir, asla tam olarak uykuda değildir, hasta asla öznelerarası dünyadan mutlak olarak kopmuş değildir, asla tam olarak hasta değildir. Ama onlarda hakiki dünyaya geri dönüşü mümkün kılan şey, yine de sadece kişisiz işlevlerdir: duyu organları, dil. Uyku veya hastalık karşısında özgür olmamız, tam olarak uyanıklık ve sağlık haline her zaman

bağlı kalmamız ölçüsündedir, özgürlüğümüz bir durumda olmamıza [*notre être en situation*] dayanır ve kendisi de bir durumdur. Uyku, uyanıklık, hastalık ve sağlık, bilincin veya istencin kiplikleri değildir, "varoluşsal bir adımı"[1] varsayarlar. Afoni yalnızca konuşmanın reddini veya anoreksi yaşamanın reddini temsil etmez; "içsel fenomenlerin" geçirgen doğasından çekilip alınmış, genelleşmiş, tüketilmiş ve olgu durumları haline gelmiş, başkasının veya geleceğin reddidir bunlar.

Bedenin rolü bu metamorfozu sağlamaktır. İdeleri şeylere, uyku taklidimi fiili uykuya dönüştürür. Beden varoluşun sembolü olabiliyorsa, onu gerçekleştirdiği ve onun aktüelliği olduğu içindir. Varoluşun ikili kasılma ve gevşeme hareketini destekleyip sürdürür. Bir yandan, beden aslında varoluşumun kendi kendisinden el çekmesinin, anonim ve pasif hale gelmesinin, bir skolastik içinde donup kalmasının imkânıdır. Sözünü ettiğimiz hastada geleceğe doğru, yaşayan şimdiye doğru veya geçmişe doğru hareket, öğrenme, olgunlaşma, başkası ile iletişime geçme gücü adeta bedensel bir semptomda tıkanıp kalmış, varoluş düğümlenmiş, beden "yaşamın saklanma yeri"[2] haline gelmiştir. Hasta için artık hiçbir şey olup bitmemektedir, yaşamında hiçbir şey anlam ve biçim kazanmaz – daha doğrusu sadece hep birbirine benzeyen "şimdiler" olur, yaşam kendi üzerine döner ve tarih doğal zamanda çözülüp dağılır. Özne normal olsa bile ve insanlar arası durumlara katılsa da, bir bedeni olduğu ölçüde her an bundan kaçınma gücüne korur. Tam da dünyada yaşadığım anda, kendimi tasarılarıma, uğraşlarıma, arkadaşlarıma, hatıralarıma vermiş olduğum anda, gözlerimi kapatabilir, uzanabilir, kulaklarımda çarpan kanımın akışını dinleyebilir, bir zevkin veya acının içinde eriyip gidebilir, kişisel yaşamımın altında yatan bu anonim yaşamın içine kendimi yeniden kapatabilirim. Ama tam da kendini dünyaya kapayabildiği için, beni dünyaya açan

---

1 Binswanger, "Über Psychotherapie", s. 188.

2 A.g.y.

ve bir duruma sokan da yine bedenimdir. Varoluşun başkaya doğru, geleceğe doğru, dünyaya doğru hareketi, donmuş bir ırmağın çözülmesi gibi yeniden başlayabilir. Hasta sesini yeniden bulacaktır ama entelektüel bir gayretle veya istencin soyut bir kararnamesiyle değil, tüm bedeninin bir araya toplandığı bir dönüşümle, hakiki bir bedensel jestle yapacaktır bunu; tıpkı unuttuğumuz bir ismi "zihnimizde" değil "kafamızda" veya "dudaklarımızın ucunda" aramamız ve bulmamız gibi. Beden yeniden başkaya veya geçmişe açıldığında, birlikte varoluşun kendini katetmesine izin verdiğinde ve yeniden (aktif anlamda) kendi ötesini imlediğinde, kaybolan hatıra veya ses bulunur. Dahası: varoluşun döngüsünden kopmuş olsa bile beden asla tam olarak kendi üzerine geri düşmez. Bedenimin deneyimi ve duyumların yalnızlığı içine çekilmiş olsam bile, yaşamımın dünyaya yaptığı tüm göndermeleri silmeyi başaramam, her an benden yeniden bir yönelim fışkırır, ister sadece etrafımda bulunan, bakışım altına düşen nesnelere doğru ister olup biten ve az önce yaşadığım şeyleri geçmişe iten anlara doğru bir yönelim olsun. Asla tam olarak dünya içindeki bir şeye dönüşmem, şey olarak varoluşun doluluğu bende daima eksik kalır, kendi tözüm içeriden benden kaçar ve her zaman bir yönelim çizilir. "Duyu organları"nı taşıdığı ölçüde bedensel varoluş asla kendi kendine dayanmaz, her zaman aktif bir yokluk içini kemirir, bana sürekli yaşama önerisinde bulunur ve doğal zaman, olup biten her anda, hakiki olayın [*événement*] boş biçimini çizer durur. Kuşkusuz bu öneri cevapsız kalır. Doğal zamanın ânı hiçbir şey kurmaz, hemen yeniden başlanmak içindir ve gerçekten de başka bir anda yeniden başlanır, duyusal işlevler tek başlarına benim dünyada varolmamı sağlamaz: Bedenimin içine çekildiğimde, gözlerim bana ancak şeylerin ve başka insanların duyulur örtüsünü verir, şeylerin kendileri gerçekdışılığa maruz kalır, davranışlar saçma bir hal alıp bozulur, şimdinin kendisi, tıpkı sahte tanıma durumunda olduğu gibi, kıvamını kaybeder ve ebediyete kayar. İşbirliğim

olmaksızın benden fışkırarak yükselen bedensel varoluş, dünyadaki hakiki bir mevcudiyetin ancak taslağıdır. En azından onun imkânını temellendirir, dünyayla aramızdaki ilk anlaşmayı kurar. Elbette insani dünyadan ayrılabilir ve kişisel varoluşu bırakabilirim ama böylece ancak, beni varlığa mahkûm eden aynı gücü bedenimde yeniden bulurum, bu kez isimsiz olarak. Diyebiliriz ki beden "kendi olmanın gizli biçimidir"[1] veya aynı şekilde, kişisel varoluş verili durumdaki bir varlığın devralınması ve kendini göstermesidir. Öyleyse bedenin her an varoluşu ifade ettiğini söylememiz, sözün düşünceyi ifade etmesi anlamına gelir. Benim düşüncemi başkasına ancak ikimizde de zaten her ime karşılık imlemeler verili olduğu için gösteren ve bu anlamda hakiki bir iletişim gerçekleştirmeyen olağan ifade araçlarının berisinde, ilksel bir imleme işleminin olduğunu kabul etmek gerektiğini, burada ifade edilenin ifadeden ayrı varolmadığını ve imlerin kendi anlamlarını dışarıya yönelttiklerini göreceğiz. Beden, toplam varoluşu böyle ifade eder, dışsal bir eşlikçisi olduğundan değil, kendini onda gerçekleştirdiğinden. Bedenlenmiş bu anlam, merkezi fenomendir; beden ve zihin, im ve imleme bu fenomenin soyut momentleridir.

Bu şekilde anlaşıldığında ifadenin ifade edilenle veya imin imlemeyle ilişkisi, özgün metinle çeviri arasındaki gibi tek yönlü bir ilişki değildir. Ne beden ne de *varoluş*, insan varlığının aslı yerine geçemez, zira ikisi de diğerini varsayar; beden donup kalmış veya genelleşmiş varoluştur, varoluş da sürekli bir bedenlenmedir. Özellikle, cinsellik varoluşsal bir imlemeye sahiptir veya varoluşu ifade eder derken, bunu sanki cinsel drama[2] son tahlilde *sadece* varoluşsal dramanın bir tecellisi veya semptomuymuş şeklinde anlamamalıyız. Varoluşu bede-

---

[1] Binswanger, "Über Psychotherapie: Eine verdeckte Form anseres Selbstseins", s. 188.

[2] Bu sözcüğü etimolojik anlamıyla alıyoruz, daha önce Politzer'in yaptığı gibi romantik çağrışımlarıyla değil. Bkz. *Critique des fondements de la psychologie*, s. 23.

ne veya cinselliğe "indirgemeyi" engelleyen sebep, aynı şekilde cinselliği varoluşa "indirgemeyi" de engeller: Varoluş, başka olgulara indirgenebilecek veya onların kendisine indirgenebileceği bir olgular düzeni ("psişik olgular" gibi) değildir, olguların iletişiminin ikircikli ortamıdır, onların sınırlarının bulanıklaştığı nokta veya onların ortak örgüsüdür. İnsani varoluşu "baş aşağı" çevirmek söz konusu değildir. Hiç kuşku yok ki mahcup olup utanmanın, arzunun ve sevginin genel olarak metafizik bir imlemeye sahip olduğunu, yani insana doğa yasalarıyla yönetilen bir makine veyahut bir "içgüdü demeti" muamelesi edildiğinde bunların anlaşılmaz olduğunu, bunların bilinç olarak insanla ve özgürlük olarak insanla ilgili olduğunu kabul etmek gerekir. İnsan normalde bedenini göstermez ve gösterdiğinde de bunu ya endişeyle ya da etkileme yönelimiyle yapar. Ona öyle gelir ki bedenini kateden yabancı bakış onu kendisinden kaçırır veya tersine, bedeninin sergilenmesi başkasını savunmasızca ona teslim edecektir ve o zaman da köle durumuna indirgenen başkası olacaktır. O halde utanç ve utanmazlık, köle-efendi diyalektiği olan ben ve başkası diyalektiği içinde yer alır: Bir bedenim olduğu ölçüde, başkasının bakışı altında nesneye indirgenebilirim ve onun için bir kişi olmaktan çıkabilirim veya tersine, onun efendisi olabilir ve ona bakabilirim. Ama bu efendilik bir çıkmaz yoldur, zira benim değerim başkasının arzusuyla kabul edildiği andan itibaren, başkası artık beni tanımasını istediğim kişi değildir, etki altındaki bir varlıktır, özgürlüğü yoktur ve bu bakımdan artık benim için önemli değildir. Öyleyse bir bedenim olduğunu söylemek, bir nesne gibi görülebileceğimi ve özne gibi görülmeye çalıştığımı, başkasının benim efendim veya kölem olabileceğini, öyle ki utanç ve utanmazlığın bilinçler çoğulluğunun diyalektiğini ifade ettiğini ve bunların pekâlâ bir metafizik imlemesi olduğunu söylemenin bir yoludur. Cinsel arzuyla ilgili de aynı şeyi söyleyebiliriz: Cinsel arzu üçüncü bir kişinin mevcudiyetiyle pek uyuşmaz, fazla

doğal bir tavrı veya arzulanan varlığın fazla kopuk sözlerini bir düşmanlık işareti olarak görmesinin sebebi, kendine çekip etkilemek istiyor olması ve gözlemci bir üçüncü kişinin veya fazla açık fikirli olan arzulanan varlığın bu çekimden kaçıp kurtuluyor olmasıdır. Demek ki sahip olmaya çalıştığımız şey bir beden değil, bilincin canlandırdığı bir bedendir ve Alain'in dediği gibi, bir deliyi, deliliğinden önce sevmiş olmadığımız sürece sevmeyiz. Öyleyse bedene yöneltilen dikkat, aşkın çelişkileri, hem başkası için nesne hem de benim için özne olan bedenimin metafizik yapısından kaynaklanan daha genel bir dramaya bağlanır. Eğer cinsel deneyim, insan olma koşulunun otonomluk ve bağımlılık gibi en genel momentlerinde, bu koşula dair herkese verili ve her zaman erişilebilir bir denek taşı gibi olmasaydı, cinsel zevkin şiddeti, insan yaşamı içinde cinselliğin tuttuğu yeri ve örneğin erotizm fenomenini açıklamaya yetmezdi. Öyleyse insani tutumdaki huzursuzluk ve içsıkıntılarını cinsel kaygıya bağlayarak açıklayamayız zira cinsel kaygı bunları zaten içerir. Ama aynı şekilde, cinselliği bedenin muğlaklığına bağlayarak onu kendinden başka şeye de indirgeyemeyiz. Zira düşüncenin karşısında, bir nesne olarak beden muğlak değildir; ancak bizim ona dair deneyimimiz içinde muğlaklaşır, özellikle de cinsellik deneyiminde, cinsellik olgusu dolayısıyla. Cinselliğe diyalektik muamelesi yapmak onu bir bilgi sürecine dönüştürmek veya insanın tarihini onun bilincinin tarihine dönüştürmek değildir. Diyalektik, birbiriyle çelişik ve birbirinden ayrılmaz düşünceler arasındaki bir bağıntı değildir: Bir varoluşun, kendisini yadsıdığı halde onsuz ayakta duramadığı başka bir varoluşa doğru gerilip yönelmesidir. Metafizik –doğanın ötesinde bir şeylerin ortaya çıkması– bilgi seviyesinde yer almaz: Bir "başka"ya açılmakla başlar, cinselliğin kendi gelişimi içinde metafizik zaten her yerdedir. Freud'la birlikte cinsellik mefhumunu genelleştirmiş olduğumuz doğrudur. Öyleyse nasıl olur da cinselliğin kendi gelişiminden söz edebiliriz? Bir bilinç içeriğini nasıl olur da

cinsel diye nitelendiririz? Bunu gerçekten de yapamayız. Bir genellik maskesi altında cinsellik kendi kendinden saklanır, kendi kurduğu gerilimden ve dramadan mütemadiyen kaçmaya çalışır. Ama bir kez daha, cinselliğin, adeta yaşamımızın öznesiymiş gibi, kendi kendinden kaçtığını söyleme hakkını nereden buluruz? Basitçe onun aşıldığını [*transcendée*] ve daha genel varoluş dramasının içinde boğulduğunu söylemek gerekmez mi? Burada kaçınmak gereken iki yanlış vardır: Birincisi, bilinç felsefelerinin yaptığı gibi, varoluşun birbirinden ayrı temsiller halinde yayılmış, görünür içeriği dışında bir içeriği olduğunu kabul etmemektir; ikincisi ise bilinçdışı psikolojilerinin yaptığı gibi, bu görünür içeriği, yine temsillerden oluşan örtük bir içerikle ikilemektir. Cinsellik ne insan yaşamı içinde aşılmıştır ne de merkezinde bilinçdışı temsillerin figürleri bulunur. Bir atmosfer gibi burada sürekli mevcuttur. Rüya gören kişi, gördüğü rüyanın örtük içeriğini, yani "ikinci anlatı" ile ve uygun imgeler yardımıyla açığa çıkarılacak içeriği temsil etmekle işe başlamaz; genital kökenli uyarılmaların genital olduğunu açıkça fark ederek başlamaz ve sonra bu dili mecazi bir dile tercüme etmez. Rüyayı gören ve uyanıklık halinin dilinden uzaklaşmış olan kişi için, şu genital uyarılma veya bu cinsel itki, zaten doğrudan görünür içerikte bulunan şu tırmanılan duvar veya bu yukarı çıkılan cephe imgesi*dir*. Cinsellik imgeler halinde yayılır ve o imgeler sadece, cinsellikteki bazı tipik bağıntıları, belli bir afektif fizyonomiyi barındırır. Rüya görenin penisi, görünür içerikte figürleşen bu yılana *dönüşür*.[1] Rüya görenle ilgili bu söylediğimiz, temsillerimizin berisinde duyduğumuz o her zaman uykulu kısmımızla ilgili, dünyayı içinden geçerek algıladığımız o bireysel sisle ilgili de geçerlidir. Burada bulanık biçimler, ayrıcalıklı bağıntılar vardır ve bunlar asla "bilinçdışı" değildir. Bunların tuhaf ve karanlık olduğunu, cinsellikle ilişkili olduğunu, bunu açıkça çağrıştırmasalar da çok iyi biliriz. Cinsellik, bedenin özel ola-

[1] Laforgue, *L'échec de Baudelaire*, s. 126.

rak ikamet ettiği bölgesinden, bir koku veya bir ses gibi yayılır. Bedensel şemayı incelerken bedenin genel bir işlevi olarak kabul ettiğimiz örtük aktarım işlevini burada yeniden buluyoruz. Elimi bir nesneye doğru uzattığımda, kolumun kendini serbest bıraktığını üstü kapalı içimde bilirim. Gözlerimi oynattığımda, onların hareketini, bunun açıkça bilincine varmaksızın hesaba katarım ve bunun sayesinde görsel alanın sadece görünürde altüst olduğunu anlarım. Keza cinsellik, açık bir bilinç ediminin nesnesi olmaksızın, deneyimimin ayrıcalıklı biçimlerini motive edebilir. Bu şekilde, yani muğlak bir atmosfer gibi ele alındığında cinsellik, yaşamla aynı uzanımı paylaşır [*coextensive*]. Başka bir deyişle, ikircikliklik insan varoluşu için esastır ve yaşadığımız veya düşündüğümüz her şeyin her zaman birçok anlamı vardır. Bir yaşam stili –kaçma tavrı veya yalnızlık ihtiyacı– belki de belli bir cinsellik halinin genelleşmiş ifadesidir. Cinsellik bu şekilde kendini varoluş haline getirerek öyle genel bir imlemeyle yüklenmiş, cinsel tema özne için kendi içlerinde haklı ve doğru öyle çok uyarının, öyle çok akla uygun kararın vesilesi olabilmiş, yol boyunca öyle ağırlaşmıştır ki varoluş biçiminin açıklamasını cinsellik biçiminde aramak imkânsızdır. Yine de bu varoluş, bir cinsel durumun devralınması ve açıklanmasıdır ve bu yüzden her zaman en az iki anlamı vardır. Cinsellikle varoluş arasında geçişlilik vardır, yani varoluş cinsellikte yayılıyorsa, cinsellik de varoluşta yayılır, öyle ki verili bir karar veya eylem için, cinsel motivasyonun payıyla diğer motivasyonların payını ayırt etmek, bir edimi veya kararı "cinsel" veya "cinsel değil" diye nitelendirmek imkânsızdır. Dolayısıyla insan varoluşunda bir belirsizlik ilkesi [*principe d'indétermination*] vardır ve bu belirsizlik sadece bizim için değildir, bilgimizdeki bir kusurdan kaynaklanmaz, bir Tanrı'nın kalplere ve akıllara seslenebileceğine ve bize doğadan gelenlerle özgürlükten gelenler arasındaki sınırı çizebileceğine inanmamak gerekir. Varoluş, temel yapısı dolayısıyla, anlamı olmayanın anlam kazanması-

nı sağlayan, sadece cinsel bir anlamı olan şeyin daha genel bir imleme kazanmasını sağlayan işlemin ta kendisi olduğu ölçüde, kendinde belirsizdir; bir olgu durumunun devralınması olduğu ölçüde ise rastlantı makul olana dönüşür. Varoluşun bir olgu durumunu kendi hesabına devraldığı ve dönüştürdüğü bu harekete aşkınlık adını vereceğiz. Varoluş, tam da aşkınlık olduğu için, hiçbir şeyi tamamen aşıp geride bırakmaz, çünkü o zaman onu tanımlayan gerilim kaybolur. Asla kendi kendini terk etmez. Olduğu şey asla kendine dışsal ve arızi değildir çünkü onu kendinde devralır. O halde ne cinsellik ne de genel olarak beden, deneyimimizin tesadüfi bir içeriği olarak ele alınmalıdır. Varoluşun tesadüfi özellikleri, ona biçimini vermeye katkısı olmayan bir içeriği yoktur, saf olguları kendine kabul etmez, çünkü olguların üstlenildiği harekettir. Belki de bedenimizin düzenlenişinin olumsal olduğu cevabı verilecektir, "elleri ayakları, kafası olmayan bir insanı düşünebileceğimiz"[1], hatta cinsel organı olmayan ve çelikleme veya köklendirme yöntemiyle üreyecek bir insanı düşünebileceğimiz söylenecektir. Ama bu, elleri, ayakları, kafayı veya cinsel organları yaşayan işlevleriyle değil soyut olarak, yani madde kesitleri olarak ele alırsak geçerlidir ancak; ve insana dair yine soyut, içine ancak *cogitatio*'nun sokulacağı bir mefhum oluşturursak geçerlidir. Eğer, aksine, insanı deneyimiyle, yani dünyayı biçime sokmada ona has olan tarzla tanımlar ve "organları", içinden kesip alındıkları bu işlevsel bütünlüğe yeniden dahil edersek, elleri olmayan veya cinsel sistemi olmayan bir insan, düşüncesi olmayan bir insan kadar anlaşılmaz olacaktır. Yine de önermemizin paradoksal olmayı ancak totoloji haline gelerek bıraktığı söylenecektir: Neticede insanın fiilen sahip olduğu bağıntı sistemlerinden biri bile eksik olsa, olduğu şeyden farklı olacağını ve dolayısıyla artık insan olmayacağını söylüyoruz. Ama, denecektir, bunun sebebi insanı empirik insanla, olgusal olarak varolduğu haliyle tanımlıyor

[1] Pascal, *Pensées et opuscules* (haz. Brunschvicg), VI. Kısım, no. 339, s. 486.

olmamız ve bir öz zorunluluğuyla, insani bir *a priori* içinde, bu verili bütünün karakterlerini birleştiriyor olmamızdır. Oysa bu özellikler sadece birçok nedenin karşılaşması ve doğanın keyfiyeti yoluyla bir araya toplanmıştır. Aslında yaptığımız şey, geriye dönük bir yanılsamaya düşüp bir öz zorunluluğu hayal etmek değil, bir varoluş bağlantısı tespit etmektir. Zira, bunu yukarıda Schneider vakasının analizi ile göstermiştik, insandaki tüm "işlevler" cinsellikten motor beceriye ve idraka dek, katı şekilde birbiriyle dayanışma içindedir, insanın toplam varlığı içinde, olumsal bir olgu muamelesi yapacağımız bedensel bir düzenlenişi ve insana zorunlu olarak ait olacak başka yüklemleri birbirinden ayırt etmek imkânsızdır. İnsanda her şey zorunluluktur ve örneğin akıllı varlığın aynı zamanda ayakta duran veya diğer parmakların karşısında tutulabilen bir başparmağı olan varlık olması basit bir rastlantı değildir, aynı varolma tarzı hem burada hem orada kendini gösterir.[1] İnsanda her şeyin olumsallık olması, bu insani varolma tarzının, her insan çocuğuna, doğumunda kendisine verilen bir öz sayesinde garanti edilen bir şey olmaması ve nesnel bedenin rastlantılarından geçerek onda kendini sürekli yeniden işlemek zorunda olması anlamındadır. İnsan doğal bir tür değil, tarihsel bir idedir. Başka bir deyişle, insan varoluşunda koşulsuz sahip olunan hiçbir şey yoktur ama hiçbir tesadüfi özellik de yoktur. İnsan varoluşu bizi alışıldık zorunluluk ve olumsallık mefhumlarımızı gözden geçirmeye zorlar, çünkü insan varoluşu devralma edimi [*acte de reprise*] dolayısıyla olumsallığın zorunluluğa dönüşmesidir. Kendimize mal ettiğimiz bir olgu durumu temelinde olduğumuz her şey oluruz ve bu durumu, asla koşulsuz bir özgürlük olmayan bir tür *kaçış* ile durmadan dönüştürürüz. Cinselliğin, onu kendisinden başka bir şeye indirgeyecek bir açıklaması yoktur çünkü zaten kendisinden başka bir şey ve hatta deyim yerindeyse bütün varlığımızdı. Denir ki cinsellik dramatiktir çünkü tüm kişisel

[1] Bkz. *La Structure du comportement*, s. 160-161.

yaşamımızı ona adarız. Ama peki tam da neden böyle yaparız? Bedenimiz bir *doğal ben*, verili bir varoluş akımı değilse, neden bizim için varlığımızın aynasıdır? Öyle ki bizi taşıyan kuvvetlerin bizim mi onun mu olduğunu asla bilmeyiz veya daha ziyade tam olarak ne bizim ne de onundurlar. Kendi içine kapalı bir cinsellik olmadığı gibi, cinselliğin aşılıp geride bırakılması diye bir şey de yoktur. Kimse kurtulmuş değildir ve kimse de tam olarak kaybolmamıştır.[1]

---

[1] Betimleyici ve fenomenolojik bir yöntem adına "indirgemeci" anlayışları ve nedensel düşünceyi mahkûm ederek psikanalizden kurtulamayacağımız gibi tarihsel maddecilikten de kurtulamayız, çünkü ne o ne de diğeri, kendisi hakkında verilen "nedensel" formüllere bağlıdır ve psikanaliz gibi tarihsel maddecilik de başka bir dille ifade edilebilir. Tarihsel maddecilik, ekonomiyi tarihsel kılmak demek olduğu kadar tarihi ekonomik kılmak da demektir. Tarihi dayandırdığı ekonomi, klasik bilimdeki gibi nesnel fenomenlerden oluşan kapalı bir döngü değil, üretici güçlerin ve üretim biçimlerinin karşı karşıya gelmesidir ve bu, ancak üretici güçler anonimliklerinden çıkıp kendi kendilerinin tarihi, her devrimci yükselme ânını, söz konusu andaki parekende satış fiyat endeksiyle açıklamaktan ibaret değildir, o ânı yeniden, Şubat'tan Ekim'e kadar yeni proleter iktidar ile eski muhafazakâr iktidar arasında değişip duran sınıf dinamiklerinin ve bilinç ilişkilerinin içine yerleştirmek demektir. Tarihin ekonomiye indirgenmesinden ziyade, ekonomi yeniden tarihle bütünleşmiştir. "Tarihsel maddecilik", ilham verdiği eserlerde, somut bir tarih anlayışından başka bir şey değildir çoğu kez, tarihin görünür içeriğinin yanı sıra –örneğin bir demokraside "yurttaşlar" arasındaki resmî ilişkilerin yanı sıra– onun örtük içeriğini de hesaba katar, yani somut yaşamda fiilen kurulmuş bulunan insanlar arası ilişkileri de hesaba katar. "Maddeci" tarih demokrasiyi "biçimsel" bir rejim olarak nitelendirdiği ve onu işleyen çatışmaları betimlediği zaman, vatandaş gibi hukuki bir soyutlamanın altında bulmaya çalıştığı tarihin gerçek öznesi, sadece üretim etmeni olarak insan, yani ekonomik özne değil de daha genel olarak yaşayan öznedir, üretkenlik olarak insandır, yaşamına biçim vermek isteyen, seven, nefret eden, sanat eserleri yaratan veya yaratmayan, çocukları olan veya olmayan insandır. Tarihsel maddecilik, ekonomiye ait dışlayıcı bir nedensellik değildir. diyebilirdik ki tarihsel maddecilik tarihi ve düşünme şekillerini üretime ve çalışma şekillerine dayandırmaz, daha genel olarak varolma ve birlikte varolma şekline, insanlar arası ilişkilere dayandırır. İdeler tarihini ekonomik tarihe indirgemez, bunların ikisini de dile getirdikleri biricik tarihin içine yeniden yerleştirir ve o tarih de toplumsal varoluşun tarihidir. Felsefi bir öğreti olarak solipsizm özel mülkiyetin sonucu değildir. Bununla birlikte ekonomi kurumunda ve dünya anlayışında yalnızlaşma ve güvensizlikten yana olan aynı varoluşsal tarafgirlik yansır.

Ama tarihsel maddeciliğin bu şekilde tercüme edilmesi ikircikli görünebilir. Freud'un cinsellik mefhumunu şişirdiği gibi biz de ekonomi mefhumunu "şişiriyoruz" ve buraya, üretim sürecinden ve ekonomik biçimlere karşı ekonomik güçlerin savaşından başka, bu savaşı beraber belirleyen psikolojik ve ahlaki motifleri de dahil ediyoruz. Peki ama o zaman ekonomi sözcüğü, ona verilebilecek tüm anlamları kaybetmiyor mu? Eğer ekonomik ilişkiler *Mitsein*'ın kipinde kendini ifade etmiyorsa, *Mitsein*'ın kipi kendini ekonomik ilişkilerde ifade etmez mi? Solipsizmi ve özel mülkiyeti *Mitsein*'ın belli bir yapısıyla ilişkilendirdiğimizde, bir kez daha tarihi baş aşağı çevirmiyor muyuz? Ve şu iki tez arasından seçim yapmak gerekmez mi: Ya birlikte varoluş dramasının saf olarak ekonomik bir imlemesi vardır ya da ekonomik drama daha genel bir dramanın içinde çözülüp dağılır ve sadece varoluşsal bir imlemeye sahiptir ki bu da tinselciliği getirir?

Varoluş mefhumunun, iyi anlaşıldığı takdirde, aşmayı sağladığı şey tam da bu ikili seçenektir ve yukarıda "ifade"ye ve "imleme"ye dair varoluşsal anlayış hakkında söylediklerimiz burada da uygulanmalıdır. Tarihin varoluşsal teorisi muğlaktır ama bununla ona itiraz edilemez, çünkü muğlaklık şeylerdedir. Tarih ancak bir devrim yaklaşırken ekonomiyi daha yakından kavrar ve nasıl ki bireysel yaşamda, hastalık insanı bedeninin yaşamsal ritimine tâbi kılıyorsa, devrimci bir durumda da, örneğin genel bir grev hareketi içinde, üretim ilişkileri saydamlaşır, açık bir şekilde belirleyici olarak algılanırlar. Yine de az önce gördüğümüz gibi sonuç, mevcut kuvvetlerin birbirini nasıl düşündüğüne bağlıdır. Dahası, çöküş dönemlerinde, ekonomik ilişkiler ancak bir insan öznesi tarafından yaşanıp devralındıkları ölçüde, yani lime lime olmuş ideolojiler içinde, bir mistikleşme süreciyle, hatta tarihin bir parçası olan ve kendi ağırlığı olan sürekli bir ikirciklikle sarmalandıkları ölçüde etkilidir. Ne muhafazakâr ne de proleter sadece ekonomik bir savaşa giriştiğini düşünür ve ikisi de her zaman eylemlerine insani bir imleme verir. Bu anlamda asla saf ekonomik bir nedensellik yoktur, çünkü ekonomi kapalı bir sistem değildir, toplumun somut ve toplam varoluşunun bir parçasıdır. Ama tarihe dair varoluşsal bir anlayış, ekonomik durumları *motivasyon* güçlerinden mahrum bırakmaz. Varoluş, insanın belli bir olgu durumunu kendi hesabına devralıp üstlendiği daimi hareket ise, insanın hiçbir düşüncesi onun yaşadığı toplumsal bağlamdan ve özellikle de ekonomik durumundan tam olarak koparılamayacaktır. Tam da ekonomi kapalı bir dünya olmadığı ve tüm motivasyonlar tarihin kalbinde düğümlendiği için, içerisi dışarısına dönüştüğü gibi dışarısı da içerisine dönüşür ve varoluşumuzun hiçbir bileşeni asla aşılıp geride bırakılamaz. P. Valéry şiirini basit bir ekonomik yabancılaşma dönemi olarak görmek saçma olacaktır: Saf şiirin ebedi bir anlamı olabilir. Ama toplumsal ve ekonomik dramada, *Mitsein*'ımızın kipinde, bu bilince varmanın motifini aramak saçma değildir. Nasıl ki, daha önce söylediğimiz gibi, tüm yaşamımız cinsel bir atmosferi soluyor ama "saf olarak cinsel" olan veya hiç olmayan tek bir içerik bile bulamı-

yorsak, ekonomik ve toplumsal drama da her bilince belli bir zemin veya belli bir *imago* sağlar, her bilinç onu kendi tarzında çözümler ve bu anlamda tarihle eş uzanımlıdır [*coextensif*]. Sanatçının veya filozofun edimi özgürdür ama motifsiz değildir. Onların özgürlüğü, az önce bahsettiğimiz ikirciklik gücündedir veya yine yukarıda bahsettiğimiz kaçış sürecindedir; bir olgu durumuna, onun esas anlamının ötesinde bir mecazi anlam atfetmekten ibarettir bu özgürlük. Buna göre Marx, avukat oğlu veya felsefe öğrencisi *olmaktan* memnun değildir ve kendi durumunu bir "entelektüel küçük burjuva" durumu olarak ve yeni sınıf çatışması perspektifinde *düşünür*. Buna göre Valéry, başkalarının hiçbir şey yapmayacağı bir rahatsızlığı ve yalnızlığı saf şiire dönüştürür. Düşünce, kendi kendini anlayan ve yorumlayan insanlar arası yaşamdır. Bu istemli devralmada, nesnelden öznele doğru bu geçişte, tarihin kuvvetlerinin nerede bitip bizimkilerin nerede başladığını söylemek imkânsızdır ve hatta bu sorunun hiçbir anlamı yoktur, zira ancak onu yaşayan bir özne için tarih vardır ve ancak tarihsel bir durumda bulunan özne vardır. Tarihin tek bir imlemesi yoktur, yaptığımız şeyin her zaman birçok anlamı vardır ve bu yüzden tarihin varoluşsal anlayışı maddecilikten ayrıldığı gibi tinselcilikten de ayrılır. Ama her kültürel fenomenin, diğerlerinin yanı sıra bir de ekonomik imlemesi vardır ve tarih ekonomiye indirgenmediği gibi, ilke olarak asla ekonomiyi aşmaz da. Hukuk anlayışı, ahlak, din, ekonomik yapı toplumsal olayın Birliği içinde birbirini imler, tıpkı bedenin parçalarının bedensel bir jestin Birliği içinde birbirini gerektirmesi gibi veya "fizyolojik", "psikolojik" ve "ahlaki" motiflerin eylemin Birliği içinde birbirine düğümlenmesi gibi. İnsanlar arası yaşamı tek başına ekonomik ilişkilere veya tek başına insanların düşündüğü hukuki veya ahlaki ilişkilere indirgemek imkânsızdır, tıpkı bireysel yaşamı tek başına bedensel işlevlere veya bu yaşama dair sahip olduğumuz bilgiye indirgemenin imkânsız olması gibi. Ama her vakada bu imleme düzenlerinden birinin baskın olduğu düşünülebilir, şu bedensel jestin "cinsel" olduğu, bunun "aşka dair" olduğu, başka birinin ise "savaşçı" olduğu kabul edilebilir ve hatta birlikte varoluş içinde de tarihin şu döneminin özellikle kültürel, bu döneminin öncelikle politik veya öncelikle ekonomik olduğu kabul edilebilir. Zamanımızın tarihinin temel anlamının ekonomide olup olmadığını ve ideolojilerimizin onun ancak ikincil anlamını verip vermediğini bilmek, artık felsefeye değil politikaya bağlı bir sorudur ve bunun cevabını vermek için, ekonomik senaryodan ve ideolojik senaryodan hangisinin olguları daha bütüncül olarak kapsadığını bulmak gerekir. Felsefe bunun ancak insanlık koşulundan itibaren mümkün olduğunu gösterir. [*Mitsein*, "birlikte-var-olma", Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ındaki temel konulardan biridir. §26'da *Mitsein*, *Dasein* ile birlikte bir eksistensiyal [*existential*] olarak tanımlanır. Heidegger'e göre *Dasein*, varolan, her zaman bir varlıklar topluluğu içinde birlikte-var-olur ve onlarla tarihsel bir yazgıyı paylaşır. Böylece Dasein aynı zamanda *Mitdasein*'dır, "orada-birlikte-olan"dır.]

VI
İFADE OLARAK BEDEN VE SÖZ

Bedenin bilimsel nesneden ayrı bir birliği olduğunu kabul ettik. "Cinsel işlevinde" dahi bir yönelimsellik ve bir imleme gücü olduğunu keşfettik. Söz fenomenini ve salt imleme edimini betimlemeye çalışırken, klasik özne-nesne ikiliğini kesin şekilde aşıp geride bırakma şansını bulacağız.

Özgün bölge olarak sözün bilincine varma, doğal olarak geç gerçekleşir. Her yerde olduğu gibi burada da *sahip olma* [*avoir*] bağıntısı, her ne kadar alışkanlık [*habitude*] sözcüğünün etimolojisinde görünür olsa da, öncelikle *olma* [*être*] alanının bağıntıları tarafından, başka bir deyişle, dünya-içi ve ontik[1] bağıntılar tarafından maskelenmiştir. Dile sahip olmak [*possession*] öncelikle "sözel imgelerin" [*images verbales*], yani söylenen veya işitilen sözcüklerin bizde bıraktığı izlerin basit fiili varoluşu gibi anlaşılır. Bu izlerin bedensel olması veya bir "bilinçdışı psişizm" içinde birikmeleri pek de önemli değildir ve her iki durumda da "konuşan özne" olmaması bakımından dil anlayışı aynıdır. İster sinirsel mekaniğin yasalarına göre stimuluslar, sözcüğün eklemlenmesini [*articulation*] sağlayabilecek uyarılmalara yol açsın, ister bilinç halleri, edinilmiş çağrışımlar uyarınca, uygun sözel imgelerin belirmesini sağlasın, her iki durumda da söz, üçüncü şahıstaki bir fenomenler devresi içinde yer alır, konuşan kimse yoktur, kendilerini yö-

[1] Sahip olma ve olma arasındaki bu ayrım, M. G. Marcel (*Être et Avoir*) tarafından yapılan ayrımla örtüşmez ama onu dışlamaz da. Marcel sahip olmayı zayıf anlamıyla, bir mülkiyet bağıntısı belirttiği anlamıyla alır (bir eve sahibim, bir şapkaya sahibim), olmayı ise doğrudan varoluşsal anlamıyla, ait olmak veya üstlenmek anlamıyla alır (ben bedenimim, ben yaşamımım). Biz hem olma terimine, şey veya yüklem olarak varolma anlamını, yani zayıf anlamını veren (masa vardır veya masa büyüktür) hem de sahip olma sözcüğüyle öznenin kendini yansıttığı terimle arasındaki ilişkiyi belirten (bir fikrim var, isteğim var, korkum var) kullanımı hesaba katmayı tercih ediyoruz. Burada anlaşılıyor ki bizim "sahip olmamız" aşağı yukarı Marcel'in olmasına, bizim olmamız da onun "sahip olmasına" karşılık geliyor.

neten herhangi bir konuşma yönelimi olmaksızın oluşmuş bir sözcük akışı vardır. Sözcüklerin anlamı, isimlendirilmesi söz konusu olan stimuluslarla veya bilinç halleriyle birlikte verili kabul edilir, sözcüğün ses veya eklemlenme konfigürasyonu serebral veya psişik izlerle birlikte verilidir, söz bir eylem değildir, öznenin içsel imkânlarını göstermez: Elektrik lambası akkor haline gelebildiği gibi insan da konuşabilir. Yazı dilini değil de konuşma dilini etkileyen veya sözü değil de yazıyı etkileyen fiili bozukluklar olduğuna ve dil kesitler halinde bölünüp ayrışabildiğine göre, demek ki dil bir dizi bağımsız paylardan oluşur ve genel anlamıyla söz bir akıl varlığıdır.

Sözcüğün eklemlenmesini ilgilendiren anartrinin altında, asla idrak bozukluklarından ayrı gitmeyen hakiki afazi, otomatik dilin altında ise -ki bu aslında üçüncü şahıstaki motor bir fenomendir- afazilerin çoğunun tek muhatabı olan yönelimsel bir dil ayırt edildiğinde, afazi ve dil teorisi bütünüyle dönüşmüş gibi görünüyordu. "Sözel imge"nin bireyselliği aslında ayrışmış bulunuyordu. Hastanın kaybettiği, normalin sahip olduğu şey, belli bir sözcük stoku değil, bunları belli bir kullanma tarzıdır. Otomatik dil düzleminde hastanın elinde kalan bir sözcük, karşılıksız dil düzleminde ondan kaçar. Doktorun sorularına cevap verirken, yani aktüel ve yaşanan bir olumsuzlamayı imlerken sorunsuzca "hayır" sözcüğünü bulan hasta, afektif ve yaşamsal bir ilgi uyandırmayan bir uygulama söz konusu olduğunda aynı sözcüğü söyleyemez. Böylece sözcüğün ardında onu koşullayan bir tavır, bir söz işlevi keşfediliyordu. Eylem aracı olarak sözcük ile karşılıksız ve ilgisiz isimlendirme aracı olarak sözcük birbirinden ayrılıyordu. "Somut" dil üçüncü şahıstaki bir süreç olarak kalsa da karşılıksız dil, otantik isimlendirme, bir dil fenomeni haline geliyor ve bazı afazilerin kökenini bir düşünce bozukluğunda aramak gerekiyordu. Örneğin renk isimleriyle ilgili amnezi, hastanın genel davranışı içine yeniden yerleştirildiğinde, daha genel bir bozukluğun özel bir belirtisi gibi

görünüyordu. Kendilerine gösterilen renkleri isimlendiremeyen hastalar, onları belli bir talimata göre sınıflandırmayı da beceremiyordu. Örneğin temel renge göre örnekleri sınıflandırmaları istendiğinde, bunu normal özneden daha yavaş ve daha titizlikle yaptıkları öncelikle gözlemlenmiştir: Karşılaştırılacak örnekleri birbirine yaklaştırır ve "birbirine uyanları" bir bakışta göremezler. Ayrıca, birçok mavi bandı bir araya topladıktan sonra, anlaşılmaz hatalar yaparlar: Örneğin son mavi bant soluk bir tondaysa, "maviler" yığınına soluk yeşilleri veya soluk pembeleri ekleyerek devam ederler. Adeta kendilerine önerilen sınıflandırma ilkesine bağlı kalmak ve işlemin sonuna kadar örneklere renk açısından bakmak onlar için imkânsızdır. Demek ki duyulur verileri bir kategori altında toplamayı, örnekleri mavi *eidos*'unun temsilcileri olarak doğrudan görmeyi beceremez hale gelmişlerdir. Hatta, testin başlangıcında doğru gitseler bile, onları yönlendiren şey örneklerin bir ideye katılması değil, dolaysız bir benzerlik deneyimidir ve bu yüzden sadece örnekleri birbirine yaklaştırdıktan sonra sınıflandırabilirler. Zira bir nesneyi isimlendirmek, ondaki bireysel ve biricik yönden kurtulup onu bir özün veya kategorinin temsilcisi olarak görmektir ve hastanın örnekleri isimlendirememesinin nedeni, kırmızı sözcüğünün veya mavi sözcüğünün sözel imgesini kaybetmiş olması değil, duyulur bir veriyi bir kategorinin altında toplamasını sağlayan genel gücü kaybetmiş olmasıdır, kategoriyal tavırdan çıkıp somut tavra geri düşmüş olmasıdır.[1] Öyle görünmektedir ki bu ve buna benzer başka analizler bizi sözel imge teorisinin tam tersi yöne götürür, çünkü artık dil, düşünce tarafından koşullandırılmış olarak görünür.

Gerçekteyse bir kez daha, empirist veya mekanist psikolojilerle entelektüalist psikolojiler arasında akrabalık olduğunu ve dil sorununun tezden antiteze geçerek çözülmediğini göreceğiz. Az önce, sözcüğün yeniden üretilmesi, sözel imgenin

[1] Gelb ve Goldstein, "Über Farbennamenamnesie".

yeniden canlandırılması esastı; şimdi ise bu, hakiki isimlendirmenin ve içsel bir işlem olan otantik sözün örtüsünden başka bir şey değildir. Yine de iki anlayış şu noktada uyuşur: Her ikisi için de sözcük imlemeye *sahip* değildir. İlkinde bu apaçıktır, çünkü sözcüğün anılmasını dolayımlayan hiçbir kavram yoktur ve stimuluslar veya verili "bilinç halleri" onu sinir mekaniğinin yasalarına veya çağrışım yasalarına göre çağırır; böylece sözcük kendi anlamını taşımaz, herhangi bir içsel kuvvete sahip değildir ve diğer fenomenlerle yan yana konmuş ve nesnel nedenselliğin oyunu sayesinde gün yüzüne çıkarılmış psişik, fizyolojik, hatta fizik bir fenomenden ibarettir. İsimlendirmeyi kategoriyal bir işlemle birleştirdiğimizde de durum farklı değildir. Sözcüğün yine kendine ait bir etkinliği yoktur, çünkü bu kez de katkıda bulunmadığı, o olmadan da yapılabilecek içsel bir tanımanın dışarıdaki iminden ibarettir. Anlamdan yoksun değildir, zira arkasında kategoriyal bir işlem vardır ama bu anlamın *sahibi* o değildir, anlam ona ait değildir; anlama sahip olan düşüncedir, sözcük ise boş bir zarf olarak kalır. Sadece bir eklemleme veya bir ses fenomenidir sözcük, ya da bu fenomenin bilincidir, ama her durumda dil, düşünceye dışarıdan eşlik eden bir şeydir ancak. İlk anlayışta, imleyici olarak sözcüğün berisinde, ikincisinde ise ötesinde kalırız – birincide konuşan kimse yoktur, ikinci de ise bir özne vardır ama bu, konuşan özne değil düşünen öznedir. Sözün kendisiyle ilgili olarak entelektüalizm empirizmden çok az ayrılır ve otomatizmden gelen bir açıklamadan o da vazgeçemez. Kategoriyal işlem bir kez tamamlandığında, geriye onu sonuçlandıran sözcüğün nasıl belirdiğini açıklamak kalır ve bu da yine fizyolojik veya psikolojik bir mekanizma ile yapılır, zira sözcük, âtıl bir zarftır. Öyleyse sırf *sözcüğün bir anlama sahip olduğunu* söyleyerek hem entelektüalizmi hem de empirizmi aşmış oluruz.

Söz düşünceyi varsaysaydı, konuşmak öncelikle bir bilme yönelimi veya bir temsil yoluyla nesneye bağlanmak olsaydı,

düşüncenin neden kendi nihayetine gider gibi ifadeye doğru gittiğini, neden en tanıdık nesnenin bile ismini bulmadığımız ölçüde bize belirsiz geldiğini, neden düşünen öznenin, düşüncelerini kendisi için ifade etmedikçe, hatta söylemedikçe veya yazmadıkça, onlara dair bir tür cehalet içinde olduğunu anlayamazdık, tıpkı ne yazacaklarını tam olarak bilmeden bir kitaba başlayan onca yazarın örneğinde olduğu gibi. Söz veya iletişim sıkıntısına girmeden, kendisi için varolmakla yetinecek bir düşünce, belirir belirmez bilinçdışına düşecektir ki bu da, kendisi için bile varolmayacağı anlamına gelir. Kant'ın meşhur sorusuna, bunun aslında bir düşünce deneyimi olduğunu, düşüncemizi kendimize iç veya dış söz yoluyla verdiğimizi söyleyerek cevap verebiliriz. Düşünce elbette anda ve şimşek çakar gibi ilerler ama sonra onu kendimize mal etmemiz gerekir ve ifade sayesinde o bizim olur. Nesnelerin isimlendirilmesi tanımadan sonra gelmez, tanımanın ta kendisidir. Gölgeler arasından bir nesneyi sabitleyip "bu bir fırça" dediğimde, zihnimde bir fırça kavramı yoktur, nesneyi onun altında toplamam ve bu kavram diğer yandan da "fırça" sözcüğüne sık sık olan bir çağrışımla bağlı bulunmaz; sözcük anlamı taşır ve onu nesneye dayattığımda, nesneye ulaştığımın bilincine varırım. Sıkça söylendiği gibi,[1] çocuk için nesne ancak isimlendirildiğinde bilinir, isim nesnenin özüdür ve tıpkı onun rengi veya biçimi gibi onda ikamet eder. Bilim-öncesi düşünce için, nesneyi isimlendirmek onu varoluşa getirmek veya değiştirmektir: Tanrı varlıkları isimlendirerek yaratır, büyü ise onlar hakkında konuşarak onlara etki eder. Söz kavrama dayansaydı, bu "hatalar" anlaşılmaz olurdu çünkü kavramın her zaman kendisini sözden ayrı olarak tanıması, onu da dışarıdan bir eşlikçi olarak tanıması gerekirdi. Buna cevaben çocuğun nesneleri tanımayı dilin göstererek belirtmelerinden [*désignations*] geçerek öğrendiği ve böylece, dilsel varlıklar olarak nesnelerin ancak

[1] Örn. Piaget, *La Représentation du monde chez l'enfant*, s. 60 vd. (*Çocuğun Gözüyle Dünya*, çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost, 2005).

ikincil olarak doğal varoluş kazandığı ve son olarak dilsel bir topluluğun fiili varoluşunun çocukça inanışları hesaba kattığı söylenirse, bu açıklama soruna temas etmez, çünkü ne de olsa çocuğun kendini bir Doğa'nın düşüncesi olarak tanımadan önce, dilsel bir topluluğun üyesi olarak tanıyabilmesinin koşulu, öznenin kendini evrensel düşünce olarak bilemeyip söz olarak yakalayabilmesi ve sözcüğün, nesnelerin ve imlemelerin basit imi olmak şöyle dursun, şeylerde ikamet etmesi ve imlemelerin taşıyıcısı olmasıdır. Böylece söz, konuşan kişide, zaten oluşmuş bir düşünceyi tercüme etmez, onu tamamına erdirir.[1] Dahası, dinleyen kişinin düşünceyi sözün ta kendisinden aldığını kabul etmek gerekir. İlk bakışta, işitilen sözün dinleyen kişiye hiçbir şey getirmediği sanılır: Sözcüklere, cümlelere anlamını veren odur, sözcüklerle cümlelerin birleşimi de yabancı bir katkı değildir, çünkü dinleyen kişide kendisini spontane olarak gerçekleştirme gücüyle karşılaşmıyor olsaydı bu birleşim anlaşılmazdı. Her yerde olduğu gibi burada da, bilincin deneyimde ancak kendisinin oraya koyduğu şeyi bulabilecek olduğu doğruymuş gibi görünür. Buna göre iletişim deneyimi bir yanılsama olacaktır. Bir bilinç, başka bir bilince aynı düşünceleri fiili hale getirme fırsatı verecek bu dil makinesini –X için– inşa eder, ama gerçekte birinden diğerine geçen hiçbir şey yoktur. Öte yandan mesele nasıl olup da bilincin, görünürde olduğu gibi, bir şeyler öğrendiğini bilmek olduğundan, çözüm onun her şeyi önceden bildiğini söylemek olamaz. Durum şudur ki spontane olarak düşündüğümüzün ötesini anlama gücümüz vardır. Bizimle ancak zaten anladığımız bir dilde konuşulabilir, zor bir metnin her sözcüğü, önceden bize ait olan düşünceleri bizde uyandırır ama bu imlemeler bazen onların hepsini tekrar düzenleyen yeni bir düşünce halinde birbirine bağlanır, kitabın merkezine taşınır, kaynağa erişiriz. Burada bir problemin çözümüyle kıyaslana-

[1] Elbette ilk kez formüle eden otantik söz ile ikincil ifadeyi, yani sözler üzerine edilen sözü birbirinden ayırt etmek gerekir. İkincisi empirik dilin sıradan halidir, düşünceye özdeş olan ise yalnızca birincisidir.

bilecek hiçbir şey yoktur; problem çözümünde, bilinmeyen bir terimi bilinen terimlerle ilişkisi dolayısıyla keşfederiz. Zira problem ancak belirlenmişse, yani verilerin kesişimi, bilinmeyen veriye bir veya birçok tanımlı değer atfediyorsa çözümlenebilir. Başkasının anlaşılmasında, problem her zaman belirsizdir,[1] çünkü yalnızca problemin çözümü, geriye dönük olarak, verileri bir noktada buluşuyormuş gibi gösterir, yalnızca bir felsefenin merkezi motifi, bir kez anlaşıldıktan sonra, filozofun metinlerine ona uygun im değerlerini verir. Demek ki başkasının düşüncesi, sözden geçerek devralınır, başkasında refleksiyon, *başkasına göre*[2] düşünme gücü diye bir şey vardır ve bu bizim kendi düşüncelerimizi zenginleştirir. Burada pekâlâ sözcüklerin anlamının nihayetinde sözcüklerin ta kendisi tarafından getirilmesi gerekir veya daha doğrusu, onların kavramsal imlemesinin *bedensel jeste dayalı bir imlemeden* alınarak oluşması gerekir ki o da söze içkindir. Ve nasıl ki yabancı bir ülkede sözcüklerin anlamını onların bir eylem bağlamındaki yeri sayesinde ve ortak yaşama katılarak anlamaya başlıyorsam, henüz iyi anlaşılmamış bir felsefe metni de bana en azından belli bir "stil" gösterir örneğin Spinozist, kritisist veya fenomenolojik bir stil. Bu onun anlamının ilk taslağıdır, bir felsefeyi anlamaya, o düşüncenin varolma şekline girerek, filozofun tonunu, vurgusunu yeniden üreterek başlarım. Sonuç olarak her dil kendi kendini öğretir ve kendi anlamını dinleyicinin zihnine taşır. Önce anlaşılmayan bir müzik veya

---

1 Bir kez daha, burada söylediklerimiz sadece kökensel söze uygulanır: ilk sözcüğünü söyleyen çocuğun, duygularını keşfeden aşığın, "konuşan ilk insanın" veya geleneklerin berisinde ilksel deneyimi uyandıran yazarın veya filozofun sözüne. [*Nachdenken*, "refleksiyon, "yeniden düşünme", "sonrasında düşünme" ve "ona göre düşünme", "onu yeniden düşünme" edimi. Almancada *Nachvollziehen* "anlamak", "neden sonra kavramak" veya "ona göre kavramak", "bir şeyi çoktan olmuş olarak temsil etmek", "ona göre yeniden üretmek" anlamına gelir. Merleau-Ponty Husserl'in *L'origine de la géométrie* (Fransızca çeviri Paris, PUF, yeniden yay. 2010) eserine gönderme yapıyor.]

2 Husserl, "Nachdenken, nachvollziehen", *Ursprung der Geometrie* içinde, s. 212 vd.

bir resim, eğer hakikaten bir şey *diyorsa*, sonunda kendi dinleyicisini, izleyicisini yaratır, kendi imlemesini salgılar. Nesir veya şiirin durumunda, sözün gücü daha az görünür çünkü zaten, sözcüklerin ortak anlamıyla birlikte, herhangi bir metni anlamak için gereken her şeye sahip olduğumuz yanılsamasını yaşarız. Oysa apaçıktır ki doğal algının bize verdiği paletteki renkler veya enstrümanların saf sesleri, bir müziğin müzikal anlamını, bir resmin resimsel anlamını oluşturmaya yetmez. Ama doğrusu edebi bir eserin anlamı, sözcüklerin ortak anlamından oluşmuş olmaktan ziyade o anlamı değiştirmeye katkıda bulunur. Öyleyse dinleyen veya okuyan kişide ya da konuşan veya yazan kişide, *sözün içinde bir düşünce* vardır ve bu, entelektüalizmin aklına gelmez.

Bunu hesaba katmak istiyorsak, söz fenomenine geri dönmemiz ve hem düşünceyi hem de sözü dondurup, aralarında sadece dışsal ilişkiler düşünmeye izin veren olağan betimlemeleri sorgulamamız gerekir. Öncelikle konuşan öznede düşüncenin bir temsil olmadığını, yani özellikle nesneleri veya bağıntıları ortaya koymadığını kabul etmek gerekir. Hatip, konuşmadan önce düşünmez, hatta konuşurken de düşünmez; onun sözü düşüncesidir. Aynı şekilde dinleyici, imler üzerinden kavramaz. Hatibin "düşüncesi", konuştuğu sırada boştur ve önümüzdeki bir metni okurken, eğer ifade başarılıysa, metnin kendisinin marjında bir düşünceye sahip olmayız, sözcükler tüm zihnimizi sarar, beklentimizi tam olarak karşılarlar ve biz, söylemin zorunluluğunu hissederiz ama bu söylemi öngörebilecek durumda da olmayız, ona kapılıp gideriz. Söylemin veya metnin sonu, bir büyülenmenin sonu olacaktır. Söylem veya metin ile ilgili düşünceler o zaman ortaya çıkabilecektir, öncesinde ise söylem doğaçlamadır ve metin tek bir düşünce bile olmaksızın anlaşılır. Konuşan özne, söylediği şeyin anlamını düşünmüyorsa, kullandığı sözcüklerin temsiline de başvurmuyor demektir. Bir sözcüğü veya bir dili bilmek, söylemiş olduğumuz gibi, önceden kurulu sinir ağ-

larını el altında bulundurmak değildir. Ama sözcüğe dair bir "saf hatıra"yı, zayıflamış bir algıyı korumak da değildir. Bergsoncu hafıza-alışkanlık ve saf hatıra alternatifi, bildiğim sözcüklerin gelecekteki mevcudiyetini hesaba katmaz: Benim arkamda kalmıştırlar, tıpkı sırtımı döndüğüm nesneler gibi veya yaşadığım şehrin ufkunun evimin etrafında olması gibi; onları hesaba katarım, onlara güvenirim ama hiçbir "sözel imge"ye sahip değilimdir. Eğer sözcükler bende kalıyorsa, bu daha ziyade Freudcu *Imago* gibi, eski bir algının temsilinden ziyade empirik kökenlerinden kopmuş çok belirgin ve çok genel bir hissi öz şeklindedir. Öğrenilmiş sözcükten bana kalan, onun eklemlenme ve ses stilidir. Sözel imgeyle ilgili olarak, yukarıda "hareketin temsili" ile ilgili söylediğimiz şeyi söylemek gerekir: Kendi bedenimi dış mekânda hareket ettirmek için birini diğeri içinde temsil etmeye ihtiyacım yoktur. Onların benim için varolması ve etrafımda uzanan belli bir eylem alanı oluşturmaları yeterlidir. Aynı şekilde, sözcüğü bilmek ve telaffuz etmek için onu temsil etmeye ihtiyacım yoktur. Bedenimin mümkün kiplenimlerinden, mümkün kullanımlarından biri olarak onun eklemsel ve sesli özünü elde bulundurmam yeterlidir. Bedenimin bir şey batırılan yerine elimi götürmem gibi sözcüğe başvururum, sözcük benim dilsel dünyamın belli bir yerindedir, donanımımın bir parçasıdır, onu temsil etmemin tek yolu onu telaffuz etmemdir, tıpkı sanatçının çalıştığı eseri temsil etmesinin tek yolunun onu yapması olması gibi. Burada olmayan Pierre'i hayal ederken, Pierre'in kendisinden sayısal olarak ayrı bir Pierre imgesini temaşa ettiğimi düşünmem; ne kadar uzak olursa olsun onu dünyada hedeflerim ve hayal etme gücüm, etrafımdaki dünyamın kalıcılığından başka bir şey değildir.[1] Pierre'i hayal ettiğimi söylemek, "Pierre tutumu"nu tetikleyerek kendim için Pierre'in psödo-mevcudiyetini yaratıyorum demektir. Nasıl ki hayal edilen Pierre benim dünyada varolmamın kipliklerinden sadece biriyse, sözel imge de sesli

[1] J.-P. Sartre, *L'imagination*, s. 148.

jestlerimin kipliklerinden sadece biridir ve bedenimin genel bilinci içinde başka birçoklarıyla birlikte verilidir. Elbette bu Bergson'un anımsamanın "motor çerçevesi"nden bahsederken söylemek istediği şeydir, ama geçmişin saf temsilleri gelip bu çerçeveye yerleşiyor olsa da, yeniden aktüel olmak için neden ona ihtiyaç duyacakları açık değildir. Hafızada bedenin rolü, ancak hafıza geçmişin kurucu bilinci değil, şimdinin gerektirdiklerinden hareketle zamanı yeniden açmak için bir gayret ise ve beden de sürekli "tavır alma" ve böylece kendimize psödo-şimdiler üretme aracımız olarak, hem zamanla hem de mekânla iletişim kurma aracımız ise anlaşılabilir.[1] Hafızada bedenin işlevi, daha önce kinetik başlangıç ile ilgili gördüğümüz yansıtma işlevidir: Beden, belli bir motor özü seslenmeye dönüştürür, bir sözcüğün eklemlenme stilini işitilebilir fenomenler halinde açıp yayar, devraldığı eski tavrı geçmişin panoraması olarak açıp yayar, bir hareket yönelimini fiili hareket olarak yansıtır, çünkü beden doğal bir ifade gücüdür.

Bu yorumlar konuşma edimine hakiki fizyonomisini geri vermemizi sağlar. Öncelikle eğer imden anlaşılan, dumanın ateşi haber vermesi gibi bir fenomeni haber veren başka bir fenomen ise, söz "im" değildir. Söz ve düşünce, ancak her ikisi de tematik olarak verili iseler böyle bir dışsal ilişkiyi kabul

---

1 "... Böyle uyandığımda, zihnim neredede olduğumu bulmaya çalışıp bulamazken, şeyler, ülkeler, yıllar, her şey etrafımda karanlıkta dönüyordu. Hareketlenmek için fazla uyuşuk olan bedenim, yorgunluğunun biçimine göre organlarının konumunu bulmaya ve oradan duvarın yönünü, eşyaların yerini çıkarmaya, içinde bulunduğu konutu yeniden kurup isimlendirmeye çalışıyordu. Onun hafızası, kaburgalarının, dizlerinin, omuzlarının hafızası, uyumuş olduğu odaları ardı ardına ona sunuyordu, bir yandan da etrafındaki görünmez duvarlar, hayal edilen odanın biçimine göre yer değiştirerek, gölgeler içinde dönüp duruyordu (...). Bedenim, üzerine yattığım tarafım, zihnimin asla unutmamış olması gereken bir geçmişin sadık bekçileri, Combray'de, büyükanne ve büyükbabamın evinde yatak odamdaki Bohemya camından vazo biçimli, küçük zincirlerle tavana asılı duran gece lambasının alevlerini, Sienna mermerinden şömineyi, şu an aktüelmiş gibi düşündüğüm ama tam olarak temsil etmediğim uzak günleri bana hatırlatıyordu." Proust, *Du Côté de chez Swann*, I, s. 15-16.

edecektir; gerçekteyse birbirleriyle sarılıdırlar, anlam sözün içine alınmıştır, söz de anlamın dışsal varoluşudur. Ayrıca, genelde yapıldığı gibi, sözün basitçe düşünceyi sabitlemenin bir aracı, onun zarfı veya giysisi olduğunu kabul edemeyiz. İddia olunan sözel imgelerin her seferinde yeniden kurulması gerekiyorsa, neden sözcükleri veya cümleleri hatırlamak, düşünceleri hatırlamaktan daha kolaydır? Ve neden düşünce, bir dizi seslenişle birleşmeye, onlara bürünmeye çalışacaktır, tabii eğer onların anlamını zaten kendinde taşıyor ve içeriyor değilse? Sözcüklerin "düşüncenin kaleleri" olması ve düşüncenin ifadeyi araması, ancak sözler kendiliklerinden anlaşılabilir bir metinse ve söz kendine özgü bir imleme kuvveti barındırıyorsa mümkündür. O veya bu şekilde sözcüğün ve sözün, nesneyi ve düşünceyi belirtmenin birer tarzı olmayı bırakması ve bu düşüncenin duyulur dünyadaki mevcudiyeti haline gelmesi, onun giysisi değil simgesi veya bedeni olması gerekir. Psikologların dediği gibi bir "dilsel kavram" (*Sprachbegriff*)[1] veya bir sözel kavram (*Wortbegriff*) olması gerekir, "özellikle sözel olan ve işitilen, telaffuz edilen, okunan veya yazılan sesin bir dil olgusu haline gelmesini sağlayan merkezi bir içsel deneyim"[2] olmalıdır. Hastalar bir metni anlamadıkları halde "tonlamasına göre" okuyabilirler. Demek ki söz veya sözcükler, kavramsal beyandan ziyade afektik değer olarak, varoluşsal mimik olarak, stil olarak düşünceyi veren, kendilerine yapışık bir ilk imleme katmanı taşırlar. Burada sözlerin kavramsal imlemesinin altında varoluşsal bir imleme keşfediyoruz ve bu, yalnızca sözler tarafından tercüme edilmekle kalmaz, onlarda ikamet de eder ve onlardan ayrılmaz. İfadenin en büyük faydası kaybolabilecek düşünceleri bir yazı içinde kaydetmek değildir, yazar kendi eserlerini yeniden okumaz pek ve büyük eserler, daha sonra onlardan çıkarıp alacağımız her şeyi ilk okumada bize bırakır. İfade işlemi başarılı olduğunda, sadece

---

1 Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, c. III, s. 383.

2 Goldstein, "L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage", s. 459.

okura ve yazarın kendisine bir tür hatırlatıcı sunmuş olmaz, imlemeyi metnin tam kalbinde bir şey gibi de var eder, onun sözcüklerden oluşmuş organizmada yaşamasını sağlar, yazarın veya okurun içine adeta yeni bir organ yerleştirir, deneyimimiz için yeni bir alan veya yeni bir boyut açar. İfadenin bu gücü sanatta ve örneğin müzikte çok iyi bilinir. Sonatın müzikal imlemesi, onu taşıyan seslerden ayrılamaz: Onu duymamızdan önce hiçbir analiz onu tahmin etmemize izin vermez; icra bir kez tamamlandıktan sonra, müzikle ilgili entelektüel analizlerimizde ancak deneyim ânına başvurabiliriz; icra sırasında, sesler yalnızca sonatın "imleri" değildir, sonat seslerden geçerek oradadır, onlardan akar.[1] Keza, aktris görünmez olur ve Phaedra belirir. İmleme imleri yutar ve Phaedra, Berma'ya öyle iyi sahip olmuştur ki onun Phaedra'daki vecd hali bize doğal olanın ve rahatlığın zirvesi gibi görünür.[2] Estetik ifade, ifade ettiği şeye kendinde varoluş verir, onu algılanan ve herkes için erişilebilir bir şey olarak doğaya yerleştirir veya tam tersine, imlerin kendisini –oyuncunun şahsını, ressamın renklerini ve tuvalini– empirik varoluşlarından çekip alır ve onları alıp başka bir dünyaya götürür. Kimse burada ifade işleminin imlemeyi gerçekleştirdiğini veya fiili hale getirdiğini, onu tercüme etmekle yetinmediğini reddetmez. Daha farklı görünmesine rağmen, düşüncelerin sözle ifade edilmesinde de durum farklı değildir. Düşünce "içsel" bir şey değildir, dünyanın ve sözcüklerin dışında varolmaz. Burada bizi yanıltan, ifadeden önce kendisi-için varolacak bir düşünceye inandıran, daha önce oluşmuş ve daha önce ifade edilmiş düşüncelerdir, bunları sessizce hatırlayabiliriz ve bir içsel yaşam yanılsamasına kapılırız. Ama aslında bu sözde sessizlik, sözlerin gürültüsüyle doludur, bu içsel yaşam içsel bir dildir. "Saf" düşünce bilinçteki belli bir boşluğa, anlık bir dileğe indirgenir. Yeni imleme yönelimi ancak zaten hazır bulunan, önceki ifade edim-

[1] Proust, *Du Côté de chez Swann*, II, s. 192.

[2] Proust, *Le Côté de Guermantes* (*Guermantes Tarafı*, çev. Roza Hakmen, İstanbul: YKY, 2008).

lerinin sonucu olan imlemelere bürünerek kendini bilir. Hazır bulunan imlemeler birdenbire bilinmeyen bir yasaya göre iç içe geçer ve ilk seferde daimi olacak yeni bir kültürel varlık varolmaya başlar. Demek ki düşünce ve ifade aynı anda, kültürel edinimlerimiz bu bilinmeyen yasanın hizmetine girdiğinde oluşur, tıpkı bedenimizin, alışkanlık edinirken yeni bir bedensel jeste uyum göstermesi gibi. Söz, hakiki bir bedensel jesttir ve nasıl ki jestin kendi anlamı varsa sözün de vardır. İletişimi mümkün kılan budur. Başkasının sözlerini anlamam için, onun sözdağarcığının ve sözdiziminin benim tarafımdan "zaten bilinmesi" gerekir elbette. Ama bu demek değildir ki sözler bende, kendilerine bağlı olan ve bir araya getirilmeleri, konuşan kişideki özgün "temsili" bende yeniden üretecek "temsiller" uyandırarak etki ederler. Ben öncelikle "temsillerle" veya bir düşünceyle iletişim kurmam, konuşan bir özneyle iletişim kurarım, belli bir varolma stiliyle ve onun hedeflediği "dünya"yla iletişim kurarım. Nasıl ki başkasının sözünü harekete geçiren imleme yönelimi sarih bir düşünce değil de kendini tamamlamaya çalışan bir eksiklikse, bu yönelimin benim tarafımdan devralınması da düşüncemin bir işlemi değil, kendi varoluşumdaki senkronik bir kiplenmedir, varlığımın değişmesidir. Sözün *kurumsallaşmış* olduğu bir dünyada yaşıyoruz. Tüm bu sıradan sözler için, bizde çoktan oluşmuş imlemeler vardır. Bunlar bizde sadece ikincil düşüncelere yol açar, onlar da başka sözlere çevrilir ve bu sözler bizden hiçbir hakiki ifade gayreti göstermemizi, dinleyicilerimizden de hiçbir anlama gayreti göstermelerini beklemez. Böylece dil ve dilin anlaşılması kendiliğinden olup biten şeyler gibi görünür. Dilsel dünya ve öznelerarası dünya artık bizi şaşırtmaz, onu dünyanın kendisinden ayırt etmeyiz artık ve zaten konuşan ve konuşulan bir dünyada refleksiyonda bulunuruz. İfadede ve iletişimde olumsal olan şeyin bilincini kaybederiz, bu şey ister konuşmayı öğrenen çocukta ister bir şeyi ilk kez düşünen ve yazan yazarda, yani belli bir sessizliği söze dönüştüren

herkeste olsun. Oysa çok açıktır ki kurulu söz, günlük hayatta rol oynadığı haliyle, ifadeye ilişkin can alıcı adımın atılmış olduğunu varsayar. İnsana dair bakışımız bu kökene kadar inmediğimiz, sözlerin gürültüsü altında ilksel sessizliği yeniden bulmadığımız, bu sessizliği kesintiye uğratan bedensel jesti betimlemediğimiz sürece yüzeysel kalacaktır. Söz bir bedensel jesttir ve imlemesi de bir dünyadır.

Modern psikoloji[1] göstermiştir ki izleyici, tanığı olduğu bedensel jestlerin anlamını kendinde ve kendi deneyiminde aramaz. Örneğin öfke veya tehdit jestini anlamak için, kendi hesabıma aynı bedensel jestleri gerçekleştirirken hissettiğim duyguları hatırlamama gerek yoktur. Öfke mimiğini çok az, ancak içeriden tanırım, demek ki benzerlik yoluyla çağrışımda veya analoji yoluyla akıl yürütmede eksik olan belirleyici bir unsur vardır. Zaten öfkeyi veya tehdidi, bedensel jestin arkasında saklı bir psişik olgu gibi algılamam, jestin kendisinde öfkeyi okurum, bedensel jest bana öfkeyi *düşündürmez*, öfkenin ta kendisidir. Öte yandan jestin anlamı, örneğin halının rengi gibi algılanmaz. Bedensel jest bana bir şey gibi verili ise, jestlere dair anlayışımın neden çoğu zaman insan jestleriyle sınırlı olduğu anlaşılmaz. Köpeğin cinsel mimiklerini "anlamıyorum", ağustosböceğinin veya peygamber devesininkileri ise hiç anlamıyorum. Hatta ilkellerdeki veya benimkinden çok farklı çevrelerdeki hislerin ifadesini de anlamıyorum. Bir çocuk tesadüfen cinsel bir sahneye tanıklık ederse arzunun ve onu tercüme eden bedensel tavırların deneyimini yaşamadan bu sahneyi anlayabilir ama cinsel sahne, şayet çocuk kendisi için bu davranışı mümkün kılan cinsel olgunluğa henüz erişmediyse, tuhaf ve endişe verici bir gösteriden ibaret olacak, bir anlamı olmayacaktır. Şurası doğrudur ki başkasının bilgisi çoğu zaman kendinin bilgisini aydınlatır: Dışarıdaki manzara çocuğa kendi itkilerinin anlamını, bunlara bir hedef vererek ifşa eder. Ama örnek, eğer çocuğun içsel imkânlarıyla çakışmı-

[1] Örn. M. Scheler, *Nature et Formes de la Sympathie*, s. 347 vd.

yor olsaydı, fark edilmeden geçerdi. Bedensel jestlerin anlamı verili değildir, anlaşılır, yani izleyicinin bir edimi ile yeniden yakalanır. Tüm zorluk bu edimi iyi kavramak ve onu bir bilgi işlemiyle karıştırmamaktır. Bedensel jestlerin iletilmesi veya anlaşılması, benim yönelimlerimle başkasının jestlerinin, benim jestlerimle başkasının tutumunda okunan yönelimlerin karşılıklı olması sayesinde olur. Başkasının yönelimi adeta benim bedenimde veya benim yönelimlerim adeta onunkinde ikamet ediyordur. Tanık olduğum bedensel jest, yönelimsel bir nesneyi nokta nokta çizer. Bedenimin güçleri ona göre ayarlanıp onu kapladığında, bu nesne aktüel hale gelir ve tamamen anlaşılır. Bedensel jest benim önümde bir soru gibidir, dünyanın bazı duyarlı noktalarını bana gösterir, orada kendisine katılmaya çağırır beni. Tutumum bu yol üzerinde kendi yolunu bulduğunda, iletişim tamamlanır. Başkası benim tarafımdan onaylanır, ben de başkası tarafından. Entelektüalist analizlerle biçimi bozulan başkası deneyimini burada onarmak gerekir, tıpkı şeyin algısal deneyimini de onarmamız gerekeceği gibi. Bir şeyi algıladığımda –örneğin bir şömineyi– geometrik izdüşüm olarak ve tüm perspektiflerinin ortak imlemesi olarak şöminenin varoluşuna varmamı sağlayan, onun farklı görünümleri arasındaki uyum değildir; tam tersine, şeyi kendi apaçıklığında algılarım ve algı deneyiminin gidişatı içinde ona dair sonsuz bir dizi uyumlu görüntü elde edeceğimin garantisini bana veren budur. Algı deneyimi boyunca şeyin özdeşliği, bedenin keşfetme hareketleri sırasındaki özdeşliğinin başka bir görünümüdür sadece, yani onunla aynı türdendir: Bedensel şema gibi şömine de bir denklik sistemidir ve herhangi bir yasanın tanınmasına değil bedensel bir mevcudiyetin hissedilmesine dayanır. Bedenimle şeylerin arasına katılırım, bedenli özne olarak benimle birlikte varolurlar ve şeylerdeki bu yaşamın, bilimsel nesnelerin kurulmasıyla hiçbir ortak yönü yoktur. Aynı şekilde, başkasının bedensel jestlerini de entelektüel bir yorumlama edimiyle anlamam, bilinçlerin iletişimi onların

deneyimlerinin ortak anlamına dayanmaz, bu anlamı da temellendirir: kendimi manzaraya kattığım hareketin indirgenemez olduğunu kabul etmek gerekir, anlamın tanımlanmasından ve entelektüel olarak hazırlanmasından önce gelen bir tür kör tanıma ile ona katılırım. Kuşaklar birbirini takiben, cinsel jestleri, örneğin okşamayı, filozof[1] bunun entelektüel imlemesini tanımlamadan önce "anlar" ve yaparlar; bu imleme pasif bedeni kendine kapatmak, onu zevkin uykusunda tutmak, kendini şeylerde ve başkalarına yansıttığı sürekli hareketi kesintiye uğratmaktır. Başkasını bedenimle anlarım, tıpkı "şeyleri" bedenimle algıladığım gibi. Bu şekilde "anlaşılan" bedensel jestin anlamı onun arkasında değildir, jestin çizdiği ve kendi hesabıma devraldığım dünyanın yapısıyla karışır, jestin ta kendisinin üzerine yayılır – tıpkı algı deneyiminde şöminenin imlemesinin, duyulur manzaranın ve bakışlarım ile hareketlerimin onu dünyada bulduğu haliyle şöminenin ta kendisinin ötesinde olmaması gibi.

Diğerleri gibi dilsel jest de kendi anlamını kendi çizer. Bu fikir başlangıçta şaşırtıcı gelebilir ama dilin kökenini anlamak istiyorsak buraya varmamız gerekir. Her ne kadar psikologlar ve dilbilimciler pozitif bilgi adına bunu reddetseler de, dilin kökeni hâlâ acil bir sorundur. Sözcüklere ve jestlere içkin bir imleme vermek önce imkânsız görünür, çünkü bedensel jest sadece insan ile duyulur dünya arasında belli bir ilişkiye işaret eder, çünkü bu dünya izleyiciye doğal algı ile verilmiştir ve çünkü bu sayede yönelim nesnesi jestin kendisiyle aynı anda tanığa sunulur. Tersine sözel jestler herkese ilkin verili olmayan bir mental manzarayı hedefler ve işlevi tam da bunu iletmektir. Ama burada doğanın vermediğini kültür temin eder. Hazır bulunan imlemeler, yani önceki ifade edimleri, konuşan öznelerarasında ortak bir dünya kurar ve bedensel jestin duyulur dünyaya göndermesi gibi aktüel ve yeni söz de bu ortak

[1] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 453 vd. (*Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki, 2009).

dünyaya gönderir. Sözün anlamı, bu dilsel dünyayı işleme biçiminden veya bu edinilmiş imlemeler yelpazesindeki kiplenme biçiminden başka bir şey değildir. Bu anlamı bölünmemiş, bir çığlık kadar kısa bir edimle yakalarım. Aslında sorun sadece yer değiştirmiştir: Hazır bulunan bu imlemelerin kendileri nasıl oluşmuştur? Dil bir kez biçimlendikten sonra, sözün bedensel jest gibi, ortak bir mental zemin üzerinde imleyebilmesini anlarız. Ama sözdiziminin ve sözdağarcığının burada varsayılan biçimleri, anlamlarını kendilerinde mi taşırlar? Bedensel jest ve onun anlamı arasında, örneğin hislerin ifadesiyle hislerin kendisi arasında ortak olan şeyi çok iyi görüyoruz: Gülümseme, gevşemiş bir yüz, bedensel jestlerdeki hafiflik gerçekten de neşenin kendisi olan eylem ritimini ve dünyada varolma kipini içinde barındırır. Tersine, sözel işaretle imlemesi arasındaki bağ tamamen rastlantı değil midir? Birden fazla dil olması bunu yeterince göstermez mi? Ve "konuşmuş olan ilk insan" ile ikincisi arasında dil unsurlarının iletişimi, zorunlu olarak bedensel jestlerle iletişimden bambaşka bir türde değil midir? Bedensel jestin veya hislere dair mimiklerin "doğal imler" olduğu, sözün ise "uzlaşımsal im" olduğu söylenirken genelde ifade edilen budur. Ama uzlaşmalar, insanlar arasındaki geç bir bağıntı kipidir, önceden varolan bir iletişimi varsayar ve dili de bu iletişim akışı içine yeniden yerleştirmek gerekir. Sözcüklerin yalnızca kavramsal ve nihai anlamlarını göz önünde bulundurursak, sözel ifade –çekim ekleri hariç– elbette keyfi görünür. Sözcüğün hissi anlamını, yukarıda jest anlamı dediğimiz ve örneğin şiirde esas olan anlamı da hesaba katsaydık artık böyle olmazdı. O zaman sözcüklerin, sesli harflerin, fonemlerin, dünyayı şakımanın tarzları olduğunu ve nesneleri temsil etmeye hazır olmalarının, yansımalı sözcüklere [*onomatopées*] dair naif teorinin sandığı gibi nesnel bir benzerlik sebebiyle değil, nesnelerdeki hissi özü çekip çıkardıkları ve sözcüğün tam anlamıyla ifade ettikleri için olduğunu görürdük. Bir sözdağarcığından, sesbil-

gisinin mekanik yasalarından kaynaklanan, yabancı dillerden bulaşan, gramercilerin akılsallaştırmalarından gelen ve dilin kendi kendini taklit etmesinden kaynaklanan şeyleri çıkarabilseydik, herhalde her dilin kökeninde oldukça kısıtlı bir ifade sistemi bulurduk ama geceye gece deniyorsa ışığa ışık denmesi de keyfi olmazdı. Bir dilde seslilerin, başka dilde ise sessizlerin baskın olması, dilin kurulma ve sözdizim sistemleri, aynı düşünceyi ifade eden keyfi uzlaşımları değil, insan bedeninin dünyayı kutlarken ve nihayet onu yaşarkenki çeşitli tarzlarını temsil ederdi. Bu da demek olurdu ki bir dilin *tam* anlamı, asla başka bir dile tercüme edilemez. Birçok dil konuşabiliriz ama içlerinden biri her zaman içinde yaşadığımız dil olarak kalır. Bir dili tamamen benimsemek için, onun ifade ettiği dünyayı üstlenmek gerekir ve asla aynı anda iki dünyaya ait olamayız.[1] Evrensel bir düşünce var ise onu elde etmenin yolu, tek *bir* dilin denediği haliyle ifade ve iletişim gayretini devralmak, bir dil geleneğini oluşturan ve onun ifade kuvvetini tam olarak ölçen bütün anlam kaymalarının, ikircikliklerin hepsini üstlenmektir. Uzlaşımsal bir algoritma –ki bunun ancak dille ilişkili bir anlamı vardır– asla insan olmadan Doğa'yı ifade etmeyecektir. Öyleyse bir yerde, kendi için saf ve açık bir düşüncenin basit işaretleri olan uzlaşımsal imler yoktur, tüm

[1] "... Yıllar boyunca süren bu Arap kıyafetleriyle yaşama ve onların mental kalıbına kendimi uydurma gayreti, beni İngiliz kişiliğimden çekip çıkardı: Böylece Batı'yı ve onun uzlaşımlarını yeni bir gözle değerlendirebildim – aslında onlara inanmayı bıraktım. Ama insan nasıl Arap gibi davranabilir? Benim durumumda bu tamamen yapmacık oldu. Bir insana inancını kaybettirmek kolay ama sonrasında, onu başka bir insana dönüştürmek zor. Yeni bir biçim edinmeden bir biçimden çıkınca, Muhammed'in meşhur tabutu gibi olmuştum (...). Fiziksel bir gayret ve aynı şekilde uzun bir yalnızlıkla tükenen bir insan, bu en yüksek kopuşu yaşamıştır. Bedeni bir makine gibi ilerlerken, akılcı zihni onu terk ediyor ve böyle bir yığının amacını, varolma sebebini sorgulayarak ona eleştirel bakışlar atıyordu. Hatta bazen bu karakterler boşlukta bir konuşmaya girişiyorlardı: O zaman delilik yakındı. Bence dünyayı aynı anda iki geleneğin, iki eğitimin, iki ortamın perdesinden görebilen herkes için delilik yakındır." T. E. Lawrence, *Les Sept Piliers de la Sagesse*, s. 43, (*Bilgeliğin Yedi Sütunu*, çev. Bilal Çölgeçen, İstanbul: Chiviyazıları, 2014.

bir dilin tarihini kendinde yoğunlaştıran ve iletişimi hiçbir güvence olmaksızın, inanılmaz dilsel rastlantıların ortasında gerçekleştiren sözler vardır sadece. Dil bize hâlâ müzikten daha saydam gelse de, çoğu zaman kurulu dilin içinde kalır, hazır bulunan imlemelerle kendimizi donatır ve tanımlarımızda, tıpkı sözlük gibi, onlar arasındaki karşılıklı denklikleri belirtmekle yetiniriz. Bir cümlenin anlamı bize başından sonuna kadar idrak edilebilir görünür, bu cümlenin kendisinden koparılabilir ve idrak edilir bir dünyada tanımlanmış gibi gelir, çünkü onun dilin tarihine borçlu olduğu ve anlamının belirlenmesine katkıda bulunan tüm iştiraklerin verili olduğunu varsayıyoruz. Aksine müzikte hiçbir sözdağarcığı önceden varsayılmaz, anlam seslerin empirik mevcudiyetine bağlı görünür ve bu yüzden müzik bize sessiz gibi gelir. Fakat aslında, belirtmiş olduğumuz gibi, dilin açıklığı, karanlık bir zemine dayanır ve eğer araştırmayı yeterince derinleştirirsek, nihayetinde dilin de kendinden başka bir şey söylemediğini veya anlamının ondan ayrılamaz olduğunu göreceğiz. O halde dilin ilk taslaklarını hislere dair bedensel jestlerde aramak gerekecektir, insan bunlar sayesinde verili dünyanın üzerine insana göre dünyayı koyar. Burada yapay imi doğal ime geri götüren ve dili hislerin ifadesine indirgemeye çalışan meşhur doğalcı anlayışlara benzeyen hiçbir şey yoktur. Yapay im doğal ime indirgenmez, çünkü insanda doğal im yoktur ve eğer dünyada varolmamızın çeşitlenmesi olarak hissin zaten bedenimizdeki mekanik düzenekler bakımından olumsal olduğu ve onun da aynı gücü, yani dil düzeyindeyken kendi zirvesinde olan, stimuluslara ve durumlara biçim verme gücünü gösterdiği doğruysa, dili his ifadelerine yaklaştırarak onda özel olan şeyi tehlikeye sokmayız. "Doğal imler"den ancak bedenimizin anatomik düzenlenişi belirli jestlerin verili "bilinç hallerine" karşılık gelmesini sağlıyorsa sözedebiliriz. Oysa öfkenin veya aşkın mimikleri bir Japonda ve bir Batılıda aynı değildir. Daha doğrusu mimikler arasındaki fark duygular arasındaki farka

denk gelir. Bedensel düzenleniş bakımından olumsal olan sadece jest değil, durumu kabul etme ve yaşama tarzının ta kendisidir. Öfkelenen Japon gülümserken Batılı kızarır ve ayağını yere vurur veya beti benzi atar ve tıslaya tıslaya konuşur. İki bilinçli öznenin aynı organlara ve aynı sinir sistemine sahip olması, her ikisinde de aynı hislerin aynı imlerle kendini sunması için yeterli değildir. Önemli olan bedenlerini nasıl kullandıklarıdır, hissin içinde bedenlerine ve dünyalarına aynı anda nasıl biçim verdikleridir. Psikofizyolojik donanım bir sürü imkânı açık bırakır ve burada olmadığı gibi içgüdülerin alanında da kesin olarak verili bir insan doğası yoktur. Bir insanın bedenini kullanması, basit biyolojik varlık olarak bu bedene göre aşkındır. Öfke durumunda bağırmak veya aşk durumunda sarılmak,[1] masaya masa demekten daha doğal veya daha az uzlaşımsal değildir. Tutkulara dair tutumlar ve duygular, tıpkı sözcükler gibi icat edilmiştir. Hatta babalık gibi, insan bedenine yazılı gibi görünen duygular bile aslında kurumlardır.[2] İnsanda, adına "doğal" denecek bir ilk davranış katmanı ile imal edilmiş kültürel veya tinsel bir dünya üst üste konamaz. İnsanda her şey imal edilmiştir ve her şey doğaldır, tek bir sözcük, tek bir tutum yoktur ki sırf biyolojik varlığa bir şey borçlu olmasın ve aynı zamanda insanı tanımlamaya yarayabilecek bir tür *kaçış* ve ikircikliklik yeteneği ile hayvani yaşamın basitliğinden kaçıp kurtulmasın, yaşamsal tutumların anlamını saptırmasın. Zaten bir canlı varlığın sırf mevcut olması fiziksel dünyayı dönüştürür, burada "yiyeceklerin", başka yerde bir "sığınağın" belirmesini sağlar, "stimuluslara" sahip olmadıkları bir anlam katar. Hele de bir insanın hayvanlar dünyasındaki varlığı bunu fazlasıyla yapar. Davranış-

[1] Japonya'nın geleneklerinde öpücüğün yaygın olmadığını biliyoruz.

[2] Tropbriand adası yerlilerinde babalık bilinmez. Çocuklar dayının otoritesi altında eğitilir. Uzun bir seyahatten dönen koca, çocuklarını yeniden evinde bulmaktan mutlu olur. Onlarla ilgilenir, onları korur ve kendi çocukları gibi sever. Malinowski, *The Father in Primitive Psychology*, alıntılayan Bertrand Russell, *Le Mariage et la Morale*, Gallimard, 1930, s. 22, (*Evlilik ve Ahlak*, çev. Ender Gürol, İstanbul: Cem, 1999).

lar imlemeler yaratır, bunlar anatomik düzenek bakımından aşkındır ama yine de olduğu haliyle davranışa içkinlerdir çünkü davranış öğrenilir ve anlaşılır. İmlemeler yaratan ve onları ileten bu akıldışı kuvveti dışarıda bırakamayız. Söz bunun sadece tikel bir örneğidir.

Yalnız doğru olan –ve genel olarak dile verilen tikel durumu haklılaştıran– şey, tüm ifade işlemleri arasında bir tek sözün tortulaşıp birikmeyi ve öznelerarası bir kazanım oluşturmayı becermesidir. Bu olguyu, sözün kâğıda kaydedildiğini, oysa bedensel jestlerin veya davranışların ancak doğrudan taklit yoluyla aktarıldığını söyleyerek açıklayamayız. Zira müzik de yazılabilir ama her ne kadar müzikte geleneksel bir başlangıç olsa da –klasik müzikten geçmeden atonal müziğe ulaşmak belki imkânsız olsa da– her sanatçı işe en başından başlar, ortaya koyması gereken yeni bir dünya vardır, oysa söz düzeninde her yazar diğer yazarların zaten uğraştığı bir dünyayı hedeflediğinin bilincindedir, Balzac'ın dünyası ile Stendhal'in dünyası aralarında iletişim olmayan gezegenler gibi değildir; söz, kendi gayretinin varsayılan sınırı olarak hakikat idesini içimize yerleştirir. Olumsal olgu olarak kendi kendini unutur, kendi kendisine dayanır ve bu, görmüş olduğumuz gibi, sözsüz bir düşünce idealini veren şeydir, oysa sessiz bir müzik fikri saçmadır. Burada söz konusu olan bir sınır-ide ve bir çelişki olsa da, her ne kadar bir sözün anlamı herhangi bir sözden ayrılmaz oluşundan asla kurtarılamazsa da, yine de söz için ifade işlemi sonsuzca yinelenebilir, sözden söz edilebilir ama resim hakkında resim yapılamaz ve son olarak her filozof tüm sözleri bitirecek bir söz fikrini aklına getirmiştir, oysa ressam veya müzisyen mümkün tüm resmi veya müziği bitirebilmeyi ümit etmez. Öyleyse Aklın ayrıcalığı vardır. Ama işte onu iyi anlamak için, düşünceyi ifade fenomenleri arasına yerleştirmekle işe başlamak gerekir.

Bu dil kavrayışı en yeni ve en iyi afazi analizlerini devam ettirir. Yukarıda bunların sadece bir kısmını kullanmıştık.

Başlarken gördük ki empirist bir dönemden sonra afazi teorisi, Pierre Marie'den beri, dil bozuklukları, "temsil işlevi" (*Darstellungsfunktion*) veya "kategoriyal"[1] etkinlik konularında, önceden tartışma konusu yaptığı entelektüalizmin tarafına geçmiş gibi duruyor ve sözü düşünceye dayandırıyordu. Gerçekte ise teorinin yolunu tuttuğu yeni bir entelektüalizm değildir. Yazarları bunu bilsinler veya bilmesinler, afaziye dair varoluşsal bir teori dediğimiz şeyi, yani düşünceyi ve nesnel dili, insanın kendini bir "dünyaya" yansıttığı temel etkinliğin iki görünüşü olarak ele alan teoriyi[2] formüle etmeye çalışmaktadırlar. Örneğin renk isimlerinin amnezisini ele alalım. Sınıflandırma deneyleri ile amnezik kişinin renkleri bir kategori altında toplamasını sağlayan genel gücü kaybettiği gösterilir ve sözel eksiklik de bu sebebe bağlanır. Eğer somut betimlemelere başvurursak, kategoriyal etkinliğin bir düşünce veya bilgi olmadan önce, dünyayla belli bir ilişki kurma şekli olduğu ve korelatif olarak, bir deneyim stili veya konfigürasyonu olduğu fark edilir. Normal bir öznede, örnekler yığınının algısı şu verili talimat doğrultusunda düzenlenir: "Model örnek ile aynı kategoriye ait renkler, diğerlerinin oluşturduğu zeminden ayrılır,"[3] örneğin tüm kırmızılar bir küme oluşturur ve ona ait tüm örnekleri bir araya getirmek için öznenin yapacağı tek şey bu kümeyi parçalarına ayırmaktır. Tersine hastada tüm örnekler kendi bireysel varoluşunun sınırları içine hapsolmuştur. Verili bir ilkeye göre bir kümenin oluşmasının karşısına, bir tür yapışkanlık [*viscosité*] veya atalet koyarlar. Nesnel olarak birbirine benzeyen iki renk hastaya gösterildiğinde, zorunlu olarak benzer gibi görünmezler: Birinde temel ton

1 Bu türden mefhumlar Head, van Wœrkom, Bouman ve Grünbaum ile Goldstein'ın çalışmalarında bulunur.

2 Örneğin Grünbaum ("Aphasie und Motorik"), afazik bozuklukların hem genel hem de motor olduğunu gösterir, başka bir deyişle motor beceriyi, yönelimselliğin veya imlemenin özgün bir kipi haline getirir (bkz. yukarıda s. 150), bu da sonuç olarak insanı bilinç olarak değil varoluş olarak kavramak demektir.

3 Gelb ve Goldstein, "Über Farbennamenamnesie", s. 151.

baskın olurken, diğerinde açıklık veya sıcaklık derecesi baskın olabilir.[1] Pasif bir algı tavrı içinde bir yığın örneğin karşısına geçerek bu türden bir deneyim elde edebiliriz: Özdeş renkler bakışımız altında bir araya gelir, ama sadece benzer olan renkler kendi aralarında ancak kararsız ilişkiler kurarlar. "Yığın sabit değil gibi görünür, hareket eder, farklı bakış açılarına göre kesintisiz bir değişiklik olduğunu, renklerin birçok mümkün gruplanışı arasında bir tür mücadele olduğunu tespit ederiz."[2] Bağıntıların dolaysız deneyimine (*Kohärenzerlebnis, Erlebnis des Passens*) indirgeniriz ve herhalde hastanın durumu da budur. Onun verili bir sınıflandırma ilkesine bağlı kalamadığını ve birinden diğerine gittiğini söylerken haksızdık: Aslında asla hiçbirini benimsemez.[3] Bozukluk "gözlemci için renklerin gruplanma şekli, renkler açısından görsel alanın eklemlenme şekli"[4] ile ilgilidir. Bahis konusu olan sadece düşünce veya bilgi değil, renklerin deneyiminin ta kendisidir. Başka bir yazarın izinden giderek diyebiliriz ki normal deneyim "daireler" veya "girdaplar" içerir ve bunların içinde her unsur diğerlerini temsil eder, kendini onlara bağlayan "vektörler" taşır adeta. Hastada ise "bu yaşam en dar sınırların içine hapsolur ve normal kişide algılanan dünya ile karşılaştırıldığında, daha küçük ve daralmış dairelerin içinde hareket eder. Girdabın çevre kısmında doğan bir hareket hemen merkeze kadar yayılmaz, tabiri caizse uyarılmış bölgenin içinde kalır veyahut sadece yakın çevresine aktarılır. Daha anlaşılır olan anlam birimleri algılanan dünyanın içinde kurulamaz artık (...). Burada da yine her duyulur izlenimi etkileyen bir 'anlam vektörü' vardır ama bu vektörlerin artık ortak bir yönü yoktur, belirli ana merkezlere doğru yönelmezler, normal öznede olduğundan çok daha fazla ayrılırlar birbirlerinden."[5] Amnezinin temelin-

---

1 A.g.y. s. 149.
2 A.g.y. s. 151-152.
3 A.g.y. s. 150.
4 A.g.y. s. 162.
5 E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, c. III, s. 258.

de bulunan "düşünce" bozukluğu budur işte; görüyoruz ki bu bozukluk yargıdan ziyade onun doğduğu deneyim ortamıyla ilgilidir, spontanlıktan ziyade onun duyulur dünyadaki tutamaklarıyla ve bizim onda herhangi bir yönelim şekillendirme gücümüzle ilgilidir. Kantçı terimlerle belirtecek olursak, bu bozukluk anlama yetisinden ziyade üretici hayalgücünü etkiler. O halde kategoriyal edim nihai bir olgu değildir, belli bir "tavır" (*Einstellung*) içinde oluşur. Söz de bu tavır üzerine kurulur, öyle ki dili saf düşünceye dayandırmak söz konusu olamaz. "Kategoriyal davranış ve imleme diline sahip olmak, bir ve aynı temel tavrı ifade eder. Bunların ikisi de ne neden ne de sonuç olabilir."[1] Öncelikle düşünce dilin bir sonucu değildir. Renkleri verili bir örnekle karşılaştırarak gruplandırmayı beceremeyen kimi hastaların,[2] bunu dil yardımıyla başardıkları doğrudur: Modelin rengini isimlendirirler ve sonra aynı rengin uygun olduğu tüm örnekleri modele bakmadan bir araya toplarlar. Anormal çocuklar ise,[3] eğer onları aynı isimle adlandırmayı öğrendilerse, renkleri, hatta farklı olanları bile aynı kümede sınıflandırırlar. Ama işte bunlar anormal süreçlerdir; dil ile düşünce arasındaki özsel ilişkiyi değil, her ikisi de yaşayan anlamlarından koparılmış bir dil ile bir düşünce arasındaki arızi veya patolojik ilişkiyi ifade eder. Aslında birçok hasta, renkleri sınıflandıramadığı halde isimlerini tekrar etmeyi becerir. Amnezik afazi durumlarında, "kategoriyal davranışı zor veya imkânsız kılan, kendinde ele alınan sözcüğün eksikliği olamaz öyleyse. Sözcükler normalde kendilerine ait olan ve onları kategoriyal davranışla ilişkili olarak kullanılmaya uygun kılan bir şeyi kaybetmiş olmalılar."[4] Ne kaybetmişlerdir peki? Mefhumlara dair imlemesini mi? Kavramın onlardan çekildiğini söylemek ve dolayısıyla düşünceyi dilin nedeni yapmak mı gerekir? Ama belli ki sözcük anlamını kaybettiğin-

[1] Gelb ve Goldstein, "Über Farbennamenamnesie", s. 158.
[2] A.g.y.
[3] A.g.y.
[4] A.g.y.

de, duyulur görünümüne dek değişir, *boşalır*.[1] Kendisine bir renk ismi verilen ve ona uygun örneği seçmesi istenen amnezik, sanki ondan bir şey bekliyormuş gibi ismi tekrar eder. Ama isim onun işine yaramaz artık, ona hiçbir şey *söylemez*, yabancı ve saçmadır, tıpkı fazla uzun süre boyunca tekrar ettiğimiz isimlerin bizim için saçma olması gibi.[2] Kendisi için sözcüklerin anlamını kaybettiği hastalar, bazen fikir çağrışımı yapma gücünü en yüksek derecede korurlar.[3] Demek ki isim eski çağrışımlardan kopmamıştır, cansız bir cisim gibi, kendisi değişmiştir. Sözcüğün yaşayan anlamıyla bağı, dışsal bir çağrışım bağı değildir, anlam sözcükte ikamet eder ve dil "entelektüel süreçlere eşlik eden dışsal bir şey"[4] değildir. Öyleyse yukarıda söylediğimiz gibi, sözün bedensel jestlere dair veya varoluşsal bir imlemesi olduğunu kabul etmemiz gerekir. Dilin bir içi vardır elbette ama bu iç, kendi üzerine kapalı ve kendi bilincine sahip bir düşünce değildir. Peki o zaman dil, düşünceleri ifade etmiyorsa neyi ifade ediyordur? Öznenin kendi imlemelerinin dünyasında konum alışını sunar dil ya da daha ziyade bu konum alışın *kendisidir*. Burada "dünya" terimi sözün gelişi değildir: "Mental" veya kültürel yaşamın doğal yaşamın yapılarını ödünç aldığını ve düşünen öznenin bedenli özneye dayandırılması gerektiğini ifade eder. Sesli jest, konuşan özne ve onu dinleyenler için, deneyimdeki belli bir yapılanmayı, varoluştaki belli bir kiplenimi gerçekleştirir, tıpkı bedenimdeki bir davranışın benim için ve başkası için, etrafımdaki nesneleri belli bir imlemeyle donatması gibi. Bedensel jestin anlamı fizik veya fizyolojik fenomen olarak jestte içerilmez. Sözcüğün anlamı ses olarak sözcükte içerilmez. Ama süreksiz edimlerin sonsuz bir dizisi içinde, kendi

---

1 A.g.y.

2 A.g.y.

3 Verili bir örnek (kırmızı) karşısında onların aynı renkte bir nesnenin (çilek) hatırasını akıllarına getirdiğini ve böylece rengin ismini bulduklarını (kırmızı çilek, kırmızı) görürüz. A.g.y. s. 177.

4 A.g.y. s. 158.

doğal güçlerini aşan ve onları dönüştüren imleme çekirdeklerini kendine mâl etmek, insan bedeninin tanımıdır. Bu aşkınlık edimi önce bir davranışın edinilmesinde karşımıza çıkar, sonra da bedensel jestin sessizce iletilmesinde: Bedenin yeni bir tutuma kendini açması ve onu dışarıdaki tanıklara anlatması aynı kuvvet sayesinde olur. Her iki durumda da tanımlı bir güç sistemi birdenbire merkezini kaybeder, kırılır ve öznenin veya tanığın bilmediği, tam da bu anda kendini onlara açan yeni bir yasa altında yeniden düzenlenir. Örneğin Darwin'e göre gözü güneşten korumaya yönelik olan kaşları çatma veya net görmeyi sağlayan gözleri kısma, insanın meditasyon ediminin bileşenleri haline gelir ve izleyiciye bunu imler. Dil de farklı bir sorun ortaya koymaz: Boğazın kasılması, dilin ve dişlerin arasından ıslık çıkaran bir hava akımı, bedenimizin belli bir oynama tarzı ansızın bir *mecazi anlam* ile yüklenir ve bunu bizim dışımıza imler. Bu, arzuda aşkın ortaya çıkışından veya yaşamın en başındaki düzensiz hareketler sırasında bedensel jestlerin ortaya çıkışından ne daha az ne de daha fazla mucizevidir. Mucizenin olabilmesi için, sesli jestlerin daha önceden edinilmiş olan imlemelerin bir alfabesini kullanması, sözel jestin konuşanlar için ortak olan belli bir panorama içinde gerçekleşmesi gerekir, tıpkı başka jestlerin anlaşılması için hepsi için ortak olan, her birinin oluşup gelişeceği ve kendi anlamını açıp yayacağı algılanan bir dünyanın varsayılması gibi. Ama bu koşul yeterli değildir: Söz otantik ise, yeni bir anlam uyandırır, tıpkı bedensel jestin, bir bağlangıç jestiyse, nesneye ilk defa insani bir anlam vermesi gibi. Ayrıca şu anda edinilmiş olan imlemelerin de bir zamanlar yeni imlemeler olmuş olması gerekir elbette. O halde bu açık ve sınırsız imleme kuvvetini –yani hem bir anlamı yakalama hem de onu iletme kuvvetini– nihai bir olgu olarak kabul etmek gerekir. Bunun sayesinde insan kendi bedeninden geçerek yeni bir davranışa doğru, başkasına doğru veya kendi düşüncesine doğru kendini aşar.

Yazarlar afazi analizini dile dair genel bir anlayışla sonuçlandırmak istediklerinde,[1] Pierre Marie'yi takiben ve Broca'nın anlayışlarına tepki olarak benimsemiş oldukları entelektüalist dili terk ettiklerini daha açık görürüz. Sözün ne bir "idrak işlemi" ne de bir "motor fenomen" olduğunu söyleyebiliriz: Söz bütünüyle motor beceri ve bütünüyle idraktır. Onun bedenden ayrılamaz olduğunu gösteren, dildeki kusurların birlik haline getirilemeyecek olmasıdır, ilksel bozukluk bazen sözcüğün gövdesiyle, sözel ifadenin maddi aracıyla, bazen sözcüğün fizyonomisiyle, sözel yönelimle, bir sözcüğü doğru söylemeyi veya yazmayı başarmamızı sağlayan bu bütüncül düzlemle, bazen sözcüğün dolaysız anlamıyla, Alman yazarların sözel kavram dediği şeyle, bazen de sadece dilsel deneyim değil bütün olarak deneyimin yapısıyla ilgilidir, örneğin yukarıda analiz ettiğimiz amnezik afazi durumunda olduğu gibi. Öyleyse söz, göreli olarak birbirinden yalıtılabilen güç katmanlarına dayanmaktadır. Ama aynı zamanda, dilin anlamını hiç ilgilendirmeyen, "saf olarak motor" bir dil bozukluğu bulmak imkânsızdır. Saf aleksi durumunda öznenin bir sözcüğün harflerini tanıyamamasının sebebi, görsel verileri biçime sokamaması, sözcüğün yapısını oluşturamaması, görsel imlemesini yakalayamamasıdır. Motor afazi durumunda kaybedilen ve korunan sözcüklerin listesi, onların nesnel özelliklerine (uzunluk ve karmaşıklık) değil özne için taşıdıkları değere karşılık gelir: Hasta, tanıdık bir motor dizi içindeki bir harfi veya sözcüğü tek başına telaffuz edemez, çünkü "figür" ile "zemin"i ayırt edip şu sözcüğe veya bu harfe özgürce figür değeri yükleyemez. Eklemlemede yapılan düzeltme ile sözdiziminde yapılan düzeltme her zaman birbiriyle ters orantılıdır, bu da bir sözcüğün eklemlenmesinin basitçe motor bir fenomen olmadığını ve sözdizimini düzenleyen enerjilerin aynısına başvurduğunu gösterir. Dahası, sözel yönelim bozuklukları bağlamında, harflerin unutulduğu, yer değiştirdiği

[1] Bkz. Goldstein, "L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage".

veya fazladan eklendiği ve sözcüğün ritiminin değiştiği harf parafazisinde olduğu gibi, söz konusu olan şey engramların tahrip olması değil, figür ve zeminin aynı düzeye gelmesidir, sözcüğü yapılandırma ve onun eklemsel fizyonomisini yakalama güçsüzlüğüdür.[1] Bu iki dizi uyarıyı özetlemek istersek, her tür dilsel işlemin bir anlamın tutulup kavranmasını varsaydığını ama her durumda anlamın özelleşmiş olarak bulunduğunu söylemek gerekir; sözcüğün görsel imlemesinden başlayıp, sözel kavramdan geçerek kavramsal imlemeye giden farklı imleme katmanları vardır. Eğer "motor beceri" mefhumu ile "idrak" mefhumu arasında gidip gelmeye devam edersek ve onları bütünleştirmeye olanak tanıyan üçüncü bir mefhum, yani her düzeyde aynı olan, hem sözün saklı hazırlıklarında hem de eklemlenme fenomenlerinde iş gören, dil binasını taşıyan ve yine de göreli olarak otonom süreçler halinde sabitlenen bir işlev keşfetmezsek, bu iki fikri asla aynı anda anlayamayız. Söz için esas olan bu kuvveti, ne düşüncenin ne de "motor becerinin" önemli bir hasar aldığı ama dil "yaşamının" değişikliğe uğradığı durumlarda fark etme şansı bulacağız. Bazen sözdağarcığı, sözdizimi, dilin gövdesi hasar almamış gibi görünür; tek farklılık ana önermelerin ağır basmasıdır. Ama hasta, bu malzemeyi normal özne gibi kullanmaz. Neredeyse sadece ona soru sorulursa konuşur veya kendisi soru soracak olursa, bunlar ancak basmakalıp sorulardır, okuldan gelen çocuklarına her gün sorduğu sorulara benzerler. Dili sadece mümkün olan bir durumu ifade etmek için asla kullanmaz ve yanlış önermeler (gökyüzü siyahtır) onun için anlamdan yoksundur. Ancak cümlelerini hazırladıysa konuşabilir.[2] Onun

---

1 Goldstein, "L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage", s. 460. Burada Goldstein Grünbaum ("Aphasie und Motorik") ile hemfikirdir ve klasik anlayış (Broca) ile modern çalışmalar (Head) arasındaki alternatifi aşmak ister. Grünbaum'un modernleri eleştirdiği nokta, "motor dışsallaştırmayı ve onun dayandığı psikofizik yapıları, afazi tablosunda baskın olan temel bir alan olarak ön plana koymamaktır" (s. 386).

2 Benary, "Analyse eines Seelenblindes von der Sprache aus". Burada yine, motor beceri ve cinsellik ilişkisi bakımından analiz ettiğimiz Schneider

için dilin otomatikleştiğini söyleyemeyiz, genel olarak idrakın zayıfladığına dair hiçbir işaret yoktur ve sözcükler pekâlâ anlamlarına göre düzenlenirler. Ama bu anlam sanki donup kalmıştır. Schneider asla konuşma ihtiyacı hissetmez, deneyimi asla söze doğru yönelmez, asla onda bir soru uyandırmaz; gerçekliğe ilişkin bu türden, yani her tür sorgulamayı, mümkün olana yapılan her tür göndermeyi, her tür şaşırmayı ve doğaçlamayı bastıran türden bir apaçıklığa ve yeterliliğe sahip olmayı asla bırakmaz onun deneyimi. Tam ters yönde ise normal dilin özünü fark ediyoruz: Konuşma yönelimi ancak açık bir deneyimde bulunabilir, tıpkı bir sıvının kaynamasında olduğu gibi, varlığın kalınlığında boşluk bölgeleri oluştuğunda ve bunlar dışarı doğru yer değiştirdiğinde ortaya çıkar. "İnsan kendi kendisiyle ve benzerleriyle yaşayan bir ilişki kurmak üzere dilden yararlandığı anda, dil artık bir alet değildir, *bir araç değildir, içsel varlığın ve bizi dünyaya ve benzerlerimize bağlayan psişik bağın ortaya çıkmasıdır, görünmesidir.* Hastanın dili istediği kadar çok bilgi çıkarsın ortaya, belirli etkinlikler için istediği kadar kullanılabilir olsun, insanın en derin özünü oluşturan ve belki de uygarlığın hiçbir yaratımında dilin kendisinin yaratımında olduğu kadar apaçık ortaya çıkmayan bu üretkenlik onda tamamen eksik kalır."[1] Meşhur bir ayrımı burada kullanarak diyebiliriz ki *diller* [*langages*], yani kurulu sözdağarcığı ve sözdizimi sistemleri, empirik olarak varolan "ifade araçları", *söz* [*parole*] edimlerinin çökeltisi ve tortusudur; bu edimlerde, formüle edilmemiş anlam kendini dışarıya tercüme etme imkânı bulmakla kalmaz, kendi için bir varoluş da kazanır ve hakiki biçimde anlam olarak yaratılır. Veyahut *konuşan söz* [*parole parlante*] ile *konuşulan söz* [*parole parlée*] arasında ayrım yapabiliriz. Bunlardan ilki, imleme yöneliminin doğmaktayken olduğu sözdür. Burada varoluş, hiçbir doğal nesne tarafından tanımlanamaz olan belli bir "anlama"

vakası söz konusudur.

[1] Goldstein, "L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage", s. 496. İtalikler bize ait.

doğru çekilip kutuplaşır; bu anlam, onun buluşmaya çalıştığı varlığın ötesindedir ve bu yüzden sözü, kendi var-olmayışının empirik dayanağı olarak yaratır. Söz bizim varoluşumuzun doğal varlığa göre fazlalığıdır. Ama ifade edimi bir dilsel dünya ve bir kültürel dünya oluşturur, öteye yönelen şeyi yeniden varlığa düşürür. Hazır bulunan imlemelerden edinilmiş bir miras gibi faydalanan, konuşulan söz buradan gelir. Bu edinimlerden itibaren başka otantik ifade edimleri de –yazarın, sanatçının veya filozofunkiler de– mümkün hale gelir. Varlığın doluluğunda her zaman yeniden yaratılan bu açıklık, çocuğun ilk sözünün olduğu kadar yazarın sözünün de, sözcüğün kurulmasının olduğu kadar kavramlarınkinin de koşuludur. İşte dilden geçerek sezdiğimiz, kendini tekrarlayan, kendine dayanan veya bir dalga gibi bir araya toplanan ve kendini kendi ötesine yansıtmak için kendini devralan işlev budur.

Kişiye has bedenin bilmecemsi doğasını tanımamızda, bedensel mekânsallık ve birlikle ilgili uyarılarımızdan daha da fazlasını sözün ve ifadenin analizi sağlar. Kişiye has beden, her biri kendi kendinde durup kalan parçacıkların bir araya toplanması veya temelli olarak tanımlanmış süreçlerin iç içe geçmesi değildir –olduğu yerde değildir, olduğu şey değildir– çünkü ne de olsa ona hiçbir yerden gelmeyen bir "anlamı" kendinde salgıladığını, maddi çevresine onu yansıttığını ve başka bedenli öznelere onu ilettiğini görüyoruz. Bedensel jestin veya sözün bedeni dönüştürdüğü hep fark edilmişti ama onların başka bir gücü –düşünce veya ruhu– açığa vurduğunu veya geliştirdiğini söylemekle yetiniliyordu. Bedenin, bize imlediği düşünceyi veya yönelimi ifade edebilmek için, son tahlilde ona dönüşmesi gerektiği görülmüyordu. Gösteren odur, konuşan odur, işte bu bölümde bunu öğrendik. Cézanne bir portreyle ilgili şöyle diyordu: "Bütün küçük mavileri ve bütün küçük kahverengileri boyarsam, onu nasıl bakıyorsa öyle baktırırım... Nüanslı bir yeşili kırmızıyla birleştirince bir ağzın nasıl hüzünlendiğini veya bir yanağın nasıl gülümsediğini

bir bilseler."[1] Yaşayan bedende içkin veya doğmakta olan bir anlamın böyle açığa çıkması, göreceğimiz üzere, tüm duyulur dünyaya yayılır ve bakışımız, kişiye has bedenin deneyimi onu uyarmış olduğundan, tüm diğer "nesnelerde" ifade mucizesini yeniden bulacaktır. *Tılsımlı Deri*'de Balzac "yeni düşmüş kar gibi bembeyaz bir masa örtüsü ve üzerinde küçük sarı ekmeklerle taçlandırılmış, simetrik şekilde yükselen çatal bıçaklar"ı betimler. "Tüm gençliğim boyunca", diyordu Cézanne, "bunu resmetmek istedim, bu taze kardan masa örtüsünü... Şimdi ise biliyorum ki sadece şunu resmetmeyi istemek gerekir: Simetrik şekilde yükselen çatal bıçak; ve şunu: küçük sarı ekmekler. Eğer 'taçlandırılmış'ı resmedersem mahvoldum, anladınız mı? Ve eğer hakikaten eşitlersem ve çatal bıçak ile ekmekleri doğadaki gibi gölgelendirirsem, emin olun ki taçlar, kar ve tüm sarsıntı orada olacaktır."[2] Dünya sorunu ve başlangıç olarak kişiye has beden sorunu şundan ibarettir: *her şey orada ikamet eder*.

***

Kartezyen gelenek bizi nesneden ayrılmaya alıştırmıştır: Refleksif tavır aynı anda hem yaygın beden mefhumunu hem de ruh mefhumunu saflaştırır ve bedeni içi olmayan bir parçalar toplamı olarak, ruhu da mesafe olmaksızın bütünüyle kendine mevcut olan bir varlık olarak tanımlar. Bu korelatif tanımlar açıklığı bizde ve bizim dışımızda kurar: gizlisi saklısı olmayan bir nesnenin saydamlığı ve olmayı düşündüğü şeyden ibaret olan bir öznenin saydamlığı. Nesne baştan sona nesnedir, bilinç de baştan sona bilinçtir. Varolmak sözcüğünün sadece ve sadece iki anlamı vardır: Şey olarak varoluruz veya bilinç olarak varoluruz. Kişiye has bedenin deneyimi ise, muğlak bir varoluş kipi olduğunu bize gösterir. Bunu üçüncü şahıstaki bir süreçler demeti olarak düşünmeye çalışırsam –"görme",

---

1 J. Gasquet, *Cézanne*, s. 117.

2 A.g.y. s. 123 vd.

"motor beceri", "cinsellik"– bu "işlevlerin" birbirlerine ve dış dünyaya nedensellik ilişkileri ile bağlanamayacağını fark ederim, hepsi de tek bir dramanın içinde bulanık biçimde devralınmış ve birbirlerini gerektirecek şekilde içerilmiştir. Demek ki beden bir nesne değildir. Aynı sebepten, ona dair sahip olduğum bilinç de bir düşünce değildir, yani bedene dair açık bir ide oluşturmak için onu ayrıştırıp yeniden birleştiremem. Onun birliği her zaman örtük ve bulanıktır. Her zaman olduğu şeyden başka bir şeydir, her zaman hem cinsellik hem de özgürlüktür, tam da kültürle değişime uğradığı anda doğaya kök salmıştır, asla kendi üzerine kapalı değildir ve asla aşılmamıştır. Söz konusu olan ister benim bedenim ister başkasının bedeni olsun, insan bedenini tanımamın tek yolu onu yaşamaktır, yani onu kateden dramayı kendi hesabıma devralıp onunla iç içe geçmemdir. O halde ben bedenimim, en azından herhangi bir şey edindiğim sürece; bedenim de doğal bir özne, toplam varlığımın geçici bir taslağı gibidir. Böylece kişinin kendi bedeninin deneyimi, nesneyi özneden, özneyi de nesneden ayıran ve bize bedenin deneyimini veya gerçekteki bedeni değil de sadece bedenin düşüncesini veya ide olarak bedeni veren refleksif harekete ters düşer. Descartes bunu çok iyi biliyordu, çünkü Élisabeth'e bir mektubunda, yaşamın kullanımı içinde kavranan beden ile anlama yetisinin kavradığı bedeni birbirinden ayırır.[1] Ama Descartes'ta, yalnızca bir beden olduğumuz için sahip olduğumuz bedene dair bu tekil bilgi, idelerden kaynaklı bilgiye tâbi kalır, çünkü olgu olarak insanın arkasında, olgu durumumuzun akıllı yaratıcısı olarak Tanrı bulunur. Bu aşkın güvenceye dayanarak Descartes akıldışı koşulumuzu rahatça kabul edebilir: Aklı taşımakla yükümlü olan biz değilizdir ve bunu bir kez şeylerin temelinde kabul ettiğimizde, bize kalan sadece dünyada eylemek ve düşünmektir.[2] Ama bedenle birleşmemiz tözsel ise, nasıl olur

[1] Élisabeth'e Mektup, 28 Haziran 1643, AT T, III, s. 690.

[2] "Son olarak, hayatında bir kez olsun, metafiziğin ilkelerini iyi anlamış olmanın çok zorunlu olduğuna inandığım gibi –çünkü bize Tanrı'nın ve

da kendimizde saf bir ruhu hissedebilir ve buradan hareketle mutlak Zihin'e ulaşabiliriz? Bu soruyu sormadan önce, kişinin kendi bedeninin yeniden keşfedilmesiyle gelen her şeyi iyice görelim. Söz konusu olan, refleksiyona direnen ve tabiri caizse özneye yapışık kalan, diğer nesneler arasındaki bir nesne değildir sadece. Karanlık, baştan sona algılanan dünyayı kaplar.

ruhumuzun bilgisini veren onlardır– onları düşünmekle anlama yetisini sık sık meşgul etmenin çok zararlı olacağına da inanıyorum, çünkü hayalgücünün işlevleri ve duyular boş bırakılmamalıdır; en iyisi bir kez çıkarılmış olan sonuçları hafızamızda ve inancımızda saklamaktır, sonra geriye kalan zamanı ise anlama yetisinin hayalgücü ve duyularla birlikte hareket ettiği düşünceleri incelemek için kullanmaktır." A.g.y.

İKİNCİ BÖLÜM

ALGILANAN DÜNYA

Organizmada kalp neyse dünyada da kişiye has beden odur: Görünür manzarayı devamlı hayatta tutar, canlandırır ve içsel olarak besler, onunla birlikte bir sistem oluşturur. Oturduğum dairede dolaşırken, onun kendini bana sunduğu farklı görünümler, eğer onların her birinin şuradan veya buradan görülen dairemi temsil ettiğini bilmeseydim, kendi hareketimin ve bu hareketin evreleri boyunca kendiyle özdeş olan bedenimin bilincinde olmasaydım, aynı şeyin farklı profilleri olarak bana görünemezdi. Elbette düşüncemde daireyi kuşbakışı gezebilirim, onu hayal edebilirim veya bir kâğıda planını çizebilirim ama o zaman bile, bedensel deneyimin dolayımı olmadan nesnenin birliğini yakalayamam, zira evin planı dediğim şey sadece daha geniş bir perspektiftir: "Yukarıdan görülen" dairedir bu ve tüm alışıldık perspektifleri onda özetleyebiliyor olmamın koşulu, aynı bedenli öznenin sırasıyla farklı konumlar*dan* görebileceğini bilmemdir. Belki denecektir ki nesneyi yeniden bedensel deneyimin içine, bu deneyimin kutuplarından biri olarak yerleştirmekle, tam da onun nesnelliğini oluşturan şeyi ondan alıyoruz. Bedenimin bakış açısından bir küpün, camdan olsa bile, altı yüzünü asla eşit olarak görmem ama yine de "küp" sözcüğünün bir anlamı vardır, küpün kendisi, hakiki küp, duyulur görünüşlerinin ötesinde, *kendi* eşit altı yüzüne sahiptir. Onun etrafında döndüğüm ölçüde, önce kare olan önyüzün biçiminin bozulduğunu, sonra kaybolduğunu görü-

rüm, bu sırada diğer kenarlar belirir ve her biri sırayla kare olur. Ama bu deneyimin gidişatı benim için sadece, eşit ve eşzamanlı altı yüzüyle toplam küpü, onu açıklayan idrak edilebilir yapıyı düşünmem için bir fırsattır. Hatta, küpün etrafında attığım turun "işte bir küp" yargısını harekete geçirmesi için, benim yer değiştirmelerimin de nesnel mekânda bulunması gerekir ve kişiye has hareketin bir nesnenin konumunu koşullaması şöyle dursun, tersine ancak bedenimi hareketli bir nesne olarak düşünürsem algısal görünüşün şifresini çözebilir ve hakiki küpü inşa edebilirim. O halde kişiye has hareketin deneyimi algının psikolojik koşullarından biri olacaktır sadece ve nesnenin anlamını belirlemeye katkıda bulunmayacaktır. Nesne ve benim bedenim elbette bir sistem oluşturacaktır, ama söz konusu olan şey nesnel bir korelasyonlar demeti olacaktır, az önce söylendiği gibi yaşanan bir karşılıklılıklar bütünü değil. Nesnenin birliği, bedenimizin birliğinin korelatifi olarak hissedilmeyecek, düşünülecektir. Peki ama nesne, bize verili olduğu fiili koşullardan bu şekilde koparılabilir mi? Söylemsel olarak altı sayısı mefhumunu, "kenar" ve eşitlik mefhumlarını bir araya toplayabilir ve onları, küpün tanımı olan bir formülde birbirine bağlayabiliriz. Ama bu tanım bize düşünecek bir şeyler sunmaktansa bir soru sorar. Kör ve sembolik düşünceden ancak bu yüklemlerin hepsini taşıyan tekil mekânsal varlığı fark ederek çıkarız. Söz konusu olan, altı eşit yüz arasına bir mekân kesitini kapatan bu tikel biçimi düşüncede çizmektir. Ama "kapatmak" ve "arasında" sözcüklerinin bizim için bir anlamı varsa, bunu bizim bedenli özne olarak deneyimimizden ödünç alıyorlar demektir. Mekânın *kendisinde* ve psikofizik bir öznenin mevcudiyeti olmaksızın, hiçbir yön, hiçbir iç, hiçbir dış yoktur. Bir mekân, tıpkı odamızın duvarları arasına hapsolmamız gibi, bir küpün kenarları arasına hapsolmuştur. Küpü düşünebilmek için, mekânda konum alırız, kâh onun yüzeyinde, kâh onda, kâh onun dışında; ve o anda onu perspektifli görürüz. Altı eşit kenarı olan küp, sade-

ce görülemez değil, düşünülemezdir de; kendisi için olacak bir küptür bu, ama küp kendisi için değildir çünkü ne de olsa bir nesnedir. Refleksif analizin bizi kurtardığı ilksel bir dogmatizm vardır. Bu dogmatizm nesnenin kendinde veya mutlak olduğunu söyler ama onun ne olduğunu sormaz. Gelgelelim başka bir dogmatizm daha vardır, o da nesnenin tahmini imlemesini olumlar ama nasıl olup da deneyimimize girdiğini sormaz. Refleksif analiz nesnenin mutlak varoluşunun yerine mutlak bir nesne düşüncesi koyar ve onu kuşbakışı katetmek, bakış açısı olmadan düşünmek isterken, onun iç yapısını tahrip eder. Benim için altı yüzü eşit bir küp var ise ve eğer nesneye erişebiliyorsam, bu onu içeriden kurduğum için değildir: Algı deneyimi sayesinde dünyanın kalınlığı içine daldığım içindir. Altı yüzlü küp, küpün tensel mevcudiyetini ifade ettiğim sınır-idedir ve bu mevcudiyet oradadır, gözümün önünde, elimin altında, algısal apaçıklığı içinde oradadır. Küpün kenarları yansımalar değil kenarlardır tam da. Onları birbiri ardına ve perspektifli görünüşe göre fark ettiğimde, bu perspektiflerin hesabını veren geometrik izdüşümün [*géométral*] idesini kurmam, küp zaten orada benim önümdedir ve bu perspektiflerden geçerek kendi örtüsünü açar. Kendi hareketime nesnel bir görüşle bakmaya ve görünüşün arkasında nesnenin hakiki biçimini yeniden kurmak için onu hesaba katmaya ihtiyacım yoktur: Hesap çoktan tutulmuştur, yeni görünüş zaten yaşanan hareketle birleşmiş ve bir küpün görünüşü olarak kendini sunmuştur. Şey ve dünya, bedenimin parçalarıyla birlikte bana verilidir; bir "doğal geometri" ile değil, bedenimin ta kendisinin parçaları arasındaki bağlantıyla kıyaslanabilecek, hatta onunla özdeş olan yaşayan bir bağlantı içinde verilidir.

Dış algı ve kişiye has beden algısı birlikte çeşitlenir, çünkü aynı edimin iki yüzüdürler. Aristoteles'in meşhur yanılsamasını uzun zaman boyunca parmakların alışılmadık konumunun onların algısının sentezlenmesini imkânsız kıldığını kabul ederek açıklamaya çalıştık: Orta parmağın sağ tarafı ile

işaret parmağının sol tarafı normalde beraber "işlemez" ve ikisine de aynı anda dokunuluyorsa, demek ki iki bilye vardır. Gerçekte ise iki parmağın algısı sadece birbirinden ayrı değil, birbirine terstir de: Özne orta parmağın dokunduğu şeyi işaret parmağına, işaret parmağınınkini de orta parmağa atfeder; iki parmağa örneğin iğne ve top gibi iki farklı stimulus uygulayarak da bunu gösterebiliriz.[1] Aristoteles'in yanılsaması öncelikle bedensel şemadaki bir bozukluktur. İki dokunsal algının tek nesnede sentezlenmesini imkânsız kılan, parmakların konumunun alışılmadık veya istatistik açıdan nadir olmasından ziyade, orta parmağın sağ tarafıyla işaret parmağının sol tarafının, nesnenin sinerjik olarak keşfedilmesinde birlikte çalışamayacak olması, zorlanmış hareket olarak parmakların çapraz yapılmasının parmakların kendi motor imkânlarını aşıyor olması ve bir hareket tasarısı içinde hedeflenemiyor olmasıdır. Demek ki burada nesnenin sentezi kişiye has bedenin sentezinden geçerek olur, onun tekrarı veya korelatifidir ve tek bir bilye fark etmek ve iki parmağa tek bir organmış gibi sahip olmak tam olarak aynı şeydir. Bedensel şemadaki bozukluk, hiçbir stimulusa dayanmaksızın, doğrudan da dış dünyaya tercüme edilebilir. Otoskopi durumunda özne kendi kendisini görmeden önce her zaman bir düş, bir hayal veya bir içsıkıntısı durumundan geçer ve dışarıda beliren kendi imgesi sadece bu kişisizleşmenin diğer yüzüdür.[2] Hasta kendi dışında duran kopyada kendi kendisini hisseder, tıpkı yukarı çıkan ve birden duran bir asansörün içinde, bedenimin tözünün [*substance*] kafamdan çıkarak benden kaçtığını ve nesnel bedenimin sınırlarını aştığını hissetmem gibi. Hasta, asla görmedi-

---

1 Tastevin, Czermak, Schilder, alıntılayan Lhermitte, *L'image de notre corps*, s. 36 vd.

2 Lhermitte, *L'image de notre corps*, s. 136-188. Bkz. s. 191: "Otoskopi süresince özne, kopya olanın imgesine bile nüfus edecek kadar derin bir hüzün duygusuna kapılır; bu imge, asıl kişinin hissettiği afektif titreşimlerle canlanmış gibi görünür"; "bilinci kendisinin dışına çıkmış gibidir." Ayrıca Menninger-Lerchantal, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, s. 180: "Birdenbire bedenimin dışındaymışım izlenimine kapıldım."

ği bu Başka'nın yaklaştığını kendi bedeninde hisseder, tıpkı normal kişinin ensesindeki bir yanmayla arkasından birinin baktığını hissetmesi gibi[1]. Keza, belli bir dış deneyim biçimi de kişinin kendi bedenine dair belli bir bilinci gerektirir ve getirir. Birçok hasta kendilerinde halüsinasyonlar yaratan bir "altıncı his"ten bahseder. Görsel alanı nesnel olarak ters dönmüş olan Stratton'ın öznesi, önce nesneleri baş aşağı görür; deneyin üçüncü gününe gelindiğinde ve nesneler yeniden düz durduğunda ise "kafasının arkasıyla ateşe bakıyormuş gibi tuhaf bir izlenime"[2] kapılır. Çünkü görsel alanın yönlülüğü ile bu alanın kuvveti olarak kişiye has bedenin bilinci arasında dolaysız bir denklik vardır, öyle ki deneydeki altüst oluş, arada bir fark olmaksızın fenomenal nesnelerin tersine dönmesi veya bedendeki duyusal işlevlerin yeniden dağıtılması olarak kendini gösterebilir. Özne kendi görüşünü uzak mesafe için ayarlarsa, tüm yakın nesnelerin olduğu gibi parmağının da çift imgesi olacaktır. Parmağına dokunulursa veya bir şey batırılırsa, ikili bir temas veya batma algılar.[3] Öyleyse çift görme, bedenin ikilenmesi olarak devam eder. Her tür dış algı dolaysız biçimde bedenime dair belli bir algıyla eşanlamlıdır, tıpkı bedenimin her tür algısının dış algının dilinde kendini açıkça bildirmesi gibi. Şimdi eğer, görmüş olduğumuz gibi, beden saydam bir nesne değilse ve çemberin geometriciye kuruluş yasası itibarıyla verili olduğu gibi bize verili değilse, beden ancak üstlenerek tanımayı öğrenebildiğimiz bir ifade birimiyse, bu yapı kendini duyulur dünyaya iletecektir. Bedensel şema teorisi örtük olarak bir algı teorisidir. Bedenimizi duymayı yeniden öğrendik, bedenin nesnel ve mesafeli bilgisi altında ona dair sahip olduğumuz bu başka bilgiyi yeniden bulduk, çünkü o her zaman bizimledir ve biz bedenizdir. Aynı şekilde, bedenimizle dünyada olduğumuz, dünyayı bedenimizle algıladığımız ölçüde, bize görünen dünyanın deneyimini de yeniden

[1] Jaspers, alıntılayan Menninger-Lerchenthal, a.g.y. s. 76.

[2] Stratton, "Vision Without Inversion of the Retinal Image", s. 350.

[3] Lhermitte, *L'image de notre corps*, s. 39.

uyandırmamız gerekecektir. Ama bedenimizle ve dünyayla bu şekilde yeniden temas kurarak kendimizi de yeniden bulacağız, çünkü ne de olsa kişi bedeniyle algılıyorsa, beden doğal bir bendir ve deyim yerindeyse, algının öznesidir.

I
DUYMA

Nesnel düşünce algının öznesini bilmez. Çünkü dünyayı hazır yapılı halde, her tür mümkün olayın ortamı olarak kendine verir ve algıyı da bu olaylardan biri olarak ele alır. Örneğin empirist filozof, algılamakta olan bir X öznesini alıp neler olup bittiğini betimlemeye çalışır: Duyumlar *vardır*, bunlar öznenin halleri veya varolma tarzlarıdır ve bu bakımdan hakiki mental şeylerdir. Algılayan özne bu şeylerin yeridir ve filozof duyumlar ile onların dayanağını, uzak bir ülkenin bitki örtüsünü betimliyor gibi betimler: Kendisinin de algıladığını, algılayan özne olduğunu ve yaşadığı haliyle algının genel olarak algıyla ilgili söylediği her şeyi yalanladığını fark etmeden betimler. Zira içeriden bakıldığında algı, başka yoldan dünya hakkında bildiklerimize, fiziğin betimlediği şekliyle *stimuluslar*, biyolojinin betimlediği şekliyle duyu organları hakkında bildiklerimize hiçbir şey borçlu değildir. Sözgelimi nedensellik kategorisini uygulayabileceğimiz dünyadaki bir olay olarak değil de her an bu dünyanın yeniden yaratılması, yeniden kurulması olarak verir kendini öncelikle. Dünyanın bir geçmişi olduğuna, fizik dünyaya, "stimulus"lara, kitaplarda temsil edilen organizmaya inanıyorsak, bu öncelikle mevcut ve aktüel bir algı alanına, dünyayla temas eden, daimi olarak onda kök salmış bir yüzeye sahip olduğumuz içindir, tıpkı dalgaların plajdaki bir enkazı çevrelemesi gibi dünya da durmaksızın öznelliğe hücum edip onu kuşattığı içindir. Tüm bilgi algı tarafından açılmış ufuklara yerleşir. Algının

kendisini dünyada oluşan olaylardan biri gibi betimlemek söz konusu olamaz çünkü dünya tablosunda bizim kendisi olduğumuz ve dünyanın biri için varoluşa gelmesini sağlayan bu boşluğu bu tablodan asla silemeyiz, çünkü algı bu "büyük mücevher"in "kusuru"dur. Entelektüalizm bunun bilincine varma bakımından elbette bir ilerlemedir: Empirist filozofun alttan alta varsaydığı ve algı olayını betimlemek üzere yerleştiği bu dünya-dışı yer, artık bir isim kazanır, betimlemede kendini gösterir. Transandantal Ego'dur bu. Böylece empirizmin tüm tezleri altüst olur, bilinç hali bir halin bilincine dönüşür, pasiflik bir pasifliğin konması olur, dünya bir dünya düşüncesinin korelatifi haline gelir ve artık sadece bir kurucu için varolur. Ama yine de, entelektüalizmin de dünyayı kendine hazır yapılı halde verdiğini söylemek yanlış olmaz. Zira onun kavradığı şekliyle dünyanın kuruluşu, stile ilişkin basit bir koşuldur: Empirist betimlemenin tüm terimlerine "...-nın bilinci" ifadesi eklenir. Tüm deneyim sistemi –dünya, kişiye has beden ve empirik ben– üç terimin bağıntılarını taşımakla yükümlü bir evrensel düşünüre tâbi kılınır. Ama o bu sisteme dahil olmadığından, bağıntılar da empirizmde oldukları gibi kalmaya devam ederler: kozmik olaylar düzlemine yayılmış nedensellik bağıntıları. Peki ama kişiye has beden ve empirik ben sadece deneyim sisteminin unsurları iseler, hakiki Ben'in bakışları altındaki nesneler arasında birer nesne iseler, nasıl olur da bedenimizle karışıp bir olabiliriz, zihnin yaptığı yoklama ile hakikaten yakaladığımız şeyi gözlerimizle gördüğümüze nasıl inanabiliriz, nasıl olur da dünya tamamen sarih şekilde karşımızda durmaz, neden kendini azar azar açar da asla "bütün olarak" açmaz ve son olarak, nasıl olur da algılarız? Bunu ancak beden ve empirik ben baştan beri nesne değilse, asla tam olarak nesneye dönüşmüyorlarsa, balmumu parçasını gözlerimle gördüm demenin belli bir anlamı varsa ve korelatif olarak refleksiyonun derinlerimizde açtığı ve adına transandantal Ben denen bu mevcut olmama imkânı,

bu kaçış ve özgürlük boyutu başlangıçta verili değilse ve asla mutlak olarak elde edilmiyorsa, asla mutlak olarak "Ben" diyemiyorsam ve her tür refleksiyon edimi, istemli her tür konum alış kişi-öncesi bir bilinç yaşamı temeline ve önermesine dayanıyorsa anlayacağız. Doğan [*naturé*] ile doğuran [*naturant*], bilinç hali olarak duyum ile bir halin bilinci olarak duyum, kendinde varoluş ile kendi için varoluş ikilemlerinden kaçınmayı beceremediğimiz sürece, algının öznesi bilinmeden kalacaktır. Öyleyse duyuma geri dönelim ve ona o kadar yakından bakalım ki algılayanın kendi bedeniyle ve dünyasıyla arasındaki yaşayan ilişkiyi bize öğretsin.

Tümevarımcı psikoloji duyum için yeni bir statü aramamıza yardımcı olur çünkü onun ne bir hal ne bir nitelik, ne bir halin ne de bir niteliğin bilinci olduğunu gösterir. Aslında sözümona niteliklerin her biri –kırmızı, mavi, renk, ses– belli bir tutumun içine yerleştirilmiştir. Normal kişide duyusal bir uyarılma, özellikle de onun için pek de yaşamsal imlemesi olmayan laboratuvar uyarılmaları, genel motor beceriyi neredeyse hiç değiştirmez. Ama beyincik veya ön lob hastalıkları, duyusal uyarımların kasların kasılma gücü üzerindeki etkisinin, şayet bu uyarımlar bütünlüklü bir duruma dahil edilmiş olmasaydı ve kas gücü normal kişide belli ayrıcalıklı görevler için düzenlenmiş olmasaydı ne olabileceğini apaçık ortaya koyar. Motor bir bozulmanın işareti olarak alabileceğimiz kol kaldırma jesti, kırmızı, mavi veya yeşil bir algı alanına göre erimi veya yönü bakımından farklı şekilde değişikliğe uğrar. Özellikle kırmızı ve sarı akıcı hareketlere, mavi ve yeşil ise kesintili hareketlere elverişlidir, örneğin sağ göze uygulanan kırmızı, aynı kolun dışarıya doğru uzanma hareketine, yeşil ise bedene doğru büzülme ve geri çekilme hareketine elverişlidir.[1] Kolun ayrıcalıklı konumu –öznenin kolunu dengede veya dinlenme halinde hissettiği konum– hastada normal in-

[1] Goldstein ve Rosenthal, "Zum Problem der Wirkung der Farben auf den Organismus", s. 3-9.

sana göre bedenden daha uzaktır ve renklerin sunulmasıyla değişikliğe uğramıştır: Yeşil onu bedeninin yakınına getirir.[1] Görsel alanın rengi öznenin tepkilerini daha az veya daha çok doğru kılar, söz konusu olan ister verili bir mesafedeki bir hareketi gerçekleştirmek isterse belirli bir uzunluğu parmakla göstermek olsun. Yeşil bir görsel alanda değerlendirme tam doğrudur, kırmızı bir görsel alanda ise fazlalık nedeniyle tam doğru değildir. Dışarıya doğru hareket yeşil ile hızlandırılır, kırmızı ile yavaşlatılır. Stimulusların deride belirlenen yeri kırmızıda uzaklaştırma hareketi yönünde değişir. Sarı ve kırmızı, ağırlık ve zaman tahminlerindeki hataları artırır, beyincik hasarı bulunanlarda ise mavi ve özellikle de yeşil bu hataları telafi eder. Bu farklı deneylerde her renk daima aynı şekilde etki eder, bu sayede onlara tanımlı birer motor değer atfedilebilir. Genelde kırmızı ve sarı uzaklaştırma hareketi için, mavi ve yeşil yaklaştırma hareketi için elverişlidir. Oysa genel anlamda yaklaştırma hareketi organizmanın stimuluslara doğru dönmesi ve dünya tarafından çekilmesi, uzaklaştırma hareketi ise stimuluslardan başka tarafa dönmesi ve kendi merkezine doğru çekilmesi demektir.[2] Duyumlar, "duyulur nitelikler", belli bir halin veya dile gelmez bir *quale*'nin hissedilmesine indirgenmekten uzaktırlar öyleyse, motor bir fizyonomi içinde kendilerini sunarlar, yaşamsal bir imlemeyle sarılıdırlar. Uzun zamandır biliyoruz ki duyumların "motor eşlikleri" vardır, stimuluslar duyumla veya nitelikle birleşen ve onun etrafında bir hale oluşturan "doğmakta olan hareketleri" tetikler, davranışın "algısal tarafı" ile "motor tarafı" arasında iletişim vardır. Ama çoğu zaman, bu ilişki, arasında kurulduğu terimlerle ilgili hiçbir şeyi değiştirmiyormuş gibi yaparız. Zira yukarıda verdiğimiz örneklerde söz konusu olan şey, duyumun kendisine dokunmayacak dışsal bir nedensellik bağıntısı değildir. Mavinin yol açtığı motor tepkiler –"mavi tu-

[1] A.g.y.

[2] *La Structure du comportement*, s. 201.

tumu"– belli bir dalga boyuna ve belli bir yoğunluğa göre tanımlanmış rengin nesnel bedende bıraktığı etkiler değildir: Kontrast yoluyla elde edilen bir mavi, kendisine karşılık gelen hiçbir fizik fenomen olmadığı halde aynı motor haleyle çevrilidir.[1] Rengin motor fizyonomisi, fizikçinin dünyasında ve bazı gizli süreçlerin etkisiyle kurulmaz. Peki o zaman "bilinçte" mi kurulur ve duyulur nitelik olarak mavinin deneyiminin fenomenal bedende belli bir değişikliğe yol açtığını mı söylemek gerekir? Ama belli bir *quale*'nin bilincine varmanın neden benim büyüklüklere dair değerlendirmemi değiştireceği anlaşılmaz ve zaten rengin *hissedilen* etkisi tam olarak davranışta bıraktığı etkiye her zaman karşılık gelmez: Kırmızı, ben farkına varmadan tepkilerimin abartılı olmasına yol açabilir.[2] Renklerin motor imlemesi, ancak renkler kendi üzerlerine kapalı haller olmayı veya düşünen bir öznenin tespitine sunulmuş betimlenemez nitelikler olmayı bırakırlarsa, dünyaya uyum göstermemi sağlayan bendeki genel bir montaja erişmeyi başarırlarsa ve beni, onu yeni bir şekilde değerlendirmeye çağırırlarsa, öte yandan motor beceri de benim şimdiki veya gelecekteki yer değiştirmelerimin basit bilinci olmaktan çıkıp her an benim büyüklük ölçütümü kuran işlev olursa, benim dünyadaki varlığımın değişken erimi olursa anlaşılabilir. Mavi benden belli bir bakma tarzını talep eder, bakışımın belirli bir hareketinin ona dokunmasına izin verir. Gözlerimin ve tüm bedenimin kuvvetine sunulmuş belli bir alan veya belli bir atmosferdir o. Burada rengin deneyimi, tümevarımcı psikolojinin kurduğu korelasyonları onaylar ve onların anlaşılmasını sağlar. Genellikle yeşilin "dinlendirici" bir renk olduğu kabul edilir. "Beni kendi içime kapatıyor ve bana huzur veriyor," der bir hasta.[3] "Bizden bir şey istemez ve bizi hiçbir şeye davet etmez," der Kandinsky. Mavi, "bakışıma kendini bırakıyor" gibidir der Goethe. Kırmızı ise "gözün içine dalar" der, yine Go-

[1] Goldstein ve Rosenthal, a.g.y., s. 23.
[2] A.g.y.
[3] Goldstein ve Rosenthal, a.g.y., s. 23.

ethe.[1] Goldstein'ın bir hastasına göre kırmızı "yırtar", sarı "batar". Genel olarak bir tarafta kırmızı ve sarı ile "bir kopma, merkezden uzaklaşan bir hareket deneyimi", diğer tarafta ise mavi ve yeşil ile "durma ve odaklanma" deneyimi vardır.[2] Sinir sisteminden ve motor sistemden gelen temeli, niteliklerin yaşamsal imlemesini, zayıf veya kısa stimuluslar kullanarak ortaya koyabiliriz. O zaman renk, görülmeden önce, bedenin sadece ona uygun olan ve onu kesin şekilde belirleyen belli bir tavrının deneyimiyle kendini haber verir: "Bedenimde yukarıdan aşağıya bir akış var, demek ki yeşil olamaz, ancak mavi olabilir; ama aslında mavi görmüyorum,"[3] der bir özne. Bir başkası ise şöyle der: "Dişlerimi sıktım, o yüzden biliyorum ki sarı."[4] Subliminal bir değerden hareketle ışıklı bir stimulusu yavaş yavaş büyütürsek, öncelikle bedendeki belli bir düzenlenişin deneyimi yaşanır ve duyum devam ederek birdenbire "görsel alana yayılır."[5] Nasıl ki dikkatlice kara bakarken onun görünürdeki beyazlığını ayrıştırırım ve bu beyazlık bir yansımalar ve saydamlıklar dünyasına dönüşür, aynı şekilde sesin içinde de bir "mikromelodi" bulabiliriz ve ses aralığı, önce tüm bedende hissedilen belli bir gerilimin nihai olarak biçim almasından başka bir şey değildir.[6] Bir rengin temsilini kaybetmiş öznelerin önünde hangisi olursa olsun gerçek renkler sergileyerek bu temsili mümkün kılarız. Gerçek renk öznede "renklerin gözünde toplanmasına" izin veren bir "renkli deneyim odaklanması" yaratır.[7] Demek ki nesnel bir görünüme dönüşmeden önce nitelik, kendisini özünde hedefleyen bir davranış tipi ile tanınabilir ve bu yüzden bedenim mavi tavrını

---

1 Kandinsky, *Form und Farbe in der Malerei;* Goethe, *Farbenlehre*, özellikle par. 293; alıntılayan Goldstein ve Rosenthal, a.g.y. [Fr. çev. Goethe, *Traité des couleurs* [*Renklerin İncelemesi*], Paris, Triades, 1973, 1983.]

2 Goldstein ve Rosenthal, s. 23-25.

3 Werner, "Untersuchungen über Empfindung und Empfinden", I, s. 158.

4 A.g.y.

5 A.g.y., s. 159.

6 Werner, "Über die Ausprägung von Tongestalten".

7 Werner, "Untersuchungen über Empfindung und Empfinden", I, s. 160.

benimsediği andan itibaren, mavinin mevcudiyetini neredeyse elde ederim. Neden ve nasıl kırmızının çabayı ya da şiddeti, yeşilin durup dinlenmeyi ve huzuru imlediğini sormamak gerekir o halde, renkleri bedenimizin yaşadığı gibi, yani huzurun veya şiddetin somutlaşması olarak yaşamayı yeniden öğrenmek gerekir. Kırmızının tepkilerimizin büyüklüğünü artırdığını söylediğimizde, bunu sanki söz konusu olan iki ayrı olgu, bir kırmızı duyumu bir de motor tepkiler varmış gibi anlamamak gerekir; kırmızının zaten, bakışımızın izlediği ve uyuştuğu dokusu sayesinde, bizim motor varlığımızın genişlemesi olduğunu anlamak gerekir. Duyumun öznesi ne bir niteliği kaydeden bir düşünür ne de onun tarafından etkilere veya değişikliğe maruz bırakılacak âtıl bir ortamdır; belli bir varoluş ortamına birlikte-doğan ve onunla senkronize olan bir kuvvettir. Duyan ile duyulur olan arasındaki ilişkiler, uyuyan ile onun uykusu arasındaki ilişkilerle kıyaslanabilir: Uyku, belli bir istemli tavır birdenbire dışarıdan beklediği onayı aldığında gelir. *Ben* uykuyu çağırmak için yavaş yavaş ve derin derin nefes alırım ve ağzım birden adeta, nefesimi çağıran ve geri iten dışarıdaki devasa bir akciğer ile iletişime geçer, az önce benim tarafımdan istenen bir nefes ritimi benim varlığımın ta kendisi olur ve buraya kadar imleme olarak hedeflenmiş olan uyku, birdenbire durum haline gelir. Aynı şekilde bir duyum beklentisi içinde kulak kabartırım veya bakarım ve duyulur olan kulağımı veya bakışımı birdenbire yakalar, bedenimin bir parçasını veya hatta tüm bedenimi, kırmızı veya mavinin oluşturduğu bu titreme ve mekânı doldurma tarzına teslim ederim. Nasıl ki kutsal şarap-ekmek ayini, sadece duyulur biçimlerde Tanrı'nın inayetini değil, gerçek mevcudiyetini de simgeliyorsa, onu bir mekân kesitinde durdurup kutsal ekmeği yiyenlere –içsel olarak buna hazırlanmışlarsa– iletiyorsa, aynı şekilde duyulur olanın da sadece yaşamsal ve motor bir imlemesi yoktur; mekânın belli bir noktasından kendini bize sunan, bedenimizin devraldığı ve eğer becerebilirse üstlendiği

bir dünyada olma tarzından başka bir şey değildir ve duyum tam anlamıyla bir komünyondur.

Bu açıdan bakıldığında, entelektüalizmin reddettiği bir değeri "duyu" mefhumuna geri vermek mümkündür. Entelektüalizm der ki benim duyumum ve algım, ancak bir şeyin duyumu ve algısı olduğunda tayin edilebilir ve dolayısıyla benim için varolabilirler: örneğin kırmızının veya mavinin algısı, masanın veya sandalyenin algısı. Oysa mavi ve kırmızı, onlarla rastlaştığımda benim yaşadığım bu dile getirilemez deneyim değillerdir, masa veya sandalye benim bakışımın insafına kalmış bu bir anlık görünüm değildir; nesne ancak açık bir mümkün deneyimler dizisinden geçerek teşhis edilip özdeşlenebilir bir varlık olarak belirlenir ve ancak bu özdeşlemeyi gerçekleştiren bir özne için varolur. Varlık ancak ona mesafe alabilen ve dolayısıyla kendisi mutlak olarak varlık dışında olan biri için vardır. Böylece zihin algının öznesi olur, "duyu" mefhumu da düşünülemez hale gelir. Görmek veya işitmek, izlenimi düşünceyle kuşatmak üzere ondan kopmak ve bilmek üzere varolmayı bırakmak ise, gözlerimle gördüğümü veya kulaklarımla duyduğumu söylemek saçma olacaktır çünkü gözlerim, kulaklarım, hâlâ bu dünyanın varlıklarıdır ve bu bakımdan dünyanın berisinde, onun görüleceği veya duyulacağı bir öznellik alanı açmayı beceremezler. Hatta gözlerimi ve kulaklarımı algımın birer aleti yaparak da onlarda bir bilme kuvveti bulunmasını sağlayamam, zira bu muğlak bir mefhumdur, onlar ancak bedensel uyarılmanın aletleridir, algının kendisinin değil. Kendinde ve kendi için arasında bir orta yoktur ve duyularım birden fazla olduğuna ve benim kendim olmadıklarına göre, ancak nesne olabilirler. Gözlerimin gördüğünü, elimin dokunduğunu, ayağımın acıdığını söylerim ama bu naif ifadeler benim hakiki deneyimimi tercüme etmez. Şimdiden bana bu deneyimin onu kökensel öznesinden koparan bir yorumunu sunarlar. Çünkü ışığın gözlerime vurduğunu, temasın deri yoluyla gerçekleştiğini, ayakkabımın

ayağımı yara yaptığını bilirim ve ruhuma ait olan algıları bedenime serpiştiririm, algıyı algılananın içine koyarım. Ama bu sadece, bilinç edimlerinin mekândaki ve zamandaki izinden ibarettir. Onları içeriden ele alırsam, yeri olmayan biricik bir bilgi, parçaları olmayan bir ruh bulurum ve burada görmek ile işitmek arasında hiçbir fark olmadığı gibi düşünmek ile algılamak arasında da yoktur. – Peki bu bakış açısında kalabilir miyiz? Gözlerimle görmediğim doğruysa, nasıl oldu da bu hakikatin hiç farkına varamadım? – Ne dediğimi bilmiyor muydum, bunun hakkında refleksiyon yapmamış mıydım? Peki ama nasıl olur da refleksiyon yapmamış olabilirim? Nasıl olur da zihnin yoklaması, benim kendi düşüncemin işlemi, benden saklanabilir, düşüncem tanımı itibarıyla kendi-için değil midir? Refleksiyon kendini refleksiyon olarak, yani hakikate doğru ilerleme olarak doğrulamak istiyorsa, dünyanın bir görüşünün yerine diğerini koymakla yetinmemelidir, bize dünyanın naif görüşünün refleksiyonlu görüşte nasıl anlaşıldığını ve aşıldığını göstermelidir. Hakkında refleksiyon yapılmamış olanın arkasından gelen refleksiyon onu aydınlatmalı ve kendi kendini başlangıç olarak anlayabilmek için onun imkânını göstermelidir. Bedenli bir durumda ve beş duyuyla donatılmış halde düşünenin yine ben olduğumu söylemek, sadece sözel bir çözümdür elbette, çünkü ne de olsa refleksiyon yapan ben bu bedenli Ben'de kendimi tanıyamam, dolayısıyla bedenlilik, ilkesi itibarıyla bir yanılsama olarak kalır ve bu yanılsamanın imkânı da anlaşılmaz olmaya devam eder. "Duyuları" nesneler dünyasına atan ve mutlak var-olmayan olarak öznelliği bedenle iç içe oluşundan kurtaran kendi-için ve kendinde ikilemini sorgulamamız gerekir. Duyumu birlikte-varoluş veya komünyon olarak tanımlarken yaptığımız budur. Mavi duyumu, geometricinin çemberinin Paris'te ve Tokyo'da aynı olabilmesi gibi, sahip olduğum tüm deneyimlerden geçerek özdeşlenebilir olan belli bir *quale*'nin konması veya bilgisi değildir. Kuşkusuz yönelimseldir, yani bir şey gibi kendinde durup dinlen-

mez, kendi ötesini hedefler ve imler. Ama hedeflediği terim ancak bedenimin onunla tanışıklığı sayesinde körcesine tanınır, apaçık şekilde kurulmaz, örtük kalan ve opaklığı ile buradalığını [*eccéité*] koruyan bir bilme tarafından devralınır ve yeniden kurulur. Duyum yönelimseldir çünkü duyulur olanda belli bir varoluş ritiminin önerisini –uzaklaştırma veya yaklaştırma– bulurum ve bu öneriye cevap vererek, bana bu şekilde telkin edilen varoluş biçiminin içine kayıp girerek, bir dış varlıkla ilişki kurarım, ister kendimi ona açmak için isterse de kapatmak için. Nitelikler kendi etraflarında bir varoluş kipinin ışımasını sağlıyorsa, bir büyüleme gücüne ve az önce adına kutsallık değeri dediğimiz şeye sahiplerse, bunun sebebi duyan öznenin onları nesneler gibi koymaması, onlara yakınlık duyması, onları kendisinin yapması ve kendi anlık yasasını onlarda bulmasıdır. Daha açık kılmaya çalışalım. Duyan ve duyulur olan, birbirinin dışındaki iki terim gibi karşı karşıya durmaz ve duyum, duyulur olanın duyanı işgal etmesi değildir. Rengin altında yatan benim bakışımdır, nesnenin biçiminin altında yatan benim elimin hareketidir, daha doğrusu bakışım renkle çift olur, elim yumuşak ve sert ile çift olur ve duyumun öznesi ile duyulur olan arasındaki bu değiştokuşta, birinin aktif olarak eylediğini, diğerinin ise pasifçe maruz kaldığını, birinin diğerine anlam verdiğini söyleyemeyiz. Bakışımın veya elimin yaptığı keşif olmadan ve bedenim onunla senkronize olmadan önce duyulur olan belli belirsiz bir çağrıdan ibarettir. "Bir özne belirli bir rengi, örneğin maviyi hissetmeye çalışır ama bu sırada bedeniyle kırmızıya uygun tavrı alırsa, buradan bir iç mücadele, bir spazm çıkar ve bu, maviye karşılık gelen bedensel tavrı benimsediği anda kesilir."[1] Böylece, duyulacak olan duyulur bir veri, bedenim için bir tür bulanık sorun ortaya atar. Ona kendini belirlemesinin yolunu sağlay*acak* olan tavrı bulmam, yanlış sorulmuş bir sorunun cevabını bulmam gerekir. Ama bunu ancak onun çağrısı üzerine yaparım, benim tavrım asla hakikaten

[1] Werner, "Untersuchungen über Empfindung und Empfinden", I, s. 158.

maviyi görmemi veya hakikaten sert bir yüzeye dokunmamı sağlamaya yetmez. Duyulur olan bana, ona ödünç vermiş olduğum şeyi geri verir ama ben de bunu ondan almışımdır. Gökyüzünün mavisini temaşa eden ben, onun *karşısında* kozmos dışı bir özne değilimdir, ona düşüncemde sahip olmam, onun sırrını bana verecek olan bir mavi idesini onun önünde serip açmam, kendimi ona bırakırım, bu gizemin içine dalarım, o "kendini bende düşünür", kendi kendini bir araya getiren, kendini toplayan ve kendi-için varolmaya koyulan gökyüzünün ta kendisiyimdir ben, bilincim bu sınırsız maviyle ağzına kadar doludur. – Ama gökyüzü zihin değildir ve onun kendi için varolduğunu söylemenin hiçbir anlamı yoktur, öyle değil mi? – Elbette coğrafyacı veya astronoma göre gökyüzü kendi için varolmaz. Ama algılanan veya duyulan gökyüzünün, onu kateden ve onda ikamet eden bakışımın altında yattığı gökyüzünün, bedenimin benimsediği yaşamsal bir titreşimin ortamı olan gökyüzünün dışsal parçalardan oluşmamış olması, bütünün tüm parçalarının tüm diğerlerinde olup biten şeylere karşı "duyarlı" olması ve onları "dinamik olarak bilmesi" anlamında[1] kendi için varolduğu söylenebilir. Duyumun öznesinin ise yeryüzünde hiçbir ağırlığı olmayan saf bir yokluk olmasına gerek yoktur. Bu ancak onun, kurucu bilinç gibi, her yerde aynı anda mevcut olması, varlıkla aynı uzanımı paylaşması ve evrenin hakikatini düşünmesi gerekseydi zorunlu olurdu. Oysa algılanan gösteri saf varlık değildir. Tam olarak onu gördüğüm haliyle ele alındığında benim bireysel tarihimin bir momentidir ve duyum bir yeniden kurma olduğuna göre, bende önceki bir kurulumun tortuları olduğunu varsayar, duyan özne olarak ben, herkesten önce beni şaşırtan doğal güçlerle dolup taşarım. O halde ben, Hegel'in dediği gibi "varlıkta bir delik" değil, bir çukurum, bir kıvrımım, oluşmuşum ve bozulabilirim.[2]

---

[1] Köhler, *Die physischen Gestalten*, s. 180.

[2] Başka bir yerde, dışarıdan görülen bilincin saf bir kendi için olamayacağını göstermiştik (*La Structure du comportement*, s. 168 vd.). İçeriden görülen bilinçle ilgili durumun da aynı olduğunu görmeye başlıyoruz.

Bu noktada ısrar edelim. Kendi için-kendinde ikileminden nasıl kaçabildik, nasıl olur da algısal bilinç ağzına kadar nesnesiyle dolu olabilir, duyulur bilinç ile entelektüel bilinci nasıl ayırabiliriz? Çünkü: 1) Her algı bir genellik atmosferinde meydana gelir ve anonim olarak kendini bize verir. Bir kitabı anladığımı veya hayatımı matematiğe adamaya karar verdiğimi söylediğim anlamda gökyüzünün mavisini *benim* gördüğümü söyleyemem. Algım, içeriden görüldüğünde bile, verili bir durumu ifade eder: Maviyi görüyorum çünkü renklere d*uyarlı*yım. Kişisel edimler ise bir durum yaratır: Matematikçiyim çünkü öyle karar verdim. Öyle ki algı deneyimini tam olarak tercüme etmek istesem, bende alg*ılandığını* söylemem gerekirdi, benim algıladığımı değil. Her duyum bir kişisizleştirme veya bir rüya tohumu taşır, hakikaten onun seviyesinde yaşadığımız zaman duyumun bizi soktuğu türden bir donukluk [*stupeur*] haliyle hissettiğimiz budur. Elbette bilgi bana, bedenim uyum sağlamıyor olsaydı duyumun mümkün olmayacağını, örneğin elimin hareketi olmadan belirlenmiş bir temas olamayacağını öğretir. Ama bu etkinlik varlığımın çevresinde olup biter, doğumumun ya da ölümümün hakiki öznesi olduğumun bilincine varamadığım gibi duyumumun hakiki öznesi olduğumun bilincine de varamam. Ne doğumum ne de ölümüm bana benim olan deneyimler gibi görünür çünkü ne de olsa, onları böyle düşünseydim, onları hissedebilmek için kendi kendimden önce veya sonra varolduğumu varsaymam gerekirdi ve bu yüzden ciddi ciddi doğumumu veya ölümümü düşünmezdim. Ancak "çoktan doğmuş" ve "hâlâ hayatta" olarak kendi kendimi yakalayabilirim, ölümümü ve doğumumu ise ancak kişi-öncesi ufuklar olarak yakalayabilirim: Doğduğumuzu ve öldüğümüzü bilirim ama kendi doğumumu veya kendi ölümümü bilemem. Her duyum, bir yerde türünün ilk, son ve tek örneği olduğundan, bir doğum ve bir ölümdür. Onun deneyimine sahip olan özne onunla başlar ve biter, özne kendi kendisinden önce orada olamayacağına ve kendin-

den sonra hayatta kalamayacağına göre duyum zorunlu olarak kendisine bir genellik ortamı içinde görünür, benim kendimin berisinden gelir, ondan önce orada olan ve ondan sonra hayatta kalacak bir duyarlıktan kaynaklanır, tıpkı benim ölümümün ve doğumumun anonim bir doğumluluğa ve ölümlülüğe ait olması gibi. Duyum sayesinde kişisel yaşamımın ve kendi edimlerimin marjında, bunların ortaya çıktığı bir verili bilinç yaşamını yakalarım, hepsi birer doğal Ben olan gözlerimin, ellerimin, kulaklarımın yaşamını yakalarım. Bir duyumu her hissettiğimde, onun benim kendi varlığımı, sorumlu olduğum ve hakkında karar verdiğim varlığımı değil, çoktan dünyanın tarafına geçmiş, onun bazı yönlerine çoktan kendini açmış ve onlarla senkronize olmuş başka bir beni ilgilendirdiğini hissederim. Duyumum ve ben arasında *kökensel bir edinimin* kalınlığı vardır daima ve bu, deneyimimin kendi kendisi için açık olmasını engeller. Çoktan fiziksel bir dünyaya tayin edilmiş ve bizzat onun yaratıcısı olmasam da benden fışkırıp yükselen genel bir varoluşun kipliği olarak duyumu hissederim. 2) Duyum ancak kısmi olduğu için anonim olabilir. Gören ve dokunan tam olarak benim kendim değildir çünkü görülür dünya ile dokunulan dünya, dünyanın tamamı değildir. Bir nesneyi gördüğümde daima, aktüel olarak gördüğümün ötesinde de hâlâ varlık olduğunu hissederim, sadece görülebilen varlık değil, dokunulabilen veya işitme yoluyla yakalanabilen varlık da. Söz konusu olan da sadece duyulur varlık değildir, nesnede duyusal olanların çıkarılmasıyla tüketilemeyecek bir derinlik olduğunu da hissederim. Korelatif olarak ben de bu işlemlerde bütün değilim, onlar marjda kalırlar ve benim öncemde oluşurlar, gören ben veya işiten ben bir anlamda uzmanlaşmış bir bendir, varlığın tek bir kesimiyle tanışıktır ve tam da bu yüzden bakış ve el, algıyı belirleyecek olan hareketi tahmin edebilir ve kendilerine otomatizm görüntüsü veren bu önbilgiye sahip olabilirler. – Tüm bu fikirleri, her tür algının belli bir *alana* ait olduğunu söyleyerek özetleyebiliriz. Bir

görsel alanım var demek, konum itibarıyla bir varlıklar sistemine, görülebilir varlıklara erişimim ve açılımım olduğunu, onların bir tür ilksel sözleşme gereğince ve doğanın vergisi olarak, benim hiçbir çabam olmaksızın, bakışım için hazır bulunduğunu söylemektir; yani görme kişi-öncesidir ve her zaman da sınırlıdır, aktüel görüşümün etrafında her zaman görülmeyen ve hatta görülemez şeylerin oluşturduğu bir ufuk vardır. Görüş, *belli bir alana tâbi bir düşüncedir* ve işte buna duyu [*sens*] denir. Duyulara sahip olduğumu ve onların beni dünyaya ulaştırdığını söylediğimde, bir karışıklığın kurbanı olmuyorum, nedensel düşünceyle refleksiyonu karıştırmıyorum, sadece bütüncül bir refleksiyonda kendini dayatan şu hakikati ifade ediyorum: Eş-doğalılık sayesinde varlığın bazı veçhelerinin anlamını, o anlamı bizzat kurucu bir işlemle vermemiş olsam da bulabilirim.

Duyular ve idrak [*intellection*] arasındaki ayrımla birlikte, farklı duyular arasındaki ayrım da haklı çıkarılmış olur. Entelektüalizm duyulardan söz etmez, çünkü onun için duyumlar ve duyular ancak somut bilgi edimine, onu analiz etmek üzere geri döndüğümde ortaya çıkar. O zaman orada olumsal bir madde ile zorunlu bir biçim ayırt ederim ama madde, toplam edimden ayrılabilecek bir unsur değil, sadece ideal bir momenttir. O halde duyular yoktur, yalnızca bilinç vardır. Örneğin entelektüalizm duyuların mekân deneyimine katkısıyla ilgili meşhur sorunu ortaya atmaz, çünkü duyulur nitelikler ve duyular, bilginin malzemeleri olarak, genel olarak nesnelliğin biçimi, özel olarak da bir nitelik bilincini mümkün kılan aracı olarak mekâna kendileri sahip olamazlar. Bir duyum, eğer bir şeyin duyumu olmasaydı, bir duyum yokluğu olurdu ve sözcüğün en geniş anlamıyla "şeyler", örneğin tanımlı nitelikler, izlenimlerden oluşan karışık yığın içinde, ancak bu yığın bir perspektife yerleştirilirse ve mekânda düzenlenirse ortaya çıkabilirler. Dolayısıyla tüm duyular, eğer bizi varlığın herhangi bir biçimine ulaştıracaklarsa, yani duyu iseler,

mekânsaldırlar. Yine aynı zorunluluk dolayısıyla, hepsinin aynı mekâna açılması gerekir, aksi takdirde bizi iletişime geçirdikleri duyusal varlıklar –tıpkı hayaletlerin sadece gece görünmesi gibi– sadece bağlı oldukları duyu için varolurlardı, varlığın doluluğu onlarda eksik kalır ve onların hakikaten bilincine varamazdık, yani onları hakiki varlıklar olarak koyamazdık. Empirizm bu dedüksiyona boşu boşuna, olgularla karşı çıkmaya çalışacaktır. Örneğin dokunmanın kendiliğinden mekânsal olmadığını göstermek istiyorsak, körlerde veya psişik körlük vakalarında saf bir dokunsal deneyim bulmaya ve onun mekâna göre eklemlenmediğini göstermeye çalışabiliriz ama bu deneysel kanıtlar kurmaya çalıştıkları şeyi varsayarlar. Gerçekten de körlüğün ve psişik körlüğün, hastanın deneyiminden sadece "görsel verileri" çıkarmakla yetindiğini ve dokunsal deneyimin yapısına etkilemediğini nasıl bilebiliriz? Empirizm ilk hipotezi verili kabul eder ve olgu, bu koşulla kesin sonuca ulaştırıcı bir değer kazanabilir, ama tam da bu şekilde empirizm, kanıtlamaya çalıştığı duyuların ayrımını farz etmiş olur. Daha kesin şekilde söylersek: Mekânın kökensel olarak görmeye ait olduğunu ve oradan dokunmaya ve diğer duyulara geçtiğini kabul edersem, görünüşte yetişkin insanda mekânın dokunsal bir algısı olduğundan, en azından "saf dokunsal veriler"in yer değiştirdiğini ve görme kökenli bir deneyim tarafından kaplandığını, en sonunda içinde ayırt edilemez hale geldikleri bir toplam deneyimle bütünleştiklerini kabul etmem gerekir. Peki ama o zaman, hangi hakla bu yetişkin deneyimi içinde "dokunsal" bir pay olduğunu söyleyebilirim? Körlere başvurarak bulmaya çalıştığım sözümona "saf dokunsal", bütünleşik dokunmanın işleyişiyle hiçbir ortak yönü bulunmayan ve bütünleşmiş deneyimi analiz etmek için kullanılamayacak çok özel türden bir deneyim değil midir? Duyuların mekânsallığı hakkında tümevarım yöntemiyle ve "olgular" üreterek –örneğin körün mekânsız dokunması gibi– karar veremeyiz çünkü ne de olsa bu olgunun yorumlan-

ması gerekir ve tam da genel olarak duyulara ve onların toplam bilinç içindeki bağıntısına dair sahip olduğumuz fikre göre, bu olguyu dokunmanın kendi doğasını ortaya koyan anlamlı bir olgu veya hastalıklı dokunmanın tikel özelliklerini ifade eden arızi bir olgu olarak ele alırız. Öyleyse sorun refleksiyonla ilgilidir, sözcüğün empirist anlamıyla deneyimle ilgili değil, ki mutlak bir nesnellik düşleyen bilimcilerin bu sözcüğe yüklediği anlam da aynıdır. O halde tüm duyuların mekânsal olduğunu *a priori* olarak söylemeye hakkımız vardır ve hangi duyunun bize mekânı verdiği sorusunun, bir duyunun ne olduğu düşünüldüğünde, idrak edilemez bir soru olduğu kabul edilmelidir. Yine de burada iki tür refleksiyon mümkündür. Birincisi –entelektüalist refleksiyon– nesneyi ve bilinci temalaştırır ve Kantçı bir ifadeyle, onları "kavrama götürür". O zaman nesne, *olan* [*ce qui est*] haline gelir ve sonuç olarak herkes için ve her zaman için olan olur (her ne kadar geçici bir an olsa da, onun nesnel zamanda varolmuş olduğu her zaman doğru olacaktır). Refleksiyon tarafından temalaştırılan bilinç, kendi için varoluş*tur*. Bu bilinç idesinin ve bu nesne idesinin yardımıyla, her tür duyulur niteliğin ancak evren bağıntıları bağlamında tam olarak nesne olduğunu, duyumun ancak merkezi ve biricik bir Ben için varolmak koşuluyla olabileceğini kolayca gösteririz. Refleksif harekette bir duraklamaya yol açmak ve örneğin bir kısmi bilinçten veya yalıtılmış nesneden söz etmek isteseydik, elimizde bazı bakımlardan kendi kendini bilmeyen ve dolayısıyla bilinç olmayacak bir bilinç, her taraftan ulaşılamayacak ve bu bakımdan nesne olamayacak bir nesne olurdu. Ama her zaman için entelektüalizme, bilince ve nesneye dair bu ideyi veya bu özü nereden çıkardığını sorabiliriz. Özne saf kendi için ise, "Düşünüyorum" tüm temsillerimize eşlik edebilmelidir". "Bir dünya düşünülebilmeli ise" niteliğin onu tohum olarak taşıması gerekir. Ama öncelikle saf kendi için diye bir şey olduğunu nereden biliyoruz ve dünyanın düşünülebilmeli olduğunu nereden çıkarıyoruz? Öznenin ve dünyanın ta-

nımının bu olduğu söylenerek cevap verilebilir belki ve onları böyle anlamazsak, onlardan bahsederken neden bahsettiğimizi bilemeyeceğimiz söylenir. Kurulu söz düzeyinde, dünyanın ve öznenin imlemesi gerçekten de budur. Ama sözlerin kendisi anlamlarını nereden alır? Radikal refleksiyon, tam da ben, özne ve nesne idelerini biçimlendirmekte ve formüle etmekteyken beni yeniden yakalayan refleksiyondur, bu iki idenin kaynağını gün yüzüne çıkartır; sadece işlem yapan değil, işlemi sırasında kendi kendinin bilincinde de olan refleksiyondur. Belki de yine refleksif analizin sadece "ide olarak" özne ve nesneyi yakalamadığı, bir deneyim olduğu, refleksiyon yaparken zaten kendisi olduğum bu sonsuz özneye yeniden yerleştiğim ve nesneyi de zaten onun altında yatan bağıntıların içine yeniden yerleştirdiğim ve son olarak bu özne idesini ve bu nesne idesini nereden çıkardığımı sormaya gerek olmadığı, çünkü bu idelerin, onlar olmaksızın hiç kimse için hiçbir şeyin olamayacağı koşulların basit formülünden ibaret olduğu söylenerek cevap verilecektir. Ama refleksiyona uğramış Ben refleksiyon öncesi Ben'den farklıdır, en azından temalaştırılmış olması bakımından farklıdır ve verili olan, bilinç veya saf varlık değil –Kant'ın kendisinin de derinlemesine gösterdiği gibi– deneyimdir, başka bir deyişle sonlu bir öznenin, kendisinden çıktığı ama ona bağlı kaldığı opak bir varlıkla iletişimidir. "Kendi anlamının saf ifadesiyle buluşturmanın söz konusu olduğu, saf ve tabiri caizse yine sessiz deneyimdir bu."[1] Bir dünyanın deneyimine sahibiz, her olayı bütün olarak belirleyen bir bağıntılar sistemi anlamında değil, sentezi bitirilemez olan açık bir bütünlük anlamında. Bir Ben deneyimine sahibiz, mutlak bir öznellik anlamında değil de zamanın akışı tarafından bölünmeyecek şekilde bozulan ve yeniden yapılan bir Ben anlamında. Öznenin veya nesnenin birliği gerçek bir birlik değildir, deneyimin ufkunda bulunan tahmini bir birliktir. Özne idesinin ve nesne idesinin berisinde, öznelliğimin olgusunu ve doğmakta olan

[1] Husserl, *Méditations Cartésiennes*, s. 33.

nesneyi, idelerin şeyler gibi doğduğu ilksel katmanı yeniden bulmak gerekir. Bilinç söz konusu olduğunda, ancak öncelikle kendi olduğum bilince başvurarak ona dair bir mefhum oluşturabilirim ve özellikle de önce duyuları tanımlamak yerine içeriden yaşadığım duyusallık ile yeniden temasa geçmem gerekir. Dünyayı *a priori* olarak, onlar olmaksızın dünyanın düşünülemeyecek olduğu koşullarla doldurmak zorunda değiliz, zira dünyanın düşünülebilmesi için öncelikle görmezden gelinmemesi, benim için varolması, yani verili olması gerekir ve transandantal estetik ile transandantal analitiğin birbirine karışması, ancak ben dünyaya fırlatılmış bulunan ve sözcüğün tüm anlamlarıyla "ona bağlı" olan bir insan değil de dünyayı ortaya koyan bir Tanrı olsaydım mümkün olurdu. Dolayısıyla biricik bir mekânın dedüksiyonu bakımından Kant'ı takip etmemize gerek yoktur. Biricik mekân, nesnelliğin doluluğunu düşünmemizi sağlayan koşuldur ve şurası doğrudur ki birden çok mekânı temalaştırmaya çalıştığımda birliğe indirgenirler, çünkü her biri diğeri ile belli bir konum ilişkisi içinde bulunur ve dolayısıyla onlarla bir olur. Ama dolu nesnelliğin düşünülebilir olup olmadığını biliyor muyuz? Tüm perspektiflerin birlikte mümkün olup olmadığını? Bir yerlerde hep birlikte temalaştırılabileceklerini? Dokunsal deneyimin ve görsel deneyimin, duyulararası bir deneyim olmaksızın birbirleriyle tam anlamıyla buluşup buluşamayacağını? Benim deneyimim ile başkasınınkinin, tek bir öznelerarası deneyim sisteminde birbirine bağlanıp bağlanamayacağını? Belki de duyusal deneyimde ya da her bilinçte, hiçbir akılsallığın indirgeyemeyeceği "hayaletler" vardır. Transandantal Dedüksiyon'un hepsi, bütünleştirilmiş bir hakikat sisteminin olumlanmasına bağlıdır. Refleksiyon yapmak istiyorsak, tam da bu olumlamanın kaynaklarına inmek gerekir. Bu anlamda, Husserl'in izinden giderek,[1] Hume'un yönelim olarak radikal refleksiyonda herkesten daha

[1] *Formale und Transzendentale Logik*, örn. s. 226. [Fr. çev. *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, PUF, yeniden yay. 2009.]

ileri gittiğini söyleyebiliriz, çünkü her tür ideolojinin berisinde, hakikaten bizi deneyimine sahip olduğumuz fenomenlere geri götürmek istemiştir, her ne kadar bir yandan bu deneyimi sakatlamış ve parçalamış olsa da. Özellikle biricik bir mekân ve biricik bir zaman ideleri, tam da Kant'ın Transandantal Dedüksiyon'da kritiğini yaptığı varlığın toplanması idesine dayandıklarından, paranteze alınmalı ve bizim fiili deneyimimizden itibaren kendi soybilimini üretmelidir. Refleksiyona dair bu yeni anlayış, ki bu fenomenolojik anlayıştır, başka bir deyişle *a priori*'nin yeni bir tanımını vermek anlamına gelir. Kant zaten *a priori*'nin deneyimden önce, yani bizim olgusallık ufkumuzun dışında bilinemeyeceğini ve biri *a priori*, diğeri *a posteriori* olmak üzere bilginin iki gerçek unsurunu ayırt etmenin söz konusu olamayacağını göstermiştir. Onun felsefesinde *a priori*, olgu düzeyinde ve antropolojik belirlenim olarak varolanın tersine, olması gerekene ait karakteri taşımaya devam ediyorsa, bunun sebebi Kant'ın, bilme yetilerimizi olgusal koşulumuz ile tanımlamaktan ibaret olan ve her tür kavranabilir varlığı bu dünyanın zeminine yeniden yerleştirmesi gereken kendi programını sonuna kadar izlememiş olmasıdır. Deneyim –yani bizim olgu dünyamıza açıklık– bilginin başlangıcı olarak kabul edildiği andan itibaren, *a priori* hakikatler düzlemi ile olgusal hakikatler düzlemini, dünyanın olması gereken şey ile olduğu şeyi ayırt etmenin artık herhangi bir imkânı kalmaz. *A priori* hakikat kabul edilen duyuların birliği, artık sadece temel bir olumsallığın biçimsel ifadesidir: bir olgu olarak dünyada olmamız. *A posteriori* veri kabul edilen duyuların çeşitliliği, insan öznesinde aldığı somut biçim de dahil olmak üzere, bu dünya için, yani tutarlı şekilde düşünebildiğimiz tek dünya için zorunlu görünür, öyleyse *a priori* bir hakikate dönüşür. Her duyum mekânsaldır, bu teze katılmamızın nedeni nesne olarak niteliğin sadece mekânda düşünülebilecek olması değil, varlık ile ilksel temas olarak, duyulur olanda işaret edilen bir varoluş biçiminin duyan özne

tarafından devralınması olarak, duyan ile duyulur olanın birlikte-varoluşu olarak, niteliğin kendisinin bir birlikte-varoluş ortamının, yani bir mekânın kurucusu olmasıdır. *A priori* olarak diyoruz ki hiçbir duyum noktasal değildir, her tür duyusallık belli bir alanı, yani birlikte-varoluşları varsayar ve Lachelier'ye karşı, körün de bir mekân deneyimine sahip olduğu sonucuna varıyoruz. Ama bu *a priori* hakikatler, bir olgunun açık kılınmasından başka bir şey değildir: bir varoluş biçiminin devralınması olarak duyusal deneyim olgusunun. Ayrıca bu devralma, her an kendimi neredeyse bütünüyle dokunma veya görme haline getirebileceğimi ve hatta bilincim bir ölçüde ağzına kadar dolmadan ve hazır bulunan halinden bir şeyler kaybetmeden asla göremeyeceğimi veya dokunamayacağımı bildirir. Dolayısıyla duyuların birliği ve çeşitliliği, aynı sınıfa ait hakikatlerdir. *A priori,* anlaşılmış, açıklanmış ve üstü kapalı mantığının tüm sonuçları bakımından izlenmiş olan olgudur; *a posteriori* ise yalıtılmış ve örtük olgudur. Dokunmanın mekânsallıktan yoksun olduğunu söylemek çelişik olacaktır ve *a priori* olarak mekâna dokunmadan dokunmak imkânsızdır, çünkü ne de olsa bizim deneyimimiz bir dünyanın deneyimidir. Ama dokunsal perspektifin bu şekilde evrensel bir varlığın içine yerleştirilmesi, dokunmaya dışsal olan herhangi bir zorunluluk ifade etmez, bu durum dokunsal deneyimin ta kendisinde spontane ve kendine ḥas kipine uygun olarak oluşur. Deneyimin bize getirdiği duyum kayıtsız bir madde ve soyut bir moment değildir artık, varlıkla temasımızın yüzeylerinden biridir, bir bilinç yapısıdır ve tüm niteliklerin evrensel koşulu olacak biricik bir mekân yerine, niteliklerin her biri ile elimizde tikel bir mekânda olma tarzı ve bir anlamda mekânı yapma tarzı vardır. Her duyunun büyük dünyanın içinde küçük bir dünya kurması ne çelişik ne de imkânsızdır, hatta duyunun bütün için zorunlu olması ve ona kendini açması tam da tikelliği sebebiyledir.

Sonuç olarak, *a priori* ile empirik arasındaki, biçim ile içe-

rik arasındaki ayrım bir kez silindiğinde, duyu mekânları biricik mekânın oluşturduğu toplu bir konfigürasyonun somut momentleri haline gelir ve ona doğru gitme gücü, bir duyunun ayrılmasıyla kendini ondan koparma gücünden ayrılmaz. Konser salonunda gözlerimi açtığımda, görülür mekân bana az önce müziğin yayıldığı o diğer mekâna göre daha dar gelir, parça çalınırken gözlerimi açık tutsam bile, müzik hakikaten bu belirli ve dar çaplı mekânda değil gibidir. Görülür mekândan geçerek, yelken açtığı yeni boyutu ima eder, tıpkı halüsinasyon görenlerde, algılanan şeylerin açık mekânına bir de gizemli bir "kara mekânın" eklenmesi ve orada başka mevcudiyetlerin mümkün olması gibi. Başkasının perspektifi benim için olan dünyaya göre nasılsa, her duyunun mekân sahası da diğer duyular için öyle mutlak bir bilinmezdir ve bu oranda da onların mekânsallıklarını sınırlar. Kritikçi bir felsefe için sadece empirik tuhaflıklar sunan ve *a priori* kesinliklere dokunmayan bu betimlemeler, bizim için yeniden felsefi önem kazanır çünkü mekânın birliği ancak duyu sahalarının iç içe geçmesinde bulunabilir. Mekânsal olmayan bir algıya dair meşhur empirist betimlemelerde doğru olan budur. Kör doğup katarakt ameliyatı olanlarla yapılan deneyler onlar için mekânın görme ile başladığını asla kanıtlamamıştır ve kanıtlayamaz. Ama elbette hasta, yeni ulaştığı bu görsel mekân karşısında büyülenir ve onunla karşılaştırıldığında dokunsal deneyim ona o kadar fakir gelir ki ameliyattan önce hiç mekân deneyimi yaşamamış olduğunu seve seve itiraf edecektir.[1] Hastanın şaşkınlığı, girdiği yeni görsel dünyadaki tereddütleri,

[1] Bir özne, ameliyattan önce *sahip olduğunu sandığı* mekân mefhumlarının ona hakiki bir mekân temsili vermediğini ve bunun sadece "düşünce yoluyla edinilmiş bir bilgi" olduğunu ilan eder (Von Senden, *Raum und Gestaltauffassung be operierten Blindgeborenen vor und nach der Operation*, s. 23). Görmenin elde edilmesi, dokunmayı da ilgilendirecek şekilde varoluşun yeniden düzenlenmesini getirir. Dünyanın merkezi yer değiştirir, dokunsal şema unutulur, dokunma yoluyla tanıma daha az kesindir, varoluşsal akım artık görmeden geçer ve hastanın sözünü ettiği işte bu zayıflamış dokunmadır.

dokunmanın görme *gibi* mekânsal olmadığını gösterir. Denir ki[1] "ameliyattan sonra, görmenin sunduğu biçim hastalar için yepyeni bir şeydir ve onu dokunsal deneyimleriyle ilişkilendirmezler", "hasta gördüğünü, ama ne gördüğünü bilmediğini söyler (...). Olduğu haliyle elini asla tanımaz, sadece hareket eden beyaz bir lekeden bahseder."[2] Görme yoluyla bir daireyi kareden ayırmak için, hastanın tıpkı eliyle yaptığı gibi gözleriyle figürün kenarlarını takip etmesi gerekir[3] ve bakışına sunulan nesneleri her zaman eliyle tutmaya çalışır.[4] Buradan ne sonuç çıkarmalıdır? Dokunsal deneyimin mekânın algısına hazırlamadığını mı? Ama tamamen mekânsal olmasaydı, özne kendisine gösterilen nesneye elini uzatır mıydı? Bu bedensel jest dokunmanın en azından görsel verilerinkine analog olan bir ortama açıldığını varsayar. Olgular evvela, bakışın belli bir kullanımı olmadan görmenin olamayacağını gösterir. Hastalar "öncelikle renkleri, bizim kokuları duyduğumuz gibi görürler: Koku bizi içine alır, üzerimizde etki eder ama bu arada belirli bir uzamın belirli bir biçimini doldurmaz."[5] Öncelikle her şey birbirine karışmıştır ve her şey hareket ediyor gibi gelir. Renkli yüzeylerin ayrılması, hareketin doğru şekilde yakalanması daha sonra, özne "görmenin ne olduğunu"[6] anladığında, yani bakışını el gibi değil, bakış gibi yöneltip dolaştırdığında gelir. Bu da her duyu organının nesneyi kendi tarzında sorguladığını, belli bir sentez türünün faili olduğunu kanıtlar, ama mekân sözcüğünü, adlandıran [*nominale*] bir tanım yoluyla, görsel sentezi belirtmek için sınırlamadıysak, birlikte-varoluşların yakalanması anlamında mekânsallığı dokunma için reddedemeyiz. Hakiki görmenin bir geçiş evresi süresince ve bir tür gözlerle dokunma yoluyla hazırlanıyor olması, ilk görsel

---

1 A.g.y., s. 36.
2 A.g.y., s. 93.
3 A.g.y., s. 102-104.
4 A.g.y., s. 124.
5 A.g.y., s. 113.
6 A.g.y., 123.

algıların gelip yerleşeceği neredeyse mekânsal bir dokunma alanı olmasaydı anlaşılamazdı. Eğer dokunma, yapay olarak yalıtıldığında bile, birlikte-varoluşları mümkün kılmak üzere düzenlenmemiş olsaydı, görme asla, normal yetişkinlerde olduğu gibi dokunma ile doğrudan iletişim kurmazdı. Dokunsal bir mekân fikrini dışlamak şöyle dursun, tam tersine kesin şekilde dokunsal olan ve eklemlenmeleri başlangıçta ve hatta hiçbir zaman görsel alanın eklemlenmeleriyle eşanlamlı olmayacak bir mekân olduğu, olgularla kanıtlanmıştır. Empirist analizler bulanık şekilde hakiki bir sorunu ortaya atar. Örneğin dokunmanın aynı anda sadece küçük bir uzamı kaplayabilmesi –bedenin ve onun aletlerinin uzamını– yalnızca dokunsal mekânın kendini sunuşunu ilgilendirmekle kalmaz, onun anlamını da değiştirir. İdrak için, en azından klasik fizikte de iş başında olan belli bir idrak için, eşzamanlılık hep aynıdır, ister birbirine bitişik iki nokta arasında isterse de birbirinden uzak iki nokta arasında olsun; ve her durumda yakın mesafeli eşzamanlılıklarla yavaş yavaş uzak mesafeli bir eşzamanlılık kurabiliriz. Ama deneyim için, işleme bu şekilde dahil olan zaman kalınlığı onun sonucunu değiştirir, uç noktaların eşzamanlılığında belli bir "oynama" ortaya çıkar ve bu ölçüde görsel perspektiflerin genişliği, ameliyat edilmiş kör için hakiki bir aydınlanma olacaktır çünkü ilk kez uzak eşzamanlılığın *ta kendisinin* sergilenmesini sağlayacaktır. Ameliyat geçirmiş olanlar, dokunsal nesnelerin gerçek birer mekânsal bütün olmadığını, nesnenin yakalanmasının burada basit bir "parçalar arası karşılıklı bağıntı bilgisi" olduğunu, dairenin ve karenin dokunma yoluyla hakiki olarak algılanmadığını, sadece bazı "imler"e –"sivri köşelerin" olup olmamasına göre– tanındığını söylerler.[1] Şunu anlayalım ki dokunsal alan asla görsel alanın genişliğine sahip değildir, dokunsal nesne asla görsel nesne gibi parçalarının her birinde mevcut değildir ve sonuç olarak dokunmak görmek değildir. Elbette kör ile normal arasında

[1] A.g.y., s. 29.

bir konuşma olur ve belki de renklere ilişkin sözdağarcığında bile, körün en azından şematik bir anlam vermeyeceği tek bir sözcük dahi bulmak imkânsızdır. On iki yaşında bir kör görmenin boyutlarını çok iyi tanımlar: "Orada görenler, beni uzaktan bütünüyle saran, beni izleyen ve kateden, tabiri caizse beni uyandığım andan uyuduğum âna kadar tahakkümü altına alan (*mich gewissermassen beherrscht*) bilmediğim bir duyu yoluyla benimle ilişkidedirler."[1] Ama bu ipuçları kör için mefhumlardan ibarettir ve sorunlu kalır. Yalnızca görmenin cevaplayabileceği bir soru sorarlar. İşte bu yüzden ameliyat olan kör, beklediğinden farklı bir dünya bulur,[2] tıpkı bir insanı her zaman onun hakkında bildiklerimize göre farklı bulmamız gibi. Körün dünyası ile normalin dünyası sadece sahip oldukları malzeme miktarı bakımından değil, bütünün *yapısı* bakımından da farklıdır. Kör, dokunma yoluyla, dalların ve yaprakların, kolun ve elin parmaklarının ne olduğunu çok iyi bilir. Ameliyattan sonra insan bedeni ile bir ağaç arasında "bu kadar fark" olmasına şaşırır.[3] Besbelli ki görme, ağacın bilgisine yeni ayrıntılar eklemekle kalmamıştır. Söz konusu olan şey, nesnenin şekil değiştirmesini sağlayan yeni bir kendini sunma kipi ve sentez türüdür. Örneğin aydınlatma-aydınlanan nesne yapısına karşılık, dokunsal sahada ancak muğlak analojiler bulunur. Bu yüzden on sekiz yıl süren körlükten sonra ameliyat edilen bir hasta güneş ışığına dokunmaya çalışır.[4] Yaşamımızın toplam imlemesi –mefhumla imleme bunun sadece bir kısmıdır– görme ediminden mahrum olsaydık, farklı olurdu. Yaşamadığımız deneyimlerin soyut imlemesine erişmemize ve örneğin görmediğimiz şey hakkında konuşmamıza olanak tanıyan genel bir ikame etme ve yerine geçirme işlevi vardır. Ama organizmada yerine geçirilen işlevler asla zarar görmüş işlevlerin tam karşılığı olmadığından ve ancak

1 A.g.y., 45.
2 A.g.y.
3 A.g.y., s. 50 vd.
4 A.g.y., s. 186.

bütünlük görüntüsü verdiklerinden, idrak farklı deneyimler arasında sadece görünürde iletişim sağlar ve kör doğup ameliyat olmuş kişide görsel dünya ile dokunsal dünyanın sentezi, duyulararası bir dünyanın kurulması, duyu sahasının kendisinde yapılmalıdır, iki deneyim arasındaki imleme ortaklığı onların biricik bir deneyimde birbiriyle kaynaşmasını sağlamaya yetmez. Duyular birbirinden farklıdır ve idraktan de farklıdır, çünkü her biri asla tam olarak aktarılamayacak bir varlık yapısını beraberinde getirir. Bunu kabul edebiliriz çünkü bilincin biçimciliğini reddettik ve bedeni algının öznesi haline getirdik.

Bunu, duyuların birliğine zarar vermeden kabul edebiliriz. Zira duyular iletişim kurar. Müzik görülür mekânda değildir ama onu oyar, kuşatır, yerinden oynatır ve ayaklarının altındaki toprağın sarsıldığını fark etmeyip yargılayıcı bir tavır takınan ve birbirleriyle konuşup gülümseyen bu süslü püslü dinleyiciler çok geçmeden fırtınada kalmış mürettebata dönüşür. İki mekân sadece ortak bir dünya zemininden itibaren ayrışır ve ancak ikisi de aynı toplam varlık iddiasına sahip olduğu için rekabete girebilir. Birbirleriyle zıtlaştıkları anda birleşirler. Kendimi duyularımdan birine hapsetmek ister ve örneğin kendimi bütünüyle gözlerimde yansıtıp gökyüzünün mavisine bırakırsam, pek yakında artık baktığımın bilincinde olmam ve tam da kendimi bütün olarak görme haline getirmek istediğim anda, gökyüzü bir "görsel algı" olmayı bırakıp benim o anki dünyam olur. Duyusal deneyim sabit değildir ve aynı anda tüm bedenimizle yapılan ve duyulararası bir dünyaya açılan doğal algıya yabancıdır. Tıpkı duyulur niteliğinki gibi ayrı "duyular"ın deneyimi de ancak çok özel bir tavır içinde meydana gelir ve doğrudan bilincin analizine yarayamaz. Odamda oturuyorum ve masamın üzerindeki beyaz kâğıtlara bakıyorum, bazıları pencereden gelen ışıkla aydınlatılmış, bazıları gölgede kalmış. Algımı analiz etmez ve genel manzarayla sınırlı kalırsam, tüm kâğıtların bana aynı şekilde beyaz görün-

düğünü söylerim. Ama bazıları duvarın gölgesindedir. Nasıl olur da diğerlerinden daha az beyaz olmazlar? Daha iyi bakmaya karar veririm. Bakışımı onlara sabitlerim, yani görsel alanımı sınırlandırırım. Hatta onları alanın geri kalanından ayıracak bir kibrit kutusunun içinden veya penceresi olan bir "indirgeme ekranı"nın içinden gözlemleyebilirim. İster bu düzeneklerden birini kullanayım ister çıplak gözle bakmakla yetineyim, "analitik tavır"[1] içinde kâğıtların görünümü değişir: Gölgeyle kaplı bir beyaz kâğıt değildir artık baktığım, gri veya mavimsi, kalın ve yeri tam saptanmamış bir maddedir. Manzaranın bütününü yeniden ele alırsam, gölgeyle kaplı yaprakların aslında aydınlık yapraklarla özdeş olmadığını, hiçbir zaman öyle olmadıklarını, ama nesnel olarak onlardan farklı da olmadıklarını fark ederim. Gölgeyle kaplı kâğıdın beyazlığı, siyah-beyaz dizisi içinde kesin şekilde sınıflandırılamaz.[2] Bu tanımlanmış bir nitelik değildi ve ben gözlerimi görsel alanın bir parçası üzerine sabitleyerek niteliğin belirmesini sağladım: O zaman, ancak o zaman, bakışımın içine battığı belli bir *quale* ile karşı karşıya buldum kendimi. Peki ama sabitlemek nedir? Nesne tarafında, sabitlenen bölgeyi alanın gerisinden ayırmaktır, her görünür yüzeye belli bir renk atfeden manzaranın toplam yaşamını kesintiye uğratmaktır; özne tarafında ise bakışımızın tüm manzaraya kendini verdiği ve onun tarafından istila edildiği genel görme yerine bir gözlem, yani kendi keyfine göre yönettiği lokal bir görme koymaktır. Duyulur nitelik, algıyla eş-uzanımlı olmak şöyle dursun, bir merak ve gözlem tavrının tikel ürünüdür. Bakışımı dünyaya bırakmak yerine, bu bakışın kendisine doğru döndüğümde ve *tam olarak ne gördüğümü* kendime sorduğumda belirir; bakışımın dünyayla arasındaki doğal alışverişte ortaya çıkmaz, bu nitelik bakışımın belli bir sorusuna cevaptır, kendi tikelliği içinde kendini tanımaya çalışan ikincil veya kritik bir bakışın sonu-

[1] Gelb, "Die Farbenkonstanz der Sehdinge", s. 600.
[2] A.g.y., s. 613.

cudur, "saf görsele yönelttiğim dikkatin"[1] sonucudur, öyle ki bunu ya yanılmış olmaktan korktuğum ya da görmeye dair bilimsel bir incelemeye girişmek istediğimde uygularım. Bu tavır manzarayı ortadan kaldırır: İndirgeme ekranından bakarak gördüğüm veya ressamın gözlerini kırpıştırarak elde ettiği renkler artık renk-nesneler değildir. *Duvarların* rengi veya *kâğıdın* rengi değildir. Hepsi muğlak şekilde aynı kurgusal düzleme yerleştirilmiş, kalınlığı da olan renkli alanlardır.[2] Öyleyse görmenin bir doğal tavrı vardır, burada bakışımla birleşir ve onunla kendimi manzaraya veririm: Bu durumda alanın parçaları, onları tanınabilir ve özdeşlenip teşhis edilebilir kılan bir düzen içinde birbirine bağlanır. Nitelik, ayrık, duyusallık, ben görüşümün bu toplam yapısını parçaladığımda, kendi bakışıma katılmayı bıraktığımda ve görmeyi yaşamak yerine onu sorguladığımda, imkânlarımı denemek istediğimde, görüşüm ile dünya arasındaki, ben ile görüşüm arasındaki bağı çözdüğümde ve onu hazırlıksız yakalayıp betimlediğimde oluşur. Bu tavırda, bir yandan dünya duyulur nitelikler halinde ufalanırken, öznenin doğal birliği de bozulur ve kendimi, bir görsel alanın öznesi olarak bilmemeye başlarım. Bu durumda, nasıl ki her duyunun içinde doğal birliği yeniden bulmak gerekir, duyuların ayrışmasından önce gelen duymanın [*sentir*] "kökensel katmanı"nı da öyle ortaya çıkaracağız.[3] Bakışımı bir nesneye sabitlemiş veya dolanması için serbest bırakmış ya da kendimi bütünüyle olaya bırakmış olmama göre, aynı renk bana yüzeysel renk (*Oberflächenfarbe*) olarak belirir –mekânın belirli bir yerindedir ve bir nesnenin üzerinde uzanır– veya atmosferik renk (*Raumfarbe*) haline gelir ve nesnenin tüm çevresine yayılır; yahut rengi, bakışımdaki bir titreşim olarak gözümde hissederim; ya da son olarak tüm bedenime aynı varolma tarzını iletir, beni doldurur ve artık renk ismini hak etmez. Aynı şekilde benim dışımda, aletin içinde çınlayan bir

[1] Katz, "Einstellung auf reine Optik", alıntılayan Gelb, a.g.y., s. 600.

[2] A.g.y.

[3] Werner, "Untersuchungen über Empfindung und Empfinden", I, s. 155.

nesnel ses, nesne ile bedenim *arasındaki* bir atmosferik ses, "ben flütmüşüm veya sarkaçmışım gibi" bende titreşen bir ses ve son olarak, ses unsurunun kaybolduğu ve tüm bedenimi değişime uğratan çok kesin bir deneyime dönüştüğü bir aşama vardır.[1] Duyusal deneyimin çok dar bir marjı vardır: Ya ses ve renk, kendi düzenlenişleri dolayısıyla, küllük veya keman gibi bir nesne çizerler ve bu nesne baştan itibaren tüm duyulara hitap eder veyahut deneyimin diğer ucunda, ses ve renk bedenimin içine alınır ve deneyimimi tek bir duyu kaydıyla sınırlandırmak zorlaşır: Deneyimim spontane olarak diğer duyulara doğru taşar. Duyusal deneyim ancak, az önce betimlediğimiz üçüncü aşamada, daha ziyade sesin veya rengin yönünü işaret eden bir "vurguyla" özel olarak ayırt edilir.[2] Bu seviyede deneyimin öyle bir muğlaklığı vardır ki işitilen bir ritim sinematografik imgelerin kaynaşmasını sağlar ve bir hareket algısına yol açar. Oysa işitsel bir dayanak olmaksızın, imgelerin aynı şekilde birbirini izlemesi, stroboskopik harekete yol açamayacak kadar yavaş olacaktır.[3] Sesler, renklerin birbirini izleyen imgelerini değişikliğe uğratır: Daha yoğun bir ses onları yoğunlaştırır, sesin kesilmesi duraksamalarını sağlar, bas perdeden bir ses maviyi daha koyu ve daha derin kılar.[4] Her stimulusa karşılık sadece tek bir duyum geldiğini söyleyen sabitlik hipotezi,[5] doğal algıya ne kadar yaklaşılırsa o kadar az doğrulanabilir. "Sabitlik hipotezi, ancak tavır entelektüel ve tarafsız (*sachlicher*[6]) olduğu ölçüde, stimulus ile ona özel duyusal cevabın bağıntısı bakımından kabul edilebilir hale gelir ve örneğin sesli stimulus özgül alanıyla, burada işitme alanıyla sınırlandırılabilir."[7] Öyleyse, meskalinin etkisi, tarafsız tavrı bozduğu ve özneyi kendi yaşamsallığına teslim

1 Werner, a.g.y., s. 157.
2 A.g.y., s. 162.
3 Zietz und Werner, "Die dynamische Struktur der Bewegung".
4 Werner, a.g.y., s. 163.
5 Bkz. yukarıda, Giriş, §I.
6 [*Sachlich*: gerçek, temelli, pozitif, nesnel. *Die Sache*: şey.]
7 Werner, a.g.y., s. 154.

ettiği için, sinestezilere elverişli olacaktır. Meskalin etkisindeyken bir flüt sesi gerçekten de mavi-yeşil bir renk verir, metronom gürültüsü karanlıkta gri lekelere dönüşür, görüşteki mekânsal aralıklar sesteki zaman aralıklarına, gri lekenin büyüklüğü sesin yoğunluğuna, mekândaki yüksekliği sesin tizliğine karşılık gelir.[1] Meskalin etkisi altındaki bir özne bir demir parçası bulur, pencerenin kenarına vurarak der ki "işte büyü bu": Ağaçlar daha yeşil olmuştur.[2] Bir köpeğin havlaması betimlenemez şekilde aydınlatmayı üzerine çeker ve sağ ayakta titreşir.[3] Adeta "evrim süresince duyular arasında oluşmuş bariyerler zaman zaman yıkılmaktadır."[4] Opak nitelikleriyle nesnel dünyanın ve birbirinden ayrı organlarıyla nesnel bedenin perspektifinden, sinestezi fenomenleri paradoksaldır. Dolayısıyla bu fenomenler, duyum kavramına dokunmadan açıklanmaya çalışılır: Mesela normalde beynin bir bölgesiyle –optik bölge veya işitsel bölge– sınırlı uyarılmaların, bu sınırların ötesine müdahale edebilir hale geldiğini ve böylece özgül nitelikle birleşen özgül olmayan bir nitelik bulunduğunu varsaymak gerekecektir. Bu açıklama istediği kadar beyin fizyolojisinin kanıtlarıyla desteklensin,[5] sinestezik deneyimi açıklayamaz ve böylece bu deneyim bize duyum kavramını ve nesnel düşünceyi sorgulamak için yeni bir fırsat verir. *Zira özne bize sadece aynı anda hem bir sese hem de bir renge sahip olduğunu söylemez: Renklerin oluştuğu noktada gördüğü, sesin ta kendisi-*

---

1 Stein, "Über die Veränderung der Sinnesleistungen" s. 422.

2 Mayer-Gross ve Stein, "Über einige Abänderungen der Sinnestätigkeit im Meskalinrausch", s. 385.

3 A.g.y.

4 A.g.y.

5 Örneğin meskalin etkisi altında kronaksilerde bir değişiklik gözlemlenmesi mümkündür. Gösterecek olduğumuz üzere, eğer birçok duyulur niteliğin yan yana konması, sinestezik deneyimde olduğu şekliyle algısal muğlaklığı anlamamızı sağlayamıyorsa, bu gözlem de hiçbir şekilde sinestezilerin nesnel bedenle açıklanması anlamına gelmez. Kronaksilerdeki değişiklik sinestezinin nedeni değil, *esas yeri* nesnel beden olmayan ve dünyada olmanın aracı olarak fenomenal bedeni ilgilendiren genel ve daha derin bir olayın imi veya nesnel ifadesi olacaktır.

dir.[1] Görmeyi görsel *quale* ile, sesi de sesli *quale* ile tanımlarsak, bu ifade baştan aşağı anlamsızdır. Ama tanımlarımızı uygun şekilde kurması gereken biziz, çünkü ne de olsa seslerin görülmesi veya renklerin işitilmesi, fenomen olarak varolan şeylerdir. Hatta bunlar istisnai fenomenler de değildir. Sinestezik algı kuraldır, bunun farkına varmıyor olmamızın sebebi bilimsel bilginin deneyimi yerinden oynatmış olması ve bizim de görmeyi, işitmeyi ve genel olarak duymayı unutup, görmemiz, işitmemiz veya duymamız gereken şeyi bedensel düzenlenişimizden ve dünyadan çıkarsamaya başlamış olmamızdır. Deniyor ki görme bize sadece renkleri veya ışıkları ve onlarla birlikte renklerin konturları olan biçimleri ve renk lekelerinin konum değiştirmesi olan hareketleri verebilir. Peki ama renk yelpazesinde saydamlığı veya "bulanık" renkleri nereye koyacağız? Aslında her renk, kendine has içselliğinde, dışarıda görünen şeyin iç yapısından ibarettir. Altının parlaması onun homojen bileşimini duyulur olarak bize sunar, ahşabın donuk rengi ise onun heterojen bileşimini.[2] Duyular kendilerini şeyin yapısına açarak aralarında iletişim kurarlar. Camın sert ve hassas olduğunu görürüz ve kristal gibi bir sesle kırıldığında, görülen cam bu sesi taşır.[3] Çeliğin esnekliğini, kor halindeyken nasıl sündüğünü, rende bıçağının nasıl sert olduğunu, düşen parçaların yumuşaklığını görürüz. Nesnelerin biçimi geometrik kontur değildir: Kendi doğalarıyla belli bir ilişkisi vardır ve görmeyle aynı anda tüm duyularımıza hitap eder. Keten veya pamuk kumaştaki kıvrımın biçimi, bize ipliğin esnekliğini veya kuruluğunu, kumaşın soğukluğunu veya ılıklığını gösterir. Son olarak görülür nesnelerin hareketi, görsel alanda onlara karşılık gelen renk lekelerinin basitçe yer değiştirmesi değildir. Bir kuşun havalandığı dalın hareketinde onun bükülebilirliğini veya esnekliğini okuruz, böylece elma dalı ile kayın dalı dolaysızca birbirinden ayrılır. Kuma gömülen bir

[1] Werner, a.g.y., s. 163.
[2] Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, s. 23 vd.
[3] A.g.y., s. 11.

demir parçasının ağırlığını, suyun akışkanlığını, şurubun yapışkanlığını görürüz.[1] Aynı şekilde kaldırım taşlarının sertliğini ve eşitsizliğini bir arabanın gürültüsünde işitirim ve "yumuşak", "donuk" veya "kuru" bir gürültüden bahsetmek son derece mantıklıdır. İşitmenin bize hakiki "şeyler" verdiğinden şüphe duysak bile, en azından şurası kesindir ki bize seslerin ötesinde, mekânda "gürültü çıkaran" bir şeyler sunar ve böylece diğer duyularla iletişim kurar.[2] Son olarak eğer gözlerimi kapatıp çelikten bir çubuğu ve bir ıhlamur dalını iki elimle bükersem, ellerimin arasında metalin ve ahşabın en gizli dokusunu algılarım. O halde, kıyaslanamaz nitelikler olarak alınan "farklı duyuların verileri" ayrı dünyalara bağlıysa, bu verilerin her biri, kendi tikel özünde, şeyi kiplendirmenin bir tarzı olduğundan, bunların hepsi kendi imleme çekirdekleri sayesinde aralarında iletişim kurarlar.

Yalnız duyulur imlemenin doğasını açıkça belli etmek gerekir, yoksa yukarıda reddettiğimiz entelektüalist analize geri dönmüş oluruz. Dokunduğum ve gördüğüm aynı tablodur. Ama şunu da eklemek gerekir mi: Benim işittiğim ve Helen Keller'in dokunduğu aynı sonattır, benim gördüğüm ve kör bir ressamın çizdiği aynı adamdır?[3] Algısal sentez ile entelektüel sentez arasında yavaş yavaş hiçbir fark kalmayacaktır. Duyuların birliği, bilimin nesnelerinin birliğiyle aynı türden olacaktır. Tıpkı Venüs'ün Sabah Yıldızı ile Akşam Yıldızı'nın ortak sebebi olması gibi, bir nesneye aynı anda baktığımda ve dokunduğumda, biricik nesne bu iki görünüşün ortak sebebi olacak ve algı başlamakta olan bir bilim olacaktır.[4] Oysa algı duyusal deneyimlerimizi tek bir dünyada birleştiriyorsa, bu bilimsel kümelendirmenin nesneleri veya fenomenleri bir araya getirmesi gibi değildir, iki gözle görmenin tek bir nesneyi

---

1 A.g.y., s. 21 vd.

2 A.g.y., s. 32-33.

3 Specht, "Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstäuschungen", s. 11.

4 Alain, *81 Chapitres sur l'Esprit et les Passions*, s. 38.

yakalaması gibidir. Bu "sentezi" yakından betimleyelim. Bakışım sonsuzluğa sabitlendiğinde, yakındaki nesnelerin çift imgesine sahip olurum. Bakışımı bu kez onlara sabitlediğimde, iki imgenin birlikte biricik nesne olacak şeye yaklaştığını ve onda kaybolduğunu görürüm. Burada sentezin onları tek bir nesnenin imgeleri olarak birlikte düşünmekten ibaret olduğunu söylememek gerekir; söz konusu olan zihinsel bir edim veya farkındalık olsaydı, iki imgenin özdeşliğini gözlemlediğim anda meydana gelmeliydi, oysa nesnenin birliği daha uzun zaman bekletir kendini: sabitlemenin onları ortadan kaldırdığı âna dek. Biricik nesne iki imgeyi düşünmenin belli bir tarzı değildir, çünkü o belirdiği anda bunlar verili olmayı bırakırlar. "İmgelerin birleşimi", sinir sisteminin doğuştan gelen bir düzeneği sayesinde mi elde edilmiştir öyleyse ve neticede, çevrede değilse bile en azından merkezde, iki göz tarafından dolayımlanan tek bir uyarılma olduğunu mu söylemeye çalışıyoruz? Ama bir görsel merkezin basit varoluşu biricik nesneyi açıklayamaz çünkü ne de olsa bazen çift görme [*diplopie*] oluşur. Ayrıca zaten iki retinanın basit varoluşu da çift görmeyi açıklayamaz çünkü o da sabit değildir.[1] Normal görmede hem çift görmeyi hem de biricik nesneyi anlayabilmemiz, görme aygıtının anatomik düzenlenişi sayesinde değil işleyişi sayesinde ve psikofizik öznenin onu kullanımı sayesindedir. Öyleyse çift görmenin, gözlerimiz yakınsayarak nesneye yönelmediği ve nesne iki retinamız üzerinde simetrik olmayan imgeler oluşturduğu *için* olduğunu mu söyleyeceğiz? İki imgenin tek imgede birleştiğini çünkü sabitlemenin onları iki retinanın birbirine karşılık gelen noktaları üzerine getirdiğini mi söyleyeceğiz? Peki ama gözlerin yakınsaması veya ıraksa-

---

[1] "İleticilerin yakınsaması, varolduğu haliyle, iki gözle basitçe görmede imgelerin ayrılmamasının koşulu değildir, çünkü tek gözle görüşler arasında rekabet olabilir ve retinaların ayrılığı, imgelerin ayrılmasını, bu durum meydana geldiğinde açıklamaz, çünkü normalde, alıcıda ve ileticilerde her şey aynı kaldığında bu ayrılma meydana gelmez." R. Déjean, *Étude psychologique de la distance dans la vision*, s. 74.

ması, çift görmenin veya normal görmenin nedeni veya sonucu mudur? Kör doğup katarakt ameliyatı olanlarda, ameliyatı izleyen zamanlarda, gözlerin koordine olamamasının mı görmeyi engellediğini yoksa görsel alanın bulanık olmasının mı koordinasyon bozukluğuna yol açtığını; sabitleyemedikleri için mi göremediklerini yoksa görecek bir şeyleri olmadığı için mi sabitleyemediklerini söyleyemeyiz. Sonsuzluğa baktığımda ve örneğin gözlerime yakın duran parmaklarımdan biri kendi imgesini retinalarım üzerindeki simetrik olmayan noktalara yansıttığında, retinalardaki imgelerin durumu çift görmeye son verecek sabitleme hareketinin *nedeni* olamaz. Zira, gösterilmiş olduğu üzere,[1] imgelerin yok olması diye bir şey kendi başına yoktur. Parmağım, sol retinamın belli bir yerinde ve sağ retinamın onunla simetrik olmayan bir yerinde kendi imgesini oluşturur. Ama sağ retinanın simetrik yeri de görsel uyarılmalarla doludur; *stimulusların* iki retinadaki dağılımı yalnızca iki gruplaşmayı kıyaslayan ve özdeşleyip teşhis eden bir öznenin bakışında "asimetrik"tir. Nesne olarak ele alınan retinaların kendisinde, sadece kıyaslanamaz iki *stimuluslar* kümesi vardır. Belki de denecektir ki sabitleme hareketi olmaksızın bu iki küme üst üste binemez, herhangi bir şeyin görülmesini de sağlayamazlar ve bu anlamda mevcudiyetleri, tek başına bir dengesizlik hali yaratır zaten. Ama bu tam da göstermeye çalıştığımız şeyi kabul etmek olur: Biricik bir nesnenin görülmesinin sabitlemenin basit bir sonucu olmadığını, sabitleme ediminin kendisinde zaten öncelendiğini veya daha önce söylendiği gibi, bakışın sabitlenmesinin "ileriye yönelik [*prospective*] bir etkinlik"[2] olduğunu göstermeye çalışıyoruz. Bakışımın yakın nesnelere uzanması ve gözleri onlara odaklaması için, çift görmeyi bir dengesizlik veya kusurlu bir görme olarak hissetmesi[3] ve bu gerilimin çözülüp görmenin tamamı-

---

1 Koffka, "Some Problems of Space Perception", s. 179.

2 R. Déjean, a.g.y., s. 110-11. Yazar "zihnin ileriye yönelik bir etkinliği " der ve daha sonra göreceğimiz üzere, bu hususta kendisine katılmıyoruz.

3 Bildiğimiz gibi *Gestalt* teorisi bu yönlü süreci "kombinasyon bölgesi"

na ermesi için biricik nesneye doğru yönelmesi gerekir. "Görmek için 'bakmak' gerekir."[1] O halde iki gözle görmede nesnenin birliği, tek gözle görülen iki imgeyi birleştirerek nihayet tek bir imge oluşturacak üçüncü şahıstaki bir süreçten kaynaklanmaz. Çift görmeden normal görmeye geçtiğimizde biricik nesne iki imgenin yerine geçer ve belli ki bunların basitçe üst üste binmesi değildir: Onlardan başka bir düzene aittir, kıyaslanamaz şekilde onlardan daha sağlamdır. Çift görmenin iki imgesi iki gözle görmede tek bir imgede karışıp birleşmez ve nesnenin birliği pekâlâ yönelimseldir. Ama bu –işte varmak istediğimiz noktaya gelmiş bulunuyoruz– yine de bir mefhum birliği değildir. Çift görmeden biricik nesneye zihnin yoklamasıyla değil, her iki gözün de kendi hesaplarına çalışmayı bırakıp tek bir bakış tarafından tek bir organ gibi kullanılmasıyla geçeriz. Sentezi gerçekleştiren epistemolojik özne değildir, dağılmaktan kurtulup toparlanan, tüm imkânlarıyla hareketinin tek bir terimine doğru uzanan ve sinerji fenomeni ile tek bir yönelimin onda kendini kavradığı bedendir. Sentezi nesnel bedenden alıp fenomenal bedene veriyoruz, yani kendi çevresine belli bir "ortam"[2] yansıtan, "parçaları" birbirini dinamik olarak tanıyan ve alıcıları sinerjileri sayesinde nesnenin algısını mümkün kılacak şekilde hazır bulunan bedene veriyoruz. Bu yönelimselliğin bir düşünce olmadığını söylerken, onun bir bilincin saydamlığı içinde gerçekleşmediğini ve bedenimin kendine dair sahip olduğu tüm örtük bilgiyi edinilmiş kabul ettiğini söylemek istiyoruz. Bedensel şemanın man-

---

içindeki fiziksel bir fenomene dayandırır. Başka bir yerde, hem psikoloğu fenomenlerin ya da yapıların çeşitliliğine davet edip hem de onların tümünü içlerinden bazılarıyla, bu durumda fiziksel biçimlerle, açıklamanın çelişik olduğunu söyledik. Zamansal biçim olarak sabitleme, fizik veya fizyolojik bir olgu değildir çünkü basitçe tüm biçimler fenomenal dünyaya aittir. Bu konuda bkz. *La Structure du comportement*, s. 175 vd., 191 vd.

[1] R. Déjean, a.g.y.

[2] Bir "*Umweltintentionalität*" sahibi olan; Buytendijk ve Plessner, "Die Deutung des mimischen Ausdrucks", s. 81. [*Umweltintentionalität* : " evren yönelimselliği ", " çevreleyen dünya yönelimselliği ".]

tık-öncesi birliğine sırtını dayamış olan algısal sentez, ne nesnenin ne de kişiye has bedenin sırrına sahiptir ve bu yüzden algılanan nesne kendini her zaman aşkın olarak sunar, bu yüzden sentez nesnenin kendisiyle ilgili gibi görünür, düşünen özneden ibaret şu metafizik noktada değil de dünyada yapılıyormuş gibi görünür. Algısal sentezin entelektüel sentezden ayrıldığı yer işte burasıdır. Çift görmeden normal görmeye geçtiğimde, sadece iki gözümle *aynı* nesneyi gördüğümün bilincine varmam, nesnenin *kendisine* doğru ilerlediğimin ve nihayet onun tensel mevcudiyetine sahip olduğumun bilincine de varırım. Tek gözle görülen imgeler belli belirsiz şeylerin önünde dolanıp dururlar, dünyada bir yerleri yoktur ve birden dünyanın belli bir yerine doğru çekilirler ve orada batıp yokolurlar, tıpkı hayaletlerin, günışığında, topraktan çıktıkları yarığa geri dönmesi gibi. İki gözle görülen nesne tek gözlü imgeleri içine çeker ve sentez orada yapılır, onun açıklığında nihayet bu imgeler kendilerini nesnenin görünüşleri olarak tanır. Deneyimlerimin dizisi uyum içinde kendini verir ve sentez, deneyimlerimin hepsi belli bir değişmezi, nesnenin özdeşliği içinde ifade ettiği ölçüde değil, onların tümü aralarından en sonuncusu tarafından, şeyin kendiliği [*ipséité*] içinde toplandığı ölçüde meydana gelir. Elbette kendiliğe asla *ulaşılamaz*: Algımızın altına düşen şeyin her veçhesi sadece daha da ötesini algılamaya bir davettir ve algı sürecindeki anlık bir duraksamadır. Şeyin kendisine ulaşılsaydı, şey bundan böyle önümüzde hiçbir gizem barındırmaksızın yayılmış olurdu. Tam da ona sahip olduğumuzu sandığımız anda şey olarak varolmayı bırakırdı. Şeyin "gerçekliğini" sağlayan, tam da ona sahip olmamızı engelleyen şeydir öyleyse. Şeyin bağımsız kendiliğindenliği [*aséité*], reddedilemez mevcudiyeti ve içine çekildiği daimi yokluk, aşkınlığın birbirinden ayrılamaz iki yönüdür. Entelektüalizm bunların her ikisini de görmezden gelir ve açık bir deneyimler dizisinin aşkın terimi olarak şeyi açıklamak istersek, bedensel şemanın bizzat açık ve sınırsız olan

birliğini algı öznesine vermek gerekir. İki gözle görmeye dair sentezin bize öğrettiği budur. Bunu duyuların birliği sorununa uygulayalım. Bu birlik, duyuların kökensel bir bilinç altına toplanmasıyla değil, tek bir bilen organizmada asla tamamlanmayacak şekilde bütünleşmeleriyle anlaşılacaktır. Görsel nesne çift görmenin tek gözlü imgeleri için neyse, duyulararası nesne de görsel nesne için odur[1] ve nasıl ki gözler görme sırasında işbirliği içindeyse duyular da algı sırasında iletişim kurar. Seslerin görülmesi veya renklerin işitilmesi, iki gözden geçerek bakışın birliğinin gerçekleşmesi gibi gerçekleşir: Bedenim yan yana konmuş bir organlar toplamı değil de tüm işlevleri dünyada varlığın genel hareketi içinde devralınmış ve birbirine bağlanmış sinerjik bir sistem olduğu ölçüde, bedenim varoluşun donup kalmış figürü olduğu ölçüde gerçekleşir. Görme veya işitme opak bir *quale*'ye basitçe sahip olunması değil de bir varoluş kipliğinin hissedilmesiyse, bedenimin onunla senkronize olmasıysa, sesleri gördüğümü veya renkleri işittiğimi söylemenin bir anlamı vardır ve sinestezi sorunları, eğer niteliğin deneyimi belli bir hareket kipinin veya tutumun deneyimiyse, bir çözüm bulmaya başlar. Bir sesi gördüğümü söylediğimde, sesin titreşimine karşılık tüm duyusal varlığımla ve özellikle de kendimin renklere elverişli kısmıyla yankı yaptığımı söylemek isterim. Hareket, nesnel hareket ve mekânda yer değiştirme olarak değil de hareket tasarısı veya "virtüel hareket"[2] olarak anlaşıldığı haliyle, duyula-

[1] Duyuların, sanki hepsi eşit şekilde nesnelmiş ve yönelimsellik karşısında geçirgenmiş gibi aynı düzleme konmamaları gerektiği doğrudur. Deneyim bize onları birbirine denk olarak vermez: Görsel deneyim bana dokunsal deneyimden daha hakiki gelir, kendi hakikatini kendinde toplar ve buna bir şeyler ekler, çünkü onun yapısı bana, dokunma için akla gelmeyecek varlık kiplikleri sunar. Duyuların birliği, onların kendi yapısı dolayısıyla, çaprazlama gerçekleşir. Ama bir "yönetici göz"ümüz varsa ve diğerine tâbi oluyorsa, iki gözle görmede de buna benzer bir şey olduğu doğrudur. Bu iki olgu –görsel deneyimde duyusal deneyimlerin devralınması ve bir göz tarafından diğerinin işlevlerinin devralınması– deneyimin birliğinin biçimsel değil otokton bir birlik olduğunu kanıtlar.

[2] Palágyi, Stein.

rın birliğinin temelidir. Sesli sinemanın gösteriye sadece bir sesin eşlik etmesini sağlamakla kalmayıp gösterinin kendisini de değişikliğe uğrattığı gayet iyi bilinir. Sinemada Fransızca dublajlı bir film izlerken, yalnızca söz ile imge arasındaki uyumsuzluğu tespit etmekle kalmam, orada *başka bir şey* söyleniyormuş gibi de gelir birden, salon ve kulaklarım dublajlı metinle dolu olduğu halde, onun benim için işitsel bir varoluşu bile yoktur ve sadece ekrandan gelen o başka, gürültüsüz söze açarım kulaklarımı. Birden bir ses arızası, ekranda hareket etmeye devam eden karakteri sessiz bıraktığında, o anda elimden kaçan yalnızca onun söyleminin anlamı değildir: Gösterinin kendisi de değişmiştir. Az önce canlı olan yüz koyulaşır ve şaşırmış birinin yüzü gibi donakalır, sesteki kesinti bir tür donukluk [*stupeur*] biçiminde tüm ekranı işgal eder. İzleyici için, bedensel jestler ve sözler ideal bir imlemenin altında toplanmamıştır, ama söz jesti devralır, jest de sözü devralır, bunlar benim bedenimden geçerek iletişim kurar; tıpkı bedenimin duyusal yönleri gibi onlar da dolaysızca birbirleri için semboliktir, çünkü bedenim tam da hazır yapılı bir denklikler ve duyulararası geçişler sistemidir. Duyular bir tercümana ihtiyaç duymaksızın birbirlerine tercüme olurlar, ideden geçmeksizin birbirlerini anlarlar. Bu gözlemler Herder'in sözcüklerine tüm anlamını vermeyi sağlar: "İnsan daimi bir sıradan anlayış merkezidir [*sensorium commune*], bir o yandan bir bu yandan ona dokunulur."[1] Bedensel şema mefhumuyla birlikte sadece bedenin birliği değil, onunla birlikte duyuların birliği ve nesnenin birliği de yeni bir şekilde betimlenmiş olur. Bedenim, ifade (*Ausdruck*) fenomeninin yeri hatta daha ziyade aktüel olmasıdır. Onda örneğin görsel deneyim ve işitsel deneyim birbirine gebedir, bunların ifade değeri algılanan dünyanın yüklem-öncesi birliğini temellendirir ve bu birlik dolayısıyla sözel ifadeyi (*Darstellung*) ve entelektüel imlemeyi (*Bedeu-*

[1] Alıntılayan Werner, a.g.y., s. 152.

tung) temellendirir.[1] Bedenim, tüm nesnelerin ortak dokusudur ve en azından algılanan dünya bakımından, benim genel "anlama" aletimdir.

Yalnızca doğal nesneye değil, sözcükler gibi kültürel nesnelere de anlam veren odur. Bir özneye, deşifre edemeyeceği kadar kısa bir süre boyunca bir sözcük sunulursa, örneğin "sıcak" sözcüğü, bir tür ısı deneyimine yol açar ve bu deneyim onun etrafında bir imleme halesi yaratır.[2] "Sert"[3] sözcüğü sırtta ve boyunda bir tür katılık yaratır ve ancak ikincil olarak görsel veya işitsel alana kendini yansıtıp im veya kelime şekli alır. Bir kavramın işareti olmadan önce sözcük bedenimi yakalayan bir olaydır ve onun bedenimdeki tutamakları ilgili olduğu imleme bölgesinin sınırlarını çizer. Bir özne "nemli" (*feucht*) sözcüğü kendisine sunulduğunda, nem ve soğuk duygusunun yanı sıra tüm bedensel şemanın yeniden elden geçtiğini hisseder, adeta bedenin içi dış kenarlara doğru gelmekte, şimdiye kadar kollarda ve bacaklarda toplanmış olan bedenin gerçekliği kendine yeni bir merkez bulmaya çalışmaktadır. Öyleyse sözcük, yol açtığı tavırdan ayrı değildir ve ancak mevcudiyeti uzadığı zaman kendisi bir dış imge olarak, imlemesi de düşünce olarak belirir. Sözcüklerin bir fizyonomisi vardır, çünkü kişilere karşı olduğu gibi onlara karşı da, verildikleri anda tek bir hamlede ortaya çıkan belli bir tutumumuz vardır. "Yaşayan ifadesi içinde *rot* (kırmızı) sözcüğünü yakalamaya çalışıyorum; önce benim için sadece çevresel kalıyor, imlemesinin bilgisiyle birlikte bir imden ibaret. Kırmızının kendisi değil. Ama birden sözcüğün bedenimden geçerek kendine bir yol açtığını fark ediyorum. Bir tür –betimlemesi zor– sesi kesilmiş doluluk duygusu bedenimi işgal ediyor ve aynı zamanda ağız

---

1 *Ausdruck*, *Darstellung* ve *Bedeutung* arasındaki ayrım Cassirer tarafından yapılmıştır. Bkz. *Philosophie der symbolischen Formen*, c. III. [Kelime anlamıyla ve sırasıyla : " ifade ", " sunma " ve " imleme ". Merleau-Ponty'nin önerdiği çeviriler açıklayıcıdır.]

2 Werner, a.g.y., s. 160 vd.

3 Veya Almanca *hart* sözcüğü.

boşluğuma dairesel bir biçim veriyor. Ve tam olarak bu anda, kâğıt üzerindeki sözcüğün kendi ifade değerini bulduğunu fark ediyorum, koyu bir kırmızı hale içinde benim önüme geliyor ve o sırada *o* harfi az önce ağzımda duyduğum o dairesel boşluğu görüsel olarak sunuyor."[1] Sözcüğün bu tutumu özellikle, sözcüğün ayrılmazcasına söylenen, işitilen ve görülen bir şey olduğunun anlaşılmasını sağlar. "Okunan sözcük, görsel mekânın bir kesitindeki geometrik bir yapı değildir, bir davranışın ve dilsel bir hareketin tüm dinamik doluluğu içinde sunuluşudur."[2] Söz konusu olan ister sözcükleri algılamak ister daha genel şekilde nesneleri algılamak olsun, "imgeyi yapılandırmak için lazım olan belli bir bedensel tavır, özel bir dinamik gerilim türü vardır; psikofizik organizmanın parçası olan görsel alanda bir figür çizmek için, dinamik ve yaşayan bir toplam olarak insan kendisini biçime sokmalıdır."[3] Neticede bedenim diğer nesneler arasında bir nesne değildir yalnızca, aynı zamanda tüm diğerlerine karşı *duyarlı* bir nesnedir, tüm sesler için çınlar, tüm renkler için titreşir ve sözcükleri karşılama tarzıyla onlara ilksel imlemelerini verir. Burada söz konusu olan şey empirist formüllere göre "sıcak" sözcüğünün imlemesini sıcaklık duyumlarına indirgemek değildir. Zira "sıcak" sözcüğünü okurken duyduğum sıcaklık fiili bir sıcaklık değildir. Yalnızca bedenim sıcaklığa hazırlanmakta ve tabiri caizse onun biçimini çizmektedir. Keza, önümde bedenimin bir parçasından bahsedildiğinde veya onu temsil ettiğimde,

---

1 Werner, "Untersuchungen über Empfindung und Empfinden, II: Die Rolle der Sprachempfindung im Prozes der Gestaltung ausdrucksmässig erlebter Wörter", s. 238.

2 A.g.y., s. 239. Sözcükle ilgili bu söylediğimiz, cümleyle ilgili daha da doğrudur. Cümleyi henüz tam olarak okumadan onun "gazete stilinde" veya "haber" olduğunu söyleyebiliriz (a.g.y., s. 251-253). Bütünden parçalara giderek bir cümleyi anlayabiliriz veya en azından ona belli bir anlam verebiliriz. Bergson'un dediği gibi ilk sözcüklerle ilgili bir "hipotez" oluşturacağımızdan değil, kendisine sunulan dilsel konfigürasyonla örtüşen bir lisan organımız olduğu için; tıpkı duyu organlarımızın uyarıcıya doğru yönelmesi ve onunla senkronize olması gibi.

3 A.g.y., s. 230.

karşılık gelen noktada neredeyse bir temas duygusu hissederim ve bu yalnızca bedenimin bu parçasının toplam bedensel şemada ortaya çıkışıdır. Dolayısıyla sözcüğün imlemesini ve hatta algılananın imlemesini de bir "bedensel duyumlar" toplamına indirgemiyoruz. Diyoruz ki beden "tutumlara" sahip olduğu ölçüde, kendi parçalarını dünyaya dair genel bir semboller kümesi gibi kullanan bu tuhaf nesnedir ve bu yüzden onun sayesinde bu dünyayla "ahbap olabiliriz", onu "anlayabiliriz" ve ona bir imleme bulabiliriz.

Denecektir ki tüm bunların ancak görünüşün betimlenmesi olarak bir değeri vardır. Peki ama sonuç olarak bu betimlemelerin düşünülebilecek hiçbir anlama gelmemesinin ve refleksiyonun onları anlamsızlığa ikna etmesinin bizim için ne önemi vardır? Kanılar düzeyinde kişiye has beden hem kurulmuş nesnedir hem de diğer nesneler bakımından kurucudur. Ama neden bahsettiğimizi bilmek istiyorsak bir seçim yapmalı ve son tahlilde onu kurulmuş nesne tarafına yerleştirmeliyiz. Gerçekten de şunlardan sadece biri mümkündür: Ya ben kendimi dünyanın orta yerinde, nedensellik bağıntılarının kendisini kuşatmasına olanak tanıyan bedenim ile oraya yerleşmiş kabul ederim ve o zaman "duyular" ve "beden" maddi aygıtlardır ve hiçbir şey bilmezler; nesne retinalarda bir imge oluşturur, retinadaki imgeye optik merkezde bir imge daha eklenir, ama burada sadece *görülecek şeyler* vardır, *gören kimse yoktur*, durmaksızın bir bedensel aşamadan diğerine yollanır, insanda bir "küçük insan" daha olduğunu, onda da bir başkasının olduğunu varsayar ve asla görmeye ulaşamayız; ya da görmenin nasıl olduğunu hakikaten anlamak isterim ama o zaman kurulmuş olandan, kendinde olandan çıkmam ve refleksiyon yoluyla onun için nesnenin varolmasının mümkün olduğu bir varlık yakalamam gerekir. Öte yandan öznenin bakışında nesnenin varolabilmesi için bu "öznenin" onu bakışıyla sarması veya elimin şu tahta parçasını yakaladığı gibi yakalaması yetmez, onu yakaladığını veya ona baktığını da bilmesi

gerekir, yakalarken veya bakarken kendi kendini bilmesi, ediminin bütün olarak kendisine verili olması ve son olarak bu öznenin, sadece olduğunun bilincine vardığı şeyden ibaret *olması* gerekir, yoksa üçüncü bir tanık için nesnenin yakalanmasına veya nesne üzerindeki bir bakışa sahip oluruz ama sözümona özne, kendi bilincine sahip olmadığından, kendi ediminde dağılıp gider ve hiçbir şeyin bilincinde olamaz. Nesnenin görülebilmesi veya dokunsal olarak algılanabilmesi için gereken bu mevcut olmama boyutu, öznenin kendinin bilgisi olabilmesini, nesnenin de onun için varolabilmesini sağlayan bu gerçekdışılık, duyularda daima eksik kalacaktır. Bağlanmış olanın bilinci, bağlayanın ve onun bağlama ediminin bilincini varsayar; nesnenin bilinci kendi bilincini varsayar ya da daha ziyade bunlar eşanlamlıdır. O halde bir şeyin bilinci varsa, bu demektir ki özne mutlak olarak hiçbir şey*dir* ve "duyumlar", bilginin "maddesi", bilincin momentleri veya onda ikamet eden şeyler değildir, kurulmuş olanın tarafındadırlar. Betimlemelerimiz tüm bu apaçıklıklar karşısında ne yapabilir ve bu ikilemden nasıl kaçabilir? Algı deneyimine geri dönelim. Üzerinde yazdığım bu masayı algılıyorum. Bu, başka şeylerin yanı sıra, algı edimimin *beni meşgul ettiğini* ve fiili olarak masayı algılarken beni kendimin onu algıladığının farkında olamayacak kadar meşgul ettiğini imler. Bunu yapmak istediğimde, tabiri caizse bakışımla masaya dalmayı bırakırım, algılayan bene doğru dönerim ve o zaman aklıma gelir ki algım kimi öznel görünüşlerden geçmiş, benim bazı "duyumlarımı" yorumlamış olmalıdır ve nihayet algım benim bireysel tarihimin perspektifi içinde belirir. Bağlanmış olandan yola çıkarak, ikincil olarak bağlama etkinliğinin bilincine varırım. Şöyle ki analitik tavra bürünüp algıyı niteliklere ve duyumlara ayırırım ve bunlardan hareketle başlangıçta fırlatılmış olduğum nesneye ulaşmak üzere, aslında analizimin tersi olan bir sentez edimini varsaymaya mecbur kalırım. Naifliği içinde alınan algı edimimin kendisi bu sentezi gerçekleştirmez, daha önce yapıl-

mış bir çalışmadan, temelli olarak kurulmuş genel bir sentezden faydalanır, bedenimle veya duyularımla algılıyorum derken ifade ettiğim budur. Bedenim, duyularım, tam da dünyanın bu alışıldık bilgisidir, üzeri örtük veya tortulaşmış bu bilimdir. Eğer algım, algıladığı dünyayı aktüel olarak kuruyor olsaydı, algımla dünya arasında hiçbir mesafe olmazdı ve aralarında hiçbir gecikme mümkün olmazdı, bilincim dünyanın en gizli eklem yerlerine kadar nüfuz eder, yönelimsellik bizi nesnenin tam kalbine götürür ve böylece algılanan, bir şimdinin kalınlığına sahip olmaz ve bilinç de onda kendini kaybetmez, ona yapışıp kalmazdı. Tersine biz, tüketilemez bir nesnenin bilincine sahibiz ve onun içine gömülmüş durumdayız, çünkü onunla bizim aramızda, bakışımızın kullandığı o örtük bilgi var, bu bilginin akılcı şekilde açılıp gelişmesinin mümkün olduğunu yalnızca varsayıyoruz ve o daima bizim algımızın berisinde kalıyor. Eğer, dediğimiz gibi, her algının anonim bir tarafı varsa, bunun sebebi onun edinilmiş bir şeyi sorgulamadan kendi hesabına devralmasıdır. Algılayan *kişi*, bir bilincin olması gerektiği gibi kendi kendisinin önünde açılıp durmaz, tarihsel bir kalınlığı vardır, bir algı geleneğini devralır ve bir şimdi ile karşı karşıya gelir. Algıda nesneyi düşünmeyiz, kendimizi de onu düşünürken düşünmeyiz, nesneye teslim oluruz ve dünya hakkında, dünyayı sentezlemenin motifleri ve imkânları hakkında bizden daha çok şey bilen bu bedenle karışıp bir oluruz. İşte bu yüzden Herder'e dayanarak insanın bir sıradan anlayış merkezi *olduğunu* söyledik. Hakikaten algılama edimiyle kesişmek ve kritik tavrı bırakmak koşuluyla yeniden bulduğumuz bu kökensel duyma katmanında, öznenin birliğini ve şeyin duyulararası birliğini yaşarım, refleksif analizin ve bilimin yapacağı gibi onları düşünmem. – Peki ama bağlanmış olan, bağlama olmadan nedir ki? Henüz birisi için nesne olmayan bu nesne nedir ki? Algılama edimimi tarihimdeki bir olay olarak koyan psikolojik refleksiyon elbette ikincil olabilir. Ama transandantal refleksiyon, beni nesnenin za-

mansız düşünürü olarak keşfeder ve ona zaten onda olmayan hiçbir şey koymaz: "Masa"ya, "sandalye"ye bir anlam veren, onların sabit yapısını oluşturan ve benim nesnellik deneyimimi mümkün kılan şeyi formüle etmekle yetinir. Neticede, nesnenin veya öznenin birliğini yaşamak, bu birliği yapmak değilse nedir? Bu birliğin benim bedenime dair fenomenle birlikte belirdiğini kabul etsek bile, onu bedenimde bulmak için bedenimde düşünmem ve deneyimine sahip olmak için bu fenomenin sentezini yapmam gerekmez mi? – Yapmaya çalıştığımız şey, kendi-içini kendinde olandan çekip çıkarmak değildir, empirizmin herhangi bir biçimine geri dönmüyoruz ve algılanan dünyanın sentezini emanet ettiğimiz beden saf bir veri, pasifçe kabul edilen bir şey değildir. Bizim için algısal sentez zamansal bir sentezdir, algı düzeyinde öznellik zamansallıktan başka bir şey değildir ve algı öznesinin opaklığını ve tarihselliğini korumamıza izin veren budur. Masama doğru gözlerimi açarım, bilincim renklerle ve bulanık yansımalarla dolmuştur, kendisine sunulan şeyden zar zor ayırt edilir, henüz hiçbir şeyin manzarası olmayan bu manzarada bilincim, kendi bedeninden geçerek açılıp serilir. Birdenbire, henüz orada olmayan masaya sabitlenirim, henüz derinlik olmadığı halde uzağa bakarım, bedenim henüz virtüel olan bir nesneyi merkez edinir ve duyulur yüzeylerini, onu aktüel hale getirecek şekilde kullanır. Böylece az önce bana dokunan bir şeyi dünyadaki yerine gönderebilirim, çünkü geleceğe doğru çekilerek, dünyanın duyularım üzerindeki ilk saldırısını yakın geçmişe yollayabilir ve yakın bir geleceğe yönelir gibi belirlenmiş olan nesneye doğru yönelebilirim. Bakış edimi bölünmez şekilde hem ileriye yöneliktir [*prospectif*] –çünkü nesne benim sabitleme hareketimin bitimindedir– hem de geriye yöneliktir [*rétrospectif*] – çünkü nesne kendi belirişinden önce gelerek, başından itibaren tüm sürecin "stimulusu", motifi veya ilk hareket ettiricisi olarak kendini verecektir. Mekânsal sentez ve nesnenin sentezi zamanın böyle açılmasına dayanır. Her

sabitleme hareketinde bedenim, bir geçmişi, bir şimdiyi ve bir geleceği birbirine bağlar, zamanı salgılar. Ya da daha doğrusu, bedenim, olayların ilk kez, birbirlerini varlığa doğru ittirmek yerine, şimdinin etrafında geçmişten ve gelecekten oluşan ikili bir ufku yansıttıkları ve tarihi bir yön kazandıkları doğanın o yeri haline gelir. Burada pekâlâ ebedi bir doğuranın [*naturant*] yardıma çağrılması durumu vardır, ama onun deneyimi söz konusu değildir. Bedenim zamanın sahibi olur, bir şimdi için bir geçmişi ve bir geleceği var eder, zamana maruz kalmak yerine onu yapar. Ama her tür sabitleme edimi yenilenmelidir, yoksa bilinçdışına düşer. Nesne ancak onu gözlerimle katedersem önümde net durmaya devam eder, hızlı olabilme bakışın esas özelliklerinden biridir. Onun bize bir zaman kesiti üzerinde sağladığı etkinin, gerçekleştirdiği sentezin kendisi de birer fenomendir, akıp giderler ve ancak kendisi de zamansal olan yeni bir edimde yakalanırlarsa kalabilirler. Her algı ediminin nesnellik iddiası, bir sonraki tarafından devralınır, yine boşa çıkarılır ve yeniden devralınır. Algısal bilincin bu sürekli başarısızlığı en başından beri görülebilir. Nesneyi ancak geçmişte uzaklaştırarak görebiliyorsam, demek ki nesnenin duyularıma ilk saldırısı gibi bundan sonraki algı da bilincimi işgal etmekte ve aşındırmaktadır, demek ki o da sırası gelince geçip gidecektir, demek ki algının öznesi asla mutlak bir öznellik değildir ve daha sonraki bir Ben için nesneye dönüşecektir. Algı her zaman kişisiz olan "Birilerinin" [*"On"*] kipindedir. Yaşamıma bizzat yeni bir anlam katmamı sağlayacak olan kişisel bir edim değildir. Duyusal keşif sırasında şimdiye bir geçmiş veren ve onu bir geleceğe doğru yönlendiren, otonom özne olarak ben değilim, bir bedenim olduğu ve "bakmayı" bildiğim ölçüde benim. Algı hakiki bir hikâye olmaktan ziyade bizde bir "tarih-öncesine" tanıklık eder ve onu yeniler. Bu da yine zaman için esastır: Hegel gibi konuşmak gerekirse, eğer algı şimdiki mevcut derinliğinde bir geçmişi korumuyor ve onu kendinde sıkıştırmıyor olsaydı, şimdi diye bir şey, yani

kendi kalınlığı ve tüketilemez zenginliğiyle bir duyulur olan olmazdı. Algı aktüel olarak nesnesinin sentezini yapmaz, onu empirist şekilde, pasifçe aldığı için değil, nesnenin birliği zaman dolayısıyla göründüğü ve zaman kendini yeniden yakaladığı ölçüde elden kaçtığı için. Zaman sayesinde önceki deneyimlerin sonraki deneyimler tarafından devralınması ve bunların iç içe geçmesi söz konusudur elbette, ama hiçbir yerde bene ben tarafından mutlak şekilde sahip olunmaz, çünkü ne de olsa geleceğin çukuru her zaman yeni bir şimdi ile dolar. Bağlantı olmadan ve özne olmadan bağlanmış olan nesne yoktur, birleştirme olmadan birlik olmaz ama her tür sentez, zaman tarafından hem genişletilmiş hem de yeniden yapılmıştır, zaman tek bir hareketle sentezi sorgular ve onaylar çünkü geçmişi tutan yeni bir şimdi üretir. O halde doğan [*naturé*] ve doğuran [*naturant*] ikilemi, kurulmuş zaman ile kurucu zaman arasındaki diyalektiğe dönüşür. Ortaya koyduğumuz sorunu –duyusallık, yani sonlu öznellik sorununu– çözmemiz gerekiyorsa eğer, bu ancak zaman üzerine refleksiyon yaparak ve onun nasıl olup da sadece bir öznellik için olduğunu, öznellik olmadan, kendinde geçmiş artık olmadığına ve kendinde gelecek henüz gelmediğine göre, zamanın da olmayacağını, ama bu arada nasıl olup da bu öznelliğin zamanın kendisi olduğunu, Hegel'in izinden giderek zamanın zihnin varoluşu olduğunu söyleyebileceğimizi veya Husserl'e dayanarak zamanın kendini kurmasından bahsedebileceğimizi göstererek mümkün olacaktır.

Şimdilik, önceki betimlemeler ve bundan sonra gelecek olanlar bizi yeni bir refleksiyon türüne alıştırıyor ve problemlerimizin çözümünü ondan bekliyoruz. Entelektüalizm için refleksiyon yapmak duyumu uzaklaştırmak veya onu nesneleştirmektir ve onun karşısında bu çeşitliliği katedebilecek, onun kendisi için varolabileceği boş bir özne yaratmaktır. Entelektüalizm tam da bilinci tüm opaklığından temizleyerek saflaştırdığı ölçüde, *hyle*'yi hakiki bir şey haline getirir ve

somut içeriklerin tutup kavranması, bu şey ile zihin arasındaki karşılaşma, düşünülemez hale gelir. Buna cevaben bilginin maddesinin analizin bir sonucu olduğu ve gerçek bir unsur gibi anlaşılmaması gerektiği söylenirse, korelatif olarak farkındalığın [*aperception*] sentetik birliğinin de deneyimin mefhumlarla formüle edilmesi olduğu, kökensel değer almaması gerektiği ve sonuç olarak bilgi teorisine yeniden başlamak gerektiği kabul edilmelidir. Biz de bilginin maddesinin ve biçiminin analizin sonuçları olduğunu düşünüyoruz. Algının kökensel inancından ayrılıp ona dair kritik bir tavır takındığımda ve "hakikaten ne gördüğümü" kendime sorduğumda, bilginin maddesini koyarım. Radikal bir refleksiyonun, yani kendi kendini anlamak isteyen refleksiyonun görevi ise, paradoksal biçimde, dünyanın refleksiyona konu olmamış deneyimini yeniden bulmak, doğrulama tavrı ve refleksif işlemleri oraya yeniden yerleştirmek, refleksiyonu varlığımın imkânlarından biri olarak göstermektir. Öyleyse başlangıçta elimizde ne vardır? Onu bir uçtan öbür uca kateden sentetik bir farkındalıkla beraber verilmiş bir çokluk değil, zemininde dünya olan belli bir algısal alan vardır. Burada hiçbir şey temalaştırılmamıştır. Ne nesne ne de özne *konmuştur*. Kökensel alanda elimizde bir nitelikler mozaiği değil, işlevsel değerleri bütünün gereklerine göre dağıtan bir toplam konfigürasyon vardır ve örneğin, görmüş olduğumuz üzere, gölgede kalmış bir "beyaz" kâğıt, nesnel nitelik anlamında beyaz değildir ama beyaz kabul edilir. Duyum dediğimiz, algıların en basitidir ve varoluşun kipliği olarak, hiçbir algı gibi o da neticede dünya olan bir zeminden ayrılamaz. Korelatif olarak, her algı edimi adeta dünyaya toptan bir katılımdan çıkarılıp alınmıştır. Bu sistemin merkezinde, bakışımızı manzaranın bir kısmına yönelterek ve tüm algı alanını ona ayırarak yaşamsal iletişimi kesintiye uğratma, en azından kısıtlama gücü vardır. Görmüş olduk ki ilksel deneyim içinde, kritik tavır ile elde edilecek belirlenimleri gerçekleştirmemek, dolayısıyla çoklu henüz ay-

rışmadığı halde aktüel bir sentezden de söz etmemek gerekir. O halde sentez idesini ve bilginin maddesi idesini reddetmek mi gerekir? Algının nesneleri, ışığın karanlıkta onları aydınlatması gibi açığa çıkardığını mı söyleyeceğiz? Malebranche'ın dediği gibi, ruhun gözlerden çıkıp dünyadaki nesneleri ziyaret ettiğini hayal eden bu gerçekçiliği mi devralacağız? Oysa bu bizi sentez idesinden bile kurtarmayacaktır, çünkü örneğin bir yüzeyi algılamak için onu ziyaret etmek yetmez, güzergâhın momentlerini akılda tutup yüzeyin noktalarını birbirine bağlamak gerekir. Ama gördüğümüz gibi kökensel algı tez koymayan, nesnellik-öncesi ve bilinç-öncesi bir deneyimdir. Öyleyse *geçici olarak*, onun yalnızca mümkün bir bilgi maddesi olduğunu söyleyelim. İlksel alanın her noktasından yönelimler yola çıkar, bunlar boş ve belirlidir; bu yönelimleri gerçekleştiren analiz, bilimin nesnesine, özel fenomen olarak duyuma ve bunların ikisini de ortaya koyan saf özneye ulaşacaktır. Bu üç terim ancak ilksel deneyimin ufkunda bulunur. Tez koyan düşüncenin refleksif idealinin temelleri şeyin deneyiminde atılacaktır. O halde refleksiyon tam anlamını ancak varsaydığı ve faydalandığı refleksiyon öncesi kaynakları dile getirirse yakalayabilir, bu kaynaklar onun için bir tür kökensel [*originel*] bir geçmiş, asla şimdi olmamış bir geçmiş oluşturur.

II
MEKÂN

Biraz önce kabul ettiğimiz üzere analizin ideal olarak ayrılabilir bir moment olarak bilginin maddesini *koyma* hakkı yoktur ve bu madde, özel bir refleksiyon edimiyle onu gerçekleştirdiğimiz anda, çoktan dünyayla ilişkidedir. Refleksiyon, kuruluş tarafından zaten katedilmiş olan bir yolu ters yönde yeniden yürümez. Maddenin dünyaya yaptığı doğal gönderme de bizi yeni bir yönelimsellik anlayışına götürür, çünkü dünyanın de-

neyimini kurucu bilincin bir saf edimi olarak düşünen klasik kavrayış,[1] bunu ancak bilinci mutlak varolmayan olarak tanımladığı ve korelatif olarak içerikleri de opak varlık olan bir "*hyle* katmanı" içine sıkıştırdığı ölçüde başarabilir. Şimdi bu yeni yönelimselliğe daha doğrudan yaklaşmak ve onun simetrik mefhumu olan algı biçimini, özellikle de mekân mefhumunu incelemek gerekir. Kant, dışsal deneyimin biçimi olan mekân ile bu deneyimde verili olan şeyler arasında katı bir sınır çizgisi çizmeye çalışmıştır. Elbette söz konusu olan içerenin içerik ile ilişkisi değildir, çünkü ne de olsa bu ilişki sadece nesneler arasında bulunur, söz konusu olan birey ile sınıf arasındaki gibi mantıksal bir içerme ilişkisi de değildir, çünkü mekân her zaman kendisinden çıkarılmış olan sözümona parçalarından önce gelir. Mekân, içinde şeylerin konum aldığı (gerçek veya mantıksal) ortam değil, şeylerin koyulmasını mümkün kılan aracıdır. Yani onu, içinde şeylerin yıkandığı bir tür eter gibi hayal etmek ve şeylerin ortak özelliği olarak soyutça kavramak yerine, şeylerin evrensel bağlantı kuvveti olarak düşünmeliyiz. O halde ya refleksiyon yapmam ve mekânı belli belirsiz, bazen şeylerin ortamı olarak bazen de ortak özellikleri olarak düşünürüm, ya da refleksiyon yaparım ve mekânı kaynağında yeniden yakalarım, bu sözcük altındaki bağıntıları aktüel olarak düşünürüm ve o zaman fark ederim ki bu bağıntılar ancak onları betimleyen ve taşıyan bir özne dolayısıyla yaşarlar, mekânlaşmış mekândan mekânlaştıran mekâna geçerim. İlk durumda bedenim ve şeyler, onların yukarıya ve aşağıya, sağa ve sola, yakına ve uzağa göre somut bağıntıları bana indirgenemez bir çokluk gibi görünebilir. İkinci durumda ise biricik ve bölünmez bir mekân betimleme becerisi keşfederim. İlk durumda karşımda olan, farklı farklı nitelendirilmiş bölgeleriyle fiziksel mekândır; ikinci durumda ise karşımda, boyutları birbirinin yerine geçebilir olan geomet-

[1] Bununla kastımız P. Lachièze-Rey (*L'idéalisme kantien*) gibi bir Kantçının kavrayışı veya Husserl'in felsefesinin ikinci dönemindeki (*Ideen* dönemindeki) kavrayışıdır.

rik mekân vardır, homojen ve izotrop mekânsallık vardır, en azından hareket edeni hiçbir değişikliğe uğratmayacak bir yer değiştirme düşünebilirim ve dolayısıyla nesnenin somut bağlamındaki *durumundan* [*situation*] ayrı saf bir *konum* [*position*] düşünebilirim. Mekâna dair modern anlayışlarda bu ayrımın, bilimsel bilgi seviyesinin ta kendisinde nasıl da bulanıklaştığını biliyoruz. Burada bu ayrımı modern fiziğin bulduğu teknik aletlerle değil bizim kendi mekân deneyimimizle karşı karşıya getirmek istiyoruz ki bu, Kant'ın kendi deyişiyle, mekâna dair tüm bilgilerin son aşamasıdır. Önümüzdeki seçenek ya mekânda şeyleri algılamak ya da (refleksiyon yapıyorsak ve kendi deneyimlerimizin neyi imlediğini bilmek istiyorsak) mekânı bir kurucu zihnin gerçekleştirdiği bağlama edimlerinin bölünmez sistemi olarak düşünmek midir gerçekten de? Mekân deneyimi bambaşka türden bir sentezle birliği temellendirmez mi?

Bu deneyimi mefhumlara başvuran her türlü irdelemeden önce ele alalım. Örneğin "yukarı" ve "aşağı" deneyimimiz. Sıradan yaşamın içinde onu yakalayamayız, çünkü kendi edinimlerinin arkasına gizlenmiştir. Gözümüzün önünde bozulduğu ve yeniden oluştuğu bazı istisnai vakalara, örneğin retinada ters çevrilmenin olmadığı görme vakalarına başvurmamız gerekir. Özneye retina imgelerini düzelten gözlükler takıldığında, öncelikle tüm manzara gerçekdışı ve ters dönmüş gibidir. Deneyin ikinci gününde normal algı yerleşmeye başlar, o kadar ki özne kendi bedeninin ters olduğu duygusuna kapılır.[1] Sekiz gün süren ikinci bir deneyler dizisi sırasında,[2] nesneler önce ters görünür ama ilk sefere göre daha az gerçekdışıdırlar. İkinci gün manzara artık ters değildir ama bedenin konumu anormal duyulur. Üçüncü günden yedinci güne kadar beden yavaş yavaş düzelir ve nihayet normal konumda gibi gelmeye başlar, özellikle de özne aktif olduğunda. Hareketsiz şekilde

[1] Stratton, "Some Preliminary Experiments on Vision without Inversion of the Retinal Image".

[2] Stratton, a.g.y.

bir kanepeye yattığında, beden kendini yine eski mekânın zemininde sunar ve bedenin görülmeyen parçaları için, sağ ve sol deneyin sonuna kadar eski yerlerini korurlar. Dışarıdaki nesneler gitgide daha fazla "gerçeklik" görünümü kazanır. Beşinci günden itibaren, başta görsel altüst olma dolayısıyla yeni görüş tarafından aldatılan ve düzeltilmeleri gereken bedensel jestler, hatasız şekilde hedeflerine varırlar. Başlangıçta eski mekânın zemini üzerinde ileriye çıkmış olan yeni görsel görüntüler, önce (üçüncü günde) istemli bir çaba sayesinde, sonra ise (yedinci günde) herhangi bir çaba olmaksızın, kendileri gibi yönlenmiş bir ufukla çevrilirler. Yedinci günde, ses çıkaran bir nesne işitilirken bir yandan da görülüyorsa, seslerin yeri doğru belirlenir. İkili şekilde temsil ediliyorsa belirsiz kalır ve ses çıkaran nesne görsel alanda bulunmuyorsa yanlış olur. Deneyin sonunda gözlük çıkarıldığında, nesneler ters olmasa da "tuhaf" görünürler ve motor tepkiler tersine çevrilmiştir: Özne sol elini uzatması gereken yerde sağ elini uzatır. Psikolog öncelikle, gözlükler takıldıktan sonra görsel dünyanın özneye 180 derece dönmüş gibi verildiğini ve *bu yüzden* özne için ters olduğunu söyleme eğilimindedir.[1] Nasıl ki başka tarafa bakarken bir kitabı "baş aşağı" çevirmişsek içindeki resimler de bize tersten görünür, aynı şekilde manzarayı oluşturan duyumlar yığını da "baş aşağı" durmaktadır, ters döndürülmüştür. Dokunsal dünyayı oluşturan diğer duyumlar yığını ise bu sırada "düz" kalmıştır. Görsel dünyayla artık çakışamaz ve özne özellikle de kendi bedenine dair iki uyumsuz temsile sahiptir, biri dokunsal duyumlarla ve deneyden önceki dönemden kalma "görsel imgelerle" ona verilmiştir, diğeri ise mevcut görmenin temsilidir ve ona bedenini "ayakları havada" gösterir. İmgeler arası bu çatışma ancak iki rakipten biri yok olursa bitebilir. Öyleyse normal bir durumun nasıl yeniden kurulacağını bilmek, dünyanın ve kişiye has bedenin yeni

[1] Bu, en azından örtük biçimde, Stratton'ın yorumudur.

imgesinin nasıl diğer imgeyi "soluklaştırabileceğini"[1] veya "yerinden edebileceğini"[2] bilmek demektir. Örneğin ellerini yıkadığı ikinci günden itibaren, öznenin daha aktif oldukça bu işte daha çok başarı elde edildiği gözlemlenir[3]. Demek ki özneye görsel verilerle dokunsal verileri uyumlu hale getirmeyi öğretecek olan, görme tarafından kontrol edilen hareketin deneyimidir: Mesela bacaklarına ulaşmak için gereken ve şimdiye kadar "aşağı" doğru bir hareket olan hareketin, yeni görsel manzara içinde, önceden "yukarı" olan şeye doğru bir hareketle kendini gösterdiğini fark edecektir. Bu türden tespitler öncelikle, görsel verileri deşifre edilmesi gereken basit imler olarak kabul edip onları eski mekânın diline tercüme ederek uygunsuz bedensel jestlerin düzeltilmesini sağlayacaktır. Bu tespitler bir kez "alışıldık"[4] hale geldiğinde, eski yönlerle yenileri arasında sabit "bağdaşmalar"[5] yaratacak ve bunlar da nihayet görüş tarafından sunulduğu için baskın olan ikinci yönleri korumak üzere birincileri ortadan kaldıracaktır. Başlangıçta bacakların göründüğü görsel alanın "yukarısı", dokunma için "aşağısı" olanla sık sık özdeşleştirildiğinden, öznenin yakında bir sistemden diğerine geçmek için hareketin dolayımına ihtiyacı kalmayacak, bacakları onun görsel alanın "yukarısı" dediği yerde durmaya başlayacak, özne onları orada sadece "görmeyecek", aynı zamanda "duyacaktır" da[6] ve sonunda "önceden görsel alanın 'yukarısı' olan, 'aşağıya' ait olana çok benzer bir izlenim bırakmaya başlayacak[7] ve tersi de geçerli olacaktır." Dokunsal bedenin görsel bedenle buluştuğu anda, görsel alanın öznenin ayaklarının belirdiği kesimi "yukarısı" olarak tanımlanmaktan çıkar. Bu adlandırma kafanın belirdiği kısma gönderir, ayaklarınki de yeniden aşağısı olur.

1 "Vision without Inversion", s. 350.
2 "Some Preliminary Experiments", s. 617.
3 "Vision without Inversion", s. 346.
4 Stratton, The Spatial Harmony of Touch And Sight, s. 492-505.
5 Stratton, a.g.y.
6 Stratton, "Some Preliminary Experiments", s. 614.
7 Stratton, "Vision without Inversion", s. 350.

Ama bu yorum idrak edilemezdir. Manzaranın ters olması ve sonra normal görmeye dönülmesi, *imgede verili olan* kafanın ve ayakların görünen yönüyle birlikte yukarının ve aşağının karıştığı ve çeşitlendiği, onların deyim yerindeyse duyusal alan içinde duyumların fiili dağılımı yoluyla işaretlenmiş olduğu varsayılarak açıklanır. Ama hiçbir durumda –ister deneyin başında, dünya "ters" olduğu isterse sonunda, "düzeldiği" zaman– alanın yönlülüğü orada beliren içerikler, kafa ve ayaklar tarafından verilemez. Çünkü bunu alana verebilmeleri için o içeriklerin kendilerinin bir yönü olmalıdır. Kendinde "ters" veya kendinde "düz" elbette hiçbir şey imlemez. Denecektir ki gözlüklerin taktırılmasından sonra görsel alan, dokunsal-bedensel alana göre veya her zamanki görsel alana göre ters görünür ve biz bunlara, adlandıran [*nominale*] tanım itibarıyla "düz" deriz. Ama aynı soru bu işaret noktası olarak aldığımız alanlar için de geçerlidir: Sırf mevcut olmaları herhangi bir yön vermeye yetmez. Şeylerde bir yön tanımlamak için iki nokta yeterlidir. Ne var ki biz şeylerin arasında değiliz, henüz sadece duyu alanlarına sahibiz ve bunlar bazen "baş yukarı" bazen de "baş aşağı" önümüze konmuş duyum kümeleri değil de deneyimimiz boyunca yönlülüğü değişip çeşitlenen görünüş sistemleridir, üstelik *stimulus*ların öbekleşmesinde değişen hiçbir şey olmasa bile. O halde söz konusu olan tam da değişken görünüşler birden demir atıp sabitlendiğinde, "yukarı" ve "aşağı" ilişkisi altında durmaya başladığında neler olup bittiğini anlamaktır, bu ister deneyin başında, dokunsal-bedensel alan "düz", görsel alan "ters" görünürken olsun, ister devamında birincisi ters dönüp ikincisi düzelirken olsun, isterse de deneyin sonunda her ikisi de hemen hemen "düz" iken olsun böyledir. Dünyayı ve yönlü mekânı duyulur deneyimin içerikleriyle veya kendinde bedenle birlikte verilmiş kabul edemeyiz, çünkü deney tam da aynı içeriklerin önce bir yöne sonra başka yöne yönelmiş olabileceğini ve fiziksel imgenin konumu dolayısıyla retinaya kaydedilmiş nesnel ilişkilerin,

"yukarı" veya "aşağı" deneyimimizi belirlemediğini gösterir; mevzubahis olan tamı tamına nasıl olup da bir nesnenin bize "düz" veya "ters" görünebildiğini ve bu sözcüklerin ne demek olduğunu anlamaktır. Bu soru yalnızca empirist bir psikolojiye, yani mekân algısını gerçek bir mekânın bizdeki alımlanışı olarak, nesnelerin fenomenal yönlülüğünü dünyadaki yönlülüklerinin bir yansıması olarak düşünen bir psikolojiye değil, "düz" ve "ters"in bağıntılar olduğunu ve başvurduğumuz işaret noktalarına bağlı olduklarını düşünen entelektüalist bir psikolojiye de kendini dayatır. Seçilen koordinatlar ekseni, hangisi olursa olsun, ancak başka bir işaret noktasıyla ilişkileri dolayısıyla mekâna yerleşmiş olacağından ve bu böyle sürüp gideceğinden, dünyanın yerli yerine konması sonsuzca ertelenir, "yukarı" ve "aşağı" kendilerine atfedilebilecek her tür anlamı kaybeder, tabii eğer imkânsız bir çelişkiyle, bazı içeriklerin kendiliklerinden mekâna yerleşme gücü olduğunu kabul etmezsek – ki o zaman da empirizm ve onun zorluklarını geri getirir. Bir yönün ancak onu betimleyen bir özne için olabileceğini göstermek kolaydır ve kurucu bir zihnin mekândaki tüm yönlerin izini sürme gücü fazlasıyla olsa da, onun aktüel olarak hiçbir yönü ve dolayısıyla hiçbir mekânı yoktur, çünkü fiili bir başlangıç noktası yoktur, yavaş yavaş mekânın tüm belirlenimlerine anlam verebilecek mutlak bir buradası yoktur. Empirizm gibi entelektüalizm de yönlü mekân probleminin berisinde durur, çünkü bunun sorusunu bile soramaz: Empirizmde, kendinde ters olan dünya imgesinin nasıl olup da benim için düzelebildiğini anlamak söz konusuydu. Oysa entelektüalizm gözlüğün taktırılmasından sonra dünya imgesinin ters döndüğünü bile kabul edemez. Zira bir kurucu zihin için gözlüğün taktırılmasından önceki ve sonraki deneyimleri ayırt eden hiçbir şey yoktur veyahut "ters" bedenin görsel deneyimi ile "düz" bedenin dokunsal deneyimini uyumsuz kılacak hiçbir şey yoktur, çünkü o manzarayı *hiçbir yerden* ele alır ve beden ile çevrenin tüm nesnel bağıntıları yeni manzarada

aynen korunmuştur. O halde soru açıktır: Bizim için yönlerin nasıl mümkün olduğunu anlamak istiyorsak ihtiyacımız olan o sabit noktayı empirizm, benim bedensel deneyimimin fiili yönlülüğü ile bulmuş olmayı çok ister. Ama deney ve aynı zamanda refleksiyon, hiçbir içeriğin kendiliğinden yönlü olmadığını gösterir. Entelektüalizm yukarının ve aşağının göreliliğinden yola çıkar ama mekânın fiili algısını açıklayacak şekilde bu görelilikten kurtulamaz. Öyleyse mekân deneyimini ne içeriklerin ne de saf bir bağlama etkinliğinin göz önünde bulundurulmasıyla anlayabiliriz ve az önce işaret etmekle yetindiğimiz üçüncü bir mekânsallıkla, ne mekândaki şeylerinki ne de mekânlaştıran mekânınki olan ve bu bakımdan Kantçı analizin yakalayamadığı, önceden varsaydığı bir mekânsallıkla karşı karşıyayız. Göreli olanın içinde bir mutlağa, görünüşlerin üzerinden kayıp geçmeyen bir mekâna, onlara demir atan ve bağlı olan, ama bu sırada gerçekçi biçimde onlarla birlikte verilmiş olmayan ve Stratton'ın deneyinin gösterdiği gibi, onların altüst olmasından sonra da hayatta kalabilecek olan bir mekâna ihtiyacımız vardır. Biçim ve içerik ayırımının berisinde, mekânın kökensel deneyimini aramamız gerekir.

Bir öznenin, içinde bulunduğu odayı ancak bir ayna yardımıyla görmesi ve aynanın da odayı dikey düzleme göre 45 derecelik açıyla yansıtması sağlanırsa, özne odayı öncelikle "eğik" görür. Orada yer değiştiren adam adeta bir tarafa doğru eğilmiş olarak yürümektedir. Kapının pervazı boyunca düşen bir karton parçası eğik bir yönde düşmekte gibidir. "Garip" bir bütündür bu. Birkaç dakika sonra ani bir değişim baş gösterir: Duvarlar, odada yer değiştiren adam, kartonun düşme yönü dikey olur.[1] Stratton'ınkiyle benzer olan bu deney, yukarının ve aşağının anlık şekilde yeniden dağıtılmasını, herhangi bir motor keşif olmadan ortaya koyma avantajına sahiptir. Eğik (veya ters) imgenin yukarının ve aşağının yerini yeniden be-

[1] Wertheimer, "Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung", s. 258.

lirleyerek geldiğini ve yeni manzaranın motor keşfi sayesinde bu yeni yerleşmeyi bileceğimizi söylemenin hiçbir anlamı olmadığını zaten biliyorduk. Ama şimdi görüyoruz ki bu keşfe gerek bile yoktur ve dolayısıyla yönlülük, algılayan öznenin genel bir edimiyle kurulur. Şöyle diyelim: Deneyden önce algı belli bir *mekânsal seviye* kabul eder ve buna göre deneydeki manzara başlangıçta eğik görünür, deney sırasında bu manzara başka bir seviyeyi getirir ve buna göre görsel alanın bütünü yeniden düz görünebilir. Her şey sanki bazı nesneler (duvarlar, kapılar ve odadaki adamın bedeni), verili bir seviyeye göre eğik olarak belirlenmiş iken, kendilerinden hareketle ayrıcalıklı yönleri sağlamaya çalışıyormuş, dikey düzlemi kendilerine çekiyor, "demir atma noktaları"[1] rolünü üstleniyor ve daha önce kurulmuş olan seviyeyi oynatıyormuş gibi olup biter. Burada mekândaki yönlerin görsel manzarayla birlikte verilmesi gibi gerçekçi bir hataya düşmüyoruz, çünkü deneysel manzara bizim için ancak belli bir seviyeye göre (eğri olarak) yönlüdür ve yukarı ile aşağının yeni yönünü bize kendiliğinden vermez. Geriye, her zaman kendi kendisinden önce gelen bu seviyenin tam olarak ne olduğunu, her seviyenin kuruluşu daha önce kurulmuş başka bir seviyeyi varsaydığından, nasıl olup da "demir atma noktalarının", sabitliklerini borçlu oldukları belli bir mekânın ortasından, bizi başka bir mekân kurmaya davet ettiğini ve son olarak "yukarı"nın ve "aşağı"nın, eğer bunlar duyusal içeriklerin kendinde yönlülüklerini belirten basit isimler değilse, ne olduklarını bilmek kalıyor. "Mekânsal seviye"nin, kişiye has bedenin yönlülüğü ile karışmadığını söylemeye devam ediyoruz. Kişiye has bedenin bilinci kesin olarak seviyenin kurulmasına katkıda bulunuyor olsa da –kafası bir yana doğru eğik olan bir özne, dikey yerleştirmesi istenen hareketli bir şeridi eğik konumda yerleştirir–[2] bu işlev sırasında bu bilinç deneyimin diğer kesimleriyle reka-

[1] A.g.y., s. 253.

[2] Nagel, alıntılayan Wertheimer, a.g.y., s. 257.

bet halindedir, dikey düzlem ancak görsel alan boşsa ve "demir atma noktaları" eksikse, örneğin karanlıkta iş görüldüğü zaman, kafanın yönünü izleme eğilimindedir. Dokunsal, labirentimsi, kinestezik verilerin yığını olarak beden diğer içeriklerden daha fazla tanımlı yönlenmeye sahip değildir ve o da bu yönlülüğü deneyimin genel seviyesinden alır. Wertheimer'in yaptığı gözlem tam da, görsel alanın nasıl da bedeninki olmayan bir yönlülüğü dayatabileceğini gösterir. Ama beden, verili duyumlar mozaiği olarak, hiçbir yönü tanımlamıyorsa da, eyleyen [*agent*] olarak beden bir seviyenin kurulmasında esas rol oynar. Kasların kasılma gücündeki değişiklikler, dolu bir görsel alanda bile, görünür dikey düzlemi o kadar değiştirir ki özne başını, onu bu sapmış dikey düzleme paralel yapabilmek için eğer.[1] Dikey düzlemin, sinerjik sistem olarak bedenimin simetri ekseni tarafından tanımlanmış yön olduğu söylenmek istenebilir. Ama bedenim yukarıyı ve aşağıyı kendisiyle birlikte hareket ettirmeden hareket edebilir, tıpkı yere yattığım zaman olduğu gibi; ve Wertheimer'ın deneyi bedenimin nesnel yönünün, manzaranın görünen dikey düzlemiyle hatırı sayılır bir açı oluşturabileceğini gösterir. Manzaranın yönlülüğü için önemli olan, olguda olduğu haliyle, nesnel mekândaki şey olarak bedenim değil, mümkün eylemler sistemi olarak bedenimdir, fenomenal "yeri" göreviyle ve durumuyla tanımlanmış virtüel bir bedendir. Bedenim yapacağı bir şeyin olduğu yerdedir. Wertheimer'in öznesi, onun için hazırlanmış düzenekte yerini aldığında, mümkün eylemlerinin alanı –yürümek, bir dolabı açmak, bir masayı kullanmak, oturmak gibi– gözleri kapalı olsa bile, onun önünde mümkün bir ikamet yeri çizer. Aynadaki imge önce ona başka türlü yönlenmiş bir oda verir, yani özne odadaki aletlere alışık değildir, orada ikamet etmez, gidip geldiğini gördüğü adamla birlikte ikamet etmez. Birkaç dakika sonra ve gözlerini aynadan kaçırmak suretiyle başlangıçta demir attığı yeri pekiştirmemesi kaydıyla, yansıtılan oda-

[1] *La Structure du comportement*, s. 199.

nın orada yaşamayı becerecek bir özneyi çağırması gibi bir mucize oluverir. Bu virtüel beden gerçek bedeni öyle bir yerinden oynatır ki özne kendini fiili olarak bulunduğu dünyada hissetmez artık ve gerçek kollarının ve bacaklarının yerine, yansıtılan odada yürümek ve eylemek için gerekli olan bacakları ve kolları duyar, manzarada ikamet eder. Mekânsal seviyenin oynaması ve yeni konumuna yerleşmesi o zaman olur. O halde bu seviye, benim bedenimin dünyaya bir şekilde sahip olması, dünyaya belli şekilde tutunmasıdır. Demir atma noktalarının yokluğunda yalnızca bedenimin tavrıyla yansıtılan – Nagel'in deneyinde olduğu gibi– veya beden yatıştığında yalnızca manzaranın gerekleri tarafından belirlenen bu seviye, normal olarak benim motor yönelimlerimle algısal alanımın birleşme noktasında, fiili bedenim manzaranın gerektirdiği virtüel bedenle çakıştığında ve fiili manzara da bedenimin kendi etrafına yansıttığı ortamla çakıştığında belirir. Belli bedensel jestlerin kuvveti olarak, belli ayrıcalıklı planların gerekmesi olarak bedenim ile aynı bedensel jestlere bir davet olarak ve aynı eylemlerin tiyatrosu olarak algılanan manzara arasında, mekânı benim kullanımıma veren, şeylere de bedenim üzerindeki doğrudan kuvvetlerini veren bir anlaşma yapıldığındaysa bu seviye yerleşir. Bir mekânsal seviyenin kurulması, dolu bir dünyanın kurulmasının araçlarından sadece biridir: Algım bana mümkün olduğunca çeşitli ve açık şekilde eklemlenmiş bir manzara sunduğunda ve motor yönelimlerim kendilerini açarken dünyadan bekledikleri cevapları aldığında, bedenim dünya üzerinde tutunmuş olur. Algıda ve eylemde bu en yüksek derecedeki netlik bir algı *zemini* tanımlar, bu benim yaşamımın fonudur, bedenimin ve dünyanın birliktevaroluşu için genel bir ortamdır. Mekânsal seviye ve mekânın öznesi olarak beden mefhumlarıyla, Stratton'ın açıklamadan betimlediği fenomenleri anlıyoruz. Eğer alanın "düzelmesi", yeni konumlar ile eskileri arasındaki bir dizi bağdaşmanın sonucu olsaydı, işlemin nasıl sistemik bir seyri olabilirdi ve nasıl

algı ufkunun bütün halindeki parçaları gelip tek hamlede zaten "düzelmiş" olan nesnelere eklenirdi? Tersine, yeni yönlülük düşüncenin bir işleminin sonucu ve bir koordinatlar değişikliğinden ibaret olsaydı, işitsel veya dokunsal alan bu geçişe nasıl direnebilirdi? Kurucu öznenin olmazı oldurarak kendi içinde bölünmüş olması ve başka yerde yaptığını burada bilmiyor olabilmesi gerekirdi.[1] Geçiş sistematikse ama bir yandan da kısmi ve yavaş yavaş ilerliyorsa, demek ki bir konumlar sisteminden diğerine her ikisinin de anahtarına sahip olmadan ve hiçbir müzik bilgisi olmayan bir adamın duyduğu bir melodiyi başka bir tondan söylemesi gibi gidiyorumdur. Tıpkı sese sahip olmanın ton değiştirme gücü taşıması gibi, bir bedene sahip olmak da seviye değiştirme ve mekânı "anlama" gücü taşır. Algı alanı düzelir ve deneyin sonunda onu kavram olmadan özdeşleyip teşhis ederim, çünkü ben onda yaşarım, çünkü bütünüyle yeni manzaranın içine taşınırım ve deyim yerindeyse kendi ağırlık merkezimi oraya yerleştiririm.[2] Deneyin başında görsel alan hem ters hem de *gerçekdışı* görünür, çünkü özne onda yaşamaz, ona tutunmaz. Deney sırasında dokunsal bedenin ters, manzaranın ise düz göründüğü bir ara evre gözlemlenir, zira artık manzarada yaşadığımdan onu düz algılarım ve deneyin yol açtığı bozulma kendi bedenimin hesabına yazılır. Buna göre kişiye has beden bir fiili duyumlar yığını değil, verili bir manzarayı algılayabilmek için sahip olunması gereken bedendir. Her şey bizi özne ile mekân ara-

1 Ses fenomenlerinde seviye değişikliğini yakalamak çok zordur. Bir psödofon yardımıyla, soldan gelen seslerin sol kulaktan önce sağ kulağa ulaşmasını sağlayabilirsek, Stratton deneyindeki görsel alanın tersine dönmesine benzer bir tersine dönmeyi işitsel alanda elde ederiz. Oysa, uzun bir alışma dönemine rağmen, işitsel alanı "düzeltmeyi" başaramayız. İşitme yoluyla belirlenen seslerinin yeri deneyin sonuna kadar yanlış kalır. Ancak nesne aynı anda hem işitilir hem de görülürse doğru olur ve ses, solda duran nesneden geliyormuş gibi olmaya başlar. P. T. Young, "Auditory Localization with Acoustical Transposition of the Ears".

2 İşitsel ters dönmeyle ilgili deneylerde özne, ses çıkaran nesneyi gördüğünde doğru bir yer belirleme yapıyormuş yanılsaması yaratabilir, çünkü sesli fenomenleri bastırıp görsel olanda "yaşamaktadır". P. T. Young, a.g.y.

sındaki organik bağıntılara, öznenin dünyasına bu şekilde tutunmasına gönderir ki mekânın kökeni de budur.

Ama analizde daha ileri gitmek istenecek ve şöyle sorulacaktır: Net algı ve sağlama bağlanmış eylem neden sadece yönlü bir fenomenal mekânda mümkündür? Oysa bu, ancak algının ve eylemin öznesinin, içinde zaten mutlak yönler bulunan bir dünyayla karşı karşıya geldiği ve kendi davranışının boyutlarını dünyanınkilere göre ayarlaması gerektiği varsayılırsa böyledir. Ama biz algının içine yerleşiyoruz ve tam da onun mutlak yönlere nasıl ulaşabileceğini soruyoruz, demek ki mutlak yönlerin mekân deneyimimizin doğuşuyla birlikte verildiğini varsayamayız. – Bu itiraz baştan beri söylediğimiz şeyi söyler aslında: Bir seviyenin kurulması daima başka bir verili seviyeyi varsayar, mekân daima kendi kendisinden önce gelir. Ama bu uyarı, sırf bir başarısızlığın tespit edilmesi değildir. Bize mekânın özünü öğretir ve onu anlamamızı sağlayan tek yöntemdir. Mekânın her zaman "zaten kurulu" olması esastır ve dünyasız bir algının içine geri çekilirsek bunu asla anlamayız. Neden varlığın yönlü olduğunu, neden varoluşun mekânsal olduğunu, neden, biraz önceki ifadelerimizle belirtirsek, bedenimizin tüm konumlarda dünya üzerinde tutunmuş olduğunu ve neden onun dünyayla birlikte-varoluşunun deneyimi bir kutup gibi kendine çektiğini ve bir yönün ortaya çıkmasını sağladığını sormamak gerekir. Bu sorular ancak bu olgular arızi olgular olsaydı ve mekâna karşı kayıtsız olan bir özneyle bir nesnenin başına gelseydi sorulabilirdi. Oysa algı deneyimi bize bu olguların varlıkla ilksel karşılaşmamızda zaten varsayıldığını ve varolmanın bir duruma yerleşmiş olmakla eşanlamlı olduğunu gösterir. Düşünen özne için "düzden" görülen bir yüz ile "tersten" görülen aynı yüz birbirinden ayırt edilemez. Algı öznesi için ise "tersten" görülen yüz tanınamaz. Biri yatağa uzandıysa ve ben yatağın baş tarafında durarak ona bakıyorsam, bir an için bu yüz normaldir. Elbette hatlarda bir tuhaflık vardır ve gülümsemeyi gülümseme olarak anlamakta

zorlanırım ama yatağın öbür tarafına geçebileceğimi duyarım ve yatağın ayak tarafında duran bir izleyicinin gözleriyle görürüm. Eğer bu gösteri uzun sürerse, birden görünümü değişir: Yüz canavarlaşır, ifadeleri korkunçlaşır, kirpikler, kaşlar, daha önce onlarda hiç görmediğim bir maddilik havasına bürünür. İlk kez bu ters duran yüzü, adeta bu onun "doğal" duruşuymuş gibi görürüm: Önümde ucu sivri ve saçsız bir kafa vardır, alın bölgesinde dişlerle dolu kırmızı bir oyuk bulunur ve ağız bölgesinde de etrafı parlak tüylerle çevrili, altında ise sert kıllardan oluşan çizgiler olan iki hareketli yuvarlak vardır. Herhalde "düz" duran yüzün, bir yüzün tüm mümkün görünümleri içinde, en çok karşılaştığım görünüm olduğu ve ters duran yüzün az görüldüğü için beni şaşırttığı söylenecektir. Ama yüzler genelde dümdüz durmazlar, "düz" duran yüzün istatistiksel bir ayrıcalığı yoktur ve soru tam da, bu koşullarda, neden onun bana diğerlerinden daha sık verildiğini anlamaktır. Benim algımın ona bir ayrıcalık tanıdığını kabul eder ve simetriye uymak için ona bir norm olarak başvurursak, o zaman neden belli bir eğriliğin ötesinde "düzelme"nin meydana gelmediğini sormak gerekir. Yüzü kateden ve orada gözde gidiş yönleri bulunan bakışımın, ancak tersine döndürülemez bir düzende onun ayrıntılarıyla karşılaşırsa yüzü tanıması gerekir, nesnenin –burada yüzün ve ifadelerinin– anlamı ile yönünün ta kendisinin, "sens" sözcüğünün ikili kabulünün gayet iyi gösterdiği gibi,[1] onun yönlenişine bağlı olması gerekir. Bir nesneyi ters çevirmek imlemesini ondan almaktır. Demek ki onun nesne olması, düşünen-özne-için-olması değil, onunla belli bir açıdan karşılaşan ve başka türlü onu tanımayan bakış-için-olmasıdır. Bu yüzden nesnenin "kendi" yukarısı ve "kendi" aşağısı vardır ve bunlar, verili bir seviye için, onun "doğal" yerini, bulunması "gereken" yeri işaret eder. Bir yüzü görmek, nesnenin tüm mümkün yönlenişlerinde uyacağı belli bir kuruluş yasasının idesini oluşturmak değil, yüzü belli bir

[1] Fransızca "sens" sözcüğü hem anlam hem de yön demektir –çn.

şekilde yakalayıp tutmak, onun yüzeyinde inişleri ve çıkışları olan ve ters yönde alındığında, tıpkı az önce çıkarken zorlandığım tepenin büyük adımlarla inerken tanınmaz olması gibi tanınmaz hale gelen belli bir algısal rotayı izleyebilmektir. Eğer algı öznesi, ancak şeylerin belli bir yönlenişi içinde onlar üzerinde tutunan bu bakış olmasaydı, genel olarak algımızda ne konturlar ne figürler ne zeminler ne de nesneler bulunurdu, dolayısıyla hiçbir şeyin algısı ve nihayet algı da olmazdı; mekândaki yönlülük nesnenin olumsal bir özelliği değildir, benim onu tanımamı ve nesne olarak bilincine varmamı sağlayan şeydir. Elbette farklı yönlenmeler içinde de aynı nesnenin bilincine varabilir ve az önce söylediğimiz gibi, ters duran bir yüzü de tanıyabilirim. Ama bunun için her zaman onun önünde düşünsel olarak belli bir tavır almam gerekir. Bazen gerçekten de bu tavrı alırız, örneğin yanımızdaki kişinin önünde tuttuğu bir fotoğrafa bakmak için başımızı eğdiğimizde böyle yaparız. Dolayısıyla, tüm kavranabilir varlıklar doğrudan veya dolaylı olarak algılanan dünyayla ilişkili kurduğuna ve algılanan dünya sadece yönlenme ile yakalanabildiğine göre, varlık ile yönlü varlığı birbirinden ayıramayız, mekânı "temellendirmeye" veya tüm seviyelerin seviyesinin hangisi olduğunu sormaya gerek yoktur. İlksel seviye tüm algılarımızın ufkundadır ama bu, ilke olarak asla ulaşılamayacak ve açık bir algıda temalaştırılamayacak bir ufuktur. Sırasıyla içinde yaşadığımız seviyelerin her biri, bize kendini sunan bir "ortama" demir attığımızda belirir. Bu ortamın kendisi ancak daha önceden verilmiş olan bir seviye için mekânsal olarak tanımlanmıştır. Böylece deneyimlerimizin dizisi, birinci deneyimimize dek, daha önce edinilmiş bir mekânsallığı birbirine aktarır. İlk algımız ise ancak kendinden önce gelen bir yönlenişe başvurmak suretiyle mekânsal olabilmiştir. Demek ki bizi zaten dünyada işler halde bulmalıdır. Ama bu *belli* bir dünya, *belli* bir gösteri olamaz çünkü hepsinin kökeninde biz bulunuyoruz. İlk mekânsal seviye kendi demir atma noktalarını *hiçbir yerde* bu-

lamaz çünkü onların da mekânda belirlenmiş olabilmek için ilk seviyeden önceki bir seviyeye ihtiyaçları olacaktır. Ama bu seviye "kendinde" yönlenmiş de olamayacağına göre, ilk algımın ve dünyaya ilk tutunuşumun X ile genel olarak dünya arasında varılmış daha eski bir anlaşmanın hayata geçirilmesi olarak bana görünmesi, tarihimin bir tarih-öncesinin devamı olması ve onun edindiği sonuçları kullanması, kişisel varoluşumun kişi-öncesi bir geleneğin devralınması olması gerekir. O halde benim altımda yatan başka bir özne vardır, onun için dünya ben orada olmadan önce de varolur ve o, dünyada benim yerimi işaretler. Bu esir düşmüş veya doğal zihin benim bedenimdir, kişisel seçimlerimin aracı olan ve şu veya bu dünyada sabitlenen anlık beden değil, her tür tikel sabitlenmeyi genel bir tasarının içinde sarıp sarmalayan anonim "işlevler" sistemidir. Ve dünyaya böyle körcesine katılma, varlık lehine böyle taraf tutma, yalnızca yaşamımın başlarında devreye girmez. Daha sonraki tüm mekân algılarına anlamını veren odur, ona her an yeni baştan başlanır. Mekân ve genel olarak algı, öznenin tam kalbinde onun doğum olayına işaret eder, onun bedenliliğinin algısal getirisini, dünyayla düşünceden daha eski bir iletişimi vurgular. İşte bu yüzden bilinci ağzına kadar doldururlar ve refleksiyon karşısında opaktırlar. Seviyelerin değişkenliği sadece düzensizliğin entelektüel deneyimini vermekle kalmaz, olumsallığımızın bilinci ve korkusu olarak yaşamsal baş dönmesi ve bulantı deneyimlerini de verir.[1] Bir seviyenin konması bu olumsallığın unutulmasıdır ve mekân bizim olgusallığımızın üzerine oturtulmuştur. Ne bir nesne ne de bir öznenin bağlama edimidir, onu ne gözlemleyebiliriz –çünkü her gözlemde varsayılır– ne de kurucu bir işlemden çıkarabiliriz –çünkü zaten kurulmuş olmak onun için esastır–

[1] Stratton, "Vision without Inversion", deneyin 1. günü. Wertheimer bir "görsel baş dönmesi"nden bahseder (*Experimentelle Studien*, s. 257-259). İskeletin mekaniği veya hatta kas gücünün sinirsel olarak ayarlanması sayesinde değil, bir dünyaya bağlanmış olduğumuz için ayakta dururuz. Bu bağ bozulursa beden yerle bir olur ve yeniden nesneye dönüşür.

ve böylelikle, kendisi asla belirmediği halde büyülü bir şekilde manzaranın mekânsal belirlenimlerini verebilir.

***

Algıya dair klasik anlayışlar derinliğin görülebilir olduğunu inkâr etmekte birleşir. Berkeley derinliğin kaydedilemeyeceği için görüşe verilemeyeceğini gösterir, çünkü retinalarımız manzaradan sadece duyulur şekilde düz bir yansıma alır. Eğer ona, "sabitlik hipotezinin" kritiğinden sonra, ne gördüğümüzle ilgili olarak retinalarımız üzerine ne çizildiğine göre hüküm veremeyeceğimizi söyleyerek itiraz etseydik, herhalde Berkeley bize, retinadaki imgenin durumu ne olursa olsun derinliğin görülemeyeceğini, çünkü bakışımız altında kendini açmadığını ve ancak kısaltılmış olarak belirdiğini söyleyerek cevap verirdi. Refleksif analizde derinlik ilke olarak görülmezdir: Gözlerimizin üzerine yazılabilseydi bile, duyusal izlenim sadece katedilmesi gereken bir kendinde çokluk sunardı ve bu yüzden mesafe, tüm diğer mekânsal bağıntılar gibi, ancak onu sentezleyen ve düşünen bir özne için varolur. Birbirlerine ne kadar zıt olurlarsa olsunlar, bu iki öğretide de üstü kapalı olarak fiili deneyimimizin bastırılması söz konusudur. Her ikisinde de derinlik örtük biçimde *profilden görülen genişlik* ile bir tutulmuştur ve onu görülmez kılan budur. Berkeley'in argümanı, tam olarak açılırsa, aşağı yukarı şöyledir: Derinlik dediğim şey aslında genişlikle kıyaslanabilir noktaların yan yana konmasıdır. Sadece, onu görmek için yanlış yerdeyimdir. Eğer yanda duran ve önümde sıralanmış nesneleri bakışıyla kuşatabilen bir izleyicinin yerinde olsaydım derinliği görürdüm, oysa bu nesneler benim için birbirlerini saklarlar. Yahut ilk nesnenin bedenimle arasındaki mesafeyi görürdüm, oysa benim için bu mesafe tek bir noktada toplanmıştır. Derinliği benim için görülmez kılan, tam da onu genişlik bakımından izleyici için görülür kılan şeydir: benim bakışımın yönü olan tek bir yön üzerinde eşzamanlı noktaların yan yana konması. O halde gö-

rünmez olduğu iddia edilen derinlik zaten genişlikle özdeşleştirilmiş bir derinliktir ve bu koşul olmadan, argümanın tutarlı gibi görünmesi bile imkânsızdır. Aynı şekilde entelektüalizm, derinlik deneyimi içinde onu sentezleyecek bir düşünen öznenin belirmesini sağlayamaz, çünkü gerçekleştirilmiş bir derinlik üzerine refleksiyon yapar, bana kendini sunduğu haliyle derinlik olmayıp yan tarafta duran izleyici için derinlik olan eşzamanlı noktaların yan yana konması üzerine, yani neticede genişlik üzerine refleksiyon yapar.[1] Bunların ikisini bir tutarak iki felsefe de kurucu bir çalışmanın sonucunu baştan verili kabul eder, oysa yapmamız gereken, bilakis, bu çalışmanın evrelerini yeniden katetmektir. Derinliğe profilden görülen bir genişlik muamelesi yapmak ve izotrop bir mekâna ulaşmak için, öznenin kendi yerini, dünyadaki bakış açısını terk etmesi ve her an her yerde olabilirmiş gibi düşünmesi gerekir. Her yerde olan Tanrı için genişlik dolayımsızca derinliğe denktir. Entelektüalizm ve empirizm bize insanın dünyaya dair deneyimini açıklamaz; Tanrı'nın bununla ilgili ne düşünebileceğini söyler. Aslında bizi boyutları birbirinin yerine koymaya ve bakış açısız düşünmeye davet eden dünyanın kendisidir. Tüm insanlar hiç düşünmeksizin derinlikle genişliğin denk olduğunu kabul eder; öznelerarası bir dünyanın apaçıklığında bu yer etmiştir ve filozoflar gibi diğer insanların da derinliğin kökenselliğini unutabilmesinin sebebi budur. Ama henüz nesnel dünya ve mekân hakkında hiçbir şey bilmiyoruz, dünya fenomenini betimlemeye çalışıyoruz, yani her algının bizi yeniden yerleştirdiği bu alanda, henüz yalnız olduğumuz ve başkalarının ancak daha sonra belireceği, bilmenin ve özellikle de bilimin henüz bireysel perspektifleri indirgemediği ve eşitlemediği bu alanda dünya fenomenin bizim için doğuşunu betimlemeye çalışıyoruz. Bu perspektiften geçerek, onun saye-

[1] Şeylerin bana göre derinliği ile iki nesne arasındaki mesafenin ayrımını Paliard ve E. Strauss yapmıştır: Paliard, "L'illusion de *Sinnsteden* et le problème de l'implication perceptive", s. 400; E. Strauss, *Vom Sinn der Sinne*, s. 267-269.

sinde bir dünyaya ulaşmalıyız. O halde önce onu betimlemek gerekir. Derinlik, mekânın diğer boyutlarına göre daha doğrudan bir şekilde bizi dünyaya dair önyargıları bırakmaya iter ve içinden fışkırdığı ilksel deneyimi yeniden bulmaya zorlar; deyim yerindeyse o bütün boyutlar arasında en "varoluşsal" olanıdır çünkü –Berkeley'in argümanında doğru olan budur– nesnenin kendisi üzerinde iz bırakmaz, besbellidir ki şeylere değil perspektife aittir; dolayısıyla ne oradan çekip çıkarılabilir ne de hatta bilinç tarafından oraya konabilir. Şeylerle benim aramda, benim onların önünde durmamı sağlayan çözülmez bir bağ olduğunu ilan eder, oysa genişlik, ilk bakışta, algılayan öznenin yer almadığı, şeylerin kendisi arasındaki bir bağıntı gibi görünebilir. Derinliğin görülüşünü, yani henüz nesneleştirilmemiş ve birbirine dışsal noktalardan oluşmayan bir derinliği yeniden bularak, bir kez daha klasik seçenekleri aşıp geride bırakacak ve özne ile nesnenin ilişkisini açık kılacağız.

İşte burada masam ve *daha uzakta* piyano veya duvar, ya da önümde durmuş olan bir araba, harekete geçiyor ve *uzaklaşıyor*. Ne demek tüm bu sözcükler? Algısal deneyimi uyandırmak için, dünyaya ve nesneye saplantılı düşüncenin bize bu konuda sunduğu yüzeysel açıklamadan yola çıkıyoruz. Bu düşünce diyor ki söz konusu sözcükler, benimle masa arasında bir aralık olduğunu imler, benimle araba arasında benim bulunduğum yerden göremeyeceğim ama nesnenin görünen büyüklüğü ile kendini bana imleyen, gitgide büyüyen bir aralık vardır. Masayı, piyanoyu ve duvarı mekânda bir yere yerleştiren, onların gerçek boyutlarıyla kıyaslanan görünürdeki boyutlarıdır. Araba boyut açısından ufalırken ufka doğru yavaş yavaş yükseldiğinde, bu görünüşü açıklamak için, yukarıda bir uçaktan bakıyor olsaydım algılayacağım haliyle ve son tahlilde derinliğe tüm anlamını veren, genişlik açısından bir yer değiştirme inşa ederim. Ama elimde mesafeye dair başka imler de vardır. Bir nesne yaklaştıkça, ona sabitlenmiş gözlerim daha fazla yakınsarlar. Mesafe, tabanı ve taban açıları bana ve-

rilmiş olan bir üçgenin yüksekliğidir[1] ve bir mesafeden gördüğümü söylediğimde, üçgenin yüksekliğinin bu verili büyüklüklerle ilişkilerine göre belirlendiğini söylemek isterim. Klasik görüşlere göre derinlik deneyimi, bazı verili olguları – gözlerin yakınsaması, imgenin görünürdeki büyüklüğü– onları açıklayan nesnel bağıntıların bağlamına onları yeniden yerleştirerek deşifre etmekten ibarettir. Ama görünürdeki büyüklükten bunun imlemesine gidebiliyorsam, bu ancak biçimi bozulamaz bir nesneler dünyası olduğunu, bedenimin bu dünya karşısında bir ayna gibi olduğunu ve tıpkı aynadaki imgede olduğu gibi, ekran beden üzerinde oluşan imgenin de tam olarak onu nesneden ayıran aralık ile orantılı olduğunu bilmek koşuluyladır. Gözlerin yakınsamasını mesafenin bir imi olarak anlayabiliyorsam bu, bakışlarımı körün elindeki iki baston gibi, nesne yaklaştıkça birbirlerine doğru eğilir halde temsil etmem koşuluyladır.[2] Başka bir deyişle gözlerimi, bedenimi ve dışarıyı aynı nesnel mekâna yerleştirmem koşuluyladır. Hipotez gereği bizi mekânın deneyimine götürmüş olması gereken "imler", o halde ancak zaten mekândalarsa ve mekân zaten biliniyorsa mekânı imleyebilirler. Algı dünyaya giriş olduğuna göre ve daha önce derinlikli bir şekilde söylendiği gibi, "algıdan önce zihin olabilecek hiçbir şey olmadığına"[3] göre, henüz onun seviyesinde kurulmuş olmayan nesnel bağıntıları algıya koyamayız. Bu yüzden Descartesçılar bir "doğal geometri"den bahseder. Görünürdeki büyüklüğün ve gözlerin yakınsamasının imlediği şey, yani mesafe, henüz ortaya serip temalaştırılamaz. Görünürdeki büyüklüğün ve gözlerin yakınsamasının kendisi, nesnel bir bağıntılar sistemi içindeki unsurlar olarak verilemez. "Doğal geometri" veya "doğal yargı" Platoncu anlamda mitlerden ibarettir, henüz koyulmamış ve düşünülmemiş imler tarafından, kendisi de koyulmamış ve

---

1 Malebranche, *De la recherche de la vérité*, I. Kitap, IX. Bölüm.

2 A.g.y.

3 Paliard, "L'illusion de *Sinnsteden* et le problème de l'implication perceptive", s. 383.

düşünülmemiş olan bir imlemenin nasıl sarmalandığını veya "gerektirildiğini" göstermeye yöneliktir ve algısal deneyime geri dönerek anlamamız gereken budur. Görünürdeki büyüklüğü ve gözlerin yakınsamasını, bilimsel bilginin onları bildiği şekilde değil, bizim onları içeriden yakaladığımız şekilde betimlemek gerekir. Biçim psikolojisi,[1] bunların algıda bile açıkça bilinmediğini –belli bir mesafeden algıladığımda görünürdeki büyüklüğün veya gözlerin yakınsamasının açık bilincine sahip olmam, bunlar algılanan olgular gibi benim önümde değildir– ama yine de mesafenin algısında devreye girdiklerini belirtmiştir, stereoskop ve perspektif yanılsamaları bunu yeterince göstermektedir. Psikologlar buradan, bunların derinliğin imleri değil koşulları veya nedenleri olduğu sonucuna varır. Biz ise derinlemesine bir düzenlenmenin, retina imgesinin belli bir büyüklüğü veya gözlerin belli bir derecede yakınsaması nesnel olarak bedende oluştuğunda ortaya çıktığını gözlemliyoruz. Bu, fizik yasalarıyla kıyaslanabilir bir yasadır; onu kaydetmekten başka yapacak bir şey de yoktur. Ama psikolog burada görevinden kaçar: Görünürdeki büyüklüğün ve gözlerin yakınsamasının nesnel olgular olarak dahi algıda mevcut olmadığını kabul ettiğinde, bizi nesnel dünyadan önce olan fenomenlerin saf betimlemesini yapmaya çağırır, her tür geometrinin dışında yaşanan derinliği ucundan da olsa görmemizi sağlar. İşte o sırada betimlemeyi keser ve derinlemesine düzeni bir nesnel olgular zincirinden türetmek üzere yeniden dünyaya yerleşir. Peki betimlemeyi bu şekilde sınırlandırabilir miyiz ve fenomenal düzenin kökensel bir düzen olduğunu bir kez kabul ettikten sonra, fenomenal derinliğin oluşumunu, deneyimin sadece sonucunu kaydettiği beynin bir simyasına emanet edebilir miyiz? Şu iki şeyden sadece biri olabilir: Ya davranışçılıkla birlikte deneyim sözcüğünün bir anlamı olabileceğini reddeder ve algıyı bilim dünyasının bir ürünü olarak

[1] Koffka, "Some Problems of Space Perception"; Guillarme, *Traité de psychologie*, IX. Bölüm.

kurmaya çalışırız ya da deneyimin de bizim için varlığa erişim sağladığını kabul ederiz ve o zaman onu varlığın bir alt-ürünü olarak ele alamayız. Deneyim ya hiçbir şeydir ya da bütün olmalıdır. Beyin fizyolojisi tarafından üretilmiş bir derinlemesine düzenin ne olabileceğini düşünmeye çalışalım. Belli bir görünür büyüklük ve belli derecedeki bir yakınsama için, beynin bir bölgesinde derinlemesine düzene benzer bir işlevsel yapı belirir. Ama her durumda bu, ancak verili bir derinlik, olgusal bir derinlik olacaktır ve bunun bilincine varmak gerekecektir. Bir yapının deneyimine sahip olmak onu pasifçe kendinde kabul etmek değildir: Onu yaşamaktır, devralmaktır, üstlenmektir, içkin anlamını yeniden bulmaktır. Öyleyse bir deneyim asla nedenine bağlanırmış gibi belli olgusal koşullara bağlanamaz[1] ve eğer mesafenin bilinci, yakınsamanın şu veya bu değeri için ve şu veya bu büyüklükteki retina imgesi için oluşuyorsa, ancak bu etmenler onda bulunduğu ölçüde onlara bağlı olabilir. Buna dair hiçbir *açık* deneyimimiz olmadığına göre, tez koymayan bir deneyime sahip olduğumuz sonucuna varmak gerekir. Yakınsama ve görünürdeki büyüklük derinliğin ne imi ne de nedenidir: Bunlar derinlik deneyiminde tıpkı bir *motifin*, açıkça belirtilmemiş ve ayrıca ortaya konmamış olsa bile bir kararda mevcut olması gibi mevcuttur. Motiften ne anlıyoruz ve örneğin bir seyahatin motifi vardır dediğimizde ne kastediyoruz? Şunu anlıyoruz ki bu seyahatin kökeninde belli verili olgular bulunur, bu olguların tek başlarına onu meydana getirecek fiziksel kuvveti yoktur ama onu gerçekleştirmek için sebepler sunarlar. Motif sadece anlamı ile etki eden bir öncüldür ve hatta eklemek gerekir ki bu anlamı geçerli olarak olumlayan, ona kuvvetini ve etkisini veren karardır. Motif ve karar bir durumun iki unsurudur: Birincisi, olgu olarak durumdur, ikincisi ise üstlenilmiş durumdur. Bu

[1] Başka bir deyişle: Bir bilinç ediminin hiçbir *nedeni* olamaz. Ama biçim psikolojisinin itiraz edebileceği, bizim de çekince duyduğumuz bilinç kavramını devreye sokmamayı tercih ediyoruz ve itiraz edilemez olan deneyim mefhumuna bağlı kalıyoruz.

yüzden seyahatimin motifi yastır çünkü yas, benim mevcudiyetimin gerekli olduğu bir durumdur, kederli bir aileye destek olmak için veya vefat edene karşı "son görevimi" yerine getirmek için mevcudiyetim gereklidir ve bu seyahati yapmaya karar vererek kendini sunan bu motifi geçerli kılmış ve bu durumu üstlenmiş olurum. O halde motive eden ile motive olan arasındaki ilişki karşılıklıdır. İşte görünürdeki büyüklüğün veya yakınsamanın deneyimi ile derinlik deneyimi arasındaki ilişki de tam budur. Bunlar mucizevi şekilde, "nedenler" olarak, derinlemesine düzenin belirmesini sağlamazlar, kendi anlamları içinde onu zaten barındırdıkları ve her ikisi de zaten belli bir mesafeden bakmanın bir tarzı oldukları ölçüde üstü kapalı olarak onu motive ederler. Daha önce görmüş olduğumuz üzere gözlerin yakınsaması derinliğin nedeni değildir ve hatta belli bir mesafede bulunan nesneye doğru yönlenmeyi varsayar. Şimdi görünür büyüklük mefhumu üzerinde duralım. Aydınlatılmış bir nesneye uzun süre bakarsak nesne arkasında birbirini izleyen imgeler bırakır, devamında farklı mesafelere yerleştirilmiş ekranlara gözlerimizi dikersek, post-imge bu ekranlarda, ekran ne kadar uzaktaysa o kadar büyük bir çapla yansır.[1] Uzun süre boyunca, ayın ufukta kocaman belirmesi, arada bulunan çok sayıda nesnenin mesafeyi daha duyulur kılması ve *böylece* görünürdeki çapı artırması ile açıklandı. Bu demektir ki "görünür büyüklük" fenomeni ve mesafe fenomeni, alana dair bütünlüklü bir düzenlemenin iki momentidir. Birinciyle ikinci arasındaki ilişki ne im ile imleme ilişkisi ne de neden-sonuç ilişkisidir ve bunlar, motive eden ve motive olan olarak, anlamlarıyla iletişim kurarlar. Yaşanan görünür büyüklük, kendisi görülmez olan bir derinliğin imi veya işareti olmak yerine, bizim derinliği görüşümüzü ifade etmenin bir tarzından başka bir şey değildir. Biçim teorisi tam da uzaklaşan bir nesnenin görünür büyüklüğünün retina imgesi gibi değişmediğini ve çaplarından birinin etrafından dönen bir

[1] Quercy, *Études sur l'hallucination*, II, *La clinique*, s. 154 vd.

diskin görünür biçiminin, geometrik perspektife göre beklenebileceği gibi değişmediğini göstermiştir. Benim algım için, uzaklaşan nesne retinamdaki fiziksel imgeye göre daha yavaş küçülür, yaklaşan nesne ise bu imgeye göre daha yavaş büyür. Bu yüzden sinemada bize doğru yaklaşan tren, gerçekte büyüyeceğinden çok daha fazla büyür. Bu yüzden bize çok yüksek görünen bir tepe, fotoğrafta aynı etkiyi yaratmaz. Son olarak, bu yüzden yüzümüze göre eğik yerleştirilmiş bir disk, geometrik perspektife direnir, Cézanne ve başka ressamlar profilden ve içi görülür vaziyette çizdikleri çorba tabaklarıyla bunu göstermişlerdir. Perspektif biçim bozulmaları bize açıkça verili olsaydı perspektifi öğrenmemize gerek kalmazdı denmesinde haklı bir yan vardır. Ama biçim teorisi, eğik tabağın biçiminin bozulması, karşıdan görülen tabağın biçimi ile geometrik perspektif arasındaki biz uzlaşmaymış gibi, uzaklaşan nesnenin görünen büyüklüğü, onun dokunma mesafesindeki görünür büyüklüğü ile geometrik perspektif tarafından ona atfedilen ve çok daha zayıf olan büyüklük arasındaki bir uzlaşmaymış gibi kendini ifade eder. Biçimin veya büyüklüğün sabitliği, gerçek bir sabitlikmiş gibi, nesnenin retinadaki fiziksel imgesinden başka aynı nesnenin bir de "psişik imgesi" varmış ve ilki değişirken ikincisi göreli olarak sabit kalıyormuş gibi konuşulur. Gerçekteyse bu küllüğün "psişik imgesi", aynı nesnenin retinamdaki fiziksel imgesinden ne daha büyük ne de daha küçüktür: Fiziksel imgeyle bir şey gibi kıyaslayabileceğimiz, onunla belirli bir büyüklük ilişkisi olan ve ben ile şey arasında bir ekran oluşturan bir psişik imge yoktur. Algım bir bilinç içeriğiyle ilgili değildir: Küllüğün kendisiyle ilgilidir. Algılanan küllüğün görünen büyüklüğü, ölçülebilir bir büyüklük değildir. Onu hangi çapta gördüğüm sorulduğunda, iki gözümü de açık tuttuğum sürece bu soruya cevap veremem. Spontane olarak bir gözümü kırparım, bir ölçü aleti bulurum, örneğin bir kurşunkalemini elime alıp kolumu uzatırım ve küllüğün geldiği büyüklüğü kalem üzerinde işaretlerim.

Bunu yaparak yalnızca algılanan perspektifi geometrik perspektife indirgemiş, manzaranın oranlarını değiştirmiş, nesneyi uzaklaştığında küçültüp yaklaştığında büyütmüş olduğum değil, daha ziyade algısal alanı parçalayarak, küllüğü yalıtıp kendi için koyarak, şimdiye kadar büyüklük sahibi olmayan bir şeyde büyüklüğün belirmesini sağladığım söylenmelidir. Uzaklaşan bir nesnede görünür büyüklüğün sabitliği, basınca dayanıklı bir nesne gibi perspektif biçim bozulmalarına direnecek olan, nesnenin belli bir psişik imgesinin fiili kalıcılığı değildir. Bir tabakta dairesel biçimin sabitliği, dairenin perspektif düzleşmeye gösterdiği bir direnç değildir ve bu yüzden onu sadece gerçek bir tuval üzerinde gerçek bir çizgiyle gösterebilen ressam, yaşanan perspektifi vermeye çalışsa bile izleyicileri şaşırtır. Önümde ufka uzanan bir yola baktığımda, yolun kenarlarının bana ne yakınsayarak ne de paralel olarak verildiğini söylemek gerekir: Yolun kenarları *derinlemesine paraleldir*. Perspektifli görünüş koyulmadığı gibi, paralellik de koyulmamıştır. Yoldaki virtüel biçim bozukluğundan geçerek *yolun kendisindeyimdir* ve derinlik ne yolun perspektif yansımasını ne de "hakiki" yolu koyan bu yönelimin ta kendisidir. – Yine de iki yüz adım uzakta duran bir adam, beş adım uzakta duran bir adamdan *daha küçük* değil midir? – Onu algılanan bağlamdan yalıtır ve görünür büyüklüğü ölçersem öyle olur. Aksi takdirde ne daha küçük ne de hatta eşit büyüklüktedir: Eşitin ve eşitsizliğin berisindendir, *daha uzaktan görülen aynı adam*dır. Yalnızca, iki yüz adım uzaklıktaki adamın daha az ayırt edilebilir bir figür olduğu, onu yakalamam için bakışıma daha az sayıda ve daha az belirgin noktalar verdiği, keşfetme gücümle daha az sıkı şekilde iç içe geçip oturduğu söylenebilir. Ayrıca benim görsel alanımı daha az dolu işgal ettiği de, görsel alanın kendisinin ölçülebilir bir bölge olmadığını hatırlamak koşuluyla söylenebilir. Bir nesnenin görsel alanda az yer işgal ettiğini söylemek, son tahlilde onun, benim net görüş kuvvetimi tüketecek kadar zengin bir konfigürasyon sunma-

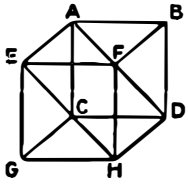
dığını söylemektir. Görsel alanımın hiçbir tanımlanmış becerisi yoktur ve tam da şeyleri "yakından" veya "uzaktan" görmeme göre daha az veya daha çok şey içerebilir. O halde görünür büyüklük mesafeden ayrı olarak tanımlanamaz: Onun tarafından gerektirildiği gibi onu gerektirir de. Gözlerin yakınsaması, görünür büyüklük ve mesafe birbirlerinde okunurlar, doğal olarak birbirlerini simgeler veya imlerler, bir durumun soyut unsurlarıdırlar ve bu durum içinde birbirleriyle eşanlamlıdırlar. Algının öznesi onlar arasında nesnel bağıntılar kurduğu için değil, tam tersine onları birbirinden ayrı olarak koymadığı ve bu yüzden de açıkça birbirine bağlaması gerekmediği için bu böyledir. Örneğin uzaklaşan nesnenin "görünür büyüklüklerini", eğer hiçbiri bir tezin konusu değilse, bir sentezle birbirine bağlama zorunluluğu yoktur. Uzaklaşan nesneye "sahibiz", onu "elde tutmaya" ve ona tutunmaya devam ederiz ve artan mesafe, genişliğin görünmekte olduğu gibi artmakta olan bir dışsallık değildir: Yalnızca şeyin onu yakalayıp tutmuş olan bakışımızdan kayıp gitmeye başladığını ve bakışımızın onu daha az sıkı sardığını ifade eder. Mesafe, bu kabataslak tutuşu tam tutuştan veya yakınlıktan ayıran şeydir. Dolayısıyla onu da yukarıda "düz"ü ve "eğri"yi tanımladığımız gibi tanımlıyoruz: yakalayıp tutma kuvvetimiz bakımından nesnenin durumu ile.

Bizi derinliği anlama yetisinin bir inşası gibi düşünmeye alıştıran şey, özellikle derinlikle ilgili yanılsamalardır. Gözlere, stereoskopta olduğu gibi, belli bir yakınsama derecesi dayatarak veya nesneye perspektifli bir çizim göstererek bu yanılsamaları ortaya çıkarabiliriz. Burada, olmadığı halde derinliği gördüğümü sandığıma göre bu, yanıltıcı imlerin bir hipoteze yol açmış olmasından ve genel olarak mesafenin sözümona görülüşünün her zaman imlerin bir yorumu olmasından kaynaklanmaz mı? Ama postulat açıktır; olmayan şeyi görmenin mümkün olmadığı varsayılır, böylece görme duyusal izlenim ile tanımlanır, kökensel motivasyon ilişkisi gözden kaçırılır

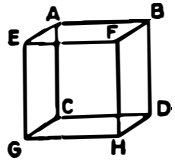
ve yerine bir imleme ilişkisi konur. Görmüş olduğumuz gibi, yakınsama hareketine yol açan şey retina imgeleri arasındaki farklılıktır ve bu kendinde varolan bir şey değildir; farklılık ancak tek gözle görülen aynı yapıdan fenomenleri birleştirmeye çalışan ve sinerji eğilimi gösteren bir özne için vardır. Öyleyse iki gözle görüşün birliği ve bunun gerçekleştirilebilir olmasını sağlayan derinlik, tek gözlü imgelerin kendilerini "farklı" sunduğu andan beri oradadır. Stereoskopun başına oturduğumda, mümkün düzenin çoktan çizildiği ve durumun tasarlandığı bir bütün kendini sunar. Benim motor cevabım bu durumu üstlenir. Cézanne kendi "motif"i karşısındaki ressamın "doğanın başıboş dolanıp duran elleriyle buluşacağını" söylüyordu.[1] Stereoskoptaki sabitleme hareketi de verilerin sorduğu bir soruya verilmiş cevaptır ve bu cevap sorunun içinde sarmalanmıştır. Mümkün olduğunca kusursuz bir simetriye doğru yönelen alanın kendisidir ve derinlik, biricik bir şeye duyulan algısal inancın momentlerinden sadece biridir. Perspektifli çizim önce bir düzlemdeki çizim olarak, sonra da derinlemesine düzenlenmiş olarak algılanmaz. Ufka doğru kaçan çizgiler önce eğik olarak verilip sonra yatay olarak düşünülmemiştir. Çizim bütünü derinliğe göre çukurlaşarak dengesini arar. Yoldaki adamdan daha küçük çizilmiş kavak ağacı, ancak ufka doğru gerileyerek tam bir ağaç olmayı başarır. Tıpkı bir taşın aşağı düşmesi gibi, derinliğe doğru yönelen, çizimin kendisidir. Her ne kadar simetri, doluluk ve belirlenim çeşitli şekillerde elde edilebilir olsa da, düzenleme sabit olmayacaktır. Muğlak çizimlerde bunu görürüz. Örneğin Şekil-5'e baktığımızda ABCD yüzeyi önde duran aşağıdan görülen bir küp veya EFGH yüzeyi önde duran yukarıdan görülen bir küp veya son olarak, 10 üçgenden ve bir kareden oluşmuş bir mutfak mozaiği görebiliriz. Şekil-6 ise, tersine, neredeyse kaçınılmaz biçimde küp olarak görülecektir, çünkü

[1] J. Gasquet, *Cézanne*, s. 81.

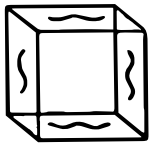
onu kusursuz bir simetriye sokan düzenleme budur.[1] Derinlik benim bakışım altında doğar, çünkü bakışım *bir şey* görmeye çalışmaktadır. Peki ama görsel alanımızda her zaman daha belirli olana doğru yönelen bu algısal deha nedir? Böylece gerçekçiliğe geri dönmüyor muyuz? Bir örneği ele alalım.



Şekil 5



Şekil 6



Şekil 7

Muğlak çizime rasgele çizgiler eklemek yerine (Şekil-7 pekâlâ bir küp olmayı sürdürür) aynı düzlemin unsurlarını birbirinden ayıran ve farklı düzlemlerin unsurlarını birleştiren çizgiler eklersem (Şekil-5) derinlemesine düzen yok olur.[2] Bu çizgilerin derinliğin yok edilmesini sağladığını söyleyerek ne demek istiyoruz? Çağrışımcılığın dilinden konuşuyor olmuyor muyuz? EH çizgisinin (Şekil-5) bir neden gibi hareket ederek, içine dahil olduğu küpü söküp parçaladığını değil, artık derinlemesine yakalayış [*saisie*] olmayan genel bir yakalayışı getirdiğini söylemek istiyoruz. EH çizgisinin ancak ben onu olduğu haliyle yakalarsam, katedersem ve kendim çizersem bir bireyselliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ama bu yakalayış ve bu güzergâh keyfi değildir. Fenomenler tarafından işaret edilmiştir veya tavsiye edilmiştir. Buradaki istek buyurgan değildir çünkü ne de olsa söz konusu olan muğlak bir figürdür, ama normal bir görsel alanda düzlemler ve konturlar arasındaki ayrıma karşı koymak imkânsızdır ve örneğin bulvarda dolaşırken, ağaçlar arasındaki aralıkları şeyler olarak görmeyi, ağaçların kendisini de zemin olarak görmeyi başaramam. Manzaranın deneyimine

[1] Koffka, "Some Problems of Space Perception", s. 164 vd.
[2] Koffka, a.g.y.

sahip olan elbette benim ama bu deneyim içinde olgusal bir durumu üstlendiğimin, fenomenlerde dağınık hale bulunan bir anlamı yeniden topladığımın ve onların kendiliklerinden söylemek istedikleri şeyi söylediğimin bilincindeyim. Ama düzenlemenin muğlak olduğu ve onu değiştirebildiğim durumlarda bunu doğrudan başaramam: Küpün yüzeylerinden biri, ancak önce ona bakarsam, bakışım ondan yola çıkıp sivri köşeleri takip ederse ve sonunda belirsiz bir zemin olarak ikinci yüzeye ulaşırsa ön plana geçer. Şekil-5'i bir mutfak mozaiği olarak görüyorsam bu, bakışımı önce merkeze götürmek ve oradan aynı anda tüm şekle eşit biçimde dağıtmak koşuluyla mümkündür. Bazen Bergson'un şeker parçasının erimesini beklediği gibi düzenlemenin oluşmasını beklemem gerekir. Dahası, normal algıda algılanan şeyin anlamı bana benim tarafımdan kurulmuş [*constitué*] gibi değil de onda kuruluymuş [*institué*] gibi gelir ve bakış, şeyleri manzara olabilmeleri için tutulmaları gereken yerden tutan veya onları doğal eklem yerlerine göre bölen bir bilme makinesi gibidir. Elbette EH doğrusu ancak onu katedersem doğru addedilebilir ama söz konusu olan zihnin bir yoklaması değildir, bakışın yoklamasıdır, yani benim edimim kökensel veya kurucu değildir, çağrılmış veya motive edilmiştir. Her tür sabitleme, sabitlenmek üzere kendini sunan bir şeyin sabitlenmesidir. Küpün ABCD yüzüne sabitlendiğim zaman, bu sadece onu net görüş haline geçiriyorum demek değildir, aynı zamanda onu figür olarak ve diğer yüze göre bana daha yakın olarak değerlendiriyorum, tek kelimeyle küpü düzenliyorum demektir ve bakış, şeylerin bizim önümüzde varolabilmek için beklediği doğru cevabı onlara vermeyi bilen, düşünen öznenin altındaki algısal dehadır. – Neticede bir küpü görmek nedir o halde? Empirizm der ki çizimin fiili görünümü ile bir dizi başka görünüşü, daha yakından görüldüğünde, profilden görüldüğünde, farklı açılardan görüldüğünde sunacağı görünüşleri birleştirmektir. Peki ama tüm görünüşlerin imkânını kavramamı sağlayan bu biricik edim hangisidir? Entelektüa-

lizm der ki bu edim, altı eşit yüzey ve dik açılarla kesişen on iki eşit köşeden oluşan katı cisim olarak küp düşüncesidir – ve derinlik, eşit yüzlerin ve köşelerin birlikte-varoluşundan başka bir şey değildir. Ama burada da bize yine derinliğin tanımı olarak sadece onun sonuçlarından biri veriliyor. Eşit altı yüz ve on iki köşe derinliğin tüm anlamı değildir ve tam aksine, bu tanımın derinlik olmadan hiçbir anlamı yoktur. Altı yüz ve on iki köşenin benim için hem birlikte varolup hem de eşit kalması ancak derinliğe göre düzenlendilerse mümkündür. Görünüşleri düzelten, dar veya geniş açılara dik açı değeri, biçimi bozulmuş kenarlara kare değeri veren edim, geometrik eşitlik bağıntılarının ve ait oldukları geometrik varlığın düşüncesi değildir, nesnenin ona nüfuz eden, onu canlandıran bakışım tarafından kuşatılmasıdır. Bakışım yan kenarlara hemen ve dolayımsızca "yanlamasına görülen kare" değeri verir, o kadar ki onları baklava biçimli perspektifli görünümlerinde dahi görmeyiz. Derinliğin özgünlüğünü meydana getiren şey, birbirini dışlayan deneyimlerde yine de aynı anda mevcut olması, bu deneyimlerin birbirlerini gerektirmesi, bütün bir mümkün sürecin tek bir algısal edimde kaynaşmasıdır; derinlik şeylerin veya onların unsurlarının birbirini sarmaladığı boyuttur, oysa genişlik ve yükseklik yan yana durdukları boyuttur.

O halde derinliğin sentezinden bahsedemeyiz, çünkü sentez birbirinden ayrı terimler varsayar veya en azından, Kantçı sentezde olduğu gibi, bunları koyar, ama derinlik, analizin açık hale getireceği perspektifli görünüşler çokluğunu koymaz ve bu çokluğu ancak zeminde sabit şey bulunurken görür. Bu yarı-sentez, zamansal olarak anlaşılırsa aydınlanır. Belli bir mesafede bulunan nesneyi gördüğümü söylediğimde, onu çoktan tuttuğumu veya hâlâ tuttuğumu, onun mekânda olduğu sırada gelecekte veya geçmişte de olduğunu söylemek istiyorum.[1] Bir tek benim için orada olduğu söylenecektir bel-

[1] Mekân-zamansal boyut olarak derinlik fikrine işaret eden Strauss'tur: *Vom Sinn der Sinne*, s. 302 ve 306.

ki de: Algıladığım lamba kendinde, benimle aynı zamanda varolur, mesafe eşzamanlı nesneler arasındadır ve bu eşzamanlılık algının anlamının ta kendisinde içerilmiştir. Elbette. Ama aslında mekânı tanımlayan birlikte-varoluş, zamana yabancı değildir, iki fenomenin aynı zamansal dalgaya ait olmasıdır. Algılanan nesne ile benim algım arasındaki ilişkiye gelince, bu ikisi mekânda ama zamanın dışında bağlanmaz birbirine: *Çağdaştırlar*. "Birlikte-varolanların düzeni", "ardışıkların düzeni"nden ayrılamaz, daha doğrusu zaman sadece bir ardışıklık bilinci değildir. Algı bana geniş anlamıyla bir "mevcudiyet alanı"[1] verir ve bu, iki boyuta göre uzanır: burası-orası boyutu ve geçmiş-şimdi-gelecek boyutu. İkincisi birincisinin anlaşılmasını sağlar. Mekânsal perspektifin sarih konumu (görünür büyüklük ve biçim) olmaksızın uzaktaki nesneyi "tutarım", ona "sahibim", tıpkı yakın geçmişi hiçbir biçim bozulması olmaksızın, araya giren hiçbir "hatıra" olmaksızın "hâlâ elimde tutmam" gibi.[2] Eğer hâlâ sentezden söz etmek istiyorsak bu, Husserl'in dediği gibi, bir "geçiş sentezi" olacak ve ayrı perspektifleri birbirine bağlamak yerine onlar arasındaki "geçişi" gerçekleştirecektir. Psikoloji hafızayı kimi içeriklere veya hatıralara sahip olma, yok olmuş geçmişin (bedende veya bilinçdışında) mevcut izlerini üzerine temellendirmek istediğinde, sonsuz zorluklara girmiştir, çünkü bu izlerden itibaren geçmişin geçmiş olarak tanınmasını asla anlayamayız. Keza mesafenin algısını da, bir tür eşit mesafelilik içinde verilmiş içeriklerden yola çıkarak, hatıraların geçmişin şimdideki yansıması olması gibi dünyanın düz bir yansımasından yola çıkarak asla anlayamayız. Ve nasıl ki hafızayı ancak araya giren içerikler olmaksızın geçmişe doğrudan sahip olunması olarak anlıyorsak, mesafenin algısını da ancak varlıkla belirdiği yerde buluşan bir *uzakta olmak* olarak anlayabiliriz. Hafıza bir andan diğerine yapılan kesintisiz geçiş üzerine ve her birinin bir

[1] Husserl, "Präsenzfeld", "Zeitbewusstseins", s. 32-35'te bu tanımlanmıştır.
[2] A.g.y.

sonrakinin kalınlığı içinde tüm ufkuyla iç içe geçmesi üzerine yavaş yavaş temellenir. Aynı kesintisiz geçiş, orada olduğu haliyle, "gerçek" büyüklüğü içinde ve nihayet eğer yanında olsaydım onu göreceğim haliyle nesneyi, buradan ona dair sahip olduğum algının içine dahil eder. Nasıl ki "hatıraların korunması" konusunda yapılabilecek bir tartışma yoksa, sadece bilincin vazgeçilemez boyutu olarak geçmişi açığa çıkaran, zamana bakmanın belli bir tarzı varsa, mesafe sorunu da yoktur ve mesafe, dolayımsızca görülür, tek koşul onun kurulduğu yaşayan şimdiyi bulmayı bilmemizdir. Başlarken işaret ettiğimiz gibi, nesneleştirilmiş, deneyimden koparılmış ve genişliğe dönüştürülmüş derinliğe tekabül eden, şeyler veya hatta düzlemler arasındaki bağıntı olarak derinliğin altında, buna anlamını veren ve şeysiz bir aracının kalınlığına denk düşen ilksel derinliği yeniden keşfetmek gerekir. Dünyayı aktif şekilde üstlenmeden kendimizi orada olmaya bıraktığımızda veya bu tavra elverişli hastalık durumlarında, düzlemler artık birbirinden ayrılmaz, renkler yüzey renkleri olarak yoğunlaşmaz, nesnelerin etrafında yayılır ve atmosferik renkler haline gelirler. Örneğin kâğıda yazı yazan bir hasta, kâğıda ulaşabilmek için kalemiyle belli bir beyaz kalınlığını delmek zorundadır. Bu hacimlilik söz konusu renkle birlikte değişir ve adeta onun niteliksel özünün ifadesidir.[1] O halde henüz nesneler arasında oluşmamış bir derinlik vardır ve bu derinlik, onların birbiriyle arasındaki mesafeyi hesaplamaz, algının ancak belli belirsiz nitelenmiş bir hayalet şeye doğru açılmasıdır. Normal algıda bile derinlik ilk olarak şeylere uygulanmaz. Nasıl ki yukarı ve aşağı, sağ ve sol, özneye algılanan içeriklerle birlikte verilmez ve şeylerin ona göre yerleştiği mekânsal bir seviye ile birlikte her an kurulmaları gerekir, aynı şekilde derinlik ve büyüklük de şeylere, her tür işaret görevi görecek nesneden önce uzağı ve yakını, büyüğü ve küçüğü tanımlayan bir mesafeler

[1] Gelb ve Goldstein, "Über den Wegfall der Wahrnehmung von Oberflächenfarben".

ve büyüklükler seviyesine göre şeylerin yerleşmesi dolayısıyla gelir.[1] Bir nesnenin devasa veya ufacık olduğunu yakın veya uzak olduğunu söylediğimizde, bunu çoğu zaman başka bir nesneyle veya hatta kendi bedenimizin nesnel büyüklüğü ve konumu ile, örtük bile olsa, herhangi bir karşılaştırma yapmadan, sadece bedensel jestlerimizin belli bir "erimine" göre, fenomenal bedenin çevresi üzerindeki belli bir "tutuş" kuvvetine göre söyleriz. Büyüklüklerin ve mesafelerin bu şekilde kök salmış olduğunu kabul etmeseydik, nasıl olup da bizim için mesafelerin ve büyüklüklerin mümkün olduğunu asla anlamadan, bir işaret-nesneden diğerine yollanır dururduk. Mikropsiye veya makropsiye dair patolojik deneyim, alandaki tüm nesnelerin görünür büyüklüğünü değiştirdiğinden, kendisine göre nesnelerin normalden daha büyük veya daha küçük görünmesini sağlayacak hiçbir işaret bırakmaz ve dolayısıyla ancak mesafelere ve büyüklüklere dair nesnellik-öncesi bir ölçüte göre anlaşılır. Bu yüzden derinlik, kozmos-dışı bir öznenin düşüncesi olarak değil, dünyaya bağlanmış bir öznenin imkânı olarak anlaşılabilir.

Bu derinlik analizi, yükseklikle ve genişlikle ilgili yapmaya çalıştığımız analizle birleşir. Bu paragrafın başında derinliği diğer boyutlara karşıt olarak koymamızın nedeni sadece onların ilk bakışta şeylerin kendi aralarındaki ilişkilerle ilgiliymiş gibi görünürken, derinliğin dolaysızca öznenin mekânla bağlantısını ortaya çıkarmasıydı. Ama aslında, yukarıda görmüş olduğumuz gibi, dikey düzlem ve yatay düzlem de son tahlilde bedenimizin dünya üzerindeki en iyi etkisiyle tanımlanır. Nesneler arasındaki bağıntılar olarak genişlik ve yükseklik türetilmiştir ve kökensel anlamlarında onlar da "varoluşsal" boyutlardır. Lagneau ve Alain ile birlikte, yüksekliğin ve genişliğin derinliği önceden varsaydığını, çünkü tek bir düzlem üzerindeki manzaranın, kendi parçalarının tümünün yüzümün düzlemiyle eşit mesafede olduğunu varsaydığını söyle-

[1] Wertheimer, "Experimentelle Studien", Ek, s. 259-261.

mek yetmez: Bu analiz yalnızca çoktan nesneleştirilmiş olan genişliği, yüksekliği ve derinliği ilgilendirir, bize bu boyutları açan deneyimi değil. Dikey düzlem ve yatay düzlem, yakın ve uzak, belli bir durumda bulunan tek bir varlık için kullanılan soyut ifadelerdir ve özne ile dünya arasında aynı "yüz yüze" olma halini varsayar.

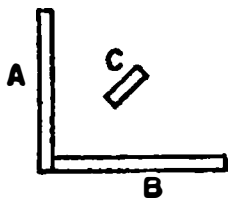
***

Hareket, bu şekilde tanımlanamasa bile, bir yer değiştirme veya bir konum değişikliğidir. Tıpkı önce konumu nesnel mekândaki ilişkilerle tanımlayan bir düşünceyle karşılaşmış olduğumuz gibi, hareketi dünya içi bağıntılarla tanımlayan ve dünya deneyimini elde kabul eden bir nesnel hareket anlayışı da vardır. Ve nasıl ki mekânsal konumun kökenini, kendini ortamına sabitleyen öznenin nesnellik-öncesi konumunda veya yerinde bulduk, aynı şekilde harekete dair nesnel düşüncenin altında da ona anlamını veren, hareketin hâlâ onu algılayana bağlı olduğu ve öznenin dünyasına tutunmasının çeşitlemesi olduğu bir nesnellik-öncesi hareket deneyimini yeniden keşfetmemiz gerekecektir. Hareketi düşünmek, hareketin felsefesini yapmak istediğimizde, hemen kritik tavra veya doğrulama tavrına gireriz, harekette tam olarak bize verili olanın ne olduğunu sorarız, hareketin hakikatine ulaşmak için görünüşleri reddetmeye hazırlanırız ve fenomeni indirgeyenin tam da bu tavır olduğunu fark etmeyiz, fenomenin kendisine ulaşmamızı bu tavrın engelleyeceğini çünkü onun, kendinde hakikat mefhumuyla birlikte, benim için olan hareketin doğuşunu benden saklayabilecek önyargılar getirdiğini fark etmeyiz. Bir taşı fırlatıyorum. Bahçemi katediyor. Bir an için belli belirsiz bir göktaşı gibi oluyor ve biraz ileride yere düşerken yeniden taşa dönüşüyor. Fenomeni "açıkça" düşünmek istiyorsam, onu ayrıştırmam gerekir. Diyeceğim ki taşın kendisi aslında hareket tarafından değişikliğe uğratılmaz. Elimde tuttuğum ve yolculuğun sonunda yerde bulduğum aynı taştır, demek ki ha-

vayı katetmiş olan da aynı taştır. Hareket, hareket edenin arızi bir özelliğidir sadece ve bir şekilde görüleceği yer taş değildir. Hareket ancak taş ile çevresi arasındaki ilişkilerde meydana gelen bir değişiklik olabilir. Çevreyle girdiği farklı ilişkilerde varlığını sürdüren aynı taşsa ancak değişimden bahsedebiliriz. Tersine, taşın P noktasına gelerek yok olduğunu ve ona özdeş başka bir taşın P ile istediğimiz kadar komşu olabilecek P' noktasında yoktan varolduğunu varsayarsam, elimizde tek bir hareket değil iki hareket olur. O halde başlangıç noktasından varış noktasına kadar hareketi kesintisizce taşıyan bir hareket eden olmadan, hareket de olmaz. Hareket, hareket edene içkin bir şey olmadığından ve onun çevresiyle ilişkilerinden ibaret olduğundan, dışarıda bir işaret noktasına ihtiyaç duyar ve sonuç olarak onu esas olarak işaret noktasındansa "hareket eden"e atfetmenin hiçbir yolu yoktur. Öyleyse, hareket ile hareket eden ayrımı bir kez yapıldığında artık hareket eden olmadan hareket, nesnel bir işaret noktası olmayan hareket, mutlak hareket yoktur. Ama bu hareket düşüncesi aslında hareketin yadsınmasıdır: Hareketi hareket edenden kesin şekilde ayırmak, neredeyse "hareket edenin" *hareket etmediğini* söylemektir. Eğer hareket-eden-taş, duran taştan bir şekilde başka değilse, asla hareket halinde *varolmaz* (ne de durma halinde varolur). Hareketi boyunca aynı kalacak bir hareket eden idesini devreye soktuğumuz anda, Xenon'un argümanları yeniden geçerli olur. Hareketi sırasıyla bir dizi kesintili an tarafından işgal edilen bir dizi kesintili konum olarak ele almamak gerektiğini ve mekân ile zamanın birbirinden ayrı unsurların toplanmasıyla oluşmadığını söyleyerek ona itiraz etmek boşunadır. Zira, farkları verili her nicelikten daha küçük olabilecek ve farklılaşmaları henüz doğmakta olan iki sınır-ânı veya iki sınır-konumu ele alsak bile, hareketin evreleri boyunca özdeş kalacak bir hareket edenin idesi, "kımıldama" fenomenini basit bir görünüş olarak dışlayacak ve bizim için olmasa bile kendinde her zaman özdeşlenebilir mekânsal ve zamansal bir

konumun idesini, dolayısıyla da her zaman olan ve hiç geçmeyen bir taş idesini beraberinde getirecektir. Sonsuz bir anlar ve konumlar çokluğunu hesaba katmaya izin verecek bir matematiksel alet bile icat edilse, özdeş bir hareket edende, her zaman iki an ve iki konum arasında ortaya çıkan geçiş ediminin kendisini, bu ikili birbirine ne kadar yakın seçilirse seçilsin, kavramak mümkün olmaz. Öyle ki hareket hakkında açıkça düşündüğümde onun benim için başlayabilmesini ve fenomen olarak bana verili olmasını asla anlayamam.

Oysa ben yürürüm, açık düşüncenin gerekliliklerine ve seçeneklerine rağmen hareketin deneyimine sahibim ve bu da benim, her akli delile karşın, özdeş bir hareket eden, bir dış işaret ve hiçbir görelilik olmaksızın hareketleri algılamamı sağlar. Bir özneye sırasıyla A ve B ışıklı çizgilerini gösterirsek, özne önce A'dan B'ye, sonra B'den A'ya, sonra yine A'dan B'ye vb. kesintisiz bir hareket görür, araya giren herhangi bir konum olmaksızın, hatta uç konumlar bile kendileri için verilmiş olmadan, durmaksızın gidip gelen tek bir çizgi olur elimizde.



Şekil 8

Tam aksine, çizgileri gösterdiğimiz ritimi hızlandırır veya yavaşlatırsak, uç konumların ayrık olarak belirmesini sağlayabiliriz. O zaman stroboskopik hareket ayrışma eğilimi gösterir: Çizgi önce A konumunda tutulurken görülür, sonra birden kurtularak B konumuna atlar. Ritimi hızlandırmaya veya yavaşlatmaya devam edersek, stroboskopik hareket sona erer ve elimizde eşzamanlı iki çizgi veya ardışık iki çiz-

gi olur.[1] O halde konumların algısı hareketin algısıyla ters orantılıdır. Hatta hareketin asla iki uç arasında yer alan tüm konumların bir hareket eden tarafından sırayla işgal edilmesi olmadığını gösterebiliriz. Stroboskopik hareket için siyah zemin üzerinde beyaz veya renkli figürler kullanırsak, hareketin üzerinde uzandığı mekân hiçbir anda onun tarafından aydınlatılmış veya renklendirilmiş olmaz. Eğer A ve B uç konumlarının arasına bir C çubuğu yerleştirirsek, C çubuğu hiçbir zaman geçen hareket tarafından tamamlanmaz (Şekil-8). Elimizde "çizginin geçişi" değil, saf bir "geçiş" vardır. Bir takistoskop kullanırsak özne çoğu zaman bir hareket olduğunu algılar ama neyin hareketi olduğunu söyleyemez. Gerçek hareketler söz konusu olduğunda da durum farklı değildir: Bir kamyonu boşaltırken birbirlerine tuğlalar fırlatan işçilere baktığımda, işçinin kolunu başlangıçtaki konumunda ve nihai konumunda görürüm, aradaki konumlarda görmem, ama yine de onun hareketine dair canlı bir algım vardır. Kâğıda bir işaret noktası koyar ve kalemimi hızla onun önünden geçirirsem, hiçbir anda kalemin işaret noktasının üstünde durduğunun bilincine varmam, ara konumlardan hiçbirini görmem ama yine de hareketin deneyimine sahip olurum. Buna karşılık, hareketi yavaşlatır ve kalemi gözden kaçırmamayı başarırsam, tam bu anda hareket izlenimi kaybolur.[2] Hareket, tam da nesnel düşüncenin yaptığı tanıma en uygun olduğu anda kaybolur. Öyleyse hareket edenin sadece harekete kapılmış olarak belirdiği fenomenler elde edebiliriz. Hareket etmek onun için sonsuz bir dizideki konumlardan sırasıyla geçmek değildir, hareket eden ancak hareketine başlarken, devam ederken veya onu bitirirken verilmiştir. Dolayısıyla, hareket edenin görülür olduğu durumlarda bile, hareket onun bakımından dışsal bir isimlendirme değildir, onunla dışarısı arasında bir bağıntı değildir ve işaret noktası olmadan da hareketlerimiz

[1] Wertheimer, "Experimentelle Studien", s. 212-214.
[2] Wertheimer, a.g.y., s. 221-233.

olabilir. Aslında, hiçbir nesnenin ve konturun olmadığı homojen bir alanda hareketin ardışık imgesi yansıtılsa, hareket tüm mekâna sahip olur, tüm görsel alan fuarlardaki Perili Ev gibi oynamaya başlar. Hiçbir sabit çerçeve olmaksızın kendi merkezi etrafında dönen bir spiralin post-imgesini bir ekrana yansıtırsak, mekânın kendisi titremeye ve merkezden çevreye doğru genişlemeye başlar.[1] Sonuç olarak hareket, hareket edenin kendisine dışsal olan bir bağıntılar sistemi olmadığından, mutlak hareketleri kabul etmemizin önünde bir engel yoktur, zaten algı her an fiili olarak bize bunları sunar.

Ama bu betimlemenin hiçbir anlama gelmediği söylenerek ona her zaman itiraz edilebilir. Psikolog hareketin akılcı analizini reddeder ve kendisine, her hareketin hareket olabilmek için bir şeyin hareketi olması gerektiği yeniden gösterildiğinde, "bunun psikolojik betimleme olarak temellendirilmediğini"[2] söyler. Ama eğer bu, psikoloğun betimlediği bir hareket ise, hareket eden özdeş herhangi bir şeyle ilişkilendirilmelidir. Saatimi odamdaki masanın üzerine bırakırsam ve saatim birden oradan kaybolup az sonra yan odadaki masanın üzerinde tekrar belirirse, burada hareket olduğunu söylemem,[3] ancak ara konumlar fiili olarak saat tarafından işgal edildiyse hareket vardır. Psikolog istediği kadar stroboskopik hareketin uç konumlar arasında bir *stimulus* olmadan oluştuğunu, hatta A ışıklı çizgisinin onu B'den ayıran mekânda yol almadığını, stroboskopik hareket boyunca A ile B arasında hiçbir ışığın algılanmadığını ve son olarak iki uç konum arasında kalemi veya işçinin kolunu görmediğimi gösterebilir; yine de bir şekilde, hareketin belirebilmesi için hareket edenin yolun her noktasında mevcut olmuş olması gerekir ve eğer duyulur biçimde orada mevcut değilse, demek ki düşünülmüştür. Hareket de değişim gibidir: Sihirbazın yumurtayı mendile dönüştürdüğü-

[1] A.g.y., s. 254-255.

[2] A.g.y., s. 245.

[3] Linke, "Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung", s. 653.

nü veya kendini sarayının çatısındaki bir kuşa dönüştürdüğünü[1] söylediğimde, sadece bir nesnenin veya bir varlığın yok olduğunu ve bir anlığına yerine başkasının konduğunu söylemek istemiyorum. Yok olan ve doğan arasında bir iç ilişki gerekir; her ikisinin de kendini sırayla bu iki biçimde sunan aynı şeyin iki belirişi veya iki görünümü, iki aşaması olması gerekir.[2] Keza hareketin bir noktaya varması da, ona "bitişik" bir noktadan kalkışıyla bir olmalıdır ve bu, ancak birdenbire bir noktayı terk edip diğerine geçen bir hareket eden varsa olur. "Çember olarak algılanan bir şey, çember için özsel olan 'yuvarlaklık' momenti veya tüm çapların özdeşliği ortadan kalktığı anda bizim için çember olmayı bırakacaktır. Çemberin algılanması veya düşünülmesi fark etmez; her durumda ortak bir belirlenimin bize sunulan şeyi çember olarak nitelemeye ve onu diğer fenomenlerden ayırmaya bizi mecbur bırakması gerekir."[3] Aynı şekilde bir hareket duyumundan veya harekete dair *sui generis* bir bilinçten veya, biçim teorisi gibi, genel bir hareketten, hiçbir hareket edenin, hareket edenin hiçbir tikel konumunun verili olmadığı bir ϕ fenomeninden bahsedildiğinde, nasıl olup da "bu duyumda veya bu fenomende verili olanın veya bunlardan geçerek yakalanan şeyin dolayımsızca hareket olarak kanıtlandığını (*dokumentiert*)"[4] söylemezsek bunların hepsi boş sözlerden ibaret kalır. Hareketin algısı *hareketin* algısı olamaz ve hareketi hareket olarak tanıyıp kabul etmesi ancak onu hareket imlemesiyle birlikte ve onu kuran tüm momentlerle birlikte, özellikle de hareket edenin özdeşliğiyle birlikte yakalamasıyla mümkündür. Hareket, diye cevap verir psikolog, "renk ve biçim gibi verili duyulur içeriklerle aynı şekilde nesneyle ilişkilendirilen, öznel değil nesnel olarak görünen, ama başka psişik verilerden farklı olarak, statik değil dinamik doğaya sahip şu 'psişik fenomenlerden' biridir.

---

1 A.g.y., s. 656-657.
2 A.g.y.
3 A.g.y., s. 600.
4 A.g.y., s. 661.

Örneğin karakteristik ve özgül 'geçiş', sıradan görsel içeriklerin bileşimiyle oluşturulamaz olan hareketin eti kemiğidir."[1] Hareketi statik algılarla oluşturmak gerçekten de mümkün değildir. Ama söz konusu olan bu değildir ve biz de hareketi durmaya indirgemeyi düşünmüyoruz. Durmakta olan nesnenin de özdeşlenmeye ihtiyacı vardır. Her an yok olup yeniden yaratılıyorsa, farklı anlık kendini sunuşları sırasında devam etmiyorsa, durmakta olduğu söylenemez. Dolayısıyla bahsettiğimiz özdeşlik, hareket ve durma ayrımından önce gelir. Hareket onu betimleyen ve ona birlik veren bir hareket eden olmaksızın hiçbir şeydir. Dinamik fenomen metaforu burada psikoloğu yanlış yönlendirir: Bize bir kuvvet kendi birliğini kendi sağlıyor gibi gelir ama bunun sebebi, her zaman onu etkilerinin açılımında teşhis edip özdeşleyen birini varsaymamızdır. "Dinamik fenomenler" birliklerini onları yaşayan, kateden ve sentezleyen benden alır. Böylece hareketi yok eden bir hareket düşüncesinden onu temellendirmeye çalışan bir hareket deneyimine geçeriz, ama bir de bu deneyimden, bu deneyimin herhangi bir şey imlemesini mümkün kılan düşünceye geçeriz.

Öyleyse ne psikoloğu ne de mantıkçıyı haklı bulabiliriz, ya da daha ziyade, ikisine de hak vermek ve hem tezin tem de antitezin doğru olduğunu kabul etmenin bir yolunu bulmak gerekir. Mantıkçı, "dinamik fenomenin" ta kendisinin kurulmasını ve hareketin yol boyunca takip ettiğimiz hareket eden ile betimlenmesini isterken haklıdır. Ama hareket edenin özdeşliğini kesin bir özdeşlik olarak sunmakta haksızdır ve bunu kendisi de kabul etmek zorunda kalır. Öte yandan psikolog, fenomenleri en yakından betimlerken, istemeyerek de olsa hareketin içine bir hareket eden koymak zorunda kalır, ama bu hareket edeni somut biçimde kavradığından avantaj yine ona geçer. Takip etmiş olduğumuz ve psikoloji ile mantık arasındaki bitmeyen tartışmayı canlandıran bu tartışmada, Wertheı-

[1] Wertheimer, a.g.y., s. 227.

mer temelde ne demek ister? Hareketin algısının hareket edenin algısına göre ikincil olmadığını, hareket edene dair önce burada sonra orada bir algımızın olmadığını ve daha sonra bu iki konumu ardışıklık içinde birbirine bağlayacak bir özdeşleştirme yapmadığımızı,[1] bunların çeşitliliğinin aşkın bir birlik altında toplanmadığını ve son olarak hareket edenin özdeşliğinin doğrudan "deneyimden"[2] geldiğini söylemek ister. Başka bir deyişle, psikolog başlangıç noktası A ile varış noktası B'yi (AB) kaplayan bir fenomen olarak hareketten bahsettiğinde, hareketin hiçbir öznesi olmadığını değil, hiçbir durumda hareketin öznesinin öncelikle kendi yerinde mevcut ve durağan halde verili bir A nesnesi olmadığını söylemek ister: Hareket olduğu ölçüde, hareket eden harekete kapılmıştır. Herhalde psikolog, her harekette bir hareket eden değilse de *hareketli* bir şey olduğunu kabul edecektir ama bu hareketli şeyi, yolun herhangi bir noktasında hareketin durdurulmasıyla elde edilecek statik figürlerden biriyle karıştırmamayı şart koşacaktır. Mantıkçıya kıyasla avantaj sağladığı yer burasıdır. Zira mantıkçı, dünyayla ilgili her tür önyargının ötesinde hareket deneyimiyle yeniden temas kurmadığı için, sadece kendinde hareketten söz eder, hareket sorununu varlık terimleriyle koyar ve bu da onu çözümsüz kılar. Örneğin, der mantıkçı, yolun farklı noktalarındaki farklı hareket belirişleri (*Erscheinungen*[3]) ancak eğer onlar aynı hareket edenin, aynı *Erscheinende*'nin, onlardan geçerek kendini sergileyen (*darrtellt*) aynı şeyin belirişleri iseler aynı hareketin belirişleri ola-

---

1 Wertheimer hareket edenin özdeşliğinin bir tahminle elde edilmediğini söyler: "Burada ve orada aynı nesne *olmalıdır*", s. 187.

2 Aslında Wertheimer pozitif şekilde hareketin algısının bu dolaysız özdeşliği barındırdığını söylemez. Bunu sadece üstü kapalı olarak, hareketi bir yargıya bağlayan entelektüalist anlayışın bize "*fliesst nicht direkt aus dem Erlebnis*" bir özdeşlik vermesine itiraz ederken söyler (s. 187). ["*fliesst nicht direkt aus dem Erlebnis*": "doğrudan yaşanmış deneyimden gelmeyen".]

3 [*Erscheinungen* sözcük anlamıyla, fenomenler *göründüğü* ölçüde, "fenomenler" demektir. *Erscheinende* ise "görünen"dir.]

bilirler. Ama hareket edenin ayrı bir varlık olarak konması, ancak yolun farklı noktalarındaki belirişleri de ayrı perspektifler olarak anlaşıldıysa gereklidir. Mantıkçı, ilke olarak sadece tez koyan bilinci tanır ve onun çokluk anlayışını, sonra da sentez anlayışını ağırlaştıran işte bu postulattır, bu tamamen belirlenmiş bir dünya, saf bir varlık varsayımıdır. Hareket eden veya az önce dediğimiz gibi hareketli olan, hareketin evreleri *altında* özdeş değildir, *onlarda* özdeştir. Yerde aynı taşı bulduğum için onun hareket boyunca özdeş olduğuna inanmıyorum. Bilakis, onu hareket boyunca özdeş olarak –betimlenmesi gereken örtük bir özdeşlik– algıladığım için onu yerden almaya gidiyorum ve yeniden buluyorum. Hareket-halindeki-taşta, bunun dışında taşla ilgili bildiğimiz her şeyi gerçekleştirmemize gerek yoktur. Algıladığım bir daire ise, der mantıkçı, tüm çapları eşit*tir*. Ama bu bakımdan, geometricinin orada keşfetmiş olduğu ve keşfedebileceği her şeyi de algılanan daireye koymak gerekir. Oysa bu, dünyada şey olarak dairedir ve analizin orada keşfedeceği tüm özelliklere önceden ve kendinde sahiptir. Ağaç gövdeleri, Öklid'den önce, Öklid'in keşfettiği özelliklere zaten sahipti. Ama fenomen olarak dairede, Öklid'den önce Yunanlara belirdiği haliyle, tanjantın karesi kirişin tamamı ile çember dışında kalan parçasının çarpımına eşit değildi: Bu kare ve bu çarpım fenomende görünmüyordu ve eşit yarıçaplar da zorunlu olarak görünmüyordu. Sarih ve birbiriyle uyumlu sonsuz bir algılar dizisinin nesnesi olarak hareket edenin özellikleri vardır, hareketli olanın ise sadece bir stili vardır. Imkânsız olan, algılanan dairenin birbirine eşit olmayan çaplarının bulunması veya hiçbir hareketli şey olmadan hareketin olmasıdır. Bununla birlikte algılanan dairenin eşit çapları yok diye hiç çapı da yok değildir: Daire bana kendini imler, tez koyan düşüncenin onda sonradan keşfedebileceği "özellikleri"yle değil de dairesel fizyonomisiyle tüm diğer figürlerden ayrılır ve tanınır olur. Hareket de zorunlu olarak bir hareket edeni, yani belirli bir

özellikler bütünüyle tanımlanmış bir nesneyi varsaymaz, "hareketli bir şeyler" barındırması, olsa olsa fiili rengi veya ışığı olmayan "ışıklı" ya da "renkli bir şeyler" barındırması yeterlidir. Mantıkçı bu üçüncü hipotezi dışarıda bırakır: Dairenin yarıçapları ya eşit olmalı ya da olmamalıdır, hareket bir hareket edene sahip olmalı ya da olmamalıdır. Ama bunu ancak şey olarak daireyi veya kendinde hareketi ele alarak yapabilir. Oysa gördüğümüz gibi bu neticede hareketi imkânsız kılmak demektir. Eğer nesnel dünyadan önce, hareketle ilgili tüm olumlamalarımızın kaynağında bulunan bir hareket olmasaydı, varlıktan önce tanıyabileceğimiz, özdeşleyip teşhis edebileceğimiz ve hakkında konuşabileceğimiz, tek kelimeyle bir anlamı olan ama henüz temalaştırılmamış olan fenomenler olmasaydı, mantıkçının düşüneceği hiçbir şey olmazdı, bir hareket görünüşü bile olmazdı[1]. Psikolog bizi bu fenomenal katmana getirir. Onun akıldışı veya mantık karşıtı olduğunu söylemeyeceğiz. Hareket eden olmadan sırf hareketin koyulması öyle olurdu. Yalnızca hareket edenin açıkça yadsınması üçüncü halin imkânsızlığına ters düşerdi. Sadece şunu söylemek gerekir, fenomenal katman tam anlamıyla mantık-öncesidir ve hep öyle kalacaktır. Dünyaya ait imgemizin sadece bir bölümü varlıkla oluşmuş olabilir, oraya varlığı her taraftan

[1] Linke nihayetinde (a.g.y., s. 664-665) hareketin öznesinin belirsiz olabileceğini (tıpkı stroboskopik görüntüde bir üçgenin bir daireye doğru hareket etmesi ve ona dönüşmesinde olduğu gibi) hareket edenin açık bir algı edimi ile konmuş olmasına gerek olmadığını, hareket algısı içinde hareket edenin de "birlikte-hedeflendiğini" veya "birlikte-yakalandığını", sadece nesnelerin arka yüzü veya benim arkamdaki mekân gibi görüldüğünü ve son olarak algılanan şeyin birliği olarak hareket edenin özdeşliğinin kategoriyal bir algı (Husserl) ile yakalandığını ve burada kategorinin, kendisi için düşünülmeksizin iş gördüğünü kabul eder. Ama kategoriyal algı mefhumu az önceki analizin hepsini yeniden sorgulamayı gerektirir. Zira bu, hareketin algısı içine tez koymayan bilinci yeniden sokmak demektir, yani göstermiş olduğumuz gibi, sadece öz zorunluluğu olarak *a priori*'yi değil, Kantçı sentez mefhumunu da reddetmek demektir. Linke'nin çalışması tipik olarak Husserl fenomenolojisinin ikinci dönemine, baştaki eidetik yöntem veya mantıkçılık ile son dönemdeki varoluşçuluk arasındaki geçiş dönemine aittir.

saran fenomeni de eklemek gerekir. Mantıkçının akıl için anlamsız veya yanlış anlamlı deneyimleri hesaba katmasını beklemiyoruz, yalnızca bizim için anlamlı olanın sınırlarını genişletmek ve tematik anlamın dar alanını, onu kaplayan tematik olmayan anlam alanının içine yerleştirmek istiyoruz yeniden. Hareketin temalaştırılması özdeş hareket eden fikrine ve hareketin göreliliğine varır, yani hareketi yok eder. Hareket fenomenini ciddiye almak istiyorsak, yalnızca şeylerden değil, saf geçişlerden yapılmış bir dünya anlayışına da ihtiyacımız var. Değişimin kurulması için zorunlu olduğunu kabul ettiğimiz geçmekte olan bir şey, sadece kendi tikel "geçme" tarzıyla tanımlanabilir. Örneğin bahçeme giren kuş, tam hareket anında grimtrak bir uçma kuvvetinden başka bir şey değildir ve genel olarak göreceğiz ki şeyler ilk önce statik "özellikleri" ile değil "davranışları" ile tanımlanırlar. Katedilen noktaların ve anların her birinde aşikâr özellikleri ile tanımlanmış aynı kuşu tanıyan ben değilim, hareketine birliğini veren uçmakta olan kuştur, yer değiştiren odur, kuyruklu yıldız gibi her an her yerde olabilen, henüz buradayken çoktan orada olan bu tüylü yığındır. Nesnellik-öncesi varlık, temalaştırılmamış hareketli şey, daha önce bahsettiğimiz mekân ve zamana dair gerektirme [*implication*] ilişkisi dışında bir sorun çıkarmaz. Mekânın parçalarının genişliğe, yüksekliğe ve derinliğe göre yan yana konmamış olduğunu, hepsinin birlikte-varolduğunu çünkü bedenimizin dünyaya benzersiz şekilde tutunuşu içinde sarmalanmış olduklarını söylemiştik ve bu bağıntının mekânsal olmaktan önce zamansal olduğunu gösterdiğimizde bağıntı zaten aydınlanmıştı. Şeyler mekânda birlikte-varolur çünkü aynı algılayan özne için şimdi mevcutturlar ve aynı zaman dalgası içinde sarmalanmışlardır. Ama her zaman dalgasının birliği ve bireyselliği ancak eğer bir önceki ve bir sonraki dalga arasında sıkışmış ise ve onu fırlatan zaman itkisi hâlâ öncekini geride, sonrakini de şimdiden elinde tutuyorsa mümkündür. Ardışık momentlerden oluşan, nesnel zamandır. Yaşanan şim-

di ise kendi kalınlığında bir geçmişi ve bir geleceği barındırır. Hareket fenomeni, daha duyulur biçimde zamansal ve mekânsal gerektirmeyi ortaya çıkarmaktan başka bir şey yapmaz. Bir hareketi ve hareketli olanı, nesnel konumlara dair hiçbir bilinç olmaksızın biliriz, tıpkı hiçbir yorumlama olmaksızın belli bir mesafedeki nesneyi ve onun hakiki büyüklüğünü bildiğimiz ve tıpkı her an, açıkça anımsatacak bir şey olmaksızın bir olayın kendi geçmişimizin kalınlığı içindeki yerini bildiğimiz gibi. Hareket, zaten tanıdık olan bir ortamın kiplenmesidir ve bizi bir kez daha merkezi sorunumuza götürür: Her tür bilinç ediminin zeminini oluşturan bu ortam nasıl kurulur[1]?

[1] Bu sorunu gerçekçiliği ve örneğin Bergson'un meşhur betimlemelerini aşmadan ortaya koyamayız. Bergson dışarıdaki şeylerin yan yana bulunmayla oluşan çokluğuna karşı, bilincin "kaynaşma ve karşılıklı nüfuz etmeyle oluşan çokluğu"nu koyar. Seyreltme yoluyla ilerler. Bilinçten, içinde anların ve konumların eridiği bir sıvı gibi bahseder. Bunların dağınıklığının gerçekten ortadan kaldırılacağı bir unsur arar bilinçte. Yer değiştiren kolumun bölünmemiş jesti, dış mekânda bulamadığım hareketi bana verir, çünkü yeniden benim içsel yaşamıma yerleştirilmiş olan hareketim, orada uzamsız olanın birliğini bulur. Bergson'un düşünülenin karşısına koyduğu yaşantı [*vécu*], onun için tespit edilen bir şeydir, dolaysız bir "veri"dir. – Bu, çözümü ikirciklikte aramaktır. Mekânı, hareketi ve zamanı, bunların çokluğunun *gerçekten* silinip yok olacağı bir "iç" deneyim katmanı keşfederek açıklayamayız. Çünkü eğer bu olursa, ne mekân ne hareket ne de zaman kalır. Bedensel jestimin bilinci, eğer gerçekten bölünmemiş bir bilinç haliyse, hiçbir şekilde bir hareketin bilinci değildir artık, bize hareketi öğretemeyecek, dile gelmez bir niteliktir. Kant'ın dediği gibi, dış deneyim iç deneyim için zorunludur, iç deneyim elbette dile gelmez, çünkü bir şey demek istemez. Eğer süreklilik ilkesi gereği, geçmiş hâlâ şimdiyse ve şimdi de çoktan geçmiş olduysa, ne geçmiş ne de şimdi vardır; bilinç kendi kendisiyle kar topu gibi büyüyorsa, o da kar topu gibi ve tüm şeyler gibi, bütün olarak şimdidedir. Hareketin evreleri yavaş yavaş özdeşleşip teşhis ediliyorsa, hiçbir yerde hiçbir şey kımıldamaz. Zamanın, mekânın ve hareketin birliği, karışımla elde edilemez ve hiçbir gerçek işlemle onu anlayamayız. Bilinç çokluk ise, tam da onu çokluk olarak yaşamak üzere kim bu çokluğu alıp toplayacaktır ve bilinç kaynaşma ise nasıl olup da kaynaştırdığı anların çokluğunu bilecektir? Bergson'un gerçekçiliğine karşı Kantçı sentez fikri geçerlidir ve bu sentezin faili olarak bilinç, hiçbir şeyle, akışkan şeyle bile karıştırılamaz. Bizim için ilk ve dolaysız olan, bir sıvı gibi dağılmayan, aktif anlamda akan ve dolayısıyla bunu yaptığını bilmeden ve aktığı edimde kendi kendini

Mutlak bir hareket edenin konması, hareketin göreliliğine varıyordu. Şimdi hareketi yeniden hareket edenin içine dahil ettiğimize göre, bu sadece tek anlamda yorumlanabilir: Hareket, hareket edende başlar ve buradan alana yayılır. Hareketsiz taşı, bahçeyi ve kendimi hareket halinde görme hakkına sahip değilim. Hareket, fizik teorisinin olasılığının koordine ettiği olguların sayısıyla ölçüldüğü gibi olasılığı ölçülebilecek bir hipotez değildir. Bu ancak mümkün bir hareket verir bize. Hareket ise bir olgudur. Taş düşünülmemiştir, hareket halinde görülmüştür. Zira, eğer hakikatte ve refleksiyon için hareket basit bir bağıntı değişikliğine indirgeniyor olsaydı, "hareket eden taştır" hipotezinin kendine ait hiçbir imlemesi olmazdı, "hareket eden bahçedir" hipotezinden hiçbir şekilde ayrılmazdı. Demek ki hareket taşta ikamet eder. Peki ama o zaman psikoloğun gerçekçiliğine mi hak vereceğiz? Hareketi bir nitelik olarak taşa mı yükleyeceğiz? Hareket açıkça algılanan bir nesneyle arasında hiçbir bağıntı varsaymaz ve kusursuzca homojen bir alanda da mümkündür. Yine de her hareket eden şey bir alanda verilmiştir. Nasıl ki harekette hareketli olan bir şey gerekiyorsa, aynı şekilde hareketin bir zemini olmalıdır. Görsel alanın kenarlarının her zaman nesnel bir işaret noktası

---

de toplamadan bunu yapamayacak olan bir akıştır – Kant'ın bir yerlerde dediği gibi "geçmeyen zamandır". Öyleyse bizim için, hareketin birliği gerçek bir birlik değildir. Ama çokluk da değildir ve Kant'taki sentez fikrine, tıpkı Husserl'in bazı Kantçı metinlerine olduğu gibi, itiraz ettiğimiz nokta tam da bunun, en azından ideal olarak, üstesinden geleceği gerçek bir çokluk varsayıyor olmasıdır. Bizim için kökensel bilinç, bir kendinde çokluğu özgürce önüne koyan ve baştan aşağı onu kuran bir transandantal Ben değildir, çeşitliliğe sadece zaman *lehine* hâkim olan bir Ben'dir, onun için özgürlüğün kendisi kaderdir, öyle ki *ben* asla zamanın mutlak yaratıcısı olduğumun, yaşadığım hareketi oluşturduğumun bilincine varmam, bana öyle gelir ki yer değiştiren ve bir andan diğerine veya bir konumdan diğerine geçişi gerçekleştiren, hareketli olanın kendisidir. Hareket fenomenini ve genel olarak gerçeklik fenomenini temellendiren bu göreli ve kişi-öncesi Ben, elbette aydınlatılmaya ihtiyaç duyar. Şimdilik diyelim ki sentez mefhumu yerine, henüz çeşitli olanın sarih olarak konmasını işaret etmeyen sinopsis mefhumunu tercih ediyoruz.

oluşturduğunu söylemek hataydı.[1] Bir kez daha söylemek gerekirse, görsel alanın kenarı gerçek bir çizgi değildir. Bizim görsel alanımız, nesnel dünyamızdan kesilip çıkarılmamıştır, pencerenin çerçevelediği manzara gibi onun net kenarlara sahip bir kesiti değildir. Bakışımızın şeyleri yakalayıp tutma kuvveti ne kadar uzağa uzanıyorsa biz de oraya kadar görürüz –açık görme bölgesinin ötesini ve hatta arkamızı bile. Görsel alanın sınırlarına vardığımızda, görmeden görmemeye geçmeyiz: Yan odada çalan ve açık olarak görmediğim gramofon, benim görsel alanım için yine de önemlidir; gördüğümüz şey de bazı bakımlardan görülmemektedir: Şeylerin bir "önü", "bizim önümüzde" şeyler ve nihayet algı diye bir şey olmalıysa, şeylerin saklı kenarları da olmalıdır, "arkamızda" da şeyler olmalıdır. Görsel alanımın sınırları, dünyanın düzenlenmesi için gerekli momentlerdir, nesnel konturlar değil. Ama işte, yine de bir nesnenin benim görsel alanımı katettiği, orada yer değiştirdiği ve bu ilişkinin dışında hareketin hiçbir anlamının olmadığı doğrudur. Alanın belli bir parçasına figür değeri veya zemin değeri vermemize göre, o parça bize hareket veya durma halinde görünür. Eğer kıyı boyunca ilerleyen bir gemideysek, Leibniz'in dediği gibi, kıyının önümüzden geçtiğini görebiliriz veyahut onu sabit bir nokta kabul ederek geminin hareket ettiğini hissedebiliriz. O halde mantıkçıya mı hak veriyoruz? Kesinlikle hayır, çünkü hareketin bir yapı fenomeni olduğunu söylemek, onun "göreli" olduğunu söylemek değildir. Hareketin kurucusu olan son derece tikel bağıntı, *nesneler arasında* değildir, psikolog bu bağıntıyı görmezden gelmez ve onu mantıkçıya göre çok daha iyi betimler. Gözlerimizi küpeşteye sabitlersek kıyı önümüzden geçer, kıyıya bakarsak gemi hareket eder. Karanlıkta, biri hareketsiz diğeri hareketli iki ışıklı noktadan hangisine gözlerimizi sabitlersek o hareketli görünür.[2] Bulut çan kulesinin üzerinden uçuyorsa ve ırmak

[1] Wertheimer, a.g.y., s. 255-256.

[2] O halde fenomenin yasalarını belirlemek gerekecektir: Kesin olan şey yasaların olduğu ve hareket algısının, muğlak olduğunda bile isteğe bağlı

köprünün altından akıyorsa, buluta ve ırmağa bakıyoruz demektir. Çankulesi gökten aşağı düşüyorsa ve köprü, donup kalmış bir ırmağın üzerinden kayıyorsa, çan kulesine veya ırmağa baktığımız içindir. Alanın bir bölümüne hareket eden değeri, başka bir bölümüne ise zemin değeri veren, bakış edimi ile onlarla nasıl ilişki kurduğumuzdur. Taş havada uçuyor; bu sözcüklerin anlamı, bahçede yerleşmiş ve demir atmış olan bakışımızın taş tarafından çağrıldığı ve deyim yerindeyse demirini çektiği değilse nedir? Hareket edenin zeminle ilişkisi, bedenimizden geçer. Bedenin bu dolayımını nasıl anlamak gerekir? Nasıl olur da nesnelerin onunla bağıntıları onları hareketli veya durağan olarak belirleyebilir? Bedenimizin kendisi de bir nesne değil midir ve durma ve hareket ilişkisi bakımından belirlenmesi gerekmez mi? Gözlerin hareketinde nesnelerin bizim için hareketsiz kaldığı çünkü gözün yer değiştirmesini hesaba kattığımız ve onu görünüşlerin değişimiyle tam orantılı bularak, nesnelerin hareketsiz olduğu sonucuna vardığımız sıkça söylenir. Aslında pasif harekette olduğu gibi, gözün hareketinin bilincinde değilsek nesne kımıldıyormuş gibi gelir; okülo-motor kaslardaki kısmi felç durumunda olduğu gibi, nesnelerin gözümüzle bağıntısı değişiyormuş gibi gelmediği halde gözün hareket ettiği yanılsamasına kapılmışsak, nesnenin hareket ettiğini gördüğümüze inanırız. Önce nesnenin gözümüzle ilişkisi, retinaya kaydolduğu haliyle bilince verili olduğundan, gözümüzün durmasını veya yer değiştirmesini hesaba katarak çıkarma yoluyla nesnelerin durma veya hareket derecesini elde ediyormuşuz gibi gelir. Gerçekteyse bu analiz tamamen yapaydır ve bedenimizin manzara ile arasındaki hakiki ilişkiyi bizden saklar. Bakışımı bir nesneden diğerine taşıdığımda, nesne olarak, yani yuvasında asılı duran yuvarlak olarak gözüm hakkında, onun nesnel mekânda durması veya yer değiştirmesi hakkında veya bunun retinada-

olmadığı ve sabitleme noktasına bağlı olduğudur. Krş. Duncker, "Über induzierte Bewegung".

ki sonucu hakkında hiçbir bilince sahip değilim. Bu varsayılan hesabın unsurları bana verili değildir. Şeyin hareketsizliği bakış ediminden çıkarsanmaz, kesin şekilde onunla eşzamanlıdır, iki fenomen birbiri içinde sarmalanmıştır: Cebirsel bir toplamın iki unsuru değildirler, ikisini de kapsayan bir düzenlemenin momentleridir. Benim için gözüm, şeylerin kendilerini yansıttığı bir ekran değil, belli bir şeylerle buluşma kuvvetidir. Gözüm ile nesne arasındaki bağıntı bana, nesnenin geometrik olarak gözde yansıması şeklinde değil, gözümün nesneyi yakalayıp tutması olarak verilmiştir, marjinal görmede bu tutuş daha muğlaktır, nesneye sabitlendiğim zaman ise daha sıkı ve daha kesindir. Gözün pasif hareketinde benim kaçırdığım şey, onun yörüngedeki hareketinin nesnel temsili değil –bu hiçbir durumda bana verili değildir– bakışımın nesnelerle kesin olarak iç içe geçmesidir, bu olmadan nesnelerin sabitlenmesi veya hakiki hareketlerde bulunması mümkün değildir: zira göz yuvarlağımın üzerine bastırdığımda, hakiki bir hareket algılamam, yer değiştiren şeylerin kendisi değildir, sadece onların yüzeyindeki ince bir zardır. Son olarak, okülomotor kısmi felç durumlarında, retinadaki imgenin sabitliğini nesnenin bir hareketiyle açıklamam, bakışımın nesneyi tutuşunun gevşemediğini hissederim, bakışım onu kendisiyle birlikte götürmekte ve onun da yerini değiştirmektedir. Dolayısıyla algıda gözüm asla bir nesne değildir. Hareket eden olmadan hareketten bahsedebileceğimiz bir durum varsa, bu kişiye has bedenin durumudur. Gözümün sabitleneceği şeye doğru hareketi, bir nesnenin diğerine göre yer değiştirmesi değildir, gerçeğe doğru bir yürüyüştür bu. Gözüm, yaklaştığı veya ondan kaçan bir şeye göre hareket veya durma halindedir. Eğer beden, hareket algısının kurulabilmesi için gereken zemini veya arka planı ona veriyorsa, algılayan bir kuvvet olarak belli bir sahada yerleşmiş ve bir dünyayla iç içe geçmiş olduğu içindir. Durma ve hareket, kendiliğinden durma ve harekete göre belirlenmemiş bir nesne ile nesne olarak yine

belirlenmemiş olan bedenim *arasında*, bedenim bazı nesnelere demir attığında belirir. Tıpkı yukarı ve aşağı gibi hareket de bir seviye fenomenidir, her tür hareket değişebilecek olan belli bir demir atmayı varsayar. İşte bulanık şekilde hareketin görelili-ğinden bahsederken geçerli olarak söylenmek istenen budur. Peki ama demir atma tam olarak nedir ve nasıl olur da durmakta olan bir zemin oluşturur? Demir atma sarih bir algı değildir. Demir atma noktaları, onlar üzerinde sabitlendiğimizde, nesne değillerdir. Çan kulesi, ancak gökyüzünü marjinal görme içinde bırakırsam hareket etmeye başlar. Hareketin sözde işaret noktalarının aktüel bir bilgide konmamış olması, her zaman "çoktan orada" olması esastır. Kendilerini algıya cepheden sunmazlar, onun etrafından dolaşırlar ve sonuçları bize olmuş bitmiş gibi görünen bilinç-öncesi bir işlemle ona musallat olurlar. Demir atma noktamızı kendi istediğimiz gibi seçebildiğimiz muğlak algı durumu yapay şekilde kendi bağlamından ve geçmişinden koparılmıştır; orada tüm varlığımızla algılamayız, bedenimizle ve onun her tür tarihsel bağlanmadan kopmasına ve kendi hesabına çalışmasına olanak tanıyan bu genellikle oynarız. Ama insani dünyadan kopabilsek de gözlerimizi sabitlemeyi engelleyemeyiz. Bu da demektir ki yaşadığımız sürece insani bir ortama değilse bile en azından fiziksel bir ortama bağlı kalırız ve bakışın verili bir sabitliği için algı isteğe bağlı değildir. Hele de bedenin yaşamı bizim somut varoluşumuzla birleştiğinde hiç değildir. Diyelim ki hiçbir şey yapmıyorum veya kendi kendime hareketin yanılsamalarını sorguluyorum, istediğim gibi kendi trenimi veya hareket halindeki komşu treni görebilirim. Ama "kompartımanımda iskambil kâğıtlarıyla oynarken, aslında benimki gidiyor olsa bile komşu trenin kımıldadığını görürüm; diğer trene bakıp orada birini aradığımda ise, benim trenim hareket etmeye başlar."[1] Kendi yerimiz olarak seçtiğimiz kompartıman "durağan"dır, çeperleri "dikey"dir ve manzara önümüzden ge-

[1] Koffka, "Perception", s. 578.

çer, bir tarafta pencereden görünen çam ağaçları eğik görünür. Kapıya çıkarsak, kendi küçük dünyamızın ötesindeki büyük dünyaya gireriz, çam ağaçları düzleşir ve hareketsiz kalırlar, tren yokuşa göre eğim kazanır ve kırlara doğru gider. Hareketin göreliliği, büyük dünya içinde saha değiştirme gücümüze indirgenir. Bir ortama bağlandığımız zaman, önümüzde hareketin bir mutlak olarak belirdiğini görürüz. Sadece sarih bilgi edimlerini, *cogitatio*'ları değil, daha gizli ve her zaman geçmişte bulunan, kendimize bir dünya vermemizi sağlayan edimi de hesaba katmak şartıyla, tez koymayan bir bilinci tanımak şartıyla, psikoloğun mutlak hareket dediği şeyi gerçekçiliğin zorlukları içine düşmeden kabul edebilir ve hareket fenomenini, mantığımız onu yok etmeden anlayabiliriz.

***

Buraya kadar, klasik felsefenin ve psikolojinin yaptığı gibi, sadece *mekânın algısını* ele aldık, yani tarafsız [*désintéressé*] bir öznenin nesneler arasındaki mekânsal bağıntılardan ve onların geometrik özelliklerinden alacağı bilgiyi ele aldık. Ama yine de, tüm mekân deneyimimizi kapsamaktan uzak bu soyut işlevi analiz ederken bile, mekânsallığın koşulu olarak öznenin bir ortamda sabitlenmesini ve sonuç olarak dünyayla iç içe olduğunu göstermek durumunda kaldık. Başka bir deyişle, mekânsal algının bir yapı fenomeni olduğunu ve ancak bir algısal alanın içinde anlaşılacağını, bu alanın somut özneye mümkün bir demir atma yeri sunarak algıyı bütünüyle motive ettiğini kabul etmek zorunda kaldık. Mekânın algısına ve genel olarak algıya dair klasik sorun, daha geniş bir sorunun içine yerleştirilmelidir. Açık bir edimle mekânsal bağıntıları ve onların nesnelerini "özellikleriyle" birlikte nasıl belirleyebileceğimizi sormak, ikincil bir soru sormaktır, ancak zaten tanıdık olan bir dünya zemininde beliren bir edimi kökensel kabul etmektir, henüz dünyanın deneyiminin bilincine varmadığımızı itiraf etmek-

tir. Doğal tavır içinde *algılara* sahip değilim, bu nesneyi diğerinin yanına aralarındaki nesnel bağıntılarla birlikte koymam, eşzamanlı olduğu kadar ardışık biçimde de birbirini gerektiren ve açıklayan bir deneyimler akışı vardır elimde. Paris benim için bin bir suratlı bir nesne, bir algılar toplamı değildir, bu algıların hepsinin yasası da değildir. Nasıl ki insan elinin jestleriyle, yürüyüşüyle ve sesinin tonuyla aynı afektif özü ortaya koyuyorsa, Paris'in içinde dolaşırken edindiğim her açık algı da –kafeler, insanların yüzleri, nehir boyundaki kavaklar, Seine nehrinin kıvrımları– toplam Paris varlığından kesilip alınmıştır, belli bir Paris stilini veya anlamını onaylamaktan başka bir şey yapmazlar. Ve Paris'e ilk kez geldiğimde, gardan çıkınca gördüğüm ilk sokaklar, tıpkı bir yabancının sözleri gibi, henüz muğlak ama şimdiden kıyas kabul etmez bir özün kendini göstermesinden başka bir şey değildir. Nasıl ki tanıdık bir yüzde gözleri değil de bakışı ve ifadeyi görüyorsak, aynı şekilde neredeyse hiçbir nesneyi algılamayız. Orada örtük bir anlam vardır, manzaranın veya şehrin içinde yayılır, tanımlamaya ihtiyaç duymadan onu özel bir apaçıklık içinde yeniden buluruz. Açık edimler olarak yüzeye çıkanlar yalnızca muğlak algılardır, aldığımız tavırla bizim kendimizin anlam verdiği veya sorduğumuz sorulara cevap veren algılardır. Bunlar algısal alanın analizinde işe yaramazlar, çünkü ondan çıkarılıp alınmışlardır, onu varsayarlar ve biz de onları tam da dünyayla samimiyetimiz sırasında edindiğimiz montajlarla elde ederiz. Hiçbir zemini olmayan bir ilk algı düşünülemez. Her algı, algılayan öznenin belli bir geçmişi olduğunu varsayar ve nesnelerle karşılaşma olarak soyut algı işlevi, kendi ortamımızı hazırlamamızı sağlayan daha gizli bir edim gerektirir. Meskalin etkisi altında, yaklaşan nesnelerin küçülüyor gibi göründüğü olur. Bir organ veya bedenin bir parçası, ağız veya dil, devasa görünür ve bedenin geri kalanı sanki sadece ona ek-

lenmiştir.[1] Odanın duvarları birbirine 150 metre mesafededir ve duvarların ötesi uçsuz bucaksız çöldür. Uzanmış el duvar kadar yüksektir. Dış mekân ile bedensel mekân birbirinden o kadar ayrılır ki özne, "bir boyuttayken diğerinden"[2] yiyormuş izlenimine kapılır. Kimi anlarda hareket artık görülmez ve kişiler bir noktadan diğerine sihirli bir şekilde taşınırlar.[3] Özne yalnızdır ve boş bir mekânda terk edilmiştir, "sadece şeylerin arasındaki mekânı ve bu boş mekânı iyi görmekten yakınır. Nesneler bir şekilde hâlâ oradadır ama olması gerektiği gibi değil..."[4] İnsanlar oyuncak bebeklere benzer ve hareketleri perilerinki gibi yavaştır. Ağaçların yaprakları iskeletlerini ve düzenlerini kaybeder: Yaprağın her noktası diğerleriyle aynı değere sahiptir.[5] Bir şizofren şöyle der: "Bir kuş bahçede cıvıldıyor. Bir kuş duyuyorum ve onun cıvıldadığını biliyorum, ama bunun bir kuş olması ve cıvıldaması birbirinden o kadar uzak şeyler ki... Aralarında uçurum var. Sanki kuşun ve cıvıldamanın birbiriyle hiç ilgisi yok."[6] Başka bir şizofren artık duvar saatini "anlayamamaktadır", yani öncelikle akreple yelkovanın bir konumdan diğerine geçmesini ve özellikle de bu hareketin mekanizmanın işleyişiyle bağlantısını, saatin nasıl "ilerlediğini" anlayamıyordur.[7] Bu bozukluklar dünyanın bilgisi olarak algıyla ilgili değildir: Bedenin devasa parçaları, yakındaki çok küçük nesneler, oldukları gibi konmuş değildir; hasta için odanın duvarlarının birbirinden uzak olması, normal kişi için bir futbol sahasının iki ucunun birbirinden uzak olması gibi değildir. Özne yiyeceklerle kendi bedeninin aynı mekânda bulunduğunu bilir,

---

1 Mayer-Gros ve Stein, "Über einige Abänderungen der Sinnestätigkeit im Meskalinrausch", s. 375.

2 A.g.y., s. 377.

3 A.g.y., s. 381.

4 Fischer, "Zeitstruktur und Schizophrenie", s. 572.

5 Mayer-Gros ve Stein, a.g.y., s. 380.

6 Fischer, a.g.y., s. 558-559.

7 Fischer, "Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie", s. 247.

çünkü ne de olsa yiyecekleri eliyle alır. Mekân "boş"tur ama tüm algı nesneleri oradadır. Bozukluk algıdan çıkarabileceğimiz bilgilerle ilgili değildir ve "algının" altında daha derin bir bilinç yaşamı olduğunu ortaya koyar. Algılamama durumunda bile, hareketle ilgili olduğu gibi algıdaki eksiklik de fenomenlerin birbirine eklemlenmesiyle ilgili daha genel bir bozukluğun uç örneği gibi görünür sadece. Bir kuş vardır ve bir cıvıldama vardır ama kuş artık cıvıldamaz. Akreple yelkovanın hareketi vardır ve zemberek vardır ama saat artık "ilerlemez". Aynı şekilde bedenin bazı bölümleri abartılı büyümüştür ve yakındaki nesneler fazla küçüktür çünkü bütünün kendisi bir sistem oluşturmaktan çıkmıştır. Ama dünya ufalanıyor veya parçalarına ayrılıyorsa bu, beden bilen beden olmayı bıraktığı, tüm nesneleri tek bir hamleyle sarıp sarmalamayı bıraktığı içindir ve bedenin bu şekilde organizma olarak değer kaybetmesi, artık bir geleceğe doğru kalkmayan ve kendi üzerine geri düşen zamanın çökmesiyle ilişkilendirilmelidir. "Bir zamanlar insandım ruhum ve yaşayan bir bedenim (*Leib*) vardı, şimdi ise sadece bir varlığım (*Wesen*)... Şimdi burada organizmadan (*Körper*) başka bir şey yok, ruh ise öldü... İşitiyorum ve görüyorum ama artık hiçbir şey bilmiyorum, yaşam benim için şimdi bir sorun... Şimdi ebediyette yaşamımı geçiriyorum... Ağaçların dalları sallanıyor, başkaları salona girip çıkıyor, ama benim için zaman akmıyor... Düşünce değişti, artık stili yok... Gelecek nedir? Ona ulaşamayız... Her şey soru işareti... Sabah, öğle, akşam, geçmiş, şimdi, gelecek... her şey öyle tekdüze ki... Her şey her zaman yeniden başlıyor."[1] Mekân algısı "bilinç halleri"nin veya edimlerin tikel bir sınıfı değildir ve kiplikleri her zaman öznenin toplam yaşamını, kendi bedeninden ve dünyasından geçerek bir geleceğe doğru uzanmasını sağlayan enerjiyi ifade eder.[2]

---

1 Fischer, "Zeitstruktur und Schizophrenie", s. 560.

2 "Şizofrenik semptom asla şizofrenin kişiliğine giden bir yoldan başka bir şey değildir." Kronfeld, alıntılayan Fischer, "Zur Klinik und Psychologie

O halde araştırmamızı geliştirmemiz gerek: Mekânsallığın deneyimi bizim dünyada sabitlenmemizle ilişkilendirildiğinde, bu sabitlenmenin her kipi için özgün bir mekânsallık olacaktır. Örneğin açık ve birbirine eklemli nesnelerin dünyası yok olduğunda, sakat kalmış algısal varlığımız şeylerin olmadığı bir mekânsallık çizer. Geceleyin olan budur. Gece benim önümdeki bir nesne değildir, beni sarıp sarmalar, tüm duyularıma nüfuz eder, hatıralarımın nefesini keser, neredeyse kişisel özdeşliğimi siler. Nesnelerin profillerinin uzaktan geçtiğini görmek üzere algısal mevkime çekilmiş değilimdir artık. Gecede profiller yoktur, gecenin kendisi bana dokunur ve birliği, *mana*'nın[1] mistik birliğidir. Çığlıklar veya uzaklarda yanan bir ışık bile onu ancak muğlak şekilde doldurur, gece bütün olarak canlanır, düzlemleri, yüzeyleri, benimle arasında mesafesi olmayan saf bir derinliktir.[2] Refleksiyon için bütün mekân, onun parçalarını birbirine bağlayan bir düşünce tarafından taşınır ama bu düşünce hiçbir yerden gelmez. Aksine, gecenin mekânına onun ortamından bağlanırım. Nevrotiklerin geceleri duyduğu içsıkıntısı, gecenin bize kendi olumsallığımızı hissettirmesinden; her zaman şeyleri bulacağımıza dair hiçbir güvence olmaksızın onlarda demir atmaya ve kendimizi aşmaya çalışmamızı sağlayan karşılıksız ve yorulmaz hareketi hissettirmesinden kaynaklanır. Ama gece, gerçekdışı olanla ilgili en çarpıcı deneyimimiz değildir: Geceleyin gündüzün montajlarını koruyabilirim, örneğin dairemde el yordamıyla ilerlerken olduğu gibi ve zaten gece doğanın genel çerçevesi içinde kalır, karanlık mekânda bile dünyevi ve güven veren bir şeyler vardır. Uykuda ise dünyayı sadece uzakta tutmak üzere mevcut bırakırım, varoluşumun öznel kaynaklarına dönerim ve rüyanın fantazmaları, açık mekânın ve gözlemlenebilir nesnelerin tutunduğu genel mekânsallığı daha da iyi ortaya çıkarır. Örneğin rüyalarda çok sık görülen, mitlerde ve şiirde de sıkça karşımıza çıkan

---

des Raumerlebens", s. 61.

1 [*mana*: sihirli güç. Bkz. *La Prose du monde* içinde bu konuyla ilgili not.]

2 Minkowski, *Le temps vécu* [Yaşanan Zaman], s. 394.

yükselme ve düşme temalarını ele alalım. Bu temaların rüyalarda belirişinin onlara eşlik eden nefes alma durumuyla veya cinsel itkilerle ilişkilendirilebileceğini biliyoruz. Ayrıca, yukarı ile aşağının yaşamsal ve cinsel imlemesini kabul etmek bir ilk adımdır. Ama bu açıklamalar fazla ileri gidemez, zira rüyada görülen yükselme ve düşme görülür mekânda arzunun ve nefes alma hareketlerinin uyanık algısı gibi değildir. Anlaşılması gereken şey, neden belli bir anda rüya görenin kendini bütünüyle nefes alma ve arzu gibi bedensel olgulara verdiği ve böylece onlara genel ve sembolik bir imleme akıttığı ve bunun neticesinde, rüyasında onları sadece imge olarak görebildiğidir – örneğin havadaki devasa bir kuşun kurşunla yaralanıp yere düşmesinin ve küçük bir siyah kâğıt yığınına dönüşmesinin imgesi. Nasıl olup da nefes almaya veya cinselliğe dair olayların nesnel mekânda bir yerleri olduğu halde rüyada buradan kopup başka bir tiyatro sahnesine yerleştiğini anlamak gerekir. Eğer bedene, uyanıkken bile simgesel bir değer vermezsek bunu başaramayız. Hislerimiz, arzularımız ve bedensel tavırlarımız arasında yalnızca olumsal bir bağlantı veya hatta bir analoji bağıntısı yoktur: Hayalkırıklığına uğradığımda yüksekten düştüğümü söylüyorsam bunun tek sebebi hayalkırıklığına, sinirsel mekaniğin kuralları uyarınca bedensel bitkinlik jestlerinin eşlik ediyor olması veya arzumun nesnesi ile arzumun kendisi arasında, yukarıda bulunan bir nesne ile ona doğru yaptığım bedensel jest arasındaki ilişkinin aynısını keşfetmem değildir. Fiziksel mekânda bir yön olarak yukarıya doğru hareket ve arzunun hedefine doğru hareketi birbiri için semboliktir, çünkü her ikisi de bir ortamla ilişkili duruma yerleştirilmiş varlık olarak varlığımızın aynı özsel yapısını ifade eder. Daha önce gördüğümüz gibi, fiziksel dünyada yukarı ve aşağı yönlerine anlam veren yalnızca bu yapıdır. Yüksek veya düşük moralden bahsettiğimizde, sadece fiziksel dünyada tam olarak anlamlı olacak bir bağıntıyı psişik olana doğru genişletmeyiz, "deyim yerindeyse farklı bölgesel alanları kateden ve her birinde tikel (mekânsal, işitsel, zihinsel, psişik, vs.) bir imleme ka-

zanan bir imleme yönü"[1] de kullanırız. Rüyadaki fantazmaları, mitlerdekileri, her insanın en sevdiği imgeleri veya son olarak şiirsel imgeyi kendi anlamlarına bağlayan, bir telefon numarasıyla abonenin ismi arasındaki ilişki gibi bir im ve imleme ilişkisi değildir; onlar kendi anlamlarını hakikaten içlerinde barındırırlar, bu bir mefhum anlamı değildir, varoluşumuzun bir yönüdür. Rüyamda uçtuğumu veya düştüğümü gördüğümde, bunları uyanıklığın dünyasındaki fiziksel görünüşlerine indirgemez ve varoluşsal olarak tüm gerektirdikleriyle birlikte ele alırsam, rüyanın tüm anlamı bu uçuşta veya düşmede içerilir. Havada asılı duran, düşen ve bir tutam küle dönüşen kuş, fiziksel mekânda asılı durmaz ve düşmez, onu kateden varoluşsal gelgitle birlikte yükselir ve alçalır; veyahut, benim varoluşumun nabzıdır, kasılması ve gevşemesidir. Bu gelgitin seviyesi her an bir fantazmalar mekânını belirler, tıpkı uyanık yaşamda, bize kendini sunan dünya ile alışverişimizin bir gerçeklikler mekânını belirlemesi gibi. Yukarının ve aşağının ve genel olarak yerin, "algıdan" önce gelen bir belirlenimi vardır. Yaşam ve cinsellik onların dünyasına ve mekânına musallat olur. İlkeller, mitte yaşadıkları ölçüde, bu varoluşsal mekânı aşıp geride bırakmazlar ve bu yüzden onlar için rüyalar algılar kadar önemlidir. Mitik bir mekân vardır ve burada yönler ve konumlar büyük afektif oluşumların ikametiyle belirlenir. İlkel için klanın kamp yerinin nerede bulunduğunu bilmek, onu herhangi bir işaret noktası oluşturan nesneye göre bir yere koymak değildir, belli bir huzurun veya neşenin doğal yeri olarak oraya doğru uzanmaktır; aynı şekilde benim için de elimin nerede olduğunu bilmek, şu an için uykuda olan ama bizzat üstlenebileceğim ve benim olarak yeniden bulabileceğim bu canlı kuvvetle buluşmaktır. Kâhin için sağ ve sol, iyinin ve kötünün geldiği kaynaklardır, aynı şekilde benim için sağ elim ve sol elim becerikliliğimin ve beceriksizliğimin vücuda gelmesidir. Mitte olduğu gibi rüyada da arzumuzun neye doğru gittiğini, yüreğimizin neden çekindiğini, yaşamımızın neye bağlı olduğunu hissederek feno-

[1] L. Binswanger, *Traum und Existenz*, s. 674.

menin *nerede* bulunduğunu öğreniriz. Uyanık yaşamda da başka türlü değildir. Tatil için bir köye gelirim, çalışmalarımı ve olağan çevremi bırakmış olmaktan mutluyumdur. Köye yerleşirim. Yaşamımın merkezi köy olur. Irmağın azalan suyu, mısırın veya cevizlerin toplanması benim için olaylardır. Ama bir arkadaşım beni görmeye gelir ve Paris'ten haberler getirirse veya radyodan ve gazetelerden savaş tehditleri olduğunu öğrenirsem, kendimi köyde sürgün hissederim, gerçek yaşamdan kopmuş, her şeyden uzakta hapsolmuş hissederim. Bedenimiz ve algımız her zaman bize kendini sunan manzarayı dünyanın merkezi olarak almaya çağırır bizi. Ama bu manzara zorunlu olarak bizim yaşamımızın manzarası değildir. Ben burada kaldığım halde "başka yerde olabilirim" ve eğer beni sevdiğim her şeyden uzak tutarlarsa, hakiki yaşamın merkezinin dışına itilmiş hissederim. Bovarycilik ve köy yaşamındaki bazı huzursuzluk biçimleri, merkezini kaybetmiş yaşam örnekleridir. Manik kişi ise her yerde merkezini bulur: "Zihinsel mekânı geniş ve ışıklıdır, düşüncesi, kendini sunan tüm nesnelere duyarlıdır, birinden diğerine uçar ve onların hareketine kapılır."[1] Ben ile tüm şeyler arasındaki fiziksel veya geometrik mesafeden başka, benim için varolan ve önemli olan şeyleri bana ve birbirlerine bağlayan bir yaşanan mesafe vardır. Bu mesafe her an benim yaşamımın "genişliğini" ölçer.[2] Bazen olaylarla benim aramda belli bir oyun (*Spielraum*[3]) vardır, onların bana dokunmasını engellemeksizin özgürlüğümü gözetir. Bazen de, tersine, yaşanan mesafe hem çok kısa hem de çok uzundur: Olayların çoğu benim için önemini kaybeder, en yakınları ise bende saplantıya dönüşür. Beni gece gibi sarıp sarmalar ve bireyliği ve özgürlüğü benden alırlar.

---

1 L. Binswanger, *Über Ideenflucht*, s. 78 vd.

2 Minkowski, "Les notions de distance vécue et d'ampleur de la vie et leur application en psycho-pathologie [*Yaşanan mekân ve yaşamın genişliği mefhumları ile bunların psiko-patolojiye uygulanması*],". Bkz. *Le temps vécu* [*Yaşanan Zaman*], VIII. Bölüm.

3 [*Spielraum*, kelime anlamıyla "mekân oyunu", yani sıkı temas halinde ve sabit olması gereken iki katı cisim arasında bir "dalgalanma", "bir oynama olması" anlamında "oyun".]

Tam anlamıyla nefes alamam artık. Ele geçirilirim.[1] Aynı zamanda olaylar kendi aralarında kümelenir. Bir hasta buz gibi soğuk terler döker, kestane kokusu duyar ve yağmurun serinliğini hisseder. Belki, der, "tam bu anda benim gibi telkinlere uğrayan birisi yağmurun altında bir kestanecinin önünden geçiyordu."[2] Minkowski'nin ve köyün papazının da ilgilendiği bir şizofren, onların kendisinden bahsetmek üzere buluştuğunu sanır.[3] Yaşlı bir şizofren, başka birisine benzettiği birinin kendisini tanıdığına inanır.[4] Yaşanan mekânın daralması ve hastaya hiçbir marj bırakmaması, tesadüfün de herhangi bir rol oynamasına izin vermez. Mekân gibi nedensellik de, nesneler arası bir bağıntı olmaktan önce, benim şeylerle bağıntım üzerine temellenir. Hastalıklı nedenselliğin "kısa devreleri"[5], tıpkı yöntemli düşüncenin uzun nedensellik zincirleri gibi, varolma tarzlarını ifade eder:[6] "Mekân deneyimi... tüm diğer deneyim kipleriyle ve tüm diğer psişik verilerle iç içe geçmiştir."[7] Açık seçik mekân, tüm nesnelerin aynı öneme ve aynı varolma hakkına sahip olduğu bu yansız mekân, hastalığın çeşitlenmelerinin ortaya çıkardığı başka bir mekânsallık tarafından çevrelenmiş olmakla kalmaz, ona baştan sona nüfuz da edilmiştir. Dağdaki bir şizofren, bir manzaranın önünde durur. Bir süre sonra kendini tehdit edilmiş gibi hisseder. Kendisini çevreleyen her şey için özel bir ilgi duymaya başlar, sanki ona dışarıdan bir

---

1 "... Sokakta *onu bütünüyle sarıp sarmalayan* bir mırıltı vardır adeta; aynı şekilde sanki *etrafında* sürekli birileri varmış gibi kendini özgürlüğünden mahrum hisseder; kafedeyken sanki *etrafında* bulutsu bir şeyler vardır ve bir titreme hisseder; ve sesler sıklaşıp çoğaldığında, *etrafındaki* atmosfer ateş gibi dolup taşar ve bu, kalpte ve akciğerlerde bir basınç, kafanın etrafında da bir sis gibi belirlenir." Minkowski, "Le Problème des hallucinations et le problème de l'espace" [Halüsinasyon Sorunu ve Mekân Sorunu], s. 69.

2 A.g.y.

3 *Le temps vécu*, s. 376.

4 A.g.y., s. 379.

5 A.g.y., s. 381.

6 Bu yüzden Scheler'i takiben ("Idealismus-Realismus", s. 298), Newton'ın mekânının "kalpteki boşluğu" ifade ettiğini söyleyebiliriz.

7 Fischer, "Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens", s. 70.

soru sorulmuştur ve o hiçbir cevap bulamaz. Manzara birden, yabancı bir güç tarafından ondan kaçırılır. Sanki karanlık ve sınırsız bir ikinci gökyüzü, akşamın mavi gökyüzüne nüfuz etmektedir. Bu yeni gökyüzü boştur, "incedir, görünmezdir ve korkunçtur". Kâh sonbahar manzarası içinde hareket eder, kâh manzaranın kendisi de hareket eder. Bu sırada, der hasta, "bana sürekli bir soru sorulur; durup dinlenme veya ölme veya daha uzağa gitme emri gibi bir şeydir bu."[1] Görünen mekânın içinden geçen bu ikinci mekân, her an bizim kendi dünyayı yansıtma tarzımızın oluşturduğu mekândır ve şizofrenin hastalığı yalnızca bu sürekli yansımanın, hâlâ algıda kendini sunan nesnel dünyadan ayrılmasından ve deyim yerindeyse kendi içine çekilmesinden ibarettir. Şizofren artık ortak dünyada yaşamaz, özel bir dünyada yaşar ve geometrik mekâna kadar gitmez: "Manzaranın mekânında"[2] kalır ve bu manzaranın kendisi bir kez ortak dünyadan koptuğunda, önemli ölçüde fakirleşmiştir. Şizofrenik sorgulama buradan gelir: Her şey şaşırtıcı, saçma veya gerçekdışıdır çünkü varoluşun şeylere doğru hareketi enerjisini kaybetmiştir, olumsallığı içinde kendini gösterir ve dünya artık kendiliğinden açık değildir. Klasik psikolojinin bahsettiği doğal mekânın ise tersine güven verici ve apaçık olması, orada varoluşun acele etmesi ve kendini bilmemesinden kaynaklanır.

Antropolojik mekânın betimlemesi sonsuzca sürdürülebilir.[3] Nesnel düşüncenin ona karşı her zaman ne söyleyeceğini görüyoruz: Betimlemelerin felsefi değeri var mıdır? Bir başka

1 Fischer, "Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie", s. 253.

2 E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, s. 290.

3 Örneğin estetik algının da yeni bir mekânsallık açtığını, sanat eseri olarak tablonun fiziksel nesne ve boyalı tuval olarak ikamet ettiği mekânda olmadığını, dansın hedefleri ve yönleri olmayan bir mekânda olup bittiğini, tarihimizin askıya alınması olduğunu, öznenin ve dünyasının dansta artık birbiriyle zıtlaşmadığını, birbirlerinden kopmadığını ve sonuç olarak bedenin parçalarının artık doğal deneyimdeki gibi vurgulanmadığını –gövdenin artık hareketlerin yükseldiği ve sona erdiklerinde yok olup battıkları bir zemin olmadığını, dansı onun yönettiğini ve organların hareketinin onun hizmetinde olduğunu– gösterebiliriz.

deyişle, bize bilincin yapısının ta kendisini ilgilendiren bir şey öğretirler mi veya sadece insan deneyiminin içeriklerini mi verirler? Rüyanın mekânı, mitik mekân, şizofrenik mekân gerçek mekânlar mıdır, kendiliklerinden olabilirler mi ve düşünülebilirler mi, yoksa mümkün olmalarının koşulu olarak geometrik mekânı ve onunla birlikte onu yayıp açan saf kurucu bilinci mi varsayarlar? Sol –ilkel için mutsuzluk ve kötü kehanetin bölgesi veya bedenimde, beceriksizliğimin tarafı olarak sol– ancak öncelikle onun sağ ile bağıntısını düşünebiliyorsam yön olarak belirlenir ve sonuç olarak bu terimlere mekânsal bir anlam veren, aralarında kurulan bu bağıntıdır. İlkel, bir şekilde, kendi içsıkıntısıyla veya neşesiyle hedeflemez mekânı, tıpkı benim ayağımın nereden yaralandığını acımla bilmiyor olmam gibi: Yaşanan içsıkıntısı, neşe ve acı, nesnel mekânın bir yeriyle ilişkilendirilir ve empirik koşulları burada bulunur. Bu canlı bilinç olmadan, tüm içeriklerden serbest ve onları mekânda açıp yayan bilinç olmadan, içerikler asla hiçbir yerde olmazdı. Eğer mekânın mitik deneyimi üzerine refleksiyon yaparsak ve onun ne demek istediğini kendimize sorarsak, zorunlu olarak onun nesnel ve biricik mekân bilincine dayandığını buluruz, zira nesnel ve biricik olmayan bir mekân, mekân olmayacaktır: Mekânın özünde mutlak, korelatif "dışarısı" olmak kadar öznelliğin yadsıması olmak da yok mudur ve onun özünde, temsil edebileceğimiz her tür varlığı kapsamak yok mudur, çünkü ne de olsa onun dışına koyacağımız her şey, tam da bu yüzden onunla ilişkili ve dolayısıyla onda olmayacak mıdır? Rüya gören rüya görür, bu yüzden onun nefes alışına dair hareketler ve cinsel itkileri oldukları şey olarak kabul edilmezler, onları dünyaya bağlayan halatları koparmışlardır ve dünyanın önünde rüya şeklinde yüzerler. Ama sonuçta, rüya görenin gördüğü nedir tam olarak? Onun sözüne inanacak mıyız? Eğer kendisi ne gördüğünü bilmek ve rüyasını anlamak istiyorsa, uyanması gerekecektir. İşte o anda cinsellik genital mağarasına dönecek,

içsıkıntısı ve fantazmaları, yine her zaman oldukları şeye dönüşeceklerdir: göğüs kafesinin bir noktasındaki nefes rahatsızlıkları. Şizofrenin dünyasını kaplayan karanlık mekân, ancak açık mekânla bağlantı kurarak mekân olarak doğrulanabilir ve mekânsallık özellikleri sunabilir. Hasta kendi etrafında ikinci bir mekân olduğunu iddia ediyorsa, ona şöyle soralım: *Nerededir* bu mekân? Bu hayaleti bir yere yerleştirmeye çalışırken onu kaybedecektir. Kendisinin de itiraf ettiği gibi, nesneler her zaman orada olduklarına göre, o da her zaman açık mekânla hayaletleri defetme ve ortak dünyaya dönme imkânına sahiptir. Hayaletler ortak dünyanın kalıntılarıdır ve sahip olabilecekleri tüm saygınlığı ondan ödünç alırlar. Son olarak, aynı şekilde geometrik mekânı dünya-içi bağıntılarıyla birlikte varoluşun kökensel mekânsallığı üzerine temellendirmeye çalıştığımızda, bize düşüncenin sadece kendini ve şeyleri bildiği ve dolayısıyla önermemizin kesin şekilde anlamdan yoksun olduğu söylenecektir. Biz de diyeceğiz ki önermemizin tematik veya sarih bir anlamı yoktur, nesnel düşünce önünde kaybolur gider. Ama tematik olmayan, örtük bir anlamı vardır ve bu, *daha az* anlam değildir çünkü nesnel düşüncenin kendisi refleksiyona uğramamış olandan beslenir ve kendini refleksiyon öncesi bilinç yaşamının açık kılınması olarak sunar, öyle ki radikal refleksiyon, dünyayı veya mekânı ve onları düşünen zamansız özneyi paralel olarak temalaştırmaktan ibaret olamaz, bu temalaştırmanın kendisini, ona anlamını veren gerektirme ufuklarıyla birlikte yeniden yakalanmalıdır. Eğer refleksiyon yapmak, kökensel olanı aramaksa, geri kalanın olmasını ve düşünülebilmesini sağlayanı aramaksa, nesnel düşünceye hapsolamaz, tam da nesnel düşüncenin temalaştırma edimlerini düşünmeli ve onların bağlamını yeniden kurmalıdır. Başka bir deyişle, nesnel düşünce sözde rüya, mit ve genel olarak varoluş fenomenlerini reddeder çünkü bunları düşünülemez bulur ve bunlar onun temalaştırabileceği hiçbir şey söylemezler. Olguyu ve gerçeği, mümkün ve apa-

çık olan uğruna reddeder. Ama apaçıklığın kendi zemininde de bir olgu olduğunu görmez. Refleksif analiz, rüya görenin ve şizofrenin yaşadıklarını, rüya görenden ve şizofrenden daha iyi bildiğine inanır; dahası, filozof, algıladığı şeyi, algıda bildiğinden daha iyi refleksiyonda bildiğine inanır. Antropolojik mekânları işte ancak bu koşulla hakiki, biricik ve nesnel mekânın bulanık görünüşleri olarak reddedebilir. Ama başkasının kendi hakkındaki tanıklığından veya kendi algısının kendi kendisiyle ilgili tanıklığından şüphe ederek, apaçıklık içinde yakaladığı şeyin mutlak surette hakiki olduğunu olumlama hakkından kendini mahrum bırakır, her ne kadar bu apaçıklık içinde rüya göreni, deliyi veya algıyı gayet iyi anladığının bilincinde olsa da. Şu iki şeyden yalnız biri olabilir: Ya bir şey yaşayan biri aynı zamanda ne yaşadığını da biliyordur ve o zaman delinin, rüya görenin veya algının öznesinin sözüne inanmak ve yalnızca kullandıkları dilin yaşadıkları şeyi iyi ifade ettiğinden emin olmak gerekir, ya da bir şey yaşayan biri yaşadığı şeyin yargısını veremez ve o zaman apaçıklığın hissedilmesi bir yanılsama olabilir. Mitik deneyimi, rüya veya algı deneyimini, her tür pozitif değerden yoksun bırakmak ve mekânları yeniden geometrik mekâna dahil etmek için, neticede asla rüya görmediğimizi, asla deli olmadığımızı ve asla tam olarak algılamadığımızı iddia etmek gerekir. Rüyayı, deliliği veya algıyı, en azından refleksiyon yokluğu olarak kabul ettiğimiz sürece –ve herhangi bir hakikatin mümkün olmasını sağlayan bilinç tanıklığına bir değer atfetmek istiyorsak bunu nasıl yapmayız– tüm deneyimleri tek bir dünyada, varoluşun tüm kipliklerini tek bir bilinçte aynı seviyeye getirip düzleştirmeye hakkımız yoktur. Bunu yapmak için, üst bir merciye sahip olmak ve algısal bilinç ile fantastik bilinci ona tâbi kılmak gerekirdi, kendimi rüya görmekle veya algılamakla sınırlandırdığımda, rüyamı veya algımı düşünen benden daha içsel ve benim sadece görünüşüne sahip olduğum rüyamın ve algımın hakiki tözüne sahip bir bene sahip olmak gerekirdi. Ama gö-

rünüş ile gerçek arasındaki bu ayrımın kendisi, ne mitin dünyasında ne de hastanın ve çocuğun dünyasında yapılır. Mit için öz, görünüşün *içindedir*, mitik fenomen bir temsil değil, gerçek bir mevcudiyettir. Nasıl ki ruh bedenin her parçasında mevcutsa, duadan sonra düşen her yağmur damlasında da yağmur cini mevcuttur. Burada her "beliriş" (*Erscheinung*) bir bedenleşmedir [*incarnation*][1] ve varlıklar fizyonomik nitelikleriyle tanımlandıkları kadar "özellikleriyle" tanımlanmazlar. Çocuksu ve ilkel bir animizmden sözederken geçerli olarak söylenmek istenen budur: çocuğun ve ilkelin, Comte'un dediği gibi, yönelimler veya bilinçlerle açıklamaya çalıştıkları nesneleri algılamaları değil – zira bilinç de nesne gibi tez koyan düşünceye aittir– şeyler ifade ettiklerinin bedenleşmiş hali olarak alındıklarından, insani imlemelerinin onlarda sıkışıp ezilmesi ve tam olarak onların söylemek istedikleri şey olarak kendilerini sunması. Geçip giden bir gölgenin, ağacın çatırdamasının bir anlamı vardır; uyaran kimse olmadığı halde her yerde uyarılar vardır.[2] Mitik bilinç henüz şey mefhumuna veya nesnel hakikat mefhumuna sahip olmadığına göre, nasıl olur da hissettiğini sandığı şeyin kritiğini yapabilir, duracağı, kendisini saf bilinç olarak fark edeceği ve fantazmalarının ötesinde hakiki dünyayı fark edeceği bir sabit noktayı nereden bulacaktır? Bir şizofren penceresinin yakınında duran bir fırçanın kendisine yaklaştığını ve kafasının içine girdiğini duyar ama bu sırada fırçanın orada durduğunu da bilmektedir ve bu bilgi hiçbir anda kesintiye uğramaz.[3] Pencereye doğru bakarsa onu yine fark eder. Açık bir algının özdeşlenip teşhis edilebilir terimi olarak fırça, maddi bir kütle olarak hastanın kafasının içinde değildir. Ama hastanın kafası kendisi için herkesin gö-

---

1 Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, c. III, s. 80.

2 A.g.y., s. 82.

3 L. Binswanger, "Das Raumproblem in der Psychopathologie", s. 630. [Fr. çev. Ludwig Biswanger, *Le Problème de l'espace en psychopathologie* [Psikopatolojide Mekân Sorunu], Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1999.]

rebileceği ve onun da aynada görebileceği bir nesne değildir: Bedeninin tepesinde duyduğu o dinleme ve gözleme mevkiidir, görme ve işitme yoluyla tüm nesnelerle buluşma kuvvetidir. Duyularının altına düşen fırça da bir zarftan veya hayaletten ibarettir; hakiki fırça, bu görünüşlerde beden bulan sert ve batan varlık, bakışla bütünleşmiştir, pencereyi terk etmiş ve orada sadece hareketsiz kabuğunu bırakmıştır. Sarih algıya yapılan hiçbir çağrı hastayı bu düşten uyandıramaz çünkü sarih algıya itiraz etmemekte ve yalnızca sarih algının onun hissettiği şeye karşıt bir şeyi kanıtlamadığına inanmaktadır. Bir hasta doktora "bana gelen sesleri duymuyor musunuz?" diye sorar; ve son derece sakin bir şekilde şu sonuca varır: "Demek ki bir tek ben duyuyorum onları."[1] Sağlıklı insana delirmeye veya halüsinasyona karşı güvence veren yaptığı kritik değil, mekânının yapısıdır: Nesneler onun önünde kalır, mesafelerini korurlar, tıpkı Malebranche'ın Adem ile ilgili söylediği gibi, ona saygıyla dokunurlar ancak. Halüsinasyona veya mite yol açan, yaşanan mekânın daralması, şeylerin bedenimize kök salması, nesnenin başdöndürücü yakınlığı, insanla dünyanın dayanışmasıdır ve bu, yok edilmez ama gündelik algı veya nesnel düşünce tarafından bastırılır, felsefi bilinç ise onu yeniden bulur. Kuşkusuz mitteki, rüyadaki ve algıdaki konumların ve yönlerin bilinci üzerine refleksiyon yaparsam, nesnel düşüncenin yöntemlerine göre onları koyup sabitlersem, geometrik mekânın bağıntılarını onlarda yeniden bulurum. Ama buradan, o bağıntıların zaten orada olduğu sonucunu çıkarmamak gerekir; tam tersine, gerçek refleksiyonun bu olmadığı sonucunu çıkarmak gerekir. Mitik veya şizofrenik mekânın ne demek olduğunu anlamak için, kendimizde, aktüel algımız içinde, refleksif analizin ortadan kaldırdığı özne ve dünyası arasındaki bağıntıyı yeniden uyandırmaktan başka şansımız yoktur. Teorik ve tez koyan düşüncenin "imleme edimleri"nden

[1] Minkowski, "Le problème des hallucinations et le problème de l'espace", s. 64.

(*Bedeutungsgebende Akten*)[1] önce "ifade deneyimleri"ni (*Ausdruckserlebnisse*), imlenen anlamdan (*Zeichen-Sinn*) önce ifade anlamını (*Ausdrucks-Sinn*), içeriğin biçim altında toplanmasından önce içeriğin biçime sembolik olarak "gebe olduğunu" kabul etmek gerekir.[2]

Peki bu, psikolojizme hak verdiğimiz anlamına mı gelir? Ne kadar birbirinden ayrı mekânsal deneyim varsa o kadar mekân olduğuna ve kendimize çocuksu, hastalıklı veya ilkel deneyimde yetişkin, normal ve uygarlaşmış deneyimin konfigürasyonlarını önceden gerçekleştirme hakkı vermediğimize göre, her öznellik tipini ve hatta her bilinci kendi özel yaşamı içine hapsetmiş olmuyor muyuz? Bende evrensel bir kurucu bilinç bulan akılcı *cogito*'nun yerine, kendi yaşamını hissederken iletilemez olarak kalan psikoloğun *cogito*'sunu koymuyor muyuz? Öznelliği herkesin bu hissiyatla çakışmasıyla tanımlamıyor muyuz? Mekânın ve genel olarak deneyimin doğmaktayken, nesneleştirilmeden önce araştırılması, deneyime kendi anlamını sorma kararı, tek kelimeyle fenomenoloji, sonunda varlığın yadsınması ve anlamın yadsınması değil midir? Fenomen adı altında onun getirdiği şey görünüş ve kanı değil midir? Kesin bilginin kökenine, deliyi deliliğine hapseden karar kadar az doğrulanabilir bir karar koymaz mı ve bu bilgeliğin son hamlesi de boş duran ve yapayalnız öznelliğin içsıkıntısına bizi geri götürmek değil midir? Bunlar, bizzat gidermemiz gereken ikircikliklerdir. Mitik veya uykudaki bilinç, delilik de algı farklı olmaları bakımından kendi üzerlerine kapalı değildir, aralarında iletişim olmayan ve çıkışsız deneyim adacıkları değildir. Geometrik mekânı mitik mekâna içkin kılmayı ve genel olarak her deneyimi, bu deneyimi hakikatin bütünü içine yerleştirecek ona dair mutlak bir bilince tâbi kılmayı reddettik çünkü deneyimin birliği bu şekilde anlaşıldığında onun çeşitliliğini anlaşılmaz kılar. Ama mitik

---

1 [*Bedeutungsgebende Akten,* "imleme veren edimler" demektir.]

2 Cassirer, a.g.y., s. 80.

bilinç, bir mümkün nesneleştirmeler ufkuna doğru açılır. İlkel kendi mitlerini günlük yaşam edimlerinin, balık tutmanın, avlanmanın, uygarlaşmış olanlarla ilişkilerin mümkün olmasını sağlayacak kadar açık şekilde eklemlenmiş bir algı zemini üzerinde yaşar. Mitin kendisi, ne kadar dağınık olursa olsun, ilkel için özdeşlenip teşhis edilebilir bir anlam taşır çünkü tam da bir dünya oluşturur, yani her bir unsurun diğerleriyle anlam ilişkileri içinde olduğu bir toplam oluşturur. Mitik bilinç elbette şeyin bilinci değildir, yani öznellik tarafında, bir akıştır, kendini sabitlemez ve kendi kendini bilmez; nesnellik tarafında da kendi önüne, belli sayıda yalıtılabilir ve birbirine eklemlenmiş özellikle tanımlanan terimler koymaz. Ama itkilerinin her birine de kendini kaptırmaz, yoksa herhangi bir şeyin asla bilincinde olmazdı. Noemalarına mesafe almaz ama onların her biriyle birlikte geçip gitseydi, nesneleştirme hareketini tasarlamasaydı, mit olarak kristalleşemezdi. Mitik bilinci henüz olgunlaşmamış akılcılaştırmalardan çıkarmaya çalıştık; bunlar, örneğin Comte'taki gibi, miti anlaşılmaz kılarlar çünkü onda dünyaya dair bir açıklama ve bilimi önceden haber veren bir şeyler ararlar, oysa o varoluşun bir yansıması ve insan olma koşulunun bir ifadesidir. Ama miti anlamak, mite inanmak değildir ve tüm mitlerin hakiki olması, bilince varma içinde onların işlevini gösteren ve nihayet onların kendi anlamını felsefe için sahip oldukları anlam üzerine temellendiren bir zihnin fenomenolojisi içine yeniden yerleştirilebildikleri ölçüdedir. Aynı şekilde rüyanın anlatısını dün geceki rüya gören olarak kendime sorarım ama sonuçta rüya görenin kendisi bir şey anlatmaz ve anlatan uyanmış olandır. Uyanma olmasaydı rüyalar ancak anlık kiplenmeler olurdu ve hatta bizim için varolmazlardı. Rüyanın kendisi sırasında dünyayı terk etmeyiz: Rüyanın mekânı açık mekândan çekilir ama onun tüm eklemlenmelerini kullanır, dünya bize uykuda bile musallat olur, dünya hakkında rüya görürüz. Keza delilik de dünyanın etrafında döner. Makrokozmosun kalıntılarıyla

kendilerine bir özel alan kurmaya çalışan hastalıklı rüyaları ve delirmeleri bir yana bırakırsak, hastanın ölüme yerleştiği ve deyim yerindeyse ölümü kendi evi haline getirdiği en ağır melankoli durumları da bunu yapmak için dünyada varlığın yapılarını kullanır ve onu yadsımak için olmak gereken şeyi yine ondan ödünç alırlar. Mitik veya çocuksu bilinçte zaten varolan ve uykuda veya delilikte de devam eden öznellikle nesnellik arasındaki bu bağı, daha da güçlü şekilde normal deneyimde buluruz. Asla bütünüyle antropolojik mekânlarda yaşamam, kökenlerim beni her zaman doğal ve insani olmayan bir mekâna bağlar. Concorde Meydanı'ndan geçerken ve kendimi bütünüyle Paris'e kaptırdığımı zannederken, Tuileries Bahçesi'nin duvarındaki bir taşa gözlerim takılabilir ve Concorde kaybolur, artık sadece tarihi olmayan bu taş vardır; bu pütürlü ve sarımtrak yüzeyde bakışımı daha da kaybedebilirim ve geriye taş bile kalmaz, sadece belirsiz madde üzerindeki ışığın oyunu vardır. Toplam algım bu analitik algılardan oluşmaz ama her zaman onlara ayrılabilir ve habituslarım sayesinde insani dünyada yerleşmemi güvence altına alan bedenim, bunu tam da önce beni bir doğal dünyaya yansıtarak yapar, bu dünya tıpkı tablonun altındaki tuval gibi diğerinin altında saydamlaşır ve ona bir kırılganlık havası katar. Arzuyla arzulananın, sevgiyle sevilenin, nefretle nefret edilenin bir algısı olsa bile, bu algı her zaman duyulur bir çekirdeğin etrafında oluşur ve bu çekirdek ne kadar ufak olursa olsun, algı kendi doğrulanmasını ve doluluğunu duyulur olanda bulur. Mekânın varoluşsal olduğunu söyledik; varoluşun mekânsal olduğunu da söyleyebilirdik pekâlâ, yani bir içsel zorunluluk dolayısıyla bir "dış"a doğru açıldığını söyleyebilirdik, o kadar ki mental bir mekândan ve bir "imlemeler dünyası ile onlarda kurulan düşünce nesnelerinden"[1] bahsedebiliriz. Antropolojik mekânlar kendilerini doğal mekân üzerine, Husserl gibi konuşmak gerekirse "nesneleştirmeyen edimler", "nes-

[1] L. Binswanger, "Das Raumproblem in der Psychopathologie", s. 617.

neleştiren edimler" üzerine inşa edilmiş olarak sunarlar.[1] Fenomenolojinin yeniliği, deneyimin birliğini yadsımak değil, onu klasik akılcılıktan farklı şekilde temellendirmektir. Zira nesneleştiren edimler temsil değildir. Doğal ve ilksel mekân, geometrik mekân değildir ve korelatif olarak deneyimin birliği de benim önüme onun içeriklerini serecek ve onun üzerinde bana tam bilgi ve tam güç sağlayacak evrensel bir düşünür tarafından güvenceye alınmamıştır. Deneyimin birliğine sadece mümkün nesneleştirme ufukları tarafından işaret edilir, bu birlik ancak beni tikel ortamların hepsini sarıp sarmalayan doğanın veya kendinde-olanın dünyasına bağladığı ölçüde o ortamların her birinden kurtarır. Nasıl olup da varoluşun tek bir hareketle hem nesnelliği benden saklayan dünyaları kendi çevresine yansıttığını hem de bu "dünyaları" tek bir doğal dünya zemininden koparıp alarak, nesnelliği bilinç teleolojisi için bir hedef olarak koyduğunu anlamak gerekir.

Mit, rüya ve yanılsama mümkün olmalıysa, görünen ve gerçek olan da nesnede olduğu gibi öznede de muğlak kalmalıdır. Tanım itibarıyla bilincin görünüş ve gerçeklik arasındaki ayırımı kabul etmediği sıkça söylendi. Şu anlamda anlaşılıyordu bu: Kendi kendimizin bilgisinde, görünüş gerçeklik olacaktır. Eğer gördüğümü veya duyduğumu düşünüyorsam, dış nesnenin durumu ne olursa olsun, şüphe edilmez şekilde görüyorum veya duyuyorumdur. Burada gerçeklik bütün olarak görünür, gerçek olmak ve görünmek birdir, belirişten başka gerçeklik yoktur. Bu doğruysa, yanılsama ve algının aynı görünüşe sahip olması mümkün değildir, yanılsamalarımın nesnesi olmayan algılar olması veya algılarımın hakiki yanılsamalar olması mümkün değildir. Algının hakikati ve yanılsamanın sahteliği birtakım içsel özelliklerle onlarda işaretli olmalıdır, yoksa geriye kalan tek ölçüt olacak diğer duyuların, daha sonraki deneyimin veya başkasının deneyiminin tanıklığı da kesinliğini kaybedeceğinden, olduğu gibi bir algının veya bir

[1] *Logische Untersuchungen*, II. c., V. Araştırma, s. 387 vd.

yanılsamanın bilincine asla varamazdık. Algımın tüm varlığı ve yanılsamamın tüm varlığı onların görünme tarzında ise, birini tanımlayan hakikatin ve diğerini tanımlayan sahteliğin de bana görünmesi gerekir. O halde bunların arasında bir yapı farkı bulunacaktır. Hakiki algı basitçe hakiki bir algı olacaktır. Yanılsama ise olmayacaktır; kesinliğin, düşünce olarak görmeden veya duyumdan, nesnenin kurucusu olarak algıya uzanması gerekecektir. Bilincin saydamlığı, nesnenin içkinliğini ve mutlak kesinliğini getirir. Oysa yanılsamaya has olan tam da kendini yanılsama gibi sunmamaktır ve burada benim, gerçekdışı bir nesne algılayamıyorsam bile, en azından nesnenin gerçekdışılığını gözden kaybetmem gerekir; en azından algılamamanın bilinçsizliği gerekir, yanılsamanın göründüğü gibi olmaması ve bir defalığına bir bilinç ediminin gerçekliğinin, görünüşünün ötesinde olması gerekir. Öyleyse öznede görünüşü gerçeklikten koparacak mıyız? Ama kopma bir kez gerçekleşti mi telafisi yoktur: En açık görünüş bile bundan böyle yanıltıcı olabilir ve bu kez hakikat fenomeni imkânsızlaşır. – Bir içkinlik felsefesi veya sadece algının ve hakikatin hesabını veren bir akılcılık ile bir aşkınlık felsefesi veya sadece yanılsamanın ve hatanın hesabını veren bir saçmalık felsefesi arasında seçim yapmamız gerekmiyor. Hatalar olduğunu biliyoruz çünkü hakikatlerimiz var, bunlar adına hataları düzeltiyoruz ve hata olarak tanıyoruz. Buna karşılık bir hakikatin açıkça tanınması, bizdeki itiraz edilemez bir idenin basit varoluşundan, kendini sunan şeye dolaysızca iman etmekten çok daha fazlasıdır: Sorgulamayı, şüpheyi, dolaysız olandan kopmayı varsayar, mümkün bir hatanın düzeltilmesidir. Her tür akılcılık, en azından bir saçmalık olduğunu, yani kendi kendini tez olarak formüle etmesi gerektiğini kabul eder. Her tür saçmalık felsefesi, saçmanın olumlanmasında en azından bir anlam olduğunu kabul eder. Ancak her tür olumlamayı askıya alırsam, Montaigne gibi veya şizofren gibi formüle bile edilmemesi gereken bir sorgulamaya kendimi hapsedersem, saçma olanda

kalabilirim: Onu formüle ederek bir soruya dönüştürürüm ve her belirli soru gibi o da içinde bir cevap barındırır – son olarak, hakikatin karşısına hakikatin yadsınmasını değil de basit bir hakikat-olmama veya ikircikli hali koyarsam, varoluşumun fiili opaklığını koyarsam saçma olanda kalabilirim. Aynı şekilde mutlak apaçıklık içinde kalmamın tek yolu da her tür olumlamayı engellememdir, hiçbir şeyin benim için kendiliğinden açık olmamasıdır, Husserl'in istediği gibi dünyanın önünde şaşkınlığa uğramam[1] ve beni ona taşıyan motivasyon dalgalarını görünür kılmak, yaşamımı bütün olarak uyandırmak ve açık kılmak üzere dünyayla ortak olmayı bırakmamdır. Bu sorgulamadan çıkıp bir olumlamaya geçmek istediğimde ve *a fortiori*, kendimi ifade etmek istediğimde, bir bilinç edimi içinde tanımsız bir motifler bütününü kristalize ederim, örtük olana, yani ikircikli olana ve dünyanın oyununa geri dönerim.[2] Benin benle mutlak teması, varlığın ve görünmenin özdeşliği, ortaya konamaz, sadece tüm olumlamanın berisinde yaşanır. Dolayısıyla her tarafta aynı sessizlik ve aynı boşluk vardır. Saçmalığın hissedilmesi ve mutlak apaçıklığın hissedilmesi birbirini gerektirir ve hatta birbirinden ayırt edilemez. Dünyanın saçma görünmesi ancak mutlak bir bilinç kendi gereği uyarınca, dolup taştığı imlemeleri her an ayrıştırırsa ve buna karşılık bu gerekliliği motive eden de o imlemeler arasındaki çatışmaysa mümkündür. Mutlak apaçıklık ve saçmalık, sadece felsefi olumlamalar olarak değil deneyim olarak da eşdeğerdir. Akılcılık ve kuşkuculuk [*scepticisme*] her ikisinin de ikiyüzlü biçimde ima ettiği fiili bir bilinç yaşamından beslenir ve o olmadan ne düşünülebilir ne de hatta yaşanabilirler; bu yaşamın içinde *her şeyin bir anlama sahip olduğu* veya *her şeyin anlamsızlık olduğu* söylenemez, sadece *anlamın olduğu* söylenebilir. Pascal'ın dediği gibi, öğretiler biraz sıkıştırıldığında, çelişkilerle dolup taşarlar, oysa bir açıklık havasına sa-

[1] Fink, *Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, s. 350.

[2] Fink, ifade sorununa işaret eder. A.g.y., s. 382.

hiptirler, ilk bakışta anlamlıdırlar. Saçmalık temelli bir hakikat, bilincin teleolojisinin hakikate dönüştürebileceğini düşündüğü bir saçmalık, işte kökensel fenomen budur. Bilinçte görünüşün ve gerçekliğin bir veya ayrı olduklarını söylemek, herhangi bir şeyin bilincini, görünüş olarak bile imkânsız kılmaktır. Oysa –işte hakiki *cogito* budur– bir şeyin bilinci vardır, bir şey kendini gösterir, fenomen vardır. Bilinç ne kendinin konması ne de kendinin bilinmemesidir, kendi kendisinden *gizlenmemiştir*, yani her ne kadar bunu açık olarak bilmeye ihtiyaç duymasa da, onda bir şekilde kendini ona ilan etmeyen hiçbir şey yoktur. Bilinçte görünme, varlık değil fenomendir. Bu yeni *cogito*, örtüsü kaldırılmış hakikatin ve hatanın berisinde olduğu için, her ikisini de mümkün kılar. Yaşanan pekâlâ benim tarafımdan yaşanmıştır, bastırdığım duygulardan bihaber değilimdir ve bu anlamda bilinçdışı yoktur. Ama temsil ettiğimden çok daha fazlasını yaşayabilirim, varlığım kendimle ilgili olarak bana açıkça belirenlerle sınırlı değildir. Sadece yaşanmış olan muğlaktır: Bende isimlendirmediğim duygular olduğu gibi, kendimi tamamen kaptırmadığım sahte mutluluklar da vardır. Yanılsama ile algı arasındaki fark içseldir ve algının hakikati ancak onun kendisinde okunabilir. Çukur bir yolda uzakta yerde duran düz bir taş gördüğümü sanırsam ve bu aslında güneşin bıraktığı bir lekeyse, yaklaşarak güneş lekesini göreceğim anlamda o düz taşı gördüğümü söyleyemem. Düz taş, uzaktaki her şey gibi, ancak bulanık yapılı bir alanda belirir ve buradaki bağlantılar henüz net şekilde birbirine eklemlenmemiştir. Bu anlamda imge olarak yanılsama gözlemlenebilir değildir, yani bedenim onu tutmuş değildir ve keşif hareketleriyle onu kendi önümde açıp seremem. Ama yine de bu ayrımı görmezden gelip yanılsamaya düşebilirim. Hakikaten gördüğüm şeye bağlı kalarak asla yanılmayacağım ve en azından duyumun şüphe götürmez olduğu doğru değildir. Her duyum çoktan bir anlama gebedir, açık veya bulanık bir konfigürasyona yerleştirilmiştir ve yanıl-

sama olarak taştan hakiki güneş lekesinin algısına geçtiğimde aynı kalan hiçbir duyulur veri yoktur. Duyumun apaçıklığı algının apaçıklığını getirir ve yanılsamayı imkânsız kılardı. Yanılsama olarak taşı şu anlamda görürüm: Tüm algısal ve motor alanım açık olan lekeye "yoldaki taş" anlamı verir ve ayağımın altında o düz ve sert yüzeyi duymaya kendimi çoktan hazırlarım. Demek ki doğru görme ile yanılsamalı görme, upuygun düşünce ve upuygun olmayan düşünce gibi, yani tamamen dolu bir düşünce ve boşluklu bir düşünce gibi birbirinden ayrılmaz. Bedenim manzaraya kesin şekilde tutunduğunda doğru algıladığımı söylerim, ama bu, tutuşumun bütünsel olduğu anlamına gelmez; ancak nesnenin tüm iç ve dış ufuklarını eklemli algı haline indirgeyebilseydim öyle olurdu ki bu ilke olarak imkânsızdır. Bir algısal hakikat deneyiminde, şimdiye kadar hissedilen uyumluluğun daha ayrıntılı bir gözlemde de devam edeceğini varsayarım; dünyaya güvenirim. Algılamak, tek hamlede tüm bir deneyimler geleceğini, bunun asla tam olarak güvencesini vermeyen bir şimdiye bağlamaktır, bir dünyaya inanmaktır. Algısal hakikati, bir *Wahrnehmung*'un fiili olarak gerçekleşmesini mümkün kılan ve bir önceki yanılsamanın "üstünü çizmemize", onu geçersiz kabul etmemize olanak tanıyan şey, işte bu şekilde bir dünyaya açılmaktır. Görsel alanımın marjında ve biraz uzakta hareket eden büyük bir gölge görürken, bakışımı bu tarafa çeviriyorum, fantazma küçülüp yerine yerleşiyor: Gözümün yakınından geçen bir sinekmiş sadece. *Bir gölge gördüğümün bilincindeydim ve şimdi de sadece bir sinek gördüğümün bilincindeyim.* Dünyaya bağlılığım, *cogito*'nun salınımlarını telafi etmeme, bir *cogito*'nun yerine diğerini koymama ve düşüncemin görünüşünün ötesinde onun hakikatiyle buluşmama olanak tanır. Tam da yanılsama ânında bu düzeltme bana mümkün olarak verilidir, çünkü yanılsamanın kendisi de aynı dünyaya inançtan istifade eder, ancak bu yardım sayesinde sıkışıp katı bir görünüşe dönüşür ve böylece, her zaman muhtemel doğrulamaların ufkuna açık

olduğundan, beni hakikatten ayırmaz. Ama aynı sebepten, hataya karşı da güvence altında değilimdir, çünkü her görünüşte hedeflediğim ve ona haklı veya haksız yere hakikat ağırlığı veren dünya, asla zorunlu olarak şu veya bu görünüşü gerektirmez. Genel olarak dünyanın mutlak kesinliği vardır ama ondaki hiçbir tikel şeyin yoktur. Bilinç varlıktan ve kendine has varlığından uzaklaşmıştır ve aynı zamanda, dünyanın kalınlığı sayesinde onlarla birleşmiştir. Hakiki *cogito*, düşüncenin bu düşüncenin düşüncesiyle baş başa kalması değildir: Onlar ancak dünyadan geçerek buluşurlar. Dünyanın bilinci kendi bilinci üzerine *temellenmemiştir*, bunlar kesin şekilde eşzamanlıdır: Benim için dünya vardır çünkü ben kendimi bilirim; kendi kendimden gizlenmem çünkü benim bir dünyam vardır. Şimdi geriye, refleksiyon öncesi *cogito*'da dünyaya bu şekilde bilinç öncesi sahip olmanın analiz edilmesi kalıyor.

III
ŞEY VE DOĞAL DÜNYA

Her ne kadar bunlarla tanımlanabilir olmasa da bir şeyin kalıcı "karakterleri" ya da "özellikleri" vardır ve gerçeklik fenomenine algısal sabitleri inceleyerek yaklaşacağız. Sadece görünüşte olan perspektif değişimlerinin altında, bir şeyin öncelikle *kendi* büyüklüğü ve *kendi* biçimi vardır. Görünüşleri nesneye yüklemeyiz; onlar bizim nesne ile ilişkilerimizin bir arazıdır, onun kendisi ile ilgili değildir. Öyleyse burada ne demek istiyoruz ve bir biçimin ya da büyüklüğün, *nesnenin* biçimi ve büyüklüğü olduğu yargısını neye dayanarak veriyoruz?

Psikolog şöyle diyecektir: Her nesne için bize verili olan, perspektife göre her an değişebilir büyüklükler ve biçimlerden ibarettir ve dokunma mesafesinden elde ettiğimiz büyüklüğü ya da nesnenin frontal kesite paralel bir düzlemdeyken aldığı biçimi, hakiki kabul ederiz. Bu büyüklük ve biçim,

diğerlerinden daha hakiki değildir. Gelgelelim bu mesafe ve bu tipik yön, her daim verili bir işaret noktası olan bedenimiz yardımıyla tanımlanmış olduğundan, onları tanımak her zaman elimizdedir ve tam da bu ikisi bize, gelip geçici görünüşleri sabitleyebileceğimiz, onları birbirinden ayırt edebileceğimiz, kısacası bir nesnellik kurabileceğimiz bir işaret noktası sağlar: Eğik olarak görüldüğünde baklava şeklinde bir eşkenar dörtgen olan kare, hakiki bir eşkenar dörtgenden ancak yönlülük dikkate alınırsa ayırt edilir. Sözgelimi tek belirleyici olarak frontal görünüş seçilirse ve verili her görünüşün buna göre alacağı hal göz önünde bulundurulursa, işte o zaman eğik bir kare ile hakiki bir eşkenar dörtgen birbirinden ayırt edilir. Fakat nesnel büyüklüğün ya da biçimin bu psikolojik yeniden kuruluşu, açıklanması gereken bir şeyi kendisi için verili kabul eder: *Belirlenmiş* bir büyüklükler ve biçimler serisi; bunların içinden bir tanesini gerçek büyüklük ya da biçim olarak seçmek yeterli olacaktır. Daha önce de belirttiğimiz üzere, uzaklaşan veya kendi ekseni etrafında dönen bir nesne için, gittikçe küçülen ya da gittikçe biçimi bozulan ve aralarından uygun bir seçim yapabileceğim bir "psişik imgeler" serisine sahip değilimdir. Algımı bu terimlerle açıklıyorsam eğer, bir dünyayı, barındırdığı nesnel büyüklükler ve biçimlerle birlikte, çoktan onun içine dahil ediyorum demektir. Sorun sadece nasıl olup da görünüşteki tüm büyüklükler ve biçimler arasında belli bir büyüklüğün ve biçimin sabit kabul edildiği değil, çok daha kökten bir sorundur: Söz konusu olan husus, belirli bir biçim ya da büyüklüğün –ister hakiki ister görünüşte olsun– nasıl olup da benim karşımda kendini gösterebildiğini, deneyimlerimin akışı içinde kristalleşebildiğini ve nihayet bana verilebildiğini anlamaktır. Kısacası nesnel olan, nasıl olup da var olmaktadır?

Büyüklük ve biçimin netice itibarıyla asla tekil bir nesnenin sıfatları olarak algılanmadığını, sadece fenomenal alanın

parçaları arasındaki bağıntıları adlandıran isimler olduklarını kabul etmek, en azından ilk bakışta, meseleden sıyrılmanın bir yolu olacaktır. Bu durumda gerçek büyüklüğün ya da biçimin perspektif değişimleri boyunca sabit kalması, fenomen ile onun kendini sunmasının koşulları arasındaki bağıntıların sabit kalmasından ibaret olacaktır. Örneğin dolmakalemimin hakiki büyüklüğü, dolmakalem algılarımdan herhangi birine içkin bir nitelik gibi değildir; kırmızı, sıcak ya da şekerli nitelikleri gibi, bir algıda verilmez ya da tespit edilmez. Bu büyüklüğün sabit kalmasının nedeni, onu fark etmiş olduğum geçmiş bir deneyimin hatırasını saklıyor olmam değildir. Büyüklük, görsel görünüş ile onun görünüşteki mesafesinin birbiriyle bağlantılı değişimlerinin yasasıdır, bu değişimler boyunca değişmeden kalan şeydir. Gerçeklik, ayrıcalıklı, diğerlerinin altında duran bir görünüş değildir; bütün görünüşlerin uyum gösterdiği ilişkiler iskeletidir. Dolmakalemimi neredeyse tüm manzaramı kapatacak şekilde gözüme yakın tutarsam, gerçek büyüklüğü küçük kalır, çünkü her şeyi kapatan bu dolmakalem aynı zamanda *yakından görülen* bir dolmakalemdir; ve çünkü algımda her zaman hesaba katılan bu koşul, görünüşü ufak oranlara indirger. Bana eğik olarak sunulan kare, kare olmayı sürdürür. Görünüşteki bu eşkenar dörtgen, karenin bildik cepheden biçimini aklıma getirdiği için değil, eğik olarak sunulan eşkenar dörtgen görünüşü, frontal olarak sunulan kare görünüşüne dolaysızca özdeş olduğu için bu böyledir. Bu dış görünüşlerin her biriyle, söz konusu dış görünüşü mümkün kılan nesnenin yönü de bana verildiği için, bu dış görünüşler, farklı perspektifteki sunumları *a priori* olarak eşdeğerli kılan bir ilişkiler bağlamında ortaya çıktıkları için bu böyledir. Perspektif nedeniyle kenarları bozulmuş bir küp yine de bir küptür. Onu elimde çevirdiğimde altı yüzün birbiri ardına alacakları görünümü düşündüğüm için değil, hem perspektif bozulmaları hem de karşımdaki kenarın mükemmel biçimi ham veriler olmadığı için bu böyledir. Küpün her bir unsuru,

algılanan tüm anlamıyla açıldığında, gözlemcinin ona yönelik şu anki bakış açısını bildirir. Salt görünüşteki bir biçim ya da büyüklük, bedenimin ve fenomenlerin birlikte oluşturduğu kesin sistemin içinde henüz yer almayan bir şeydir. Burada yer aldığı andan itibaren kendi hakikatini yeniden bulur; perspektif bozulması artık maruz kalınan bir şey değil, anlaşılan bir şeydir. Görünüş, ancak belirlenmemiş olduğunda aldatıcıdır ve esas anlamıyla görünüştür. Bizim için nasıl hakiki, nesnel ya da gerçek biçimler ve büyüklükler olduğu sorusu, bizim için nasıl olup da belirlenmiş biçimler olduğu sorusuna indirgenir. Belirlenmiş biçimler vardır, "bir kare", "bir eşkenar dörtgen" ya da uzaydaki herhangi bir fiili konfigürasyon olabilir bu, çünkü şeylere yönelik bir bakış açısı olan bedenimiz ve tek bir dünyanın soyut unsurları olan şeyler, her bir momentin diğerlerini dolaysızca imlediği bir sistem oluştururlar. Bakışımın nesneye göre belirli bir yönlenişi, nesnenin belirli bir görünüşünü ve komşu nesnelerin belirli bir görünüşünü imler. Nesne tüm belirişlerinde değişmez karakterleri korur, kendisi değişmez kalır; o bir nesnedir çünkü büyüklük ve biçim bakımından alabileceği tüm mümkün değerler, bağlamla ilişkilerinin formülünde önceden içerilmektedir. Belirlenmiş varlık olarak nesne derken ileri sürdüğümüz şey, gerçekte değişmeyen bir *facies totius universi*'dir[1] ve nesnenin tüm belirişlerinin eşdeğerliği ve varlığının özdeşliği ancak burada temellenir. Büyüklük ve nesnel biçim mantığını takip ettiğimizde, Kant'la birlikte görürüz ki bu mantık, sıkı sıkıya bağlı bir

[1] [*facies totius universi*, "bütün evrenin yüzü (veya suratı)". *Etika*, II, 13, Önerme VII, Scolie bölümüne gönderme yapan ve Spinoza'nın 64. Mektup'unda geçen ifadedir bu: "Hareketsizce ve değişmeden duran doğanın bütünü *facies totius universi*'dir, uzamın dolaysız ve sonlu kipidir." Spinoza için, "uzam" özelliği sonsuz ve olumlu bir güçtür ve bedenlerin birlikte varolması da (64. Mektup'ta geçen *facies* ifadesi) aynı şekilde uzam özelliğini dile getiren olumlu bir güçtür. Kutsal kitaptaki "Tanrı'nın yüzü" (Göç, XXX) ifadesi içkin bir anlam kazanır. Daniel, VIII, 5'teki "tüm dünyanın yüzü (*panim*) üzerinde" ifadesinin, Vulgata'da *super facies totius terrae* olarak çevrildiğini hatırlayalım. Spinoza'nın aklındaki, Uzam'ın ve Düşünce'nin düzenini birleştirmektir.]

sistem olarak dünyanın konmasını [*position*] gerektirir; asla görünüş içinde hapsolmuş değilizdir ve nihayet sadece nesne tamı tamına *görünebilir*.

Böylece birden nesne içinde konum alıyoruz, psikoloğun sorunlarını görmezden geliyoruz, ama gerçekten bu sorunları aşmış oluyor muyuz? Hakiki büyüklüğün ya da biçimin sadece sabit bir yasa olduğu, görünüşün, mesafenin ve yönlülüğün bu yasaya göre değiştiği söylendiğinde, bunların değişkenler ya da ölçülebilir büyüklükler olarak ele alınabileceği ve dolayısıyla çoktan belirlenmiş oldukları kastedilir. Oysa soru tam da onların nasıl böyle olduğudur. Kant, algının kendiliğinden nesne tarafında toplandığını söylerken haklıdır. Fakat Kant'ta anlaşılmaz olan, görünüş olarak görünüştür. Nesneye yönelik perspektifli bakışlar zaten dünyanın nesnel sistemi içine yerleşmiş olduklarından, özne, algılamaktan ziyade, kendi algısını ve kendi algısının hakikatini düşünür. Algısal bilinç, bize algıyı bir bilim olarak vermez; nesnenin büyüklüğünü ve biçimini yasalar olarak vermez. Bilimin sayısal belirlenimleri, kendilerinden önce kurulmuş olan bir dünyanın konturları üzerinden tekrar geçer. Kant, tıpkı bilimci gibi, bu bilim-öncesi deneyimin sonuçlarını edinilmiş kabul eder ve bu deneyim hakkında, sadece onun sonuçlarını kullandığı için sessiz kalır. Odamda önümde duran mobilyalara baktığımda, biçimi ve büyüklüğü ile masa, benim için bir yasa ya da fenomenlerin cereyan edişinin bir kuralı, değişmez bir bağıntı değildir: masayı belirlenmiş büyüklüğüyle ve biçimiyle algıladığımdan, tüm mesafe ve yön değişimlerinde, büyüklük ve biçimin de korelatif bir değişim gösterdiğini varsayarım, ama tersi geçerli değildir. Şeyin, sabit bağıntılara indirgenmesi şöyle dursun, bağıntıların sabitliği şeyin apaçıklığında temellenir. Bilim ve nesnel düşünce için, yüz adım öteden, görünüşte küçücük olan bir nesne ile aynı nesnenin on adım öteden, daha büyük bir açıdan görülen hali ayırt edilemez. Nesne tam da, mesafe ile görünüşteki büyüklüğün sabit çarpımından başka bir şey

değildir. Fakat algılayan ben için, yüz adım ötedeki nesne, on adım ötedeki nesnenin olduğu anlamda mevcut ve gerçek değildir. Bütün perspektifler belirli bir mesafeden ve tipik bir yönlülükte edindiğim algıya doğru yaklaştığı ölçüde, bütün konumlarında, bütün mesafelerinde ve bütün görünüşleriyle nesneyi özdeşleyip teşhis ederim. Bu ayrıcalıklı algı, algı sürecinin birliğini temin eder ve diğer bütün görünüşleri kendisinde toplar. Bir resim galerisindeki her tablo için söz konusu olduğu gibi, her nesne için de en iyi şekilde görüleceği bir mesafe, kendisini daha fazla sunduğu bir yön vardır: Daha kısa ya da daha uzun bir mesafede, fazlalık ya da noksanlık nedeniyle ancak bulanmış bir algımız olur. Bu durumda görülebilirliğin en yüksek derecesine yönelir ve mikroskopta olduğu gibi en iyi odaklanmayı ararız.[1] Bu odaklanma iç ufuk ile dış ufuk arasındaki belirli bir denge sayesinde elde edilir: Yaşayan bir beden, çok yakından görüldüğünde ve üzerinde ayırt edileceği bir zemin olmadığında, artık yaşayan bir beden değildir, ay manzaraları kadar garip maddi bir kütleden ibarettir, bir deri parçasına büyüteçten bakıldığında nasıl görülürse öyledir. Çok uzaktan görüldüğünde de yaşayan bir şey olma değerini yitirir, artık sadece bir kukla ya da bir otomattır. Yaşayan bedenin *kendisi*, ancak mikro-yapısı ne fazla ne de az görülür olduğunda belirir ve bu an, aynı zamanda onun gerçek biçim ve büyüklüğünü de belirler. Nesneyle aramdaki mesafe, artan ya da azalan bir büyüklük değildir; bir norm etrafında gidip gelen bir gerilimdir: Nesnenin bana göre eğik olan yönü, yüzümün düzlemi ile oluşturduğu açıyla ölçülmez; fakat bir dengesizlik olarak, üzerimdeki etkilerinin eşit olmayan bir dağılımı olarak hissedilir. Görünüşün değişimleri, ne büyüklükteki artış ya da azalmalar ne de gerçek bozulmalardır: Basitçe, kâh görünüşün parçaları birbiriyle karışıp birleşir, kâh tek tek birbirlerine eklemlenir ve zenginliklerini açığa vururlar. Algımın, bu üç normu da aynı anda sağlayan bir do-

[1] Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, s. 59 vd.

ruk noktası vardır ve tüm algı süreci bu noktaya yönelmiştir. Nesneyi kendime yaklaştırıyor ya da onu "daha iyi görmek" için parmaklarımın arasında çeviriyorum, çünkü bedenimin her tavrı benim için doğrudan bir gösteri meydana getirme gücüdür; her gösteri benim için belirli bir kinestezik durumdaki bedenimin halidir. Başka bir ifadeyle, bedenim sürekli olarak şeylerin önüne onları algılamak üzere yerleştirilmiş haldedir ve diğer taraftan görünüşler de benim için her zaman belirli bir bedensel tavır içinde sarılı bulunur. Görünüşlerin kinestezik durum ile ilişkisini biliyorsam, bunu bir yasa dolayısıyla ve bir formül dahilinde değil de, bir bedenim olduğu ve bu beden ile bir dünyaya tutunduğum ölçüde biliyorumdur. Ve nasıl ki algısal tavırlar, benim için teker teker bilinir olmuyor da en uygun tavra götüren jestteki evreler olarak üstü kapalı biçimde veriliyorsa, korelatif olarak, onlara karşılık gelen perspektifler de benim karşıma birbiri ardına konmazlar, ancak büyüklüğü ve biçimiyle şeyin kendisine doğru yapılan geçişler olarak ortaya çıkarlar. Kant'ın gayet iyi gördüğü üzere, belirlenmiş biçimlerin ve büyüklüklerin benim deneyimimde nasıl ortaya çıktığı değildir, çünkü aksi takdirde bu deneyim hiçbir şeyin deneyimi olmayacaktır; tüm iç deneyim ancak dış deneyim temelinde mümkündür. Fakat Kant buradan, benim dünyayı kuşatan ve kuran bir bilinç olduğum sonucunu çıkarıyor ve bu refleksif hareket içinde, beden ve şey fenomenini gözden kaçırıyordu. Tersine, onları betimlemek istersek, deneyimimin şeylere açıldığını ve onlarda kendi kendini aştığını söylemek gerekir. Çünkü deneyimim her zaman, dünyayla ilgili belirli bir montaj çerçevesinde gerçekleşir ve bedenimin tanımı da bu montajdan ibarettir. Büyüklükler ve biçimler, dünyaya bu toptan tutunuşun kiplenmesini sağlar sadece. Şey, bakışım onu kuşatamıyorsa, büyüktür; tersine adamakıllı kuşatıyorsa, küçüktür. Ortalama büyüklükler ise, eşit mesafedeyken bakışımı daha az ya da daha çok genişletmelerine, farklı mesafelerdeyken bakışımı eşit oranda genişletmelerine

göre birbirlerinden ayrılırlar. Tüm kenarları bana aynı yakınlıkta olan nesne, bakışımın hareketinde herhangi bir kıvrım değişikliği yaratmazsa ya da nesnenin bakışıma dayattığı değişiklikler, bedenimle birlikte bana verilen dünyanın bilimine göre, eğik sunum olarak değerlendirilebilirse, bu nesne yuvarlaktır.[1] O halde şu gayet doğrudur: Bir şeyin, bir biçimin ya da bir büyüklüğün gerçek olarak algılanması, yani her algısal sabitlik, bedenim ile fenomenlerin sıkı sıkıya bağlı olduğu bir deneyim sisteminin ve bir dünyanın konmasına bağlıdır. Fakat deneyimin sistemi, sanki ben Tanrıymışım gibi önümde serili değildir; belli bir bakış açısından benim tarafımdan yaşanır, bu sistemin izleyicisi değil bir parçasıyımdır. Hem algımın sonluluğunu ve hem de onun her algının ufku olan topyekûn dünyaya açıklığını mümkün kılan şey, bir bakış açısıyla iç içe olmamdır. Ufuktaki bir ağacın bir sonraki algıda olduğu haliyle kalacağını ve gerçek biçimini ve büyüklüğünü koruyacağını biliyor oluşum, bu ufkun ancak benim dolaysız çevremin ufku olması ve onun içerdiği şeylere kademeli olarak algıda sahip olmamın temin edilmesi ölçüsündedir. Başka bir deyişle, algı deneyimleri birbirlerine zincirlenir, birbirini motive eder ve biri diğerini gerektirir. Dünyanın algısı, benim mevcudiyet alanımdaki bir genişlemedir sadece, onun özsel yapılarını aşmaz; beden burada her zaman fail olarak kalır, asla nesne olmaz. Kant'ın Transandantal Diyalektik'te belirttiği, ancak Analitik'te unutmuş göründüğü üzere, dünya, yerleşmiş olduğum açık ve belirsiz birliktir.

[1] Bu durumda biçimlerin ve büyüklüklerin algıda sabit kalması, entelektüel bir işlev değil, varoluşsal bir işlevdir; yani bu, öznenin kendi dünyasına yerleşmesini sağlayan mantık-öncesi edime ilişkin olmalıdır. İnsan öznesi, üzerinde eşit çaplı disklerin sabitlendiği bir kürenin merkezine yerleştirildiğinde, sabitliğin yatay düzlemde, dikey düzlemdekinden çok daha mükemmel olduğu görülür. Ufukta çok büyük ve zirvede çok küçük olan ay da aynı yasaya bağlı tikel bir durumdan ibarettir. Bizim için yeryüzünde yatay olarak yer değiştirme ne kadar doğalsa, maymunlar için de tersine, ağaçlarda dikey olarak yer değiştirme o kadar doğaldır; bu nedenle dikey düzlemdeki sabitlik de kusursuzdur. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, s. 94 vd.

Şeyin nitelikleri, örneğin rengi, sertliği ya da ağırlığı, bize onun hakkında geometrik özelliklerinden çok daha fazla şey öğretir. Masa kahverengidir ve tüm ışık oyunları ve aydınlatmalar boyunca kahverengi olmayı sürdürür. Şimdi başlarken şu soruyu soralım: Bu gerçek renk nedir ve ona nasıl erişiriz? Bu soru, gerçek rengin masanın en sık gördüğüm rengi olduğu, masanın günışığında, kısa mesafede, normal koşullarda, yani en sık rastlanan koşullarda aldığı renk olduğu şeklinde yanıtlanmak istenecektir. Mesafe daha uzun olduğunda yahut aydınlatma, güneşin batışında ya da elektrik ışığı altında olduğu gibi özel bir renk aldığında, fiili rengin yerini, sayısız deneyim vasıtasıyla bende kayıtlı olduğu için ağır basan hatıramdaki bir renk[1] ile değiştiririm. Bu durumda rengin sabitliği gerçek bir sabitlik olacaktır. Fakat burada elimizde olan, sadece fenomenin yapay bir yeniden kuruluşudur. Zira algının kendisi göz önüne alındığında, masanın kahverengisinin, tüm aydınlatmalarda aynı kahverengi olarak, hatıra tarafından fiilen verilen aynı nitelik olarak ortaya çıktığı söylenemez. Gölgede duran ve bu haliyle tanıyıp kabul ettiğimiz beyaz bir kâğıt, safça ve basitçe beyaz değildir; "tatmin edici bir tarzda, siyah-beyaz serisinde yer almaya yanaşmaz."[2] Örneğin gölgedeki beyaz bir duvar ve ışık altındaki gri bir kâğıt için, duvarın beyaz ve kâğıdın gri kaldığı söylenemez: Kâğıt bakış üzerinde daha çok etkide bulunur,[3] daha parlak ve daha açıktır, duvar ise daha karanlık, daha donuktur; aydınlatma değişimleri sırasında aynı kalan sanki sadece "rengin tözü"dür.[4] Renklerin sözümona sabitliği, "reddedilemez bir değişim olmasını ve bu değişim boyunca temel bir niteliği, bu nitelikte neredeyse tözsel olan bir şeyi görmeyi sürdürmemizi engellemez."[5] Bu aynı sebep, renklerin sabitliğini ideal

---

1 Hering'in *Gedächtnisfarbe* [*hafıza rengi*] dediği renk.

2 Gelb, "Die Farbenkonstanz der Sehdinge", s. 613.

3 Gri kâğıt daha *eindringlicher'dır.* [Eindringlich : " ısrarcıdır ", " iz bırakır ".]

4 Stumpf, alıntılayan Gelb, s. 598.

5 Gelb, alıntılanan çalışma, s. 671.

bir sabitlik olarak ele almamızı ve onu bir yargıya atfetmemizi ise engelleyecektir. Zira verilen görünüşte aydınlatmanın payını ayırt edebilecek olan bir yargı, ancak nesnenin kendine has renginin özdeşlenip teşhis edilmesiyle sonlanabilirdi; oysa bu rengin özdeş kalmadığını az önce gördük. Entelektüalizm gibi empirizmin güçsüzlüğü de, refleksif tavırda beliren donmuş niteliklerden başka renkler tanımamasıdır; oysa yaşayan algıdaki renk, şeye bir giriştir. Algılanan dünyanın renk-niteliklerinden yapıldığı yolundaki, fiziğin sürdürdüğü bu yanılsamayı terk etmek gerekir. Ressamların fark etmiş olduğu üzere, doğada çok az renk vardır. Çocuklarda renk algısı geç gelişir ve her durumda bir dünyanın kuruluşundan epey sonradır. Yeni Zelanda'da Maori yerlilerinin kullandığı 3000 renk adı vardır, ama bu, çok fazla renk algıladıkları için değil, aksine renkler farklı yapıdaki nesnelere ait olduğunda onları özdeşleyip teşhis edemedikleri içindir.[1] Scheler'in dediği gibi, algı, renklere uğramadan doğrudan şeye gidebilir, tıpkı gözlerin rengini ortaya koymadan bir bakışın ifadesini yakalayabilmesi gibi. Algıyı, ancak niteliksel görünüş bozulduğu zaman bile olduğu gibi kalan bir renk-işlevini hesaba katarak anlayabiliriz. Dolmakalemimin siyah olduğunu söylerim ve onu güneş ışınlarının altında siyah olarak görürüm. Ancak bu siyah, yansılarla kaplandığı zaman bile, siyahın duyulur bir niteliğinden çok nesneden ışıyan karanlık bir güçtür ve o siyah, ancak ahlaki siyahlık anlamında görülebilir. Gerçek renk, zeminin figür altında devam etmesi gibi, görünüşlerin altında durur, yani görülen ya da düşünülen nitelik olarak değil de duyusal olmayan bir mevcudiyet içinde durur. Fizik ve psikoloji de renk için, gerçekte sadece onun görünme kiplerinden birine uygun düşen ve uzun zaman bizden diğer kiplerini gizleyen keyfi bir tanım verirler. Hering, renklerin incelenmesi ve karşılaştırılmasında sadece saf rengin kullanılmasını, tüm dış koşulların bertaraf edilmesini ister. "Belirlenmiş bir nesneye ait renkler

[1] Katz, *Der Aufbau der Farbwelt*, s .4-5.

üzerinde değil de, ister düz olsun ister uzayı doldursun, belirlenmiş bir taşıyıcı olmadan varolan bir *quale* üzerinde"[1] iş görmek gerekir. Spektrum renkleri bu koşulları aşağı yukarı yerine getirir. Fakat bu renkli alanlar (*Flächenfarben*), gerçekte sadece rengin mümkün yapılarından biridir ve bir kâğıdın rengi ya da yüzey rengi (*Oberflächenfarbe*) hiç de aynı yasalara uymaz. Yüzey renklerinde diferansiyel eşikler, renkli alanlarda olduğundan daha aşağıdadır.[2] Renkli alanların sınırları uzaktan, yine de kesin olmayan bir şekilde belirlenir, süngerimsi bir görünümleri vardır, oysa yüzey renkleri koyudur ve bakışı kendi yüzeylerinde toplarlar. Renkli alanlar her zaman frontal düzleme paralel iken, yüzey renkleri her tür yönlülüğü sunabilir. Son olarak renkli alanlar her zaman belli belirsiz düzdürler ve özel bir biçim almazlar; eğri olarak ya da bir yüzey üzerine yayılmış olarak beliremezler, yoksa renkli alan olma niteliklerini yitirirler.[3] Rengin bu beliriş kiplerinin ikisi de psikologların deneylerinde hâlâ bulunur, ayrıca sık sık da karıştırılır. Fakat psikologların uzun zaman boyunca söz etmediği birçok başka beliriş kipi de vardır: uzayın her üç boyutunda da yer alan saydam cisimlerin rengi (*Raumfarbe*); yansı (*Glanz*), parlak renk (*Glühen*), ışıyan renk (*Leuchten*) ve genel olarak aydınlatmanın rengi. Aydınlatmanın rengi ışık kaynağının renginden o kadar farklıdır ki ressam, ikincisini temsil etmeden, gölgelerin ve ışıkların nesneler üzerindeki dağılımı yoluyla ilkini temsil edebilir.[4] Burada söz konusu olanın kendisinde değişmez olan bir renk algısının farklı düzenlemeleri olduğuna, aynı duyulur maddeye verilmiş farklı biçimler olduğuna inanmak önyargıdır. Aslında, sözümona maddenin mutlak olarak

---

1 Alıntılayan Katz, *Farbwelt*, s. 67.

2 Ackermann, "Farbschwelle und Feldstruktur".

3 Katz, *Farbwelt*, s. 8-21.

4 A.g.y., s. 47-48. Aydınlatma, yüzey rengi kadar dolaysız bir fenomenal veridir. Çocuk onu, görüş alanından geçen bir güç hattı olarak algılar. Bu nedenle nesnelerin arkasında aydınlatmaya karşılık gelen gölge, derhal onunla canlı bir ilişkiye sokulur: Çocuk gölgenin"ışıktan kaçtığını" söyler. Piaget, *La causalité physique chez l'enfant*, VIII. Bölüm, s. 21.

kaybolduğu farklı renk işlevleri söz konusudur, çünkü biçim verme, bizzat duyulur özelliklerin değişmesiyle sağlanır. Özellikle de aydınlatma ile nesnenin asıl renginin ayırt edilmesi entelektüel bir analizin sonucu değildir. Asıl rengin sabitliğini anlamak istiyorsak, duyulur maddeye mefhum imlemelerinin dayatılmasını değil, rengin kendisinin nasıl düzenlendiğini, aydınlatma-aydınlanan şey yapısının nasıl kurulduğunu daha yakından betimlememiz gerekir.[1]

Mavi kâğıt gaz ışığında mavi görünür. Bununla birlikte kâğıt ışıkölçerde gözlemlenirse, göze ilettiği şeyin günışığındaki kahverengi bir kâğıtla aynı ışın karışımı olduğu şaşkınlıkla fark edilecektir.[2] Hafifçe aydınlanmış, serbest görüşte (yukarıda sayılan şartlar geçerli olmak kaydıyla) beyaz görünen beyaz bir duvar, eğer ışık kaynağını gizleyen bir ekranın penceresinden algılanıyorsa, mavimsi-gri görünür. Ressam, aynı sonucu ekran olmadan da elde eder; renkleri, yansıyan ışığın niceliğinin ve niteliğinin belirlediği haliyle görmeyi başarır, ama ancak renkleri çevreden yalıtmak şartıyla yapar bunu, örneğin gözlerini kırparak. Bu görünüm değişikliği, renkteki bir yapı değişikliğinden ayrılamaz: Gözümüz ve manzara arasına ekran koyduğumuz, gözlerimizi kırptığımız anda, renkleri cisim yüzeylerinin nesnelliğinden kurtarır ve onları basit ışıklı alanlar haline indirgeriz. Gerçek cisimleri görmeyiz artık, belirlenmiş bir renkte ve dünya içinde kendi yerlerinde bulunan, duvarı, kâğıdı vs. görmeyiz; hepsi aynı "kurmaca"[3] plana belli

---

1 Doğrusunu söylemek gerekirse renk sabitliğine, ancak ne yüzeylerin rengine ne de aydınlatma algısına sahip öznelerde rastlanabileceği gösterilmiştir (Gelb ve Goldstein, "Psychologische Analysen Hirnpathologischer Fälle, Über den Wegfall der Wahrnehmung von 'Oberflächenfarben'"). Sabitlik çok daha ilkel bir fenomen olacaktır. Gözden daha basit duyu organlarına sahip hayvanlarda bulunur. O halde aydınlatma-aydınlanan nesne yapısı, özel ve son derece iyi düzenlenmiş bir sabitlik tipidir. Ama, nesnel ve kesin bir sabitlik için, şeylerin algısı için zorunlu olmayı sürdürür. (*Gelb*, "Die 'Farbenkonstanz' der Sehdinge", s. 677).

2 Hering'in Grundzüge der Lehre von Lichtsinn'de (s. 15) aktarmış olduğu deney.

3 Gelb, "'Farbenkonstanz'", s. 600.

belirsiz yerleştirilmiş renkli lekeler görürüz. Ekran tam olarak nasıl etki eder? Aynı fenomeni başka şartlarda gözlemleyerek bunu daha iyi anlayabiliriz. Elimizde biri beyaza, diğeri siyaha boyanmış iki büyük kutu olduğunu düşünelim, biri güçlü diğeri zayıf şekilde aydınlanmış, dolayısıyla gözün aldığı ışık miktarı iki durumda da aynı olsun. Bir mercekle bu kutuların içine sırasıyla bakıldığı ve kutuların, içlerinde hiçbir gölge ve boyamada hiçbir düzensizlik olmayacak şekilde hazırlandığı durumda, söz konusu kutular ayırt edilemezler; her ikisinde de grinin yayıldığı boş bir mekân görülür sadece. Siyah kutunun içine bir parça beyaz kâğıt ya da beyaz kutunun içine siyah kâğıt koyulduğunda ise her şey değişir. Hemen o anda ilki siyah ve güçlü bir şekilde aydınlanmış, diğeri ise beyaz ve hafifçe aydınlanmış olarak görünür. Aydınlatma-aydınlanan nesne yapısının verilebilmesi için, yansıma gücü farklı olan en az iki yüzey gerekir.[1] Bir ark lambasından yayılan ışık demeti, dosdoğru siyah bir diskin üzerine düşecek şekilde ayarlandığında ve disk, yüzeyinde her daim bulunan pürüzlerin etkisini gidermek için hareket ettirildiğinde, bu disk odanın geri kalanı gibi, hafifçe aydınlanmış görünür; ışık demeti ise zemini disk olan beyazımtrak katı bir cisim gibi olur. Diskin ön tarafına bir parça beyaz kâğıt koyduğumuzda ise, "bir anda diski 'siyah', kâğıdı 'beyaz' ve her ikisini de güçlü bir şekilde aydınlanmış olarak görürüz."[2] Dönüşüm öyle eksiksizdir ki beliren yeni bir disk gördüğümüzü sanırız. Ekranın dahil olmadığı bu deneyler, onun dahil olduklarını anlamayı sağlar: Sabitlik fenomeninde, ekranın etkisiz hale getirdiği ve serbest görüşte etkili olabilen belirleyici etmen, alanın bütününün kendi içinde nasıl eklemlendiği, içerdiği yapıların zenginliği ve inceliğidir. Özne, bir ekran penceresinden baktığında, aydınlanma ilişkilerine daha fazla "hâkim olamaz" (*Überschauen*); yani görülebilir mekân içinde, kendilerine has aydınlıkları olan ve

[1] A.g.y., s. 673.
[2] A.g.y., s. 674.

birbirlerinden ayrılarak beliren tâbi bütünler algılamaya devam edemez.[1] Ressam gözlerini kırptığında, alanın derinlemesine düzenini ve onunla birlikte aydınlatmadan gelen belirgin kontrastları ortadan kaldırır; kendilerine has renkleri ile belirlenmiş şeyler yoktur artık. Gölgedeki beyaz kâğıt ve aydınlanmış gri kâğıt deneyi tekrar edilir ve iki algının negatif post-imgeleri bir ekrana yansıtılırsa, sabitlik fenomeninin devam etmediği görülür; sanki sabitlik ve aydınlatma-aydınlanan nesne yapısı, post-imgelerinden yayılan mekânda değil de ancak şeylerde bulunabilirmiş gibi.[2] Bu yapıların alanın düzenlenmesine bağlı olduğu kabul edildiğinde, sabitlik fenomeninin bütün empirik yasaları bir defada anlaşılır:[3] Sabitlik fenomeni, manzaranın yansıdığı retina yüzeyinin büyüklüğü ile orantılıdır ve söz konusu retina alanında, dünyanın daha uzamlı ve kendi içinde daha zengin biçimde eklemlenmiş bir parçası yansıdığı oranda daha belirgindir. Çevre görüşünde merkez görüşünde olduğundan, tek gözle görmede iki gözle görmede olduğundan, kısa görüşte uzun görüşte olduğundan daha kusurludur. Uzun mesafede sabitlik fenomeni zayıflar; bireylere ve algı dünyalarının zenginliğine göre değişir. Son olarak bu fenomen, nesnelerin yüzey yapılarını silen ve farklı yüzeylerin yansıtma güçlerini aynı seviyeye getirip eşitleyen renkli aydınlatmalar söz konusu olduğunda, bu yapısal farklara dokunmayan renksiz aydınlatmalarda olduğundan daha kusurludur.[4] Böylelikle sabitlik fenomeni, alanın kendi içinde eklemlenmesi ve aydınlatma fenomeni arasındaki bağlantı, yerleşik bir olgu olarak değerlendirilebilir.

Gelgelelim bu işlevsel bağıntı, bağlantılandırdığı terimleri ve dolayısıyla onlar arasındaki somut bağı anlamamızı sağlamaz henüz. Olağan anlamlarında ele alınan bu üç terimin, basitçe korelatif olarak değiştiğini tespit etmekle yetinirsek, keşfin en büyük kazancını yitirmiş oluruz. Nesnenin renginin

---

1 A.g.y., s. 675.
2 A.g.y., s. 677.
3 Bunlar Katz'ın *Farbwelt*'teki yasalarıdır.
4 Gelb, *Farbenkonstanz*, s. 677.

sabit kaldığı *ne anlamda* söylenmelidir? Manzaranın düzenlenmesi ve onun düzenlendiği alan *nedir*? Nihayet, aydınlatma *nedir*? Psikolojik tümevarım, ifade ettiği üç değişken tek bir fenomen içinde toplanamazsa ve bizi elimizden tutup, sabitlik fenomeninin sözümona "nedenlerinin" ya da "koşullarının" bu fenomenin momentleri olarak ve onunla özsel bir ilişki içinde görüneceği bir görüye götürmezse işlevsiz kalır.[1] O halde az önce karşımıza çıkan bu fenomenler hakkında düşünelim ve algının bütününde nasıl birbirlerini motive ettiklerini görmeyi deneyelim. En başta ışığa ya da renklere ait, aydınlatma denen bu özel beliriş kipini ele alalım. Bu kipte özel olan nedir? Belirli bir ışık lekesi, kendisi olarak sayılmak yerine aydınlatma olarak ele alındığı vakit ne olur? Gözdeki bu yansının fark edilmesi için resim sanatında yüzyılların geçmesi gerekmiştir; onsuz göz, ilk ustaların tablolarında olduğu gibi donuk ve kör kalır.[2] Yansı kendisi için görülmez, çünkü çok uzun zaman fark edilmeden kalabilmiştir ve yine de algıda işlevini sürdürür; çünkü sadece yansının yokluğu, yüzlerden olduğu gibi nesnelerden de yaşamı ve ifadeyi alıp götürür. Yansı sadece göz ucuyla görülür. Algımıza kendisini bir amaç olarak sunmaz; onun yardımcısı ya da aracısıdır. Kendisi görülmez, ama geri kalanları görülür kılar. Fotoğrafta yansılar ve aydınlatmalar genelde kötü görüntülenir, çünkü şeylere dönüştürülmüşlerdir. Sözgelimi bir filmde, elinde lambayla

---

1 Aslında psikolog, ne kadar pozitivist kalmayı istese de, tümevarımsal araştırmaların tüm değerinin, bizi fenomenlere ait bir görüşe ulaştırmak olduğunu hisseder ve en azından bu yeni farkındalığa işaret etme girişimine çok fazla direnmez. Bu nedenledir ki P. Guillaume rengin sabitliğine ilişkin yasaları ortaya koyarken, göz, "aydınlanmayı hesaba katar" diye yazar. Bizim araştırmalarımız, bir anlamda sadece bu kısa cümleyi açar ve geliştirir. Bu cümlenin, katı pozitivist düzlemde hiçbir anlamı yoktur. Göz, zihin değildir; maddi bir organdır. Nasıl olur da herhangi bir şeyi "hesaba katabilir"? Bunu ancak nesnel bedenin yanında fenomenal bedeni de işin içine katarsak, onu bilen bir beden haline getirirsek ve nihayet, algının öznesi olarak, bilincin yerine varoluşu, yani bir bedenden geçerek dünyada varolmayı koyarsak yapabilir.

2 Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, s. 91.

bir kişi bir mağaraya girerse, ışık demetini, karanlığı tarayan ve nesneleri görünür kılan maddesiz bir varlık gibi görmeyiz. Işık demeti katılaşır ve artık bize, kendi sınırında nesneleri gösterebilir olmaktan çıkar. Işığın bir duvar üzerinden geçişi, duvarın üzerinde değil, ekranın yüzeyinde yer alan göz alıcı parlaklıktaki birikintiler üretir sadece. O halde aydınlatma ve yansı, ancak ölçülü aracılar gibi silinip giderlerse ve bakışımızı tutmak yerine *iletirlerse* rollerini oynarlar.[1] Fakat bundan ne anlamak gerekir? Tanımadığım bir dairede ev sahibine doğru yönlendirildiğimde, benim yerime bilen, görsel manzaranın açılıp yayılmasının kendisi için bir anlam sunduğu, bir hedefe doğru gittiği biri vardır; bense sahip olmadığım bu bilgiye güvenir ya da ona razı olurum. Bir kır manzarasında, tek başına ayırt edemediğim bir ayrıntı bana gösterildiğinde, çoktan onu görmüş olan, nerede durmak gerektiğini, görmek için nereden bakmak gerektiğini halihazırda bilen biri vardır. Aydınlatma bakışımı yönlendirir ve nesneyi görmemi sağlar; demek ki bir anlamda bakışım nesneyi *bilir*, onu *görür*. Işıklandırılmış bir dekor üzerinde perdenin açıldığı seyircisiz bir tiyatro hayal ettiğimde, gösteri *kendiliğinden* görülebilir*miş* ya da görülmeye hazırmış gibi gelir ve düzlemleri tarayan, gölgeleri çizen, gösteriye parça parça sızan ışık, bizden önce bir tür görme gerçekleştirir. Kendi görmemiz ise, aydınlatmanın onun için çizdiği yolları izleyerek gösterinin kuşatılmasını kendi hesabına devralır ve sürdürür, yeni bir cümle duyduğumuzda yabancı bir düşüncenin izini keşfetmenin şaşkınlığını yaşamamız gibi. Tıpkı sözlü iletişimde ötekine göre düşündüğümüz gibi, ışığa göre algılarız. Nasıl ki iletişim, anlamın sözcüklerde ikamet etmesini sağlayan dilsel bir montajı (yeni ve sahici bir söz durumunda bu iletişimi aşarak ve onu zenginleştirerek) varsayarsa, algı da bizde, ışığın taleplerine bu taleplerin anlamına

[1] Aydınlatmanın temel işlevini betimlemek için Katz ressamlardan *Lichtführung* terimini ödünç alır (*Farbwelt*, s. 379-381). [*Lichtführung*:"ışıklandırma", tam çevirisi "ışık yolu", "ışık yönü"; "aydınlatma" prosedürünü belirtir.]

göre (yani yönlerine ve imlemelerine göre, ki bu ikisi aynı şeydir) karşılık verebilen, dağınık durumdaki görünürlüğü odaklayabilen, manzarada taslağı yapılan şeyi tamamlayabilen bir aygıt olduğunu varsayar. Bu aygıt, bakıştır; başka bir deyişle görünüşler ve bizim kinestezik olarak açılmamız arasındaki doğal korelasyondur. Bu korelasyon bir yasa bağlamında bilinmez, fakat bedenimizin bir dünyanın tipik yapılarının içine dahil olması olarak yaşanır. Aydınlatma ve onun korelatifi olan aydınlanan şeyin sabitliği, doğrudan bizim bedensel durumumuza bağlıdır. Capcanlı aydınlatılmış bir odada, gölgeli bir köşeye konmuş beyaz bir diski gözlemlediğimizde, beyazın sabitliği mükemmel değildir. Diskin bulunduğu gölgeli bölgeye yaklaşırsak, sabitlik daha iyi olur. Oraya girdiğimizde ise mükemmel düzeye gelir.[1] Gölge ancak önümüzdeki görülecek bir şey olmaktan çıktığında, bizi sarıp sarmaladığında, bizim ortamımız olduğunda, ona yerleştiğimizde hakiki manada gölge olur (ve korelatif olarak disk de ancak bu koşullarda beyaz sayılır). Bu fenomen ancak, manzara nesnelerin bir toplamı, kozmosun dışındaki bir öznenin önünde serilen bir nitelikler mozaiği olmak yerine, özneyi çevreler ve ona bir anlaşma teklif ederse anlaşılabilir. Aydınlatma, nesnenin tarafında değildir; bizzat üstlendiğimiz, norm olarak aldığımız şeydir, oysa aydınlanan şey bizim önümüzde belirir ve karşımızda durur. Aydınlatma ne renktir ne de kendi başına ışıktır; renk ve ışık ayrımlarından önce gelir. Bu nedenledir ki bizim için her zaman "nötr" olma eğilimindedir. İçinde kaldığımız alacakaranlık bizim için o denli doğallaşır ki artık alacakaranlık olarak bile algılanmaz. Günışığını terk ettiğimiz anda bize sarı görünen elektrik aydınlatması, az sonra bizim için belirli bir renge sahip olmaktan çıkar ve eğer günışığının bir kısmı odaya sızarsa, bu "nesnel olarak nötr" ışık, bize maviye boyalı görünür.[2] Burada söylenmesi gereken şey, elektriğin sarı

[1] Gelb, *Farbenkonstanz*, s. 633.

[2] Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, s. 255 vd. Ayrıca bkz. *La Structure du Comportement*, s. 108 vd.

aydınlatmasının sarı olarak algılandığı sürece görünüşlerin değerlendirilmesinde hesaba katıldığı ve böylece ideal olarak nesnelerin asıl renklerinin keşfedildiği değildir. Sarı ışığın, yaygınlaştığı ölçüde, günışığı gibi görüldüğü ve böylece diğer nesnelerin renginin gerçekten sabit kaldığı da değildir. Söylenmesi gereken şey, sarı ışığın aydınlatma işlevini üstlenerek, tüm renklerden önce konumlanma eğiliminde olduğu, rengin sıfır noktasına doğru yöneldiği ve korelatif olarak nesnelerin, derecelerine ve bu yeni atmosfere gösterdikleri dirence göre spektrum renklerine dağıldığıdır. Demek ki her *quale*-renk, bir renk-işlevi ile dolayımlanır, değişken bir seviyeye göre belirlenir. Hâkim olan atmosferde yaşamaya başladığımızda ve spektrum renklerini bu temel uzlaşmaya göre nesnelere yeniden dağıttığımızda, bu seviye ve onunla beraber ona bağlı tüm renk değerleri de sabitlenir. Belirli renkteki bir ortamın içine yerleşmemiz ve renk bağlantılarında bunun neden olduğu geçişler, bedensel bir işlemdir. Bu işlemi ancak yeni atmosferin içine *girerek* gerçekleştirebilirim; çünkü bedenim, dünyadaki bütün ortamlarda ikamet etmemi sağlayan genel gücümdür, renklerdeki tüm bu geçişlerin ve dünyayı sabit tutan bütün eşdeğerliklerin anahtarıdır. Dolayısıyla aydınlatma, bileşik yapıdaki bir momentten ibarettir. Bu yapının diğer momentleri ise bedenimizin gerçekleştirdiği alan düzenlemesi ve sabitliği içinde aydınlanan şeydir. Bu üç fenomen arasında keşfedilen işlevsel korelasyonlar, onların "özsel olarak birlikte varolduklarının" [1] göstergesidir sadece.

Son iki fenomen üzerinde durarak bunu daha iyi ortaya koyalım. Alanın düzenlenmesinden neyi anlamak gerekir? Şunu görmüştük: Bir ark lambasından çıkan -ve o zamana dek üzerine düştüğü disk ile kaynaşmış olan ve katı bir koni olarak algılanan- ışık demetinin içine beyaz bir kâğıt sokarsak, ışık demeti ve disk derhal birbirinden ayrılır ve aydınlatma, "aydınlatma" niteliğine bürünür. Kâğıdın ışık demeti

[1] "Wesenskoexistenz", Gelb, "'Farbenkonstanz'", s. 671.

içine sokulması, ışık konisinin "katı olmayışını" açıkça dayatması suretiyle, ışık demetinin tabanını oluşturan diske göre anlamını değiştirir ve onu aydınlatma haline getirir. Her şey, ışıklandırılmış kâğıdın görülmesi ile katı bir koninin görülmesi arasında yaşanan bir uyumsuzluk varmış, manzaranın bir parçasının anlamı, bütünün anlamında bir değişikliğe götürüyormuş gibi olup biter. Keza şunu da gördük ki görsel alanın farklı parçaları tek tek alındığında, nesnenin kendi rengiyle aydınlatmanın rengi ayırt edilemez; fakat görsel alanın bütününde, her bir parçanın diğerlerinin konfigürasyonundan yararlandığı bir tür karşılıklı etkinlik yoluyla, tüm lokal renklere kendi "hakiki" rengini kazandıran genel bir aydınlatma ortaya çıkar. Burada da her şey, her biri tek başına alındığında aydınlatmanın görülmesini sağlamakta aciz kalan manzara parçaları, birleşerek bunu mümkün kılıyormuş gibi ve birileri, alanın içine dağılmış renk değerleri arasından, sistematik bir dönüşümün imkânını okuyormuş gibi olup biter. Bir ressam parlak bir nesneyi resmetmek istediğinde, bunu söz konusu nesnenin üzerine canlı bir renk sürmekten ziyade, yansıları ve gölgeleri çevredeki nesneler üzerine uygun biçimde dağıtarak yapar.[1] Oyuk bir motifi, sözgelimi bir mührü, bir an için kabartma olarak görmeyi başarırsak, nesnenin içinden çıkıp gelen sihirli bir aydınlatma varmış gibi gelir birden. Bu durum, mühür üzerindeki ışık ve gölge ilişkilerinin, söz konusu yerin aydınlatılmasına bakılarak o sırada olması gerekenin tam tersi olmasından kaynaklanır. Bir lamba, sabit uzaklıkta tutularak bir büstün etrafında döndürüldüğünde, lambanın kendisi görünmez olsa bile, tek verili şeyler olan aydınlatma ve ışığın değişimlerinin bileşimi içinde, ışık kaynağının rotasyonunu algılarız.[2] Öyleyse bir " aydınlatma mantığı"[3] ya da dahası bir "aydınlatma

---

1 Katz, *Farbwelt*, s. 36.
2 A.g.y., s. 379-381.
3 A.g.y., s. 213.

sentezi"[1], görsel alanın parçalarının birlikte mümkün olması söz konusudur. Bu durum ayrık önermeler halinde, sözgelimi bir ressam sanat eleştirmeni karşısında tablosunu haklı çıkarmak istediğinde açıkça bildirilebilir, ama ilk önce tablonun tutarlığı [*consistance*] ya da manzaranın gerçekliği olarak yaşanır. Dahası, tablonun ya da manzaranın bütüncül mantığı, renklerin, uzay formlarının hissedilen uyuşması ve nesnenin anlamı da söz konusudur. Bir resim galerisinde, uygun bir mesafeden görülen bir tablonun, her bir renk lekesine yalnızca renklendirici değerini değil, belirli bir temsil edici değeri de veren kendi iç aydınlatması vardır. Tablo yakından görüldüğündeyse galeride hâkim olan aydınlatmayla aydınlanır ve renkler "böylece artık temsil edici bir tarzda etki etmezler, belirli nesnelerin imgelerini bize daha fazla sunmazlar, bir tuval üzerindeki badana gibi etki ederler."[2] Eğer bir dağ manzarası karşısında, alanın bir parçasını diğerlerinden yalıtan kritik bir tavır alırsak rengin kendisi değişir ve bir çayır-yeşili olan bu yeşil, bağlamdan yalıtıldığında temsil edici değeri kadar kalınlığını ve rengini de yitirir.[3] Bir renk asla sadece bir renk değildir, belirli bir nesnenin rengidir. Bir halının mavisi, eğer yünlü bir mavi olmasaydı, aynı mavi olmazdı. Biraz önce gördüğümüz üzere, görsel alanın renkleri, bir hâkim unsur etrafında düzenlenmiş bir sistem oluşturur ve bu hâkim unsur, seviye olarak ele alınan aydınlatmadır. Şimdi alanın düzenlenmesine ilişkin daha derin bir anlam seziyoruz: Bir sistem oluşturan sadece renkler değil, geometrik karakterler, tüm duyusal veriler ve nesnelerin imlemesidir. Baştan sona tüm algımızı canlandırıp harekete geçiren şey, her nesneye kendi belirlenimlerini diğer nesnelerin belirlenimlerine göre atfeden ve tüm saçma verilerin gerçekdışı olarak "üstünü çizen" bir mantıktır; algımız baştan sona dünyanın kesinliği ile temellenir. Bu bakış açısından, algısal sabitliklerin hakiki imlemesi sonunda anla-

[1] A.g.y., s. 456.
[2] A.g.y., s. 382.
[3] A.g.y., s. 261.

şılır. Rengin sabitliği, şeylerin sabitliğinin bir momentidir ve şeylerin sabitliği, tüm deneyimlerimizin ufku olarak dünyanın ilksel bilinci üzerine kuruludur. O halde şeylere inanmamın nedeni, aydınlatmaların çeşitliliği altında sabit renkleri algılamam değildir, şey de sabit karakterlerin bir toplamı değildir. Bilakis, algım kendiliğinden bir dünyaya ve şeylere açıldığı ölçüde, sabit renkleri keşfederim.

Sabitlik fenomeni geneldir. Seslerin,[1] sıcaklıkların, ağırlıkların[2] ve nihayet tam anlamıyla dokunsal verilerin sabitliğinden söz etmek mümkündü; bu sabitlik de belli yapıların, bu duyusal alanların her birindeki fenomenlerin belli "beliriş kipleri"nin dolayımından geçiyordu. Ağırlık algısı, hangi kaslar iş başında olursa olsun ve bu kasların başlangıçtaki konumu ne olursa olsun aynı kalır. Gözler kapalı olarak bir nesne kaldırıldığında, bu nesnenin ağırlığı değişmez – el fazladan bir yük taşısın ya da taşımasın (bu ağırlığın kendisi ister elin dış yüzüne basınç yapsın ister avuç içine asılsın), serbestçe hareket etsin ya da tersine, yalnızca parmaklar işleyecek şekilde bağlı olsun, ister bir ister daha fazla parmak iş görsün, nesne elle, başla, ayakla ya da dişlerle kaldırılmış olsun ve nihayet nesne ister havada ister suda kaldırılsın, ağırlığı değişmez. Böylece dokunsal izlenim, iş başındaki aygıtların doğası ve sayısı hesaba katılarak, hatta bu izlenimin göründüğü fizik koşullar hesaba katılarak "yorumlanır". Bu nedenle kendi başlarına çok farklı olan izlenimler, örneğin alnın derisi üzerindeki basınç ve elin üzerindeki basınç, aynı ağırlık algısını dolayıma uğratırlar. Burada yorumun açık bir tümevarıma dayandığını ve öznenin, daha önceki deneyimlerde, bu farklı değişkenlerin nesnenin fiili ağırlığı üzerindeki etkisini hesaplayabildiğini savunmak imkânsızdır: Büyük olasılıkla öznenin, alna uygulanan basıncı ağırlık olarak yorumlama fırsatı olmamıştır ya da ağırlıkların olağan ölçeğini keşfetmek için, parmaklardaki lo-

[1] Von Hornbostel, "Das Räumliche Hören".

[2] Werner, *Grundfragen der Intensitätspsychologie*, s. 68 vd. Fischel, "Transformationserscheinungen bei Gewichtshebunge", s. 342 vd.

kal izlenime, suya dalmakla kısmen azalmış olan kolun ağırlığını da ekleme fırsatı hiç olmamıştır. Öznenin bedenini kullanarak eşdeğerdeki ağırlıklar için yavaş yavaş bir barem elde etmiş olduğu ve parmak kaslarıyla edindiği belli bir izlenimin, elin tamamı ile edindiği bir başka izlenime eşdeğer olduğunu öğrendiği kabul edilse bile, özne bu tür tümevarımları bedeninin asla ağırlık kaldırmaya yaramamış kısımlarına uyguladığı için, bu tümevarımların en azından bedenin tüm kısımlarını sistematik olarak kuşatan toptan bir beden bilgisi çerçevesinde cereyan etmesi gerekir. Ağırlığın sabitliği gerçek bir sabitlik değildir; en sık kullanılan organlarla edinilen ve çağrışımla diğer durumlar için de sağlanan bir "ağırlık izleniminin" bizdeki kalıcılığı değildir. Şu halde nesnenin ağırlığı ideal bir değişmez mi olacaktır? Ağırlık algısı da, izlenimle onun ortaya çıktığı bedensel ve fiziksel koşulları her durumda ilişkilendirerek, bir tür doğal fizik vasıtasıyla iki değişken arasında sabit bir bağıntıyı fark etmemizi sağlayan bir yargı mı olacaktır? Bu ancak bir söyleyiş şekli olabilir: Bedenimizi, gücü, ağırlığı ve organlarımızın faaliyet alanını, bir mühendisin parça parça inşa ettiği bir makineyi tanıması gibi tanımayız. Elimizin iş görmesi ile parmaklarımızınkini karşılaştırdığımızda, bunlar ancak önceki uzvumuzun toptan gücü zemininde ayırt edilir veya özdeşlenip teşhis edilirler, farklı organların işlemleri, bir "yapabilirim" birliği içinde eşdeğerli olarak görünür. Korelatif olarak, farklı organların her biriyle edindiğimiz "izlenimler", gerçekten ayrık ve sadece sarih bir yorumla birbirine bağlanmış değildir; kendilerini en başından "gerçek" ağırlığın farklı belirişleri olarak sunarlar; şeyin nesnellik-öncesi birliği, bedenin nesnellik-öncesi birliğinin korelatifidir. Böylece ağırlık, eşdeğerli jestler sistemi olarak bedenimizin zemininde, bir şeyin özdeşlenip teşhis edilebilir özelliği olarak görünür. Ağırlık algısının bu analizi, dokunma algısının tümünü de aydınlatır: Aydınlatma görme karşısında neyse, kişinin kendi bedeninin hareketi de dokunma karşısında odur.[1]

[1] Bkz. Katz, *Der Aufbau der Tastwelt*, s. 58.

Her dokunma algısı, nesnel bir "özelliğe" açıldığı anda bedensel bir bileşeni de içinde barındırır. Sözgelimi bir nesnenin yerinin dokunarak belirlenmesi, onu bedensel şemanın belli başlı noktalarına göre yerleştirir. İlk bakışta dokunmayı görmeden mutlak olarak ayırt eden bu özellik, aksine, onları yakınlaştırmayı sağlar. Görülür nesne elbette bizim önümüzdedir, gözümüzün üzerinde değil; fakat görmüştük ki son kertede, görülür konum, büyüklük ya da biçim, yönlülükle, genişlikle ve bakışımızın onları tutmasıyla belirlenir. Hiç şüphesiz, pasif dokunma (örneğin kulakla ya da burnun içiyle, genel olarak bedenin normalde kapalı olan kısımlarıyla dokunma) bize kendi bedenimizin durumu hakkında çok az şey sunduğu gibi, nesneyi ilgilendiren neredeyse hiçbir şey vermez. Hiçbir hareket olmadan bir basınç, dokunma yüzeyimizin en hassas kısımlarına uygulansa bile, bize ancak güçlükle teşhis edilebilen bir fenomen sunar.[1] Ne var ki pasif, bakışın olmadığı bir görme de mevcuttur: göz kamaştırıcı bir ışık durumunda olduğu gibi, önümüzde nesnel bir mekân açmayan ve ışığın ışık olmaktan çıkıp, bizzat gözümüze hücum eden acı verici bir şey haline geldiği bir görme. Hakiki görmedeki keşfeden bakış gibi, "bilen dokunma"[2] da bizi hareket vasıtasıyla bedenimizin dışına fırlatır. Ellerimden biri diğerine dokunduğunda, hareketli el özne, diğer el ise nesne işlevi görür.[3] Keşfeden hareketi dışarıda bıraktığımızda tamamen kaybolacak olan dokunma fenomenleri, sözde dokunsal nitelikler vardır, pürüzlülük ve pürüzsüzlük gibi. Hareket ve zaman sadece bilen dokunmanın nesnel bir şartı değil, dokunsal verilerin fenomenal bir bileşenidir de. Işığın, görülür bir yüzeyin konfigürasyonunu çizmesi gibi, onlar da dokunma fenomenlerini biçime sokarlar.[4] Pürüzsüzlük, benzer basınçların bir toplamı değil, bir yüzeyin, dokunarak yaptığımız keşfin zamanını kullanma ya da elimizin hareketini kiplendirme tarzıdır. Bu kip-

[1] A.g.y., s. 62.
[2] A.g.y., s. 20.
[3] A.g.y.
[4] A.g.y., s. 58.

lenmelerin stili, dokunma fenomenlerinin beliriş kiplerini de tanımlar, bunlar birbirlerine indirgenemez ve temel bir dokunma duyumundan çıkarılamaz. İki boyutlu dokunulan bir nesnenin dokunmaya maruz kaldığı ve kendisine nüfuz edilmesine az veya çok kararlılıkla karşı koyduğu "dokunsal yüzey fenomenleri" (*Oberflächentastungen*) vardır; ayrıca renkli alanlarla karşılaştırılabilecek olan üç boyutlu dokunma ortamları vardır, örneğin içinde elimizi sürüklenmeye bıraktığımız bir hava ya da su akıntısı gibi; bir de dokunsal bir saydamlık (*Durchtastete Flächen*) vardır. Nemlilik, yağlılık ve yapışkanlık ise daha karmaşık yapılara sahip bir katmana mensuptur.[1] Yontulmuş bir tahtaya dokunduğumuzda, tahtanın doğal yapısı olan lifli yüzeyi ve heykeltıraşın ona vermiş olduğu yapay yapıyı hemen ayırt ederiz, tıpkı kulağın gürültülerin ortasında bir ses fark etmesi gibi.[2] Burada keşfeden hareketin farklı yapıları vardır ve buna karşılık gelen fenomenler, temel dokunma izlenimlerinin bir araya toplanması olarak ele alınamaz. Çünkü sözümona bileşen olan izlenimler, özneye verilmezler bile: Keten bir kumaşa ya da bir fırçaya dokunduğumda, fırçanın tüyleri ve ketenin iplikleri arasında, dokunsal bir yokluk değil, maddesiz bir dokunma mekânı, bir dokunma zemini vardır.[3] Bileşik dokunma fenomeni, gerçekte ayrıştırılabilir değilse, aynı sebeplerle ideal olarak da ayrıştırılamayacaktır. Sertliği ya da yumuşaklığı, pürüzlülüğü ya da pürüzsüzlüğü, kumu ya da balı, dokunma deneyimini idare eden yasalar veya kurallar olarak tanımlamak istesek, yasanın koordine ettiği unsurların bilgisini de bu deneyime dahil etmemiz gerekirdi. Pürüzlü veya pürüzsüz bir şeye dokunan ve onları tanıyan biri, ne onların unsurlarını ve bu unsurlar arasındaki ilişkileri ortaya koyar ne de onları baştan sona düşünür. Dokunan ya da yoklayan şey bilinç değil eldir ve el, Kant'ın da

---

1 A.g.y., s. 24-25.
2 A.g.y., s. 38-39.
3 A.g.y., s. 42.

dediği gibi, "insanın dışsal beynidir."[1] Nesnelleştirmeyi dokunma deneyiminden daha ileriye götüren görsel deneyimde, dünyayı kurduğumuzu sanabiliriz, en azından ilk bakışta. Çünkü bu deneyim bize, önümüzden uzaklara doğru yayılıp giden bir manzara sunar; dolaysızca her yerde mevcut olduğumuza ve hiçbir yere yerleşmediğimize dair bir yanılsama verir. Öte yandan, dokunma deneyimi bedenimizin yüzeyine bitişir, önümüzde açılıp yayılması mümkün olmaz; bu deneyim, tamamen nesne haline gelmez. Korelatif olarak, dokunmanın öznesi olarak her yerde olduğumu ve hiçbir yerde olmadığımı sanamam. Burada bedenimden geçerek dünyaya gittiğimi unutamam. Dokunma deneyimi benden "önde" meydana gelir ve merkezi de ben değildir. Dokunan ben değilimdir, bedenimdir. Dokunduğum zaman bir çeşitlilik düşünmem; ellerim, onların hareket imkânlarının bir parçası olan belirli bir stili yeniden kazanır ve bir algı alanından bahsedildiği zaman söylenmek istenen de budur: Ancak fenomen bende bir yankıyla karşılaşır, bilincimin belli bir doğası ile uyuşur, fenomeni karşılayan organ onunla eşzamanlı kılınırsa, etkin olarak dokunabilirim. Dokunma fenomeninin birliği ve özdeşliği, kavramdaki bir tanıma sentezi yoluyla gerçekleşmez. Bunlar, sinerjik bir bütün olarak bedenin birliği ve özdeşliği üzerinde temellenirler. "Çocuk yegâne tutma aleti olarak elini kullandığı gün, el, yegâne dokunma aleti haline de gelir."[2] Hem parmaklarımı ve baştan ayağa bütün bedenimi tek bir organ gibi kullanırım, hem de bedenin bu birliği sayesinde, bir organla elde edilen dokunma algısı hemen diğer organların da diline çevrilir. Sözgelimi sırtımızın ya da göğsümüzün keten ya da yün ile teması, hafızamızda bir elle temas biçiminde kalır[3]; daha genel olarak söyleyecek olursak, hafızamızda bir nesneye, bedenimizin ona asla fiili olarak dokunmadığı kısımlarıyla

---

1 Katz'ın referans vermeden yaptığı alıntı, a.g.y., s. 4.
2 Katz, a.g.y., s. 160.
3 A.g.y., s. 46.

dokunabiliriz.[1] Demek ki bir nesnenin nesnel bedenimizin bir kısmıyla her teması, gerçekte, aktüel ya da mümkün fenomenal bedenimizin bütünüyle temasıdır. İşte dokunulan bir nesnenin tüm farklı görünüşleri boyunca süregiden sabitliği böyle gerçekleşir. Bu sabitlik, bir tür bedenim-için-sabitliktir; onun bütüncül davranışının bir değişmezidir. Beden, dokunma deneyiminin önüne hem bütün yüzeyleriyle hem de bütün organlarıyla atılır; kendisiyle birlikte dokunulan "dünyanın" belirli bir tipolojisini de taşır.

***

Şimdi artık duyulararası şeyin analizine başlayabilecek durumdayız. Bir dizi deneyim boyunca bizim için aynı kalan görsel şey (ayın soluk yuvarlağı) ya da dokunulan şey (elle yoklayıp onu duyduğum haliyle başım) ne fiili olarak varlığını sürdüren bir *quale* ne de bunun gibi nesnel bir özelliğin mefhumu veya bilincidir. O, bakışımızın ya da hareketimizin yeniden bulduğu ya da devraldığı şeydir; bakışın veya hareketin tamı tamına karşılık verdiği bir sorudur. Bakışa ya da elle yoklamaya kendini sunan nesne, kişinin kendi bedeninin hareketlerini değil de bu hareketlerin adeta asılı olduğu şeyin kendisini hedefleyen belli bir motor yönelim uyandırır. Elimin serti ve yumuşağı bilmesi, bakışımın ay ışığını bilmesi, fenomene katılmamın ve onunla iletişim kurmanın belirli bir tarzı gibidir. Hatıramızdaki sert ve yumuşak, taneli ve pürüzsüz, ay ışığı ve güneş ışığı, duyusal içerikler olarak değil, her şeyden önce bir tür ortakyaşama hali [*symbiose*] olarak, dışarının bizi istila etmesinin belirli bir tarzı olarak, bizim bu istilayı karşılamamızın belirli bir tarzı olarak kendilerini verirler. Hafıza burada sadece, kendisini doğurmuş olan algının iskeletini açığa çıkarır. Her duyuya ait sabitler bu şekilde kavranırsa, bu sabitlerin bir araya geldiği duyulararası şeyi de kalıcı niteliklerin bir birlikteliği ya da bu birlikteliğin mefhumu olarak ta-

[1] A.g.y., s. 51.

nımlamak söz konusu olmayacaktır. Bir şeyin duyusal özellikleri birlikte bir ve aynı şeyi kurarlar, tıpkı bakışımın, dokunmamın, tüm diğer duyularımla birlikte, aynı bedenin tek bir eylemde bütünleşmiş güçleri olması gibi. Az sonra masanın yüzeyi olarak tanıyacağım yüzey, ona belli belirsiz baktığımda, beni şimdiden odaklanmaya davet eder ve ona "hakiki" görünümünü veren sabitleme hareketlerini talep eder. Aynı şekilde bir duyuya verilen her nesne, diğer duyuların da kendisi üzerinde uygun bir işlem gerçekleştirmelerini ister. Bir yüzey rengi görürüm, çünkü görsel bir alanım vardır ve alanın düzenlenişi bakışımı ona götürür; bir şeyi algılarım, çünkü bir varoluş alanım vardır ve görünen her fenomen, algısal kuvvetlerin sistemi olarak tüm bedenimi bu alana doğru çeker. Deneyimim en yüksek netlik derecesinde olduğu zaman, görünüşlerin arasından geçer ve gerçek renge ya da biçime ulaşırım. Berkeley, bir sineğin aynı nesneyi başka türlü göreceğini ya da daha güçlü bir mikroskobun onu dönüştüreceğini söyleyerek pekâlâ bana itiraz edebilir. Oysa bu farklı görünüşler benim için, belli bir hakiki manzaranın görünüşleridir ve bu manzarada, algılanan konfigürasyon, yeterli bir netlik seviyesinde, en yüksek zenginlik derecesine ulaşmıştır.[1] Görsel nesnelere sahibim, çünkü zenginlik ve netliğin birbirleriyle ters orantılı olduğu görsel bir alanım vardır ve çünkü her biri tek başına alındığında sonsuza giden bu iki gereklilik, bir kez birleştiler mi, algı sürecinde belirli bir doruk noktası ve bir azami değer belirler. Aynı şekilde, şeyin ya da gerçekliğin deneyimi –sadece bir görme-için-gerçekliğin ya da dokunma-için-gerçekliğin değil de mutlak bir gerçekliğin deneyimi- diye adlandırdığım şey, fenomenle tam olarak birlikte-varolmamdır. Bu durum, fenomenin kendi içinde eklemlenişi [*articulation*] tüm ilişkiler bakımından azami hale geldiğinde olur ve "farklı duyuların verileri", hedeflemelerimin [*visées*] mikroskoptan bakarken ayrıcalıklı bir hedef etrafında salınması gibi, bu yegâne kutba

[1] Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, s. 59 vd.

doğru yönelmiştir. Renkli alanlarda olduğu gibi, ondan edindiğim farklı deneyimler boyunca hiçbir azami görülürlük sunmayan bir fenomeni görsel şey olarak adlandırmam; ya da ufukta uzak ve ince görünen, tepede ise yeri düzgün belirlenemeyen ve dağınık görünen gökyüzü gibi, ona en yakın olan yapıların kendisini çarpıtmasına izin veren ve kendisine has bir konfigürasyonla onların karşısına çıkamayan fenomenlere görsel şey demem. Eğer bir fenomen –örneğin bir yansı ya da hafif bir rüzgâr esintisi– sadece duyularımdan birine kendini sunuyorsa, bir hayaletten başka bir şey değildir. Söz konusu fenomen, şans eseri diğer duyularımla da konuşabilir hale gelirse ancak gerçek varoluşa yaklaşacaktır; sözgelimi rüzgâr şiddetlendiği ve manzarada sebep olduğu hengâmede görülür olduğu zaman. Cézanne bir tablonun manzaranın kokusunu dahi kendisinde içerdiğini söylüyordu.[1] Aslında şunu söylemek istiyordu: Rengin şey üzerindeki (ve renk şeyin tamamını kaplıyorsa sanat eserindeki) düzenlenişi, diğer duyuların yaptığı sorgulamaya şeyin vereceği bütün cevapları da kendiliğinden imler; bir şey ancak o şekle, o dokunsal özelliklere, o ses ve o kokuya da sahip olmakla o renkte olabilir; şey, benim bölünmez varoluşumun kendi önüne fırlattığı mutlak bir doluluktur. Şeyin birliği, bütün katılaşmış özelliklerinin ötesinde, bir dayanak, boş bir X, özellikleri kendisine içkin olan bir özne değildir, özelliklerin her birinde bulunan o yegâne vurgu, o yegâne varoluş tarzıdır ve bu özellikler, bu varoluş tarzının ikincil bir ifadesidir. Sözgelimi bir bardağın kırılganlığı, katılığı, saydamlığı ve billur sesi tek bir varlık tarzını yansıtır. Hasta bir insan, şeytanı görüyorsa, onun kokusunu, alevlerini ve dumanını da görüyordur; çünkü şeytanın imleyici birliği bu keskin, kükürtlü ve yakıcı özdür. Şeyde, her duyulur özelliği diğerlerine bağlayan bir sembolizm vardır. Sıcaklık, deneyimde kendisini şeyin bir tür titreşimi olarak verir, renk ise şeyin bir tür kendi dışına çıkışı gibidir ve çok sıcak bir nesne-

[1] J. Gasquet, *Cézanne*, s. 81.

nin kızarması *a priori* olarak zorunludur, onun parlamasına neden olan şey, titreşimindeki aşırılıktır.[1] Duyulur verilerin bakışımız ya da ellerimiz altında açılıp yayılması, kendi kendisini öğreten bir dil gibidir ve burada imleme [*signification*] tam da imlerin [*signes*] yapısı tarafından salgılanır. Bu nedenledir ki duyularımızın şeyleri sorguya çektiği ve onların da duyularımıza cevap verdiği tam olarak söylenebilir. "Duyulur görünüş, açığa vuran şeydir (*Kundgibt*); kendisinin olmadığı şeyi olduğu haliyle ifade eder."[2] Yeni bir davranışı anlar gibi anlarız şeyi; yani onu tekil olanın tümelin altına konduğu entelektüel bir işlemle değil, gözlemlenebilir imlerin karşımızda taslağını çizdiği varoluş kipini kendi hesabımıza devralarak anlarız. Bir davranış, dünyayı ele almanın belirli bir tarzını belirtir. Aynı şekilde, şeylerin karşılıklı etkileşimi içinde, her bir şey dışarı ile tüm karşılaşmalarında izlediği bir tür *a priori* ile nitelendirilir. Bir şeyin anlamı, ruhun bedende ikamet etmesi gibi bu şeyde ikamet eder: Anlam görünüşlerin arkasında değildir, küllüğün anlamı (en azından algıda verildiği haliyle toplam ve bireysel anlamı) duyusal görünümleri koordine eden ve salt anlama yetisi ile erişilebilecek olan belli bir küllük idesi değildir. Anlam küllüğü canlandırır, apaçıklıkla küllükte bedenleşir. Bu nedenle, algıda şeyin bize "bizzat" ya da "kanlı canlı" verildiğini söyleriz. Başkadan önce şey, şu ifade mucizesini gerçekleştirir: dışarıda açığa çıkan bir içerisi, dünyaya inip burada var olmaya başlayan ve ancak bakış onu kendi yerinde aradığı zaman tam olarak anlaşılabilir olan bir imleme. Böylece şey, bedenimin ve daha genel olarak varoluşumun korelati-

---

[1] Duyusal deneyimlerin bu birliği, tek bir yaşamda bütünleşmiş ve böylece bu yaşamın kanıtı ve simgesi haline gelmiş olmalarına dayanır. Algılanan dünya sadece her duyunun diğer duyuların terimleriyle açıklandığı bir sembolizm değil, aynı zamanda, tutkunun "alevleri, zihnin "ışığı" gibi birçok metaforun ve mitin gösterdiği gibi, insan yaşamına dair bir sembolizmdir. H. Conrad-Martinus, "Realontologie", s. 302.

[2] H. Conrad-Martinus, a.g.y., s. 196. Aynı yazar, nesneye dair bir *Selbstkundgabe*'den bahseder ("Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt", s. 371).

fidir; bedenim ise varoluşumun sabitlenmiş yapısından ibarettir. Şey, bedenimin onu tutuşunda kurulur; öncelikle anlama yetisinin ulaşacağı bir imleme değil, bedenin gerçekleştirdiği yoklamada erişilebilir olan bir yapıdır ve gerçek olanı algı deneyiminde bize göründüğü gibi betimlemek istersek, onu antropolojik yüklemlerle dolu halde buluruz. Şeylerin kendileri ya da görünümleri arasındaki bağıntılar, her zaman bedenimizin dolayımından geçtiğinden, doğanın tamamı bizim kendi yaşamımızın sahneye konmasıdır ya da bir tür diyalog içinde bizim muhatabımızdır. İşte, algılanmayan ya da algılanabilir olmayan bir şeyi son tahlilde kavrayamamamızın nedeni budur. Berkeley'nin dediği gibi, hiç ziyaret edilmemiş bir çölün bile en azından bir seyircisi vardır ve çölü düşündüğümüzde, yani onu mental olarak algılamayı deneyimlediğimizde, bu seyirci bizzat biz oluruz. Şey, asla onu algılayan herhangi birinden ayrı olamaz, asla fiili olarak kendinde var olamaz; çünkü şeyin kendi içinde eklemlenmesi tam da bizim varoluşumuzunkidir ve şey bir bakışın ucunda ya da onu insanlık niteliğiyle donatan duyusal bir keşfin son noktasında kendini ortaya koyar. Bu bakımdan, her algı bir iletişimdir, bir komünyondur; yabancı bir yönelimi devralmamız ya da tamamlamamızdır veya tersine, algısal kuvvetlerimizin dışarıda tamamına erdirilmesidir, bedenimiz ile şeylerin bir nevi çiftleşmesidir. Bunun daha erken farkına varılmamıştır, çünkü algılanan dünyanın bilincine varmak, nesnel düşüncenin önyargılarıyla zorlaştırılmıştır. Nesnel düşüncenin sabit işlevi, özne ile dünyanın birliğine tanıklık eden tüm fenomenleri indirgemek ve onların yerine, nesnenin kendinde nesne olarak açık idesini ve öznenin saf bilinç olarak açık idesini koymaktır. Dolayısıyla şey ile bedenlenmiş özneyi birleştiren bağları koparır ve dünyamızı meydana getirmek üzere, betimlemiş olduğumuz beliriş kiplerini dışlayarak, sadece duyulur niteliklerin ve tercihen görsel niteliklerin varlığını sürdürmesine olanak sağlar. Çünkü bu sonuncuların otonom bir görünüşle-

ri vardır, en az onlar bedene doğrudan bağlanır ve bizi bir atmosfere sokmaktan ziyade bize bir nesne sunarlar. Fakat aslında bütün şeyler, bir ortamın somutlaşmalarıdır ve bir şeye dair her tür sarih algı, belirli bir atmosferle daha önceden kurulan bir iletişim sayesinde var olur. Biz, "gözler, kulaklar ve dokunma organlarıyla onların beyindeki izdüşümlerinin bir araya gelmesi değiliz... Nasıl ki bütün yazın eserleri... dili kuran seslerin ve bunların yazılı imlerinin mümkün permütasyonları içindeki tikel durumlardan ibaretse, nitelikler ya da duyumlar da dünyamızın (*Umwelt*) büyük şiirini oluşturan unsurları temsil ederler. Sadece sesleri ve harfleri bilen birinin yazın sanatından hiçbir şey anlamayacağı, onun sadece nihai varlığını değil, onun hakkındaki her şeyi kaçıracağı nasıl kesinse, aynı şekilde dünya da verili değildir ve 'duyumların' verili olduğu kişilerin onun hakkındaki hiçbir şeye erişimleri yoktur."[1] Algılanan şeyin, bilinecek terim olarak benim karşımda mevcut bir nesne olması zorunlu değildir, bana sadece pratikte sunulan bir "değer birliği" de olabilir. Kaldığımız bir odadan bir tablo kaldırılmışsa, ne olduğunu bilmeden bir değişiklik algılayabiliriz. Ortamıma dahil olan her şey algılanır ve ortamım, "varoluşu ya da olmayışı, doğası ya da bozuluşu benim için pratik olarak önem taşıyan her şeyi"[2] kapsar: Henüz patlamamış, imlerini bile sayamadığım ve tahmin bile edemediğim, ancak onun için "donanmış" ve hazırlanmış olduğum bir fırtına; histerik bireyin kesin olarak yakalamadığı ancak yine de onun hareketlerini ve yönünü birlikte belirlemekte rol oynayan görsel alanın çevresi; diğer insanların saygısı ya da şu vefalı dostluk gibi, çekip gittiklerinde beni dayanaksız bırakacakları için, artık farkına bile varmıyor olsam da benim için orada olan şeyler.[3] Aşk, Félix de Vandenesse'in Madam de Mortsauf için hazırladığı buketlerde*dir*, bir okşamada

---

1 Scheler, "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik", s. 149-151.

2 A.g.y., s. 140.

3 A.g.y.

olduğu gibi aynı açıklıkla: "Çiçeklerin ve yaprakların bir uyumu olduğunu, bakışı büyüleyerek akılda günışığına çıkan bir şiire sahip olduklarını düşündüm, tıpkı müzikal ifadelerin seven ve sevilen kalplerin derinliğinde binlerce hatıra uyandırması gibi. Renk, düzene sokulmuş ışıksa eğer, havanın bileşimlerinin kendi anlamlarına sahip olması gibi, rengin de bir anlamı olması gerekmez mi?... Aşkın kendi arması var ve kontes gizlice onu ifşa etti. Bana, yarasına dokunulan bir hastanın çığlığını andıran keskin bakışlarından birini attı. Aynı zamanda utangaç ve hoşnuttu". Apaçıktır ki bu bir aşk buketidir, yine de onda aşkı imleyenin ne olduğunu söylemek imkânsızdır ve bu tam da Madam de Mortsauf'un yeminini bozmadan buketi kabul edebilmesinin nedenidir. Bukete bakmak dışında bunu anlamanın bir yolu yoktur, o zaman da söylemek istediğini söyler. İmlemesi, bir varoluşun izidir, başka bir varoluş için okunur ve anlaşılır bir izdir bu. Doğal algı bir bilim değildir, ilgili olduğu şeyleri ortaya koymaz, onları gözlemlemek üzere onlardan uzaklaşmaz, onlarla yaşar. Bizi yurdumuza bağlar gibi bir dünyaya bağlayan "kanıdır" ya da "kökensel inançtır" doğal algı. Algılanan şeyin varlığı, yüklem-öncesi bir varlıktır ve toplam varoluşumuzu kendine doğru çeker.

Yine de şeyin anlamını, onu bedenimizin veya yaşamımızın korelatifi olarak tanımlamakla tüketemeyiz. Neticede bedenimizin birliğini ancak şeyin birliği içinde yakalayabiliriz ve ellerimiz, gözlerimiz, tüm duyu organlarımız, ancak şeylerden yola çıkarak bize birbirinin yerine konabilir aletler olarak görünürler. Kendi kendine beden, durma halindeki beden, sadece karanlık bir kütledir, ancak bir şeye doğru hareket ettiği zaman, yönelimsel olarak kendini dışarıya yansıttığı ölçüde, onu kesin ve özdeşlenebilir bir varlık olarak algılarız, ve bu da ancak göz ucuyla, bilincin marjında olur, bunların merkezinde ise şeyler ve dünya bulunur. Belirtmiş olduğumuz üzere, algılayan birisi olmadan algılanan şeyi kavrayamayız. Ama yine de şey kendisini, algılayan kişiye kendinde şey olarak su-

nar ve hakiki bir bizim-için-kendinde-şey sorununu ortaya atar. Normalde bunun farkına varmıyoruz çünkü algımız, uğraşlarımız bağlamında, şeylere ancak onların tanıdık mevcudiyetini bulmamıza yetecek kadar temas eder, ama bu, onlarda saklı olan insani olmayan tarafı yeniden keşfetmemize yeterli gelmez. Ama şey bizi bilmez, öylece kendinde durup dinlenmektedir. Ancak uğraşlarımızı askıya alırsak ve ona metafizik ve tarafsız bir dikkatle yaklaşırsak şeyi görürüz. O zamansa şey bize düşman ve yabancıdır, artık bizim muhatabımız değil, azimle sessiz duran bir Başka'dır, yabancı bir bilincin içselliği kadar bize uzak olan bir Kendi'dir. Şey ve dünya kendilerini, ifadesi hemen anlaşılan tanıdık bir yüz gibi algıdaki iletişime sunarlar demiştik. Ama işte, yüz ancak kendisini oluşturan renklerin ve ışıkların düzenlenişi sayesinde bir şeyler ifade eder, şu bakışın anlamı gözlerin arkasında bir yerlerde değildir, tam da gözlerdedir ve portredeki bakışı değiştirmek için, renkli bir fırça dokunuşu yeter ressama. Cézanne, gençlik eserlerinde öncelikle ifadeyi resmetmeye çalışıyor ve bu yüzden onu elinden kaçırıyordu. Yavaş yavaş ifadenin şeyin kendi dili olduğunu ve onun konfigürasyonlarından doğduğunu öğrendi. Onun resmi, şeylerin ve yüzlerin duyulur konfigürasyonlarını bütünüyle yeniden yaratarak onların fizyonomisiyle buluşma çabasıdır. Bu, doğanın çaba göstermeksizin her an yaptığı şeydir. İşte bu yüzden Cézanne'ın manzaraları "insanların henüz bulunmadığı bir ön-dünyanın manzaralarıdır."[1] Az önce şey bize, bedensel bir teleolojinin son durağı gibi, kendi psikofizyolojik montajımızın normu gibi görünüyordu. Ama bu, tanımlanan şeyin bütün anlamını açık etmeyen ve şeyi, onunla karşı karşıya kaldığımız deneyimlere indirgeyen bir tanımdı. Şimdi ise gerçekliğin çekirdeğini keşfediyoruz: Şey şeydir, çünkü, bize ne söylerse söylesin, bunu kendi duyulur görünümlerinin düzeni sayesinde yapmaktadır. "Gerçek

[1] F. Novotny, "Das Problem des Menschen Cézanne im Verhältnis zu seiner Kunst", s. 275.

olan", her bir momentin diğerlerinden ayrılamaz olmakla kalmayıp, bir şekilde diğerleriyle eşanlamlı da olduğu, "görünüm"lerin mutlak bir eşdeğerlik içinde birbirini imlediği ortamdır, üstesinden gelinemez bir doluluktur: Halının rengini eksiksiz biçimde betimlemek, bunun bir halı, yünden yapılmış bir halı olduğunu söylemeden ve bu rengin içine dokunmaya dair bir değer, belirli bir ağırlık, sese karşı belirli bir direnç katmadan mümkün değildir. Şey, sıfatlarından birinin eksiksiz tanımının öznenin bütün olarak tanımlanmasını gerektirdiği ve dolayısıyla anlamın, toplam görünüşten ayrılmadığı varlık cinsidir. Cézanne şöyle diyordu: "Çizgi ve renk artık birbirinden ayrı değil; çizdikçe boyamış oluruz, renk uyumu sağlandıkça çizgi de belirginleşir... renk tüm zenginliğini bulduğunda, biçim de en dolu haline ulaşır."[1] Aydınlatma-aydınlanan yapısı sayesinde düzlemler oluşur. Şeyin belirişiyle birlikte ise nihayet biçimler ve tekanlamlı yerleşmeler ortaya çıkar. Görünüşler sistemi, mekân-öncesi alanlar sabitlenir ve nihayet mekânı oluştururlar. Ama renkle karıştırılan sadece geometrik karakterler değildir. Şeyin anlamının kendisi de gözlerimizin önünde inşa olmaktadır, hiçbir sözel analizin tüketemeyeceği ve apaçıklığı içinde şeyin sergilenmesiyle karıştırılan bir anlamdır bu. E. Bernard'ın dediği gibi, Cézanne'ın her bir renkli fırça darbesi "havayı, ışığı, nesneyi, düzlemi, karakteri, çizgiyi, stili içermelidir."[2] Görünür bir manzaranın her kesiti, sonsuz sayıda koşulu yerine getirmektedir ve momentlerinin her birine sonsuz sayıda bağıntı sıkıştırmak, gerçek olana hastır. Tıpkı şey gibi tablo da görülmek içindir, tanımlanmak için değil; ama neticede, başka bir dünyaya açılan küçük bir dünya gibi olsa da, şeyle aynı sağlamlığa sahip değildir. Tablonun tasarlayarak yaratıldığını, onda anlamın varoluştan önce geldiğini ve ancak iletişime geçmek için gereken en az miktarda maddeyle sarmalandığını pekâlâ duya-

[1] J. Gasquet, Cézanne, s. 123.

[2] E. Bernard, La Méthode de Cézanne, s. 298.

rız. Oysa gerçek dünyanın mucizesi, orada anlamın varoluşla bir olması ve varoluşa temelli olarak yerleştiğini görmemizdir. Hayali dünyada görme yönelimini kafamda kurmamla birlikte zaten görmüş olduğuma inanırım. Hayali olanın derinliği yoktur, bakış açılarımızı çeşitlendirmek üzere girdiğimiz çabaya karşılık vermez, gözlemlerimize elverişli değildir.[1] Onu asla tutamayız. Bilakis, her algıda anlam ve biçim alan, maddenin kendisidir. Eğer bir evin kapısının önünde, iyi aydınlatılmamış bir sokakta birini beklemekteysem, kapıdan çıkan herkes bir an için bulanık bir biçim alır. Çıkan *biri*sidir ve onda beklediğim kişiyi tanıyıp tanıyamayacağımı henüz bilmem. Çok iyi tanıdığım o siluet, dünyanın bir toz bulutundan doğması gibi sislerin içinden doğacaktır. Gerçek olan bizim kurgularımızdan ayrılır çünkü onda anlam maddeyi kuşatır ve ona derinlemesine nüfuz eder. Bir tabloyu parçaladığımızda, elimizde boyanmış kumaş parçalarından başka bir şey kalmaz. Oysa bir taşı ve hatta onun parçalarını da parçaladığımızda, yine taş parçaları elde ederiz. Gerçek olan sonsuz bir keşfe elverir, tüketilemezdir. İnsan nesneleri, aletler, bize dünya üzerine konmuş gibi görünürken, şeylerin insani olmayan bir doğanın derinliğine kök salmış olması bu yüzdendir. Bizim varoluşumuz için şey, bir çekim kutbu olmaktan ziyade itici bir kutuptur. Onda kendimizi bilmeyiz, onu şey yapan da işte budur. Şeyin perspektifli görünümlerini bilmekle başlamayız işe; şey bizim duyularımızın, duyumlarımızın, perspektiflerimizin dolayımından geçmez, doğrudan ona gideriz ve ancak ikincil olarak kendi bilgimizin ve bilen olarak kendi kendimizin sınırlarını fark ederiz. İşte bir zar; onu algı hakkında kendini hiç sorgulamamış olan ve şeylerde yaşayan, doğal tavır içindeki bir özneye kendini sunduğu haliyle ele alalım. Zar oradadır, dünyada durup dinlenmektedir; eğer özne onun etrafında dönmeye başlarsa, görünecek olan *imler* değil, zarın farklı kenarlarıdır, zarın izdüşümleri, hatta profilleri değildir öznenin

[1] J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, s. 19.

algıladığı, zarın kendisini kâh oradan kâh buradan görür, henüz sabitlenmemiş olan görünüşler kendi aralarında iletişim kurar, iç içe geçerler ve aralarındaki mistik bağı oluşturan merkezi bir *Würfelhaftigkeit*'tan[1] itibaren ışımaya başlarlar. Algılayan özneyi hesaba kattığımız andan itibaren bir dizi indirgeme devreye girer. Öncelikle bu zarın sadece benim için olduğunu fark ederim. Belki de yanımdakiler onu görmüyordur; ve bu ufak gözlem, zarın gerçekliğinden bir şeyler kaybetmesi için yeterlidir, kişisel bir hikâyenin ilgi merkezi haline gelmek üzere, kendinde varolmayı bırakır. Daha sonra zarın bana neredeyse sadece görme aracılığıyla verilmiş olduğunu fark ederim ve böylece bütün zarı kaplayan bir zarf dışında bir şey kalmaz elimde, zar maddiliğini yitirir, içi boşalır, görsel bir yapıya, biçime ve renge, ışığa ve gölgeye indirgenir. En azından biçim, renk, gölge ve ışık boşlukta değildir, hâlâ tutunacak bir şeyleri vardır: görsel şey. Özellikle de görsel şeyin, sahip olduğu nitel özelliklere özel bir değer katan mekânsal bir yapısı vardır hâlâ: Eğer bu zarın yalnızca bir yanılsama olduğunu öğrenirsem, bir anda bütün rengi değişir, mekânı kiplendirme tarzı aynı olmaktan çıkar. Zarda açıklama yoluyla bulabileceğimiz tüm mekânsal bağıntılar, örneğin ön yüzüyle arka yüzü arasındaki mesafe, açılarının "gerçek" değeri, kenarlarının "gerçek" yönü, onun görünür bir zar olarak varlığı içinde bölünmemiş haldedir. Görsel şeyden perspektifli görünüme yapılan geçiş, üçüncü bir indirgeme yoluyla olur: Zarın bütün yüzlerinin bakışım altına düşemeyeceğini, bazılarının biçim değişikliğine uğradığını fark ederim. Nihayet, son bir indirgeme daha yaparak duyuma ulaşırım; duyum artık şeyin, hatta perspektifli görünümün bir özelliği değil, bedenimdeki bir kip

---

[1] Scheler, "Der Formalismus in der Ethik", s. 52. [*Würfelhaftigkeit*: "Würfel", "zar" demektir (Würfel spielen: zar atmak); "zar özelliği" (*Würfelhaftigkeit*), "zar olma koşulu" ifadesinin çevirisi olarak "zar-lık" veya "zar olmaklık" gibi bir karşılık önerilebilir. *Würfelhaftigkeit* terimini Scheler uydurmuştur Fr. çev. *Le Formalisme en éthique* [Etikte Biçimcilik] (1913-1916), Paris, Gallimard, 1991.]

değişikliğidir [*modification*].[1] Şeyin deneyimi bu dolayımların hiçbirinden geçmez ve sonuç olarak şey, her bir kurucu katmanı bir üst katmanın temsilcisi olarak yakalayan ve baştan sona onu inşa etmeye çalışan bir zihne kendini sunmaz. Şey öncelikle kendi apaçıklığı içindedir ve onu bedensel yaşantımın bir kutbu veya duyumların daimi imkânı, yahut görünüşlerin sentezi olarak tanımlamaya yönelik her tür çaba, kökensel varlığı içindeki şeyin kendisinin yerine, öznellikten geriye kalan lime lime olmuş parçalar yardımıyla şeyin kusurlu bir yeniden kuruluşunu koyar. Peki şeyin aynı zamanda hem benim bilen bedenimin korelatifi olmasını hem de onu yadsımasını nasıl anlamak gerekir?

Verili olan tek başına şey değil, şeyin deneyimidir, bir öznelliğin izindeki bir aşkınlık, bir tarihin içinden geçerek saydamlaşan bir doğadır. Gerçekçilikle birlikte algıyı şeyle bir çakışma olarak düşünmeye çalışsak, algı olayının ne olduğunu bile anlayamazdık, öznenin nasıl olup da kendisini şeyle bir tuttuğunu, onunla çakıştıktan sonra onu kendi tarihine taşıyabildiğini anlayamazdık zira bu hipoteze göre özne, şeye ait olan hiçbir şeye sahip olamazdı. Şeyleri algılayabilmemiz için onları yaşamamız gerekir. Yine de sentez idealizmini reddediyoruz çünkü o da bizim şeylerle aramızdaki yaşanmış ilişkiyi bozulmaya uğratır. Eğer algılayan özne algıladığı şeyin sentezini yapıyorsa, o zaman algının maddesine egemen olması ve onu düşünmesi, şeyin tüm görünümlerini içeriden birbirine bağlaması ve düzene sokması, yani algının bireysel bir özneye ve bir bakış açısına içkin olma özelliğini kaybetmesi, şeyin de aşkınlığını ve opaklığını kaybetmesi gerekir. Bir şeyi yaşamak ne onunla çakışmaktır ne de onu parça parça düşünmek. Öyleyse sorunun ne olduğunu görüyoruz. Algılayan öznenin, yerini ve bakış açısını terk etmeksizin, duymanın opaklığı içinde, önceden anahtarını elinde tutmadığı halde kendinde bir tasarı gibi taşıdığı şeylere doğru yönelmesi, kendi kendi-

[1] A.g.y., s. 51-54.

sinin en derinlerinde hazırladığı mutlak bir Başka'ya kendini açması gerekir. Şey bir blok değildir; perspektifli görünümler, görünüşlerin akışı, sarih olarak konmuş olmasalar bile, en azından tez koymayan bir bilinçte, tam da şeyin içinde onlardan kurtulmama yetecek ölçüde, verili olmaya ve algılanmaya hazırdırlar. Bir çakıltaşını algıladığımda, onu sadece gözlerimle tanıdığımın, onun yalnızca bazı perspektifli görünümlerine sahip olduğumun bilincine açıkça varmam, ama bu analiz, eğer böyle bir analize girişirsem, beni şaşırtmaz. Toptan algının benim bakışımın içinden geçtiğini ve onu kullandığını alttan alta biliyordum; çakıltaşı, bedenimdeki organların doldurduğu koyu karanlığın karşısında, tamamen aydınlıkta görünüyordu bana. Sağlam bir blok halindeki bu şeyin içindeki olası çatlakları, yarıkları tahmin etmem için tek gözümü kapattığımı veya perspektif hakkında düşündüğümü hayal etmem yeterliydi. İşte bu yüzden şeyin, öznel görünüşlerin akışı içinde kendini kurduğunu söylemek doğrudur. Yine de aktüel olarak onu kurmuyordum, yani aktif biçimde ve zihnin gerçekleştirdiği bir yoklamayla, tüm duyusal profillerin kendi aralarındaki ve benim duyu aygıtlarımla arasındaki bağıntıları ortaya koymuyordum. Bedenimle algılarım derken kastettiğimiz buydu. Görsel şey, bakışım manzaradaki işaretleri takip edip orada dağınık halde bulunan gölgeleri ve ışıkları bir araya getirmekle, tıpkı ışığın görünür kıldığı bir şeye ulaşır gibi aydınlatılmış yüzeye ulaştığında belirir. Bakışım şu ışık lekesinin bu bağlamda neyi imlediğini "bilir", aydınlatmanın mantığını anlar. Daha genel olarak, dünyanın bir mantığı vardır ve tüm bedenim buna uyum gösterir, duyulararası şeyler bizim için bu sayede mümkün olur. Sinerji gösterebildiği ölçüde bedenim, şu veya bu rengin eksik veya fazla olmasının, deneyimimin bütünü için neyi imlediğini bilir, bunun nesnenin kendini sunması ve anlamı üzerindeki etkisini hemen yakalar. Duyulara, örneğin görme duyusuna sahip olmak, bu genel montaja sahip olmaktır, her tür verili görsel kümelen-

meyi üstlenebilmemize yardım eden mümkün görsel bağıntıların bu tipolojisine sahip olmaktır. Bir beden sahibi olmak, evrensel bir montaja sahip olmaktır, fiili olarak algıladığımız şu dünya kesitinin ötesinde, algının tüm gelişimlerinin ve duyulararası tüm karşılıklı ilişkilerin tipolojisine sahip olmaktır. Demek ki bir şey, algıda fiili olarak *verili* değildir, bir dünyaya bağlı olduğu ölçüde bizim tarafımızdan içsel olarak devralınır, yeniden kurulur ve yaşanır, biz bu dünyanın temel yapılarını kendimizle beraber getiririz ve şey, onun mümkün somutlaşmalarından yalnızca biridir. Bizim tarafımızdan yaşanması, şeyin bizim yaşamımıza aşkın olmasını engellemez, çünkü insan bedeni, kendi etrafında insani bir çevre çizen habitus'larıyla birlikte, dünyanın ta kendisine doğru bir hareket tarafından katedilir. Hayvan davranışı, hayvani bir ortamı (*Umwelt*) ve direnç merkezlerini (*Widerstand*) hedefler. Hayvan somut imlemeden yoksun doğal stimuluslara tâbi tutulmak istendiğinde, nevroza yol açılır.[1] İnsan davranışı, kendi için ürettiği aletlerin ötesinde, bir dünyaya (*Welt*) ve bir nesneye (*Gegenstand*) açılır, hatta insan kendi bedenine bile bir nesne gibi davranabilir. İnsan yaşamını tanımlayan şey, nesnel düşünce içinde kendi kendini yadsıyabilme gücüne sahip olmasıdır ve insan yaşamı bu gücü, dünyanın kendisine ilksel bağlılığından alır. İnsan yaşamı sadece bunun gibi tanımlı bir ortamı "anlamakla" kalmaz, sonsuz sayıda mümkün ortamı da anlar ve kendi kendisini de anlar çünkü doğal bir dünyaya atılmıştır.

Demek ki aydınlatılması gereken, dünyaya dair bu kökensel anlamadır. Demiştik ki doğal dünya, duyulararası bağıntıların tipolojisidir. Kantçı bir biçimde bu dünyanın değişmez bir bağıntılar sistemi olduğunu ve bilinebilmesi için her varolanın buna tâbi olması gerektiğini düşünmüyoruz. Kendi inşa yasası sayesinde tüm mümkün sunuluşlarının kavranabildiği ve hatta, aktüel saydamlığı içinde, saklı kenarlarının bile görülmesine izin veren kristal bir küp gibi değildir doğal dünya.

[1] Bkz. *La Structure du comportement*, s. 82 vd.

Zihin onun tüm yüzlerini birbirine bağlamayı ve onları geometrik bir izdüşümün kavranışında bütünleştirmeyi başaramıyor olsa da, dünyanın kendi birliği vardır. Bu birlik, bir bireyin birliğiyle, karakterini tam olarak formüle etmeyi başaramasam da reddedilemez bir apaçıklık içinde tanıdığım birinin birliğiyle kıyaslanabilir, çünkü birey, ortam ya da fikir değiştirse bile, tüm sözlerinde ve bütün tutumunda aynı stili korur. Stil, tanımlayamayacak olsam da bir tür mimetizm yoluyla kendi adıma devralarak bir bireyde veya bir yazarda teşhis edip anladığım, meseleleri ele almanın belirli bir tarzıdır; bu tarzın tanımı, ne kadar doğru olursa olsun asla onun tam bir karşılığını vermez ve ancak onu daha önceden deneyimlemiş olanlar için önem taşır. Tıpkı bir stili tanıdığım gibi dünyanın birliğini hissederim. Yine de bir kişinin, bir şehrin stili, benim için sabit kalmaz. On yıllık arkadaşlıktan sonra, yaşın getirdiği değişiklikleri hesaba katmasam bile, adeta başka biri vardır karşımda; on yıl aynı yerde oturduktan sonra başka bir mahallede gibiyimdir. Oysa değişen sadece şeylerin bilgisidir. İlk bakışta neredeyse önemsiz gelen bu bilgi, algının gelişmesiyle değişikliğe uğrar. Dünyanın kendisi ise tüm yaşamım boyunca aynı kalır çünkü dünya kalıcı varlıktır, bilgiye dair tüm düzeltmeleri onun içinde yaparım, dünyanın birliği bu düzeltmelerden etkilenmez ve onun apaçıklığı, görünüşlerin ve hataların arasından beni hakikate doğru çeker. Dünya, çocuğun ilk algısının hemen sınırında, henüz bilinmeyen ama reddedilemez bir mevcudiyet olarak bulunur, daha sonra bilgi, bu mevcudiyeti belirleyecek ve içini dolduracaktır. Yanılırım, emin olduğum şeyleri tekrar gözden geçirmem gerekir, varlığa dair yanılsamalarımdan kurtulmam gerekir, ama şeylerin kendilerinde uyumlu ve bir arada mümkün olduğundan bir an bile kuşku duymam çünkü en baştan beri tek bir varlıkla iletişim halindeyimdir, deneyimlerimi içinden çekip aldığım bu devasa birey, yaşamımın ufkunda durur, tıpkı büyük şehrin gürültüsünün yaptığımız her şeyin zeminini oluşturması gibi.

Seslerin ve renklerin duyusal bir alana ait olduğu söylenir, çünkü bir kez algılandıktan sonra sesleri ancak başka sesler veya sessizlik izleyebilir ki o da işitsel bir yokluk değil, sadece seslerin mevcut olmamasıdır ve dolayısıyla sesli varlıkla iletişimimizi devam ettirir. Refleksiyona koyulursam ve bu sırada duymayı bırakırsam, tekrar seslerle temasa geçtiğim anda bunlar bana sanki zaten oradaymış gibi görünürler, elden bırakmış olduğum ama kopmamış olan bir bağı yeniden bulurum. Alan, belli bir deneyim türü için sahip olduğum ve bir kez oluşturulduktan sonra iptal edilmesi mümkün olmayan bir montajdır. Dünyaya sahip olmamız da aynı türdendir; öyle ki işitsel alan olmadan bir özne düşünebiliriz ama dünyasız bir özne düşünemeyiz.[1] Nasıl ki duyan özne için seslerin mevcut olmaması sesli dünyayla iletişiminin kesilmesi demek değildir, doğuştan kör ve sağır olan özne için de görsel ve işitsel dünyanın mevcut olmaması genel olarak dünyayla iletişiminin kesilmesi demek değildir, karşısında daima bir şeyler vardır, deşifre edilmesi gereken bir varlık, bir *omnitudo realitatis*[2] vardır ve bu imkân, ne kadar dar ve kusurlu olursa olsun, daima ilk duyusal deneyimle temellendirilir. Dünyanın ne olduğunu bilmenin, bizde her an kendini gösteren bu olumlamayı devralmaktan başka yolu yoktur ve eğer tanımlanmış olana zaten erişimimiz olmasaydı, sırf varolduğumuz için bunu zaten biliyor olmasaydık, dünyaya dair her tür tanım, bizim için bir şey ifade etmeyen soyut ve şematik bir tariften ibaret olurdu. Tüm mantıksal imleme işlemlerimiz, dünyanın deneyimi üzerinde temellenmelidir, dolayısıyla dünyanın kendisi de, tüm deneyimlerimizde ortak olan ve bu deneyimlerden geçerek keşfettiğimiz belirli bir imleme, bilginin maddesini can-

---

1 E. Stein, "Beiträge zur Phänomenologischen Begründung der Psychologie und der Geisterwissenschaften", s. 10 vd.

2 [*Omnitudo realitatis*, "gerçekliğin bütünü". *Saf Aklın Kritiği'nde* ("Transandantal Diyalektik" bölümünde) Kant, Tanrı'nın iki mümkün tanımı olduğunu söyler: *omnitudo realitatis* olarak ve *ens necessarium* (zorunlu varlık) olarak.]

landıracak bir ide değildir. Dünyaya dair elimizde, bizdeki bir bilincin birbirine bağlayacağı bir profiller dizisi yoktur. Elbette dünya bize profiller sunar ve bunlar öncelikle mekânsaldır: Bulvarın sadece güney tarafını görürüm, eğer karşıdan karşıya geçersem, o zaman da kuzey tarafını görürüm; sadece Paris'i görürüm, az önce arkamda bıraktığım kırlar, bir tür gizli yaşamın içine geri düşmüştür. Daha derinlemesine bakıldığında, mekânsal profiller aynı zamanda zamansaldır: Başka bir yer her zaman için görmüş olduğumuz veya görebileceğimiz bir yerdir; ve bu başka yeri şimdiyle eşzamanlı olarak algılıyorsam, bunun nedeni onun da aynı süre dalgasının bir parçası olmasıdır. Yaklaşmakta olduğum şehir görünüm değiştirir, bir an için gözlerimi ondan ayırıp sonra tekrar baktığımda bunu hissederim. Ama profiller benim önümde birbirini izlemez veya yan yana dizilmez. Bu farklı momentlerde deneyimim kendi kendine öyle bağlanır ki bir değişmezin kavranmasıyla birbirine bağlanan farklı perspektifli görüşlere sahip olmam. Algılayan beden, kendi yeri olmayan ve farklı bakış açılarını düşünebilen bir bilincin bakışı altında, sırasıyla bu bakış açılarının her birinde bulunuyor değildir. Bakış açılarını veya perspektifleri nesnelleştiren refleksiyondur, ben algıladığımda, bakış açım itibarıyla dünyanın bütünündeyimdir ve görsel alanımın sınırlarından haberim bile yoktur. Bakış açılarının çeşitliliği ancak görünüşteki algılanamaz bir kayma, bir tür "kıpırdanma" dolayısıyla kendini hissettirir. Birbirini izleyen profiller gerçekten ayırt edilebilse –arabayla bir şehre yaklaşırken, ona sadece belirli aralıklarla baktığım zaman olduğu gibi– ortada şehrin algısı diye bir şey kalmaz, kendimi birdenbire, bir öncekiyle hiçbir ortak ölçüsü bulunmayan başka bir nesnenin önünde bulurum. Neticede şu yargıya varırım: "Burası Chartres", iki görünüşü birbirine yapıştırırım, ama bunu ancak her ikisi de dünyaya dair tek bir algıdan çekip alındığı için yapabilirim ve dolayısıyla bu algı, aynı süreksizliği barındıramaz. Nasıl ki bir nesnenin iki gözle birden görülüşü, aynı

nesnenin tek gözle görülen iki imgesinden hareketle oluşturulamazsa, şeyin ve dünyanın algısı da farklı profillerden hareketle inşa edilemez. Parmağımla gözyuvarıma bastırmayı bıraktığımda ikili imgenin tek bir şeyde kaybolması gibi, dünyaya dair deneyimlerim de tek bir dünyayla bütünleşir. Önce bir perspektifli görüşe, sonra bir diğerine ve bir de bunların arasında anlama yetisi tarafından kurulan bağlantıya sahip değilim, her bir perspektif diğerinin *içine geçer* ve eğer sentezden hâlâ bahsedebiliyorsak, bir "geçiş sentezi" söz konusudur. Özellikle de aktüel görüş, görüş alanımın fiili olarak bana sunduğu şeylerden ibaret değildir; yandaki oda, şu tepenin arkasındaki manzara, şu nesnenin içi ya da arka tarafı akla gelmez veya temsil edilmez. Bakış açım benim için, deneyimimin sınırlanmasındansa, dünyanın bütününün içine süzülme tarzımı ifade eder. Ufka baktığım zaman, ufuk eğer orada olsaydım görecek olduğum şu öbür manzarayı düşünmemi sağlamaz, o manzara da bir üçüncüsünü düşünmemi sağlamaz vs.; her hangi bir şeyi *temsil etmem*, tüm manzaralar zaten oradadır, uyumlu bir zincirleme bağlantı içindedirler ve sonsuzluk, onların perspektifinden açılır. Cézanne'ın vazolarından birinin parlak yeşiline baktığımda, bu bana seramiği *düşündürmez*, daha ziyade onu bana sunar, seramik oradadır, ince ve düz kabuğuyla, gözenekli içyüzeyiyle, yeşilin tikel kiplenme tarzında. Şeyin veya manzaranın iç ve dış ufkunda, zaman ve mekân boyunca birbirine bağlanan profillerin birlikte-mevcut olması veya birlikte-varolması söz konusudur. Doğal dünya tüm ufukların ufkudur, tüm stillerin stilidir, kendi kişisel ve tarihsel yaşamımdaki tüm kopuşların altında yatan verili ve istenmeyen bir birliği deneyimlerime temin eder, bunun bendeki korelatifi ise, duyusal işlevlerimin verili, genel ve kişi-öncesi varoluşudur ki bedenin tanımını da burada bulmuştuk.

Peki ama, dünyaya dair sahip olduğum hiçbir perspektifli görüş onu tüketmediğine, ufuklar daima açık olduğuna ve öte yandan hiçbir bilgi, bilimsel bilgi bile, bir *facies totius*

universi'nin[1] değişmez formülünü bize vermediğine göre, nasıl olur da fiilen varolan bir bireyin deneyimine sahip olduğum gibi dünyanın deneyimine sahip olabilirim? Nasıl olur da bir şeyin sentezi asla tamamlanmaz ve her an onun parçalanarak basit bir yanılsama seviyesine indiğini görmeye hazırlıklı olmam gerekirken, bu şey sahiden bize *kendini sunabilir*? Yine de hiçlik değil, bir şey vardır. En azından belirli bir görelilik derecesinde, belirlenmiş olan bir şey vardır. Her ne kadar sonuçta şu taşı mutlak biçimde bilemesem de, bilgi yavaş yavaş sonsuza uzansa ve hiç tamamlanmasa da, algılanan taş yine de oradadır, onu tanırım, ona bir isim veririm ve hakkında söylenebilecek çoğu şey konusunda anlaşırız. Böylece bir çelişkiye varıyormuşuz gibi görünüyor: Şeye ve dünyaya inanmak, ancak tamamlanmış bir sentezin varsayıldığı anlamına gelebilir, oysa bu tamamlanmışlık, tam da birbirine bağlanması gereken perspektiflerin doğası tarafından imkânsız kılınmıştır, zira bu perspektiflerin her biri, ufukları dolayısıyla sınırsızca diğer perspektiflere gönderir bizi. Gerçekten de bir çelişki vardır; ama bu, varlığın içinde işlem yaptığımız sürece geçerlidir; zamanda işlem yapar ve zamanı varlığın ölçüsü olarak anlamayı başarırsak çelişki ortadan kalkar, daha doğrusu genelleşir, deneyimimizin nihai koşullarına bağlanır, yaşama ve düşünme imkânından ayırt edilemez olur. Ufukların sentezi özünde zamansaldır, yani zamana tâbi değildir, ona maruz kalmaz, onu aşmak zorunda değildir, zamanın geçmesini sağlayan hareketten ayırt edilemez. Algı alanımın mekânsal ufuklar barındırmasıyla kendi çevremde mevcut olurum, öteye doğru uzanan tüm diğer manzaralarla birlikte varolurum ve bütün bu perspektifler hep birlikte tek bir zaman dalgası oluşturur, dünyanın bir anını oluşturur. Algı alanımın zamansal ufuklar barındırmasıyla ise kendi şimdiki zamanımda, ondan önce gelmiş olan tüm geçmişte ve bir gelecekte mevcut olurum. Aynı zamanda, bu her yerde mevcut olma durumu fiili değildir, açıkça

[1] [*facies totius universi*. Bkz. *Supra*, s. 410, 1. dipnot.]

sadece yönelimseldir. Gözlerimin önündeki manzara pekâlâ tepenin ardında saklı olanların şeklini bana bildirebilir ve bunu ancak belli bir belirsizlik seviyesinde yapar: Burada tarlalar vardır, şurada belki ormanlar vardır, her durumda, yakındaki ufkun ötesinde ancak toprağın veya denizin olabileceğini bilirim, onun ötesinde açık deniz veya buz tutmuş deniz vardır, onun da ötesinde kara parçası veya hava vardır ve yeryüzü atmosferinin sınırlarında sadece genel olarak algılanacak bir şeyler olduğunu bilirim, bu uzak diyarlara dair elimde ancak soyut bir stil vardır. Keza, her bir geçmiş, kendisinden hemen sonra gelen daha yakın bir geçmişin içine bütünüyle hapsolmuş olsa da, yönelimselliklerin iç içe geçmesiyle geçmiş tazeliğinden kaybeder ve yaşamımın ilk yılları, bedenimin genel varoluşu içinde yitip gider; bedenimin önceden beri renklerle, seslerle ve şu an gördüğüme benzer bir doğayla karşı karşıya olduğunu bilirim sadece. Uzaklara ve geçmişe veya geleceğe sahip olmam demek ki sadece ilkeseldir, yaşamım her tarafta elimden kaçar, kişisel olmayan bölgeler onu çevrelemiştir. Dünyanın gerçekliği ve tamamlanmamışlığı arasında bulduğumuz çelişki, bilincin her an her yerde olmasıyla bir mevcudiyet alanına bağlanması arasındaki çelişkidir. Ama daha yakından bakacak olursak, burada söz konusu olan gerçekten bir çelişki ve bir ikilem midir? Şimdiki zamanımda hapsolmuş olduğumu söylersem, ne de olsa şimdiden geçmişe veya yakından uzağa fark etmeden geçtiğimiz için, şimdi mevcut olan ile sadece şimdileştirilip mevcut kılınmış olan [*apprésenté*] arasında kesin bir ayrım yapmak imkânsız olduğu için, uzakların aşkınlığı benim şimdime hâkim olur ve çakıştığımı düşündüğüm deneyimlerimi bile içine alacak şekilde gerçeklikten kuşku duymamı sağlar. Burada ve şimdi varsam, ne şimdide ne de buradayımdır. Tersine, geçmişle ve başka yerlerle aramdaki yönelimsel ilişkilerin geçmişin ve başka yerlerin kurucusu olduğunu kabul edersem, bilinci herhangi bir yerde ve zamanda olmaktan ayırırsam, algımın ve hafızamın

beni götürdüğü her yerde olursam, hiçbir zamanda ikamet edemem ve aktüel şimdimi tanımlayan ayrıcalıklı gerçeklikle birlikte, eski şimdilerimin ve muhtemel şimdilerimin gerçekliği de kaybolur. Sentez etkili olabilseydi, deneyimim kapalı bir sistem oluştursaydı, şey ve dünya temelli olarak tanımlanabilseydi, zaman-mekânsal ufuklar, en azından ideal olarak açıklanabilse ve dünya herhangi bir bakış açısı olmaksızın düşünülebilseydi, işte o zaman hiçbir şey varolmazdı, dünyayı yukarıdan temaşa ederdim ve tüm yerlerin ve zamanların aynı anda gerçeğe dönüşmesini bir yana bırakın, hepsi gerçek olmaktan çıkardı, çünkü hiçbirinde ikamet etmez ve hiçbir yere bağlanmazdım. Her zaman her yerdeysem, hiçbir zaman hiçbir yerdeyim demektir. Dolayısıyla söz konusu olan dünyanın tamamlanmamışlığı ile varoluşu arasında, bilincin bir yere bağlanması ile her an her yerde olması arasında, aşkınlıkla içkinlik arasında seçim yapmak değildir; zira bu terimlerin her biri tek başına söylendiğinde kendi zıddını ortaya çıkarır. Anlaşılması gereken şey aynı sebebin beni hem burada ve şimdi, hem de başka yerde ve daima mevcut kıldığı, hem burada ve şimdi hem de her yerde ve her zaman namevcut kıldığıdır. Bu muğlaklık, bilincin veya varoluşun kusuru değil, bilakis tanımıdır. Geniş anlamıyla zaman, yani birlikte varolanların düzeni kadar art arda gelenlerin düzeni de, erişimimizin olmadığı, ancak orada bir durumda bulunarak ve bu durumun ufuklarından geçerek bütün halinde yakaladığımızda anlayacağımız bir ortamdır. Zamanın çekirdeği olan dünya, şimdi mevcut olanla şimdileştirilip mevcut kılınmış olanı aynı anda hem birbirinden ayıran hem de birlikte oluşturan o biricik hareket sayesinde ayakta kalır; açıklığın yeri olduğu düşünülen bilinç ise, aksine, tam da ikircikliğin yeridir. Hatta bu koşullarda, hiçbir şeyin mutlak anlamda varolmadığını söylemekte sakınca yoktur ve aslında hiçbir şeyin varolmadığını ve her şeyin zamansallaştığını söylemek daha doğru olacaktır. Ama zamansallık, eksiltilmiş bir varoluş değildir. Nesnel varlık da dolu

varoluş değildir. Bunun modelini bize veren, ilk bakışta mutlak anlamda belirlenmiş gibi görünen gözümüzün önündeki şeylerdir: Şu taş beyaz*dır*, serttir, ılıktır, dünya adeta onda kristalize olmuştur, varolmak için zamana ihtiyacı yok gibidir, tek bir anda kendini bütünüyle açmaktadır, her tür varoluş fazlası onun için bir yeniden doğuştur sanki ve bir an için dünyanın, eğer böyle bir şey varsa, ancak bu taşa benzeyen şeylerin bir toplamı olduğuna, zamanın kusursuz anların toplamı olduğuna neredeyse inanırız. Descartesçı dünya ve zaman böyledir ve bu varlık anlayışı neredeyse kaçınılmaz olduğu çok doğrudur çünkü sınırları belli nesnelerden oluşan bir görsel alanım, duyulur bir şimdiki zamanım vardır ve tüm "başka yerler" kendilerini buradaki bir başka olarak sunar, tüm geçmiş ve gelecek zamanlarsa kendilerini eski veya gelecek bir şimdiki zaman olarak sunar. Tek bir şeyin algısı, nesnel bilgi idealini her zaman için temellendirir veya klasik mantığın gelişmekte olduğunu açığa vurur. Ama bu kesinliklerin üzerine gittiğimiz, onları doğuran yönelimsel yaşamı uyandırdığımız anda, nesnel varlığın köklerinin tam da zamanın muğlaklıklarında bulunduğunu fark ederiz. Dünyayı şeylerin bir toplamı, zamanı da noktasal "şimdi"lerin toplamı olarak kavrayamam zira her bir şeyin kendini dolu belirlenimleriyle sunması, diğer şeylerin uzakların belirsizliği içine geri çekilmesiyle mümkündür, her bir şimdinin gerçekliği içinde kendini sunması, önceki ve sonraki şimdilerin eşzamanlı mevcudiyetini dışlamasıyla mümkündür, dolayısıyla bir şeyler toplamı ya da bir şimdiler toplamı anlamsızdır. Şeyler ve anlar ancak adına öznellik denen şu muğlak varlığın içinden geçerek bir dünya oluşturmak üzere birbirine eklemlenebilir, ancak belli bir bakış açısından ve bir yönelim içinde birlikte-mevcut olabilir. Akıp giden ve parça parça varolan nesnel zaman, yaşayan şimdiden geçmişe ve geleceğe doğru kendini yansıtan tarihsel bir zamanla sarmalanmış olmasaydı, akla bile getirilmeyen bir şey olurdu. Nesnenin ve anın sözümona dolu olması, ancak yöne-

limsel varlığın kusurluluğu karşısında gün yüzüne çıkar. Geleceği olmayan bir şimdi veya ebedi bir şimdiki zaman, tam da ölümün tanımıdır, yaşayan şimdi ise devraldığı bir geçmişle yansıttığı bir gelecek arasında parçalanmıştır. Öyleyse şey ve dünya için esas olan, kendini "açık" olarak sunmak, bizi belirlenmiş görünüşlerinin ötesine yollamak, bize daima "görülecek başka şeyler" vadetmektir. Şey ve dünya gizemlidir derken kastedilen budur. Nesnel görünümleriyle sınırlı kalmaz ve onları öznellik ortamına yeniden yerleştirirsek, gerçekten de gizemlidirler. Hatta hiçbir aydınlatmaya yer vermeyen mutlak bir gizemdir bunlar. Bunun nedeni bilgimizdeki geçici bir eksiklik değildir, o zaman bu gizem sırf basit bir sorun olurdu; nedeni daha ziyade onun çözümlerle karşılaşabileceğimiz nesnel düşünce düzenine ait olmamasıdır. Ufuklarımızın ötesinde, başka manzaralar ve başka ufuklar dışında görecek bir şey yoktur, şeyin içinde daha küçük başka şeyler dışında bir şey yoktur. Nesnel düşünce ideali hem zamansallık tarafından temellenmiştir hem de onun tarafından yerle bir edilir. Kelimenin tam anlamıyla dünya bir nesne değildir, nesnel belirlenimlerden oluşan bir zarfa sahip olmakla birlikte, yarıkları, boşlukları da vardır, öznellikler buralardan geçerek onda kendine yer bulur, daha doğrusu bu yarıklar ve boşluklar öznelliklerin ta kendisidir. İşte şimdi, anlamlarını dünyaya borçlu olan şeylerin, neden idrakın önüne sunulmuş imlemeler değil de opak yapılar olduğunu ve nihai anlamlarının neden bulanık kaldığını anlıyoruz. Şey ve dünya ancak benim tarafımdan veya benim gibi özneler tarafından yaşandığında varolur çünkü onlar, perspektiflerimizin birbirine zincirlenmesidir; ama tüm perspektifleri de aşarlar çünkü bu zincirlenme zamansaldır ve tamamlanmamıştır. Bana öyle geliyor ki dünya, benim dışımda kendini yaşamaktadır, tıpkı mevcut olmayan manzaraların benim görsel alanımın ötesinde yaşamaya devam etmesi, geçmişimin bir zamanlar şimdimin berisinde yaşamış olması gibi.

Halüsinasyon gerçek olanı gözümüzün önünde parça parça eder, onun yerine bir sanki-gerçeklik koyar, halüsinasyon fenomeni iki bakımdan bizi bilgimizin mantık-öncesi temellerine götürür ve şey ile dünya hakkında az önce söylediğimiz şeyi doğrular. Burada dikkat edilmesi gereken olgu, hastaların çoğu zaman kendi halüsinasyonları ile algılarını birbirinden ayırabilmesidir. Halüsinasyonlarında kendilerine iğne batırıldığını veya "elektrik verildiğini" sanan şizofrenler, kendilerine gerçekten etil klorür verildiğinde veya elektrik akımına maruz kaldıklarında, yerlerinden sıçrayıp doktora şöyle diyorlardı: "Bu sefer siz yaptınız, beni iyileştirmek için..." Bahçede, penceresinin altında bir adam gördüğünü söyleyen ve adamın tam olarak nerede durduğunu, nasıl kıyafetler giydiğini, nasıl tavırlar içinde olduğunu anlatan bir başka şizofreni hastası, gösterdiği yerde, aynı kostüm ve aynı tavırlar içindeki bir adam gerçekten gelip durduğunda ve bu ona gösterildiğinde çok şaşırıyordu. Dikkatlice bakıp şöyle diyordu: "Gerçekten biri var, başka biri". Bahçede iki adam olduğunu kesinlikle kabul etmiyordu. Duyduğu seslerden asla şüphe etmeyen bir başka hasta ise gramofondan o seslerin aynısı çalınıp kendisine dinletildiğinde yaptığı işi bırakıyor, arkasını dönmeden başını kaldırıyor ve kendi seslerini her duyduğunda olduğu gibi beyaz bir meleğin geldiğini görüyordu. Ama bu deneyimi, o gün duyduğu "seslerin" arasına katmıyordu: Bu sefer aynı değil, diyordu, bu "doğrudan" bir ses, belki de doktorun sesi. Bunamaya başlamış yaşlı bir kadın, yatağında bir tür toz olduğunu söylüyor ve şikâyet ediyordu. Bir gün gerçekten ince bir tabaka halinde pirinç tozunu yatağında bulduğunda yerinden sıçrayıp şöyle dedi: "Bu da neyin nesi? Bu toz nemli, diğeri kuruydu." Doktorun elini kobay faresi olarak gören alkol krizindeki bir hasta, doktor diğer eline gerçek bir kobay faresi aldığında bunu hemen fark ediyordu.[1] Hastaların sıklıkla kendileriyle telefondan veya radyodan konuşulduğunu söylemelerinin nedeni, hastalık dünyasının yapay olduğunu ve

[1] Zucker, "Experimentelles über Sinnestäuschungen", s. 706-764.

"gerçek" olabilmek için onda bir şeylerin eksik olduğunu ifade etmek istemeleridir. Sesler, kaba saba insanların veya "kabaymış gibi yapan insanların" sesleridir, yaşlı bir adamın sesini taklit eden bir gencin veya "İbranice konuşmaya çalışan bir Almanın"[1] sesidir. "Sanki birisi diğerine bir şey söylemektedir ama bu bir ses değildir."[2] Bu itiraflar halüsinasyonla ilgili her tür tartışmayı kapatmaya yetmez mi? Halüsinasyon duyusal bir içerik olmadığına göre, onu bir yargı, bir yorum ya da bir inanç olarak ele alabiliriz. Ama eğer hastalar, algıladığımız nesnelere inandığımız anlamda halüsinasyona inanmıyorlarsa, demek ki halüsinasyona dair entelektüalist bir teori geliştirmek de mümkün değildir. Alain, Montaigne'in şu sözlerini alıntılar: Deliler "gerçekten görmedikleri şeyi gördüklerine inanır."[3] Oysa deliler *gördüklerine inanmaz,* biraz üzerlerine gidildiğinde bu konuda söyledikleri şeyi düzeltirler. Halüsinasyon, tam da duyusal bir içerik olmasını engelleyen sebeplerle, bir yargı veya aceleci bir inanç değildir: Yargı veya inanç, halüsinasyonun doğru olduğunu iddia etmek olurdu, bu tam da hastaların yapmadığı şeydir. Yargı düzleminde hastalar halüsinasyon ve algıyı birbirinden ayırırlar, her durumda kendi halüsinasyonlarına karşı argümanlar üretirler: Fareler ağızdan çıkıp mideye giremez,[4] sesler duyan bir doktor kayığına atlar ve kimsenin gerçekten kendisiyle konuşmadığından emin olmak için açık denize doğru kürek çekmeye başlar.[5] Halüsinasyon krizi geldiğinde, fareler ve sesler *hâlâ oradadır*.

Empirizm ve entelektüalizm neden halüsinasyonu anlamayı başaramaz ve biz bunu hangi başka yöntemi kullanarak başarabiliriz? Empirizm, halüsinasyonu da algı gibi *açıklamaya* çalışır: Bazı fizyolojik nedenlerin etkisiyle, örneğin sinir merkezlerinin

---

1 Minkowski, "Le problème des hallucinations et le problème de l'espace", s. 66.

2 Schröder, "Das Halluzinieren", s. 606.

3 *Système des beaux-Arts*, s. 15.

4 Specht, "Zur Phänomenologie und Morphologie des pathologischen Wahrnehmungstäuschungen", s. 15.

5 Jaspers, "Über Trugwahrnehmungen", s. 471.

uyarılmasıyla duyulur veriler ortaya çıkar, tıpkı algı sırasında fiziksel stimulusların aynı sinir merkezleri üzerindeki etkisiyle ortaya çıktıkları gibi. İlk bakışta, bu fizyolojik hipotezlerle entelektüalist anlayış arasında hiçbir ortak yön bulunmaz. Ama aslında, göreceğimiz gibi, ortak yönleri şudur: Her iki öğreti de nesnel düşüncenin öncelikli olduğunu varsayar, her ikisi de tek bir varlık kipine (nesnel varlık) sahiptir ve buraya zorla halüsinasyon fenomenini dahil etmeye çalışırlar. Böylelikle onu yanlışlamış olur, onun kendine has kesinlik kipini ve içkin anlamını gözden kaçırırlar, çünkü hastanın kendisi için, halüsinasyonun nesnel varlık içinde yeri yoktur. Empirizm için halüsinasyon, stimulustan bilinç haline giden olaylar zinciri içinde bir olaydır. Entelektüalizmin çabası ise halüsinasyondan kurtulmaktır, onu inşa etmek, belli bir bilinç fikrinden hareketle ne olabileceğini türetmektir. *Cogito* bize, bilincin varoluşunun varoluş bilinciyle karıştığını öğretir, dolayısıyla bilincin bilmediği hiçbir şey bilinçte yer alamaz, buna bağlı olarak bilinç, kesinlikle bildiği her şeyi kendi kendisinde bulur ve sonuç olarak bir deneyimin hakikiliği veya yanlışlığı, dışarıdaki bir gerçeklikle arasındaki ilişkide bulunamaz, bilakis onun içsel isimlendirmeleri olarak bu deneyimde okunabilmelidir, yoksa söz konusu doğruluk veya yanlışlık asla bilinemez. Bu yüzden yanlış algılar, hakiki algılar değildir. Halüsinasyon halinde olan kişinin, kelimenin tam anlamıyla görmesi veya duyması mümkün değildir. Gördüğüne veya duyduğuna inanır, böyle bir yargıya varır, ama gerçekten görmez, gerçekten duymaz. Varılan bu sonuç, *cogito*'yu bile kurtarmaya yetmez: Öznenin nasıl olup da fiili olarak duymadığı halde duyduğuna inanabildiğini açıklamak gerekecektir. Bu inancın basitçe aseritif[1] olduğu, kulaktan dolma bir bilgi ol-

[1] Psikolojide çocuğun her tür gerçek deneyimin dışında *a priori* olarak kabul ettiği, yanlış olduğuna inanmakta zorlandığı şeyler. Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde kullanmasıyla literatüre geçen bu terim, özellikle "aseritif inanç" biçiminde, olgunlaşmamış ve yetersiz olduğu, güvenilir bilgi sunmadığı kabul edilen çocuksu bir hayalgücünün ürünlerini kasteder. *–çn*

duğu, kelimenin tam anlamıyla inanmadığımız ve ancak kritik eksikliği sayesinde ayakta kalan şu belirsiz görünüşlerden biri olduğu, yani bilgimizin olgusal bir hali olduğu söylenecek olursa, o zaman cevaplanması gereken soru, nasıl olup da bilincin farkına varmadan bu eksiklik halinde olabildiği veya eğer farkındaysa, nasıl olup da buna katılabildiğidir.[1] Entelektüalist *cogito*, ancak tamamen saf olan, kendisinin baştan sona kurduğu ve sahip olduğu bir *cogitatum*'un kendi karşısında durmasına izin verir. Onun nasıl olup da kendi kurduğu bir nesneyle ilgili yanılabildiğini anlamak büyük bir zorluktur. Demek ki burada da, halüsinasyon fenomeninin üzerini örten şey, yine deneyimimizin nesnelere indirgenmesidir, nesnel düşünceye tanınan önceliktir. Empirist açıklamayla entelektüalist refleksiyon arasında derin bir akrabalık vardır: Her ikisi de fenomenleri görmezden gelir. Her ikisi de halüsinasyon fenomenini yaşamak yerine inşa etmeye çalışır. Entelektüalizmde yeni ve değerli olan şey bile –algının ve halüsinasyonun doğaları arasına fark koyması– nesnel düşünceye tanınan öncelik dolayısıyla zarar görür: Halüsinasyon halindeki özne, halüsinasyonunu nesnel olarak *biliyorsa* veya olduğu haliyle düşünebiliyorsa, halüsinasyon aldatması nasıl mümkündür? Mesele şudur ki nesnel düşünce, yaşanmış şeylerin nesnelere indirgenmesi, öznelliğin *cogitatio*'ya indirgenmesi, öznenin nesne-öncesi fenomenlere ikircikli biçimde katılmasına izin vermez. Buradan çıkarılması gereken sonuç açıktır. Artık ne halüsinasyonu ne de genel olarak bilinci, onu mutlak bir upuygunluktan itibaren tanımlamaya zorlayan ve gelişiminin durduğu noktaları düşünmeye olanak tanımayan belli bir özden veya ideden hareketle inşa etmelidir. Bambaşka bir şey

[1] Alain'in tereddütleri de buradan gelir: Eğer bilinç her zaman kendi kendini biliyorsa, algılanan şeyle hayali şeyi anında ve dolayımsızca birbirinden ayırabilmelidir ve o zaman hayali olanın görünür olmadığını söyleriz (*Système des beaux-arts*, s. 15 vd). Ama eğer bir halüsinasyon aldatması varsa, o zaman hayali olanın algılanmış olan yerine geçebilmesi gerekir ve yargı görmeyi ele geçirir (*Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, s. 18).

olarak bilinci tanımayı öğreniriz. Halüsinasyon halindeki kişi, gördüğünü veya duyduğunu söylediğinde ona inanmamak gerekir,[1] çünkü tam tersini de söylemektedir, ama onu anlamak gerekir. Halüsinasyon halindeki bilinçle ilgili, sağlıklı bilincin kanaatleriyle kendimizi sınırlamamalı, halüsinasyonun asıl anlamını tek bilenin kendimiz olduğunu sanmamalıyız. Buna itiraz olarak şöyle denebilir: Kendisi için olduğu haliyle halüsinasyon durumuna asla ulaşamam. Halüsinasyonu, başkasını veya kendi geçmişini düşünen kişi, asla halüsinasyonla, başkasıyla veya eskiden olduğu haliyle kendi geçmişiyle çakışamaz. Bilgi, bu olgusallık [*facticité*] sınırını asla aşamaz. Bu doğrudur, ama keyfi inşaları da haklı çıkarmamalıdır. Sadece çakışabildiğimiz deneyimlerden konuşmamız gerekseydi, konuşacak hiçbir şey kalmazdı, doğru, çünkü sözün kendisi zaten bir ayrılmadır [*séparation*]. Dahası, sözsüz bir deneyim yoktur, saf yaşantı insanın konuşan yaşamında bile değildir. Bununla birlikte sözün ilk anlamı, iletmeye çalıştığı bu deneyim metnindedir. Peşinde olduğumuz şey, ben ile başkası, şimdi mevcut ben ile onun geçmişi, doktor ile hasta arasında hayali bir çakışma değildir; başkasının durumunu üstlenemeyiz, geçmişi kendi gerçekliği içinde yaşayamayız, hastanın yaşadığı gibi hastalığı yaşayamayız. Başkasının bilinci, geçmiş veya hastalık, kendi varoluşları içinde asla benim onlar hakkında bildiklerime indirgenmezler. Ama benim kendi bilincim de, varolduğu ve bir şeylere bağlandığı ölçüde, onun hakkında bildiklerime indirgenmez. Eğer filozof, kendi kendine bir meskalin iğnesi yaparak halüsinasyonlara dalarsa, ya kendini halüsinasyonlara kaptırır ve o zaman halüsinasyonu yaşamış olur, bilmiş olmaz, ya da kendi refleksif gücünü korur ve o zaman da onun tanıklığına güvenmeyiz çünkü bu, halüsinasyona "bağlanmış" bir kişinin tanıklığı değildir. Demek ki kendi bilincinin herhangi bir ayrıcalığı yoktur ve başkası benim için, kendi kendimden daha fazla nüfuz edilemez değildir. Verili

[1] Alan'in psikologlara getirdiği itiraz buydu.

olan, (ilki, ikinci konusunda yargı verme hakkına tek başına sahip ve onunla ilgili kendi iç tahminlerine indirgenmiş olmak üzere) bir yanda ben diğer yanda başkası, bir yanda benim şimdim diğer yanda geçmişim, bir yanda *cogito*'suyla sağlıklı bilinç diğer yanda halüsinasyon halindeki bilinç değildir; verili olan daha ziyade hastayla *birlikte* doktor, benimle *birlikte* başkası, şimdimin *ufkunda* geçmişimdir. Şimdi geçmişimi anarak onu çarpıtırım ama bu çarpıtmaların kendisini de hesaba katabilirim, artık burada olmayan hedeflediğim geçmişle keyfi yorumlarım arasında devam eden gerilim, bana bu çarpıtmaları işaret eder. Başkasıyla ilgili yanılırım çünkü onu kendi bakış açımdan görürüm ama onun itiraz ettiğini duyarım ve nihayet bir perspektifler merkezi olarak başkası fikrine sahip olurum. Kendi durumum içinde, sorguladığım hastanın durumu bana belirir ve iki kutuplu bu fenomen içinde, hem kendimi hem de başkasını tanımayı öğrenirim. Halüsinasyonların ve "gerçek olanın" kendini sunduğu fiili duruma yeniden yerleşmemiz ve bunlar arasındaki somut farklılaşmayı, bu farklılaşma hastayla iletişim sırasında işlemeye başladığı anda yakalamamız gerekir. Hasta öznenin karşısına oturur ve onunla konuşmaya başlarım, "gördüğü" veya "duyduğu" şeyleri bana betimlemeye çalışır; ne onun sözüne olduğu gibi inanmak, ne onun deneyimlerini benimkilere indirgemek, ne onunla çakışmak ne de kendi bakış açımla yetinmek söz konusudur; söz konusu olan, kendi deneyimimi ve benim deneyimimde kendini gösterdiği haliyle onun deneyimini, benim gerçek inancımı ve onun halüsinasyonlu inancını açık kılmak, bunlardan birini diğeriyle anlamaktır.

Muhatabımın duyduğu sesleri veya gördüğü şeyleri halüsinasyon sınıfına dahil edersem, kendi görsel ya da işitsel dünyamda buna benzer hiçbir şey bulmuyorum demektir. Demek ki işitme ve özellikle de görme sayesinde, sadece özel bir gösteri kurmakla kalmayan, hem benim için hem de başkası için tek mümkün sistem olan bir fenomenler sistemini yakaladığı-

mın bilincine varırım ve gerçeklik dediğimiz işte budur. Algılanan dünya sadece *benim* dünyam değildir, başkasının tutumlarının nasıl şekillendiğini de bu dünyada görürüm, o davranışlar da bu dünyayı hedefler ve sadece benim bilincimin değil, *karşılaşabileceğim* her tür bilincin de korelatifi bu dünyadır. Kendi gözlerimle gördüklerim, benim için görüşün tüm imkânlarını tüketir. Elbette bunu sadece belli bir açıdan görürüm ve başka türlü konumlanmış bir izleyicinin, benim ancak tahmin ettiğim şeylerin de farkında olabileceğini kabul ederim. Ama bu diğer gösteriler de aktüel olarak benimkinde gerektirilir, tıpkı nesnelerin arka veya alt taraflarının görülür yüzleriyle birlikte algılanması veya yandaki odanın, oraya gidersem onunla ilgili fiili olarak sahip olacağım algıdan önce de varolması gibi. Başkasının deneyimleri veya benim yer değiştirerek sahip olacağım deneyimler, aktüel deneyimimin ufuklarının işaret ettiği şeyi geliştirmekten başka bir şey yapmaz ve buna bir şey eklemezler. Benim algım, kendisini tüm noktalarda onaylayacak ve kendisiyle uyum içinde olacak sonsuz sayıda algı zincirinin birlikte varolmasını sağlar. Benim bakışım ve elim, her tür fiili yer değiştirmenin tam da benim beklentime uygun duyulur bir cevap doğuracağını bilir ve ben, şimdiden elimde olan ve yakalayıp tuttuğum algılardan çok daha ayrıntılı, sonsuz bir algı yığınının bakışlarım altında çoğaldığını hissederim. Yani, algımda yazılı olandan veya işaret edilenden fazla bir şeyi "hoşgörmeyen" bir ortamı algıladığımın bilincine varırım, şimdiki zaman içinde üstesinden gelinemez bir dolulukla iletişime geçerim.[1] Halüsinasyon halindeki kişi o kadar da inanmaz: Halüsinasyon fenomeni dünyanın bir parçası değildir, yani *erişilebilir* değildir, bu fenomenden halüsinasyon halindeki kişinin diğer deneyimlerine veya sağlıklı öznelerin deneyimlerine götüren tanımlı bir yol yoktur. "Benim duyduğum sesleri duymuyor musunuz?" der hasta, "demek ki onları

[1] Minkowski, "Le problème des hallucinations et le problème de l'espace", s. 66.

sadece ben duyuyorum."[1] Halüsinasyonlar, algılanan dünyayla aynı sahneyi paylaşmazlar, adeta üzerine bindirilmişlerdir: "İşte", der hasta, "biz sizinle konuşurken, bana şunu şunu diyorlar, nereden geliyor olabilir ki bu?"[2] Halüsinasyonun sabit ve öznelerarası dünyada yer almaması, hakiki şeyin "kendinde" durup dinlenmesini, kendi kendine eyleyip varolmasını sağlayan doluluğun ve iç eklemlenmenin onda eksik olmasındandır. Halüsinasyondaki şey, hakiki şey gibi kendisini varoluşa taşıyan küçük algılarla dolu değildir. Üzeri örtük ve eklemlenmiş olmayan bir imlemedir. Hakiki şey karşısında davranışımız, yöneliminin içini dolduran ve onu haklılaştıran "stimuluslar" tarafından motive edildiğini duyar. Söz konusu olan bir fantazmaysa, teşebbüs bizden gelir, dışarıda ona cevap veren bir şey yoktur.[3] Halüsinasyondaki şey, hakiki şey gibi kendi içine bir süre kalınlığı sıkıştıran derinlikli bir varlık değildir ve halüsinasyon da algı gibi, yaşayan bir şimdi içinde benim zamana somut olarak tutunmam değildir. Halüsinasyon dünyanın üzerinde durmayıp gittiği gibi zamanın da üzerinden kayıp gider. Rüyamda benimle konuşan kişi ağzını açmamıştır bile, düşüncesini bana sihirli bir şekilde iletir, o daha bir şey söylemeden ben onun ne dediğini bilirim. Halüsinasyon dünyada değil, dünyanın "önünde"dir çünkü halüsinasyon halindeki kişinin bedeni, görünüşler sistemindeki yerini kaybetmiştir. Her tür halüsinasyon, öncelikle insanın kendi bedeninin halüsinasyonudur. "Sanki ağzımla duyuyorum." "Konuşan kişi dudaklarımın üzerinde duruyor," der hastalar.[4] "Mevcudiyet duyguları" (*leibhaften Bewusstheiten*) sırasında, hastalar hemen yanlarında, arkalarında veya üzerlerinde, asla görmedikleri birinin mevcudiyetini hissederler, onun uzaklaş-

---

1 A.g.y., s. 64.

2 A.g.y., s. 66.

3 Bu yüzden Pálagyi, algının "doğrudan fantezi", halüsinasyonun ise "ters fantezi" olduğunu söylüyordu. Schorsch, *Zur Theorie der Halluzinationen*, s. 64.

4 Schröder, *Das Halluzinieren*, s. 606.

tığını veya yakınlaştığını hissederler. Şizofreni hastası bir kadın, birilerinin sürekli kendisini sırtından ve çıplak halde gördüğünü hisseder. George Sand'ın hiçbir zaman görmediği ama daima kendisini gören, adıyla ve kendi sesiyle ona seslenen bir ikizi vardır.[1] Kişisizleşme ve bedensel şemadaki bozukluk, hemen dışsal bir fantezi olarak ifadesini bulur, çünkü bizim için, kendi bedenimizi algılamak ve belli bir fiziksel ve insani ortam içinde kendi durumumuzu algılamak aynı şeydir, çünkü bedenimiz, gerçekleşmiş ve fiili hale gelmiş olan bu durumun ta kendisidir. Ekstrakampin halüsinasyon vakasında, hasta arkasındaki bir adamı gördüğüne, kendi çevresini her yönden gördüğüne inanır, sırtının arkasında kalan bir pencereden dışarıyı izleyebildiğine inanır. Demek ki görme yanılsaması, hayali bir nesnenin sunulmasından ziyade, duyusal karşılığı olmayan bir görsel gücün açılıp yayılması ve çılgına dönmesi gibi bir şeydir. Halüsinasyonlar vardır çünkü fenomenal bedenimiz sayesinde, onun kendini yansıttığı bir ortamla aramızda sabit bir bağıntı vardır ve çünkü beden, fiili ortamdan koparıldığında, kendi montajları sayesinde bu ortamın bir psödo-mevcudiyetini anımsatabilir olmayı sürdürür. Bu bakımdan, halüsinasyondaki şey ne asla görülür ne de görülebilir bir şeydir. Meskalin etkisi altındaki bir özne, bir aygıtın üzerindeki vidayı camdan bir kabarcık gibi veya kauçuk bir balonun üzerindeki şişkinlik gibi algılar. Ama tam olarak ne görmektedir? "Şişliklerle dolu bir dünya algılıyorum... Sanki birileri birdenbire algımın anahtarını değiştiriyor ve şişlik içinde algılamamı sağlıyor, tıpkı bir müzik parçasının do'dan veya si bemolden çalınması gibi... O anda bütün algım değişti ve bir an için kauçuk bir kabarcık algıladım. Peki, bundan başka bir şey görmediğim anlamına mı geliyor bu? Hayır, ama sanki öyle "kurgulanmıştım" ki başka türlü algılayamazdım. Dünyanın böyle olduğu inancına kapıldım... Daha sonra bir değişiklik daha oldu... Her şey bana hem yapış yapış hem de pullarla kaplı gibi

[1] Meninger-Lerchental, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, s. 76 vd.

gelmeye başladı, tıpkı Berlin Hayvanat Bahçesi'nde halkalarını hareket ettirdiğini gördüğüm büyük yılanlar gibi. O anda etrafı yılanlarla sarılı bir adacıkta olduğum korkusu beni sardı."[1] Halüsinasyon bana şişlikleri, pulları, sözleri, yavaş yavaş anlamlarını açığa vuran ağır gerçeklikler olarak sunmaz. Sadece bu gerçekliklerin, duyulur varlığım ve dilsel varlığım içinde bana ulaşma tarzını yeniden üretir. Hasta, bir yemeği "zehirli" olduğunu söyleyerek reddettiğinde, onun için bu kelimenin anlamının, bir kimyacı için taşıyacağı anlamdan farklı olduğunu anlamak gerekir[2]: Hasta, nesnel cisim olarak bu besinin fiili olarak toksik özellikler taşıdığına inanmaz. Zehir burada afektif bir varlıktır, hastalık veya mutsuzluk gibi sihirli bir mevcudiyettir. Halüsinasyonların çoğu, farklı yüzleri olan şeyler değil, geçici fenomenlerdir, iğne batmaları, sarsıntılar, patlamalar, hava akımları, soğuk veya sıcak dalgaları, kıvılcımlar, parlak noktalar, ışıklar, siluetlerdir bunlar.[3] Örneğin bir fare gibi hakiki şeyler söz konusu olduğunda, bunlar ancak stilleri veya fizyonomileri üzerinden temsil edilir. Birbirine eklemlenmeyen bu fenomenler arasında kesin nedensellik bağları yoktur. Aralarındaki tek ilişki, birlikte varolma ilişkisidir – bu birlikte varoluşun hasta için daima bir anlamı vardır çünkü rastlantısal olanın bilinci, kesin ve birbirinden ayrı nedensellik dizilerini varsayar ve çünkü burada, yerle bir olmuş bir dünyanın kalıntıları arasında bulunuruz. "Burun akıntısı, özel bir akıntı haline gelir, metroda uyuklamak yegâne bir imleme kazanır."[4] Halüsinasyonların belli bir duyusal alana bağlı olması, ancak her duyusal alanın, varoluştaki bozulmalar için tikel ifade imkanları sunmasıyla mümkündür. Şizofreni hastası, özellikle işitsel halüsinasyonlar ve dokunma halüsinasyonları yaşar çünkü duymanın ve dokunmanın dünyası, kendi doğal yapısı sebe-

---

1 J.-P. Sartre'ın kendisi üzerinde yaptığı, yayınlanmamış gözlemler.

2 Straus, *Vom Sinn der Sinne*, s. 290.

3 Minkowski, "Le Problème des hallucinations et le problème de l'espace", s. 67.

4 A.g.y., s. 68.

biyle, ele geçirilmiş, tehlikeye atılmış, aynı düzeye getirilip eşitlenmiş bir varoluşu en iyi şekilde ifade edebilir. Alkolizm hastası özellikle görsel halüsinasyonlar yaşar çünkü hezeyan hali, yüzleşilmesi gereken bir rakibi veya görevi anımsatma imkânını görme duyusunda bulur.[1] Halüsinasyon yaşayan kişi, normal bir kişi gibi görmez veya duymaz; kendi duyusal alanlarını ve bir dünya içinde doğal olarak sahip olduğu yeri, bu dünyanın kalıntılarından, kendi varlığının toplam yönelimine uygun yapay bir ortam yaratmak için kullanır.

Halüsinasyon duyusal değildir ama bir yargı da değildir, bir inşa olarak özneye verili değildir, "coğrafi dünya"da yer almaz, yani bildiğimiz ve hakkında yargıda bulunduğumuz varlığın içinde, yasalara tâbi olan olgu dokusunun içinde yer almaz, onun yeri daha ziyade dünyanın bize dokunduğu ve bizim de onunla yaşamsal bir iletişim kurduğumuz bireysel "manzara" dır[2]. Bir kadın hasta, pazarda birisinin kendine baktığını söyler, nereden geldiğini söyleyemediği bir darbe gibi üzerinde duymuştur bu bakışı. Söylemek istediği, herkes için görülür olan mekânda birinin etiyle kemiğiyle orada olduğu ve bakışlarını kendisine çevirdiği değildir ve bu yüzden getirebileceğimiz itirazlar ona dokunmaz bile. Onun için söz konusu olan nesnel dünyada olup bitenler değil, bizzat karşılaştığı, kendisine dokunan veya ulaşan şeylerdir. Halüsinasyon yaşayan birinin reddettiği yemek, sadece onun için zehirlidir ama bu, reddedi-

---

1 Straus, a.g.y., s. 288.

2 A.g.y. Hasta "kendi manzarasının ufkunda, tekanlamlı, motifsiz ve temelsiz izlenimlerin, şeyler dünyasının evrensel düzenine ve dilin evrensel anlam ilişkilerine artık dahil olmayan izlenimlerin egemenliğinde yaşar. Hastaların bize tanıdık gelen isimlerle *belirttiği* şeyler, bizim için oldukları şeyler değildir artık onlar için. Kendi manzaralarının içine ancak bizim dünyamızın kalıntılarını sokarlar ve sadece onların orada kalmasına izin verirler, üstelik bu kalıntılar bile bir bütünün parçalarıyken oldukları şey değildir artık." Şizofrenin şeyleri donmuş ve durağandır, hezeyan halindeki birinin şeyleri ise tersine bizimkilerden daha konuşkan ve canlıdır. "Hastalık ilerlerse, düşünceler arasındaki bağın kopması ve sözün kaybolması, coğrafi mekânın kaybedilmiş olduğunu, duygulardaki durgunluk hali ise manzaranın fakirleştiğini ortaya çıkarır" (Straus, a.g.y., s. 291).

lemez bir şeydir. Halüsinasyon algı değildir, ama gerçeklik *değeri taşır*, halüsinasyonu yaşayan için bir tek o geçerlidir. Algılanan dünya ifade kuvvetini[1] kaybetmiştir ve halüsinasyon sistemi onu ele geçirmiştir. Halüsinasyon algı olmasa da, bir halüsinasyon aldatması vardır ve eğer halüsinasyonu entelektüel bir işlem haline getirirsek, bunu asla anlayamayız. Halüsinasyonun, algıdan ne kadar farklı olursa olsun, onun yerini alabilmesi ve hasta için kendi algılarından daha çok varolabilmesi gerekir. Bunun mümkün olabilmesi için halüsinasyonun ve algının tek bir ilksel işlevin kiplikleri olması gerekir; çevremizde belirli bir yapıya sahip bir ortam bulunması, kendimizi bazen dünyanın en ortasına, bazen de marjına yerleştirmemiz, bu işlev sayesinde olur. Hastanın varoluşunun merkezi kaymıştır; bizden bihaber, çetin, dirençli ve dikbaşlı bir dünyayla alışverişte gerçekleşmez artık bu varoluş, kurmaca bir ortamı yalnız başına kurarken kendi kendini tüketir. *Ama bu kurgunun gerçeklik değeri taşımasının nedeni, gerçekliğin kendisinin normal özne için de ancak benzer bir işlemle ulaşılabilir olmasıdır.* Duyusal alanlarına ve bir bedene sahip olduğu ölçüde normal kişi de bu açık yarayı taşır ve yanılsama buradan içeri sızar, onun da dünya temsili savunmasızdır. Gördüğümüz şeye inanmamız her tür doğrulamadan önce olur ve klasik algı teorilerinin haksız olduğu nokta, algının içine entelektüel işlemler ile sadece doğrudan algı muğlaklık içinde başarısız olduğunda başvurduğumuz duyusal tanıklıkların bir kritiğini dahil etmiş olmalarıdır. Normal kişide, hiçbir kati doğrulama olmaksızın, özel deneyim kendi kendine ve yabancı deneyimlere bağlanır, manzara coğrafi bir dünyaya açılır, mutlak doluluğa doğru yönelir. Normal kişi öznellikten zevk almaz, ondan kaçar, temelli olarak dünyadadır, zamanı tutuşu doğrudan ve naiftir; oysa halüsinasyon yaşayan kişi, ortak dünya içinde

[1] Halüsinasyon, der Klages, "Verminderung des Ausdrucksgehaltes des äusseren Erscheinungwelt" [dışarıdaki fenomenal dünyanın ifade içeriğinin azaldığını] varsayar. Alıntılayan Schorsch, *Zur Theorie der Halluzinationen*, s. 71.

kendine özel bir ortam yaratmak için dünyada-var-olmaktan faydalanır ve daima zamanın aşkınlığı tarafından engellenir. Belirli bir mesafede, diğer nesnelerle belirli bir ilişki içinde ve gözlemlenebilir belirli özelliklerle donanmış halde bir nesneyi karşıma koyduğum kati edimlerin altında, tam anlamıyla algıların altında, onlara dayanak olan daha derin bir işlev vardır demek ki. Bu işlev olmaksızın, algılanan nesnelerde tıpkı şizofrenlerin durumunda olduğu gibi gerçeklik göstergesi bulunmayacaktır ve bu işlev sayesinde algılanan nesneler bizim için hesaba katılmaya ya da geçerli olmaya başlar. Bizi öznelliğin ötesine götüren harekettir bu, her tür bilimden ve doğrulamadan önce, bir çeşit "ilksel kanı"[1] veya "inanç" [*foi*] yoluyla bizi dünyaya yerleştiren veya tam tersine, özel görünüşlerimiz içinde boğulan bir harekettir. Bu kökensel kanının alanında, her ne kadar halüsinasyon asla algı olmasa da ve hakiki dünya, hasta ona sırt çevirdiği andan itibaren şüphe konusu olsa da, halüsinasyondaki yanılsama mümkündür çünkü hâlâ yüklem-öncesi varlığın içinde bulunuruz ve hakiki algı durumunda bile, görünüş ve toplam deneyim arasındaki bağlantı ancak üzeri kapalı ve varsayılan bir bağlantıdır. Çocuk için algıları kadar rüyaları da dünyaya dahildir, rüyanın kendi odasında, yatağının başucunda geçtiğine ve ancak uyuyanların onu görebileceğine inanır.[2] Dünya yine bütün deneyimlerin muğlak yeridir. Hakiki nesneleri ve âni bireysel fantazmaları hep birlikte içinde barındırır, çünkü dünya, nedensellik ilişkileriyle birbirine bağlanmış bir nesneler bütünü değil, her şeyi kucaklayan bir bireydir. Halüsinasyonlar yaşamak ve genel olarak hayal etmek, yüklem-öncesi dünyanın sahip olduğu bu hoşgörüyü ve bağdaştırıcı

[1] Husserl'in *Urdoxa* veya *Urglaube* dediği şey [*Urdoxa*: "kökensel doxa", "kökensel kanı". *Urglaube*: "kökensel inanç". *Urdoxa* kavramı Husserl'in 1918 tarihli sentez üzerine dersinde ortaya çıkar ve daha sonra "Deneyim ve Yargı" ve "Formel Mantık ve Transandantal Mantık" metinlerinde yeniden ele alınır. *Urglaube* kavramı gibi o da Merleau-Ponty'nin "algı inancı" kavramıyla ilişkilidir.]

[2] Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, s. 69 vd.

bir deneyim içinde bütün varlıkla kurduğumuz bu baş döndürücü komşuluk ilişkisinden faydalanmaktır.

Öyleyse halüsinasyon aldatmasının hesabını vermenin tek yolu, algıyı apodiktik kesinlikten, algısal bilinci de kendinin tam sahibi olma durumundan kurtarmaktan geçer. Algılanan şeyin varoluşu asla zorunlu değildir, zira algı sonsuza uzanan ve üstelik, bir tarafta kaybetmeden ve zaman riskine maruz kalmadan diğer tarafta kazanamayan bir açık kılmayı varsayar. Ama buradan çıkarılması gereken sonuç, algılanan şeyin sadece mümkün veya olası bir şey olduğu ve örneğin daimi bir algı imkânına indirgendiği olamaz. İmkan ve olasılık, önceden bir hata deneyimi olduğunu varsayar ve şüphe durumuna karşılık gelir. Algılanan şey, her tür kritik eğitime rağmen, şüphenin ve ispatın berisindedir ve öyle kalır. Güneş, bilimci için olduğu kadar cahil biri için de "doğar" ve güneş sistemine dair bilimsel temsillerimiz söylenti düzeyinde kalır, tıpkı ayın yüzeyindeki manzaraların durumu gibi; onlara asla güneşin doğduğuna inandığımız anlamda inanmayız. Güneşin doğuşu ve genel olarak algılanan şey, "gerçek"tir, onu hemen dünyaya atfederiz. Her bir algı, daima "üzeri çizilebilecek" ve yanılsamalar arasına katılabilecek olsa da, ancak onu düzeltecek başka bir algıya yerini bırakmak üzere kaybolur. Elbette her şey, neden sonra, kesin değilmiş gibi görünebilir, ama en azından bizim için şeylerin, yani bir dünyanın olduğu kesindir. Dünyanın gerçek olup olmadığını sormak, burada söylediğimiz şeyleri anlamamış olmaktır çünkü dünya tam da, daima şüphe edebileceğimiz bir şeyler toplamı değil, şeylerin içinden çekip çıkarıldığı tükenmeyen bir hazinedir. Algılanan şey, bütün halinde, *hem başka bir algı tarafından mümkün bertarafını hem de onun tarafından muhtemel* ikamesini *bildiren* dünya ufkuyla birlikte ele alındığında, bizi kesinlikle yanıltmaz. Henüz hakikatin olmadığı yerde hata da olamaz ama burada gerçeklik, zorunluluk ve olgusallık vardır. Korelatif olarak, algısal bilinci

kendinin tam sahibi olma durumundan ve her tür yanılsamayı dışlayacak olan içkinlik halinden kurtarmamız gerekir. Halüsinasyonların mümkün olabilmesi gerekiyorsa, o zaman bilincin de ne yaptığını bilmediği bir an olmalıdır, yoksa bir yanılsama kurduğunun bilincinde olur, bunu benimsemez, dolayısıyla yanılsama diye bir şey olmazdı – ve tam da, söylemiş olduğumuz gibi, yanıltıcı şey ile hakiki şey aynı yapıya sahip değilse, hastanın yanılsamayı kabul etmesi için, hakiki dünyayı unutması veya bastırması, ona gönderme yapmayı bırakması ve en azından, doğru ile yanlış arasındaki ilkel ayrımsızlık durumuna geri dönme gücüne sahip olması gerekirdi. Ama bilinci kendi kendisinden koparmıyoruz, yoksa bilginin, kökensel kanının ötesine geçip ilerlemesi ve özellikle de kökensel kanının her tür bilginin temeli olarak felsefi anlamda tanınıp kabul edilmesi imkânsız olurdu. Yalnızca, *cogito*'da olduğu gibi, benin benle çakışmasının asla gerçek bir çakışma olmaması, salt yönelimsel ve varsayılan bir çakışma olması gerekir. Aslında, az önce şunu düşünmüş olan ben ile, bunu düşündüğünü düşünen ben arasında, zaten gelip oraya yerleşen bir süre kalınlığı vardır ve çoktan geçip gitmiş olan şu düşüncenin, şu anda onu gördüğüm gibi olup olmadığından her zaman şüphe duyabilirim. Ayrıca, şimdiki tanıklıklarım dışında geçmişimle ilgili başka bir tanıklığa sahip olmadığıma, ama yine de bir geçmişin idesine sahip olduğuma göre, refleksiyona tâbi olmamış şeyi bir bilinmeyen olarak, şu an onunla ilgili refleksiyonumun karşısına koymam için bir sebep yoktur. Ama refleksiyona duyduğum güven nihayetinde, her tür yanılsamanın ve yanılsamadan kurtulmanın değişmez çerçevesi olarak zamansallık olgusunu ve dünya olgusunu kabul etmem demektir: Kendimi ancak zamanla ve dünyayla iç içe oluşum [*inhérence*] dahilinde, yani muğlaklık içinde bilirim.

IV
BAŞKASI VE İNSANIN DÜNYASI

Ben bir doğaya fırlatılmışım ve doğa sadece benim dışımda, tarihi olmayan nesnelerde görünmekle kalmaz, öznelliğin merkezinde de görülür olur. Kişisel yaşama dair teorik ve pratik kararlar geçmişimi ve geleceğimi uzaktan etki altına alabilir, içerdiği her tür rastlantıyla birlikte geçmişimi belirli bir geleceğin izlemesini sağlayarak o geçmişe tanımlı bir anlam verebilir, neden sonra o geçmişin bu geleceği hazırladığını söyleriz, bu kararlar tarihselliği yaşamıma dahil eder; bu sıralamanın daima yapay bir tarafı vardır. Ancak şimdi anlıyorum ki yaşamımın ilk yirmi beş yılı, nihayet otonom hale gelmek için zorlu bir aileden kopuş evresinin izlediği uzatmalı bir çocukluk dönemi gibiymiş. O yılları yaşamış olduğum ve içimde taşıdığım haliyle hatırlarsam, o mutluluğu aile ortamının korunaklı havasıyla açıklamak imkânsızdır, dünya o zamanlar daha güzeldi sanki, şeyler daha bir ilginçti; geçmişimi, yaşarken onun kendi kendini anladığından daha iyi anladığımdan asla emin olamam ve o geçmişten yükselen itiraz çığlığını asla bastıramam. Şu an yaptığım yorum, psikanalize duyduğum güvene bağlıdır; yarın, daha fazla deneyime ve açık görüşlülüğe sahip olduğumda, belki de onu daha iyi anlayacağım ve dolayısıyla geçmişimi başka türlü inşa edeceğim. Ne olursa olsun, şimdiki yorumlarımı da yorumlayacağım, onların örtük içeriğini keşfedeceğim ve nihayet sahip oldukları hakikat değerini ölçmek için bu keşifleri de hesaba katmak zorunda kalacağım. Geçmişi ve geleceği elimden kayıp gidecek gibi tutarım, kendi zamanıma benim tarafımdan sahip olunması, kendi kendimi bütünüyle anlayana kadar ertelenir ve bu an hiçbir zaman gelmez, zira bu da bir andır sonuçta, bir gelecek ufkuyla çevrelenmiştir ve anlaşılmak için onun da açılıp gelişmesi gerekecektir. Öyleyse istençli ve akıllı yaşamım, kendisinin tamamlanmasını engelleyen ve ona daima bir taslak havası

veren başka bir güçle iç içe geçtiğinin farkındadır. Doğal zaman hep oradadır. Zamanın anlarının aşkınlığı, benim tarihimin akılsallığını hem temellendirir hem de tehlikeye atar: Temellendirir çünkü şimdiki zamanımda opak olan şeyler hakkında refleksiyon yapabileceğim tamamen yeni bir gelecek açar önümde; tehlikeye atar çünkü bu gelecekten hareketle, apodiktik bir kesinlikle yaşamakta olduğum şimdiki zamanı asla yakalayamam, dolayısıyla yaşanmış olan asla tam olarak anlaşılır olmaz, anladığım şey asla tamı tamına yaşamımla uyuşmaz ve sonuç olarak asla kendi kendimle bir olamam. İşte doğmuş olan bir varlığın, yani temelli olarak kendi kendisine anlaşılacak bir şey olarak verilmiş olan varlığın kaderi budur. Çünkü doğal zaman benim tarihimin tam merkezinde durur, kendimi onunla çevrelenmiş olarak da görürüm. Yaşamımın ilk yıllarının bilinmeyen topraklar gibi arkamda kalmış olması, hafızamdaki rasgele bir aksaklıktan veya tam bir keşfin yapılamamasından kaynaklanmaz: Keşfedilmemiş bu topraklarda bilinecek hiçbir şey yoktur. Örneğin anne karnındaki yaşamda hiçbir şey algılanmamıştır, bu yüzden de hatırlanacak bir şey yoktur. Doğal bir benin ve doğal bir zamanın taslağından başka hiçbir şey olmamıştır. Bu anonim yaşam, daima tarihsel şimdiyi tehdit eden zamandaki bu dağılmanın en uç noktasından başka bir şey değildir. Benim tarihimden önce gelen ve onu sonlandıracak olan bu biçimsiz varoluşu tahmin etmek için yapmam gereken tek şey, bendeki bu tek başına işleyen ve kişisel yaşamımın üstünü büsbütün örtmeksizin kullandığı zamana bakmaktır. Zira kişisel varoluşta beni taşıyan şey, bizzat kurmadığım bir zamandır, tüm algılarım bir doğa zemini üzerinde profiller sunar. Ben algılarken, algımın organik koşullarına dair hiçbir bilgim olmasa bile, dalgın ve dağınık "bilinçler", görme, duyma, dokunma ile bunların, kişisel yaşamıma yabancı olan ve ondan önce gelen alanlarını bir araya toplayıp bütünleştirdiğimin bilincine varırım. Doğal nesne, bu genelleşmiş varoluşun izidir. Ve her nesne öncelikle,

bazı bakımlardan, doğal bir nesne olacaktır, eğer yaşamıma girebilmesi gerekiyorsa, renklerden, dokunsal ve işitsel niteliklerden oluşacaktır.

Nasıl ki doğa, kişisel yaşamımın merkezine kadar giriyor ve onunla iç içe geçiyorsa, davranışlar da doğaya iner ve kültürel bir dünya oluşturacak şekilde orada birikirler. Sadece fiziksel bir dünyaya sahip değilim, yalnızca toprakla, havayla ve suyla çevrili bir ortamda yaşamıyorum, etrafımda yollar, köyler, sokaklar, kiliseler, aletler de var, bir zil, bir kaşık, bir pipo var. Bu nesnelerin her biri, hizmet ettiği insan etkinliğinin izini, oyuğunu taşır bir yerinde. Her birinden bir insanlık havası yayılır, eğer söz konusu olan yalnızca kumdaki birkaç ayak iziyse, bu hava çok az belirlenebilir, aksine, eğer yeni boşaltılmış bir evi bir uçtan bir uca gezmekteysem, bu hava fazlasıyla belirlenebilir. Duyusal ve algısal işlevlerin doğal bir dünyayı kendi önlerine koymasına pek şaşırmasak da – ne de olsa kişi-öncesidirler– insanın yaşamını biçimlendirmesini sağlayan spontane edimlerin dışarıda birikip tortulaşmasına ve burada şeyler gibi anonim bir varoluş sürdürmesine şaşırabiliriz. Ait olduğum uygarlık, ürettiği aletlerle benim için apaçık varolur. Söz konusu olan bilinmeyen veya yabancı bir uygarlıksa, birçok varolma ve yaşama tarzı yıkıntıların, bulduğum kırık dökük aletlerin üzerinde veya içinde dolaştığım manzarada ortaya çıkabilir. Bu durumda kültürel dünya muğlaktır ama çoktan mevcuttur. Bilinmesi gereken bir toplum vardır burada, kalıntıların ve manzaraların içinde nesnel bir Zihin ikamet eder. Bu nasıl mümkündür? Kültür nesnesinde, bir anonimlik örtüsü altında başkasının yakın mevcudiyetini hissederim. *Birileri* tütün içmek için pipodan yararlanır, yemek için kaşıktan, çağırmak için zilden; kültürel dünyanın algısı, bir insan ediminin ve başka bir insanın algısıyla doğrulanır. İnsani düşünce veya eylem, tanım icabı *Ben*'den ayrılamaz olan birinci şahıstaki bir işlemken, nasıl olur da "birisi" kipi içinde yakalanır? Buradaki belirsiz kişi zamirinin yalnızca bir *Ben*'ler çokluğunu veya genel bir *Ben*'i

belirtmek için kullanılan muğlak bir ifade olduğunu söyleyerek bu soruyu cevaplamak kolaydır. Denecektir ki belirli bir kültürel ortamın ve ona karşılık gelen koşulların deneyimine sahibim; kaybolmuş bir uygarlığın kalıntıları önünde de analoji yoluyla orada yaşamış olan insan türünü kavrayabilirim. Oysa bunun için önce kendi kültürel dünyamın, kendi uygarlığımın deneyimine nasıl sahip olduğumu bilebilmem gerekir. O zaman da denecektir ki etrafımdaki diğer insanların beni çevreleyen aletleri belirli şekillerde kullandığını görürüm, kendi davranışımla kurduğum analoji yoluyla ve algılanan jestlerin yönelimini ve anlamını bana öğreten içsel deneyimim sayesinde onların tutumunu yorumlarım. Sonuç itibarıyla başkalarının eylemleri daima benimkiler üzerinden anlaşılacaktır, "biri" veya "biz", *Ben* üzerinden anlaşılacaktır. Ama sorun tam da buradadır: *Ben* sözcüğü nasıl olur da çoğul hale gelir, *Ben*'e dair genel bir fikir nasıl edinilir, benimkinden başka bir *Ben*'den nasıl söz edebilirim, başka *Ben*'lerin de olduğunu nasıl bilebilirim, tanım icabı ve kendi kendisinin bilgisi olarak *Ben* kipinde bulunan bilinç, Sen'in dünyasında ve dolayısıyla "Birisi"nin dünyasında nasıl yakalanabilir? Kültürel nesnelerin ilki ve hepsini var edeni, bir davranışın taşıyıcısı olarak başkasının bedenidir. Söz konusu olan ister kalıntılar ister başkasının bedeni olsun, mesele nasıl olup da mekândaki bir nesnesin bir varoluşa dair konuşan bir iz haline geldiğini ve tersine bir yönelimin, bir düşüncenin, bir tasarının nasıl olup da kişisel özneden koparak onun dışında ama onun bedeninde, onun kendine inşa ettiği ortam içinde görülür hale gelebildiğini anlamaktır. Başkanın kuruluşu, toplumun kuruluşunu tam olarak aydınlatmaz, toplum iki veya üç kişilik bir varoluş değildir, sınırsız sayıdaki bilinçle birlikte varolmaktır. Yine de başkasının algısının analizi, kültürel dünyanın ortaya koyduğu temel zorluğu içinde barındırır, zira bu analiz, dışarıdan görülen bir bilinç, dışarıda duran ve dolayısıyla benimkine göre zaten öznesiz ve anonim olan bir düşünce paradoksunu çözmek zorundadır.

Bedenle ilgili söylediklerimiz, bu soruna bir çözüm getirmeye başlar. Başkasının varoluşu, nesnel düşünce için bir zorluk ve skandaldır. Eğer dünyadaki olaylar, Lachelier'nin dediği gibi, genel özelliklerin iç içe geçmesinden oluşuyor ve ilke olarak bunların analizini tamamlamaya olanak tanıyan işlevsel bağıntıların kesişim noktasında bulunuyorlarsa ve eğer beden hakikaten dünyanın bir bölgesiyse, biyoloğun bahsettiği şu nesneyse, fizyoloji eserlerinde analizine rastladığım süreçlerin birleşimiyse, anatomi resimlerinde tarifini gördüğüm şu organlar yığınıysa, o zaman benim deneyimim de çıplak bir bilinçle onun düşündüğü nesnel korelasyonlar sisteminin diyaloğundan başka bir şey olamaz. Başkasının bedeni, tıpkı benim kendi bedenim gibi, ikamet edilen bir yer değildir, onu düşünen veya kuran bilincin önündeki bir nesnedir, empirik varlıklar olarak insanlar ve benim kendim, hepimiz, sadece yaylarla hareket eden mekanik varlıklar oluruz, hakiki özne ise tektir; kanayan bir et parçasının içinde gizlenen şu bilinç, karanlık niteliklerin en saçmasıdır ve benim bilincim, benim için varolabilen şeylerle eş uzanımlı ve tüm bir deneyim sisteminin korelatifi olduğundan, kendi fenomenlerinin benim tarafımdan bilinmeyen arka planını dünyada hemen görünür kılabilecek başka bir bilinçle burada karşılaşamaz. Yalnızca iki varlık kipi vardır: kendinde varlık [*l'être en soi*], ki mekânda yayılmış olan nesnelerin varlık kipi budur; ve kendisi için varlık [*l'être pour soi*], bilincinki de budur. Oysa başkası, benim önümde bir kendinde varlık olduğu gibi, bir yandan da kendisi için varolur, algılanmak için benim çelişik bir işlem yapmamı bekler zira onu hem kendimden ayırmam, yani nesneler dünyasına yerleştirmem, hem de bir bilinç olarak düşünmem gerekir, yani dışı ve parçaları olmayan bir varlık türü olarak, sadece bu varlık ben olduğum için ve düşünenle düşünülen onda birbirine karıştığı için erişebildiğim türden bir varlık olarak düşünmem gerekir. Demek ki nesnel düşüncede başkasına veya bir bilinçler çoğulluğuna yer yoktur. Eğer ben dün-

yayı kuruyorsam, başka bir bilinci düşünemem çünkü o zaman onun da dünyayı kurması gerekir ve en azından dünyaya dair bu diğer görüşe göre, ben kurucu olamam. Başka bir bilinci dünyayı kuran olarak düşünmeyi başarsam bile, bu haliyle onu kurmuş olan yine ben olurum ve bir kez daha yalnızca ben kurucu olurum. Ama işte, nesnel düşünceyi sorgulamayı ve ondan şüphe etmeyi öğrendik, dünyaya ve bedene dair bilimsel temsillerin berisinde, onların tüketmeyi başaramadığı bir beden ve dünya deneyimiyle temas kurmayı öğrendik. Bedenim ve dünya, fiziğin kurduğu türden işlevsel bağıntılarla birbirine göre koordine edilmiş nesneler değildir artık. İletişim kurarken içinde bulundukları deneyim sistemi artık benim önümde uzanmıyor ve kurucu bir bilinç tarafından katedilmiyor. Bu dünyanın bir gücü olan bedenimden geçerek, tamamlanmamış bir birey olarak dünyaya *sahip olurum ben*; nesnelerin konumuna bedenimin konumu itibarıyla veya tersine, bedenimin konumuna nesnelerin konumu itibarıyla sahip olmam da mantıksal bir gereklilik içinde, bilinmeyen bir büyüklüğü onun bilinen büyüklüklerle kurduğu nesnel bağıntılar sayesinde belirlediğimiz gibi olmaz, gerçek bir gereklilik ilişkisi içinde olur, çünkü bedenim dünyaya doğru harekettir, dünya da bedenimin dayanak noktasıdır. Nesnel düşüncenin ideali –fizikomatematik korelasyonlar demeti olarak deneyim sistemi– kendi kendiyle uyumlu bir birey olarak benim dünya algım üzerinde temellenir ve bilim, benim bedenimi nesnel dünyanın bağıntılarına dahil etmeye çalıştığında, benim fenomenal bedenimin ilksel dünyaya nasıl dikili olduğunu kendince tercüme etmeye çalışmaktadır. Beden nesnel dünyadan kendini çektiğinde ve saf özneyle nesne arasında üçüncü cinsten bir varlık oluşturduğunda, özne de kendi saflığını ve saydamlığını yitirir. Nesneler benim önümdedir, retinamın üzerine kendilerinin bir izdüşümünü çizerler ve ben onları algılarım. Fenomene dair fizyolojik temsilim içinde, retina imgelerini ve onların beyindeki karşılığını imgelerin gö-

rünür olduğu toplam alandan (aktüel ve virtüel alandan) ayırmak söz konusu olmayacaktır artık. Fizyolojik olay, algı olayının soyut bir resmidir sadece.[1] Psişik imge adı altında, birbirini izleyen retina imgelerine karşılık gelecek süreklilik göstermeyen perspektifli görünümler yaratmak da mümkün olmayacaktır ve nihayet biçim bozulmasına yol açan perspektiflerin ötesinde nesneyi yeniden kuracak bir "zihin yoklamasını" devreye sokmak da. Perspektifleri ve bakış açısını, dünya-bireyin içine girip yerleşmemiz [*insertion*] olarak anlamamız gerekir, algıyı da hakiki nesnenin kuruluşu olarak değil şeylerle iç içe oluşumuz [*inhérence*] olarak anlamamız gerekir. Bilinç, duyusal alanlarla ve tüm alanların alanı olan dünyayla birlikte kendisinde kökensel bir geçmişin opaklığını keşfeder. Bilincimin kendi bedeniyle ve dünyasıyla bu iç içe oluşunu hissedersem, başkasının algısı ve bilinçlerin çoğulluğu sorun olmaktan çıkar. Algı üzerine refleksiyonda bulunan benim için, algılayan özne dünya karşısında ilksel bir montajla donanmış halde görünüyor ve onun için başka şeylerin de var olmasını mümkün kılan şu bedensel şeyi peşinden sürüklüyorsa, neden algıladığım diğer bedenlerde de ikamet eden bilinçler olmasın ki? Bilincimin bir bedeni varsa, diğer bedenler neden bilince "sahip olmasın"? Elbette bu, beden mefhumunun ve bilinç mefhumunun derinlemesine bir dönüşüme uğramasını gerektiriyor. Beden konusuyla ilgili olarak, bedeni, hatta başkasının bedenini, fizyoloji kitaplarının betimlediği nesnel bedenden ayırmayı öğrenmemiz gerekiyor. Bilincin ikamet edebileceği beden, o beden değildir. Görülür bedenler üzerinde, onlarda şekillenen ve görünür hale gelen ama gerçekten onlarda içerilmeyen davranışları yeniden yakalamamız gerekir.[2] İmlemenin ve yönelimselliğin nasıl olup da molekül yapılarında veya hücre yığınlarında ikamet edebildiği asla anlatılamaz, Descartes düşüncesi bu konuda haklıdır. Ama zaten

[1] Bkz. *La Structure du comportement*, s. 125.

[2] Başka bir yerde bunu yapmaya çalıştık (*La Structure du comportement*, I. ve II. Bölüm).

söz konusu olan böylesine saçma bir girişim değildir. Mesele, kimyasal bir yapı veya bir dokular toplamı olarak bedenin, bizim-için-beden, insan deneyiminin bedeni veya algılanan beden gibi ilksel bir fenomenden itibaren fakirleşme yoluyla oluştuğunu, nesnel düşüncenin bununla meşgul olduğunu, ama buna dair tamamlanmış bir analizi varsaymak durumunda olmadığını kabul etmekten ibarettir. Bilinç konusuna gelince, onu kurucu bir bilinç ve saf bir kendisi-için-varlık olarak anlamayı bırakmamız, algılayan bir bilinç, bir davranışın öznesi olarak, dünyada-varlık veya varoluş olarak anlamamız gerekir, çünkü ancak bu şekilde başkası da kendi fenomenal bedeninin tepe noktasında görünebilir ve bir tür "yer işgal etme niteliği" [*localité*] kazanabilir. Bu koşullar altında, nesnel düşüncenin antinomileri kaybolur. Fenomenolojik refleksiyon sayesinde, Descartes'ın dediği gibi "görme düşüncesi" olarak değil, görülür bir dünyaya tutunan bakış olarak görmeyi keşfederim ve işte bu yüzden benim için başkasının bakışı diye bir şey olabilir, yüz adını verdiğimiz bu ifade aracı, tıpkı kendi varoluşumun bilen bir aygıt olan bedenim tarafından taşınması gibi, bir varoluşu taşıyabilir. Kendi algıma döndüğüm ve doğrudan algıdan bu algının düşüncesine geçtiğim zaman, bu algıyı yeniden gerçekleştiririm, algı organlarımda iş başında olan benden daha eski bir düşünceyi yeniden bulurum, bu organlar sadece onun izidir. Başkasını da aynı bu şekilde anlarım. Burada da kendi aktüelliğinde benden kaçan bir bilincin sadece izi vardır elimde; bakışım başka bir bakışa rastladığında, yabancı varoluşu bir tür refleksiyon içinde yeniden gerçekleştiririm. Burada "analoji yoluyla akıl yürütme" gibi bir şey yoktur. Scheler bunu doğru söylemiştir, analoji yoluyla akıl yürütme, açıklaması gereken şeyi varsayar. Başka bilincin çıkarsanması, ancak başkasının hislerine dair ifadeler ile benimkiler karşılaştırılıp özdeşlenirse ve benim mimiklerimle "psişik olgularım" arasında kesin korelasyonlar olduğu kabul edilirse mümkündür. Başkasının algısı bu tespitlerden önce gelir ve

onları mümkün kılar, bu tespitler onu kurmaz. On beş aylık bir bebeğin parmaklarını dişlerimin arasına aldığımda ve ısırıyormuş gibi yaptığımda, bebek ağzını açar. Oysa aynada kendi yüzüne hiç bakmamıştır, dişleri benimkilere benzemez. Kendi ağzı ve dişleri, içeriden onları duyduğu haliyle, onun için baştan beri ısırma aygıtlarıdır, benim çenem de, dışarıdan onu gördüğü haliyle, baştan beri onun için aynı yönelimlere sahiptir. "Isırık" onun için dolaysızca öznelerarası bir imlemeye sahiptir. Kendi bedeninde kendi yönelimlerini algılar, kendisininkiyle birlikte benim bedenimi algılar ve dolayısıyla benim yönelimlerimi kendi bedeninde algılar. Benim mimiklerimle başkasınınkiler arasında ve benim yönelimlerimle mimiklerim arasında gözlemlenen korelasyonlar, doğrudan algı başarısız olduğunda başkasına dair yöntemli bilgi için kılavuz görevi görebilirler pekâlâ, ama bana başkasının varoluşunu öğretmezler. Bilincim ve yaşadığım haliyle bedenim arasında, bu fenomenal beden ve dışarıdan gördüğüm haliyle başkasının bedeni arasında, başkasını sistemin tamamlanması olarak gösteren içsel bir bağıntı vardır. Başkasının apaçıklığı mümkündür çünkü ben kendi kendim için saydam değilim ve benim öznelliğim kendi bedenini peşinden sürükler. Az önce şöyle demiştik: Başkası dünyada bulunduğu, orada görülür olduğu ve benim alanımın bir parçası olduğu ölçüde, benim kendim için bir Ego olmam anlamında bir Ego değildir asla. Onu hakiki bir *Ben* olarak düşünmek için, kendimi onun için basit bir nesne olarak düşünmem gerekir, bu da benim kendi kendime dair sahip olduğum bilgi dolayısıyla mümkün olmayan bir şeydir. Ama eğer başkasının bedeni benim için bir nesne değilse, benimki de onun için bir nesne değilse, her ikisi de davranışlarsa, o zaman başkasının konumu beni onun alanında bir nesne olmaya indirgemez, başkasına dair algım da onu benim alanımda bir nesne olmaya indirgemez. Ben mutlak olarak kişisel bir varlıksam ve kendi kendimi apodiktik bir apaçıklık içinde yakalıyorsam, başkası asla tam olarak kişisel bir varlık

olamaz. Ama eğer ben kendimde, refleksiyon yoluyla, algılayan özneyle birlikte kendi kendine verili olan kişi-öncesi bir özne buluyorsam, eğer benim algılarım, teşebbüs ve yargı merkezi olarak bana göre dışsal kalıyorlarsa, eğer algılanan dünya nötr halde bulunuyorsa, ne doğrulanmış nesne ne de rüya olarak kabul ediliyorsa, o zaman dünyada görünen şeyler benim önümde uzanan şeyler değildir ve başkasının davranışı da orada yerini alabilir. Bu dünya benim algımla onunki arasında bölünmemiş halde kalabilir; algılayan ben, algılanan bir ben'i imkânsız kılacak türden bir ayrıcalığa sahip değildir, her ikisi de kendi içkinliklerine kapanmış *cogitatio*'lar değil, kendi dünyaları tarafından aşılmış, dolayısıyla birbirleri tarafından da aşılabilecek varlıklardır. Benimkinin karşısında duran yabancı bir bilincin olumlanması, benim deneyimimin derhal özel bir gösteriye dönüşmesi demektir zira bundan böyle varlıkla aynı uzanımı paylaşmayacaktır. Başkasının *cogito*'su, benim kendi *cogito*'mun tüm değerini elinden alır ve yalnızlığım içinde sahip olduğum, benim için kavranabilir olan tek varlığa, benim tarafımdan hedeflendiği ve kurulduğu haliyle varlığa erişme güvencesini yitirmeme neden olur. Ama kişisel algı içinde, perspektifli görüşlerimizi birbirinden ayrı olarak kavramamayı öğrenmiştik; onların birbirinin içine geçtiğini ve şeyde toplandığını biliyoruz. Keza, bilinçlerin iletişimini de bir ve aynı dünyada bulmayı öğrenmeliyiz. Gerçekte başkası, benim dünyaya dair perspektifim içinde kapalı değildir çünkü bu perspektifin kendisinin belirli sınırları yoktur, spontane olarak başkasınınkine doğru kayar ve bu iki perspektif, hepimizin anonim algı özneleri olarak katıldığımız tek bir dünyada toplanır.

Duyusal işlevlere sahip olduğum ölçüde, görsel, işitsel, dokunsal bir alana sahip olduğum ölçüde, psikofizik özneler olarak ele alınan diğerleriyle zaten iletişim kurarım. Bakışım, eylemekte olan canlı bir bedenle karşılaşır karşılaşmaz, onu çevreleyen nesneler yeni bir imleme katmanı kazanır: Sade-

ce benim bir şeyler yapabileceğim nesneler olmaktan çıkar, bu davranışın da bir şeyler yapabileceği şeylere dönüşürler. Algılanan bedenin etrafında bir girdap oluşur, benim dünyamı kendine çeker ve içine alır: Bu bakımdan artık sadece benim değildir, sadece benim için mevcut değildir, X için de mevcuttur, onda oluşmaya başlayan şu başka tutum için de mevcuttur. Zaten artık diğer beden dünyanın basit bir kesiti değil, belirli bir işleyip hazırlama yeridir ve dünyanın belirli bir "görülüşü" gibidir. Şimdiye kadar benim olan şeyler orada belirli bir şekilde ele alınıp işlenir. Bana tanıdık olan nesnelerden birisi faydalanmaktadır. Ama kim? Bunun bir başkası olduğunu, ikinci bir ben olduğunu söylerim ve bunu öncelikle, bu yaşayan beden benimkiyle aynı yapıya sahip olduğu için bilirim. Kendi bedenimi belli tutumlar ve belli bir dünyaya yönelik güç olarak hissederim, ancak dünyaya belirli bir tutunma olarak kendi kendime veriliyim; başkasını bedenini algılayan tam da benim bedenimdir ve onda, kendi yönelimlerinin mucizevi bir uzantısı gibi, dünyayı ele alıp işlemenin tanıdık bir tarzını bulur; bundan böyle, nasıl ki bedenimin parçaları hep birlikte bir sistem oluşturuyorsa, başkasının bedeni ve benimki tek bir bütündür, tek bir fenomenin önü ve arkasıdır ve bedenimin her an izi olduğu anonim varoluş bundan böyle bu iki bedende birden ikamet eder.[1] Şimdilik bu ancak başka bir canlı demektir, henüz başka bir insan demek değildir. Ama bu yabancı yaşam, tıpkı iletişim kurduğu benim yaşamım gibi, açık bir yaşamdır. Belirli sayıdaki biyolojik veya duyusal işlev onu tüketmeye yetmez. Doğal nesneleri dolaysız anlamlarından saptırarak onları kendine katar, kendine aletler, araçlar yapar, kültürel nesnelerle kendini ortama yansıtır. Çocuk doğduğu zaman bunları çevresinde bulur, onun için adeta başka bir gezegenden gelmiş göktaşları gibidirler. Onlara sahip olur, başkalarının kullandığı gibi onları kullanmayı öğrenir, çünkü

[1] İşte bu yüzden, bir hastanın beden şemasıyla ilgili sorunlarını, kendi bedeninde dokunulan noktaları doktorun bedeninde göstermesini ondan isteyerek teşhis edebiliriz.

beden şeması, çocuğun yapıldığını gördüğü şeyle kendi yaptığı şey arasında hemen dolaysız bir ilişki kurulmasını sağlar ve böylece alet belirlenmiş bir *manipulandum*[1] olarak, başkası da insan etkinliğinin bir merkezi olarak nitelenir. Özellikle öyle bir kültürel nesne vardır ki başkasının algılanmasında temel bir rol oynar: dil. Diyalog deneyiminde, başkasıyla benim aramda ortak bir alan kurulur, benim düşüncemle onunki tek bir doku oluşturur, karşılıklı konuşma hali benim sözlerimi ve onunkileri çağırır ve bunlar, ikimizin de yaratıcısı olmadığımız ortak bir işlemin içine girip yerleşirler. Burada iki kişilik bir varlık vardır ve artık başkası benim için transandantal alanımdaki basit bir davranış değildir, ben de onunkinde öyle değilimdir, kusursuz bir karşılıklılık içinde birbirimizle işbirliği içine gireriz, perspektiflerimiz birbirinin içine geçer, aynı dünyanın içinden geçerek birlikte varoluruz. Diyalog sırasında kendi kendimden azat olurum, başkasının düşünceleri elbette ona aittir, her ne kadar doğar doğmaz bu düşünceleri yakalayabilsem ya da önceden tahmin edebilsem de onları oluşturan ben değilimdir. Dahası, muhatabımın bana yaptığı itirazlar sahip olduğumu bilmediğim düşünceleri benden çekip alır, öyle ki ona bir takım düşünceler ödünç verdiğimde, karşılığında o da beni düşünmeye iter. Fakat neden sonra, diyalogdan çıktığımda ve onu hatırladığımda, onu yeniden yaşamıma dahil edebilirim, özel tarihimin bir bölümü haline getirebilirim, o zaman başkası da kendi mevcut olmayışına geri döner veya benim için mevcut kaldığı ölçüde, bana yönelik bir tehdit olarak duyulur. Başkasının algısı ve öznelerarası dünya, sadece yetişkinler için sorun teşkil eder. Çocuk ise baştan beri çevresindeki herkes için erişilebilir olduğuna inandığı bir dünyada yaşar, ne kendine dair ne de özel öznellikler olarak başkalarına dair bilinci vardır, hepimizin ve kendisinin de dünyaya dair belirli bir bakış açısıyla sınırlı olduğumuzdan

[1] [*manipulandum*: "kullanılan", "kullanılması gereken", yani aynı zamanda "ele alınan".]

şüphelenmez. Bu yüzden ne kendi düşüncelerini ne de bizim sözlerimizi eleştiriye tâbi tutar, kendilerini sundukları haliyle bu düşüncelere inanır ve onları birbirine bağlamaya çalışmaz. Bakış açılarının bilimine sahip değildir. İnsanlar onun için, her şeyin –odasında olduğuna inandığı rüyaların, hatta sözlerden ayrılmaz olduğu için düşüncenin bile– olup bittiği apaçık tek bir dünyaya doğru çevrilmiş boş kafalardır. Başkaları onun için şeyleri yoklayan bakışlardır, neredeyse maddi bir varoluşları vardır, öyle ki çocuk, kesişen bakışların nasıl olup da kırılmadığını sorar.[1] On iki yaşına doğru, der Piaget, çocuk *cogito*'yu gerçekleştirir ve akılcılığın hakikatlerine ulaşır. Kendi kendini hem duyan bilinç hem de idrak eden bilinç olarak, hem dünyaya dair bir bakış açısı olarak hem de bu bakış açısını aşmaya, yargı düzeyinde bir nesnellik kurmaya çağrılmış olarak keşfedecektir. Piaget çocuğu, sanki yetişkin insanın düşünceleri kendi kendine yetermiş ve tüm çelişkileri ortadan kaldırırmış gibi, olgunluk çağına kadar götürür. Oysa gerçekte, yetişkinlere veya Piaget'ye karşı bir şekilde çocuklar haklı olmalıdır; eğer yetişkin insan için biricik ve öznelerarası bir dünya olması gerekiyorsa, yaşamın ilk yıllarının yabanıl düşünceleri, yetişkinlik çağının düşünceleri altında vazgeçilmez kazanımlar olarak duruyor olmalıdır. Descartes'ın kötü huylu cin hipoteziyle gayet güzel ifade ettiği gibi, yargılarımın altında, varlığın ta kendisine dokunduğuma dair ilksel kesinliğe sahip olmasaydım, her tür istemli *konum alıştan* önce zaten öznelerarası bir dünyada bir duruma *yerleşmiş* [*situé*] olmasaydım, bilim bu kökensel *doxa*'ya dayanmıyor olsaydı, nesnel bir hakikat kurduğuma dair sahip olduğum bilinç, bana ancak benim için nesnel olan bir hakikat verirdi, tarafsız olmak için ne kadar çaba harcarsam harcayayım öznelliğin üstesinden gelemezdim.[2] *Cogito*'yla birlikte bilinçlerin kavgası başlar, bu bilinçlerin her biri, Hegel'in dediği gibi, diğerinin ölmesini ister.

---

1 Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, s. 21.

2 [Bkz. s. 463, 1. dipnot.]

Kavganın başlayabilmesi için, her bilincin yadsıdığı yabancı mevcudiyetlerin varlığından şüphelenebilmesi için, hepsinin ortak bir alana sahip olması ve çocuğun dünyasında birlikte sürdürdükleri huzurlu varoluşu hatırlaması gerekir.

Ama bu şekilde elde edilen, başkası mıdır gerçekten? Neticede yaptığımız, çok kişinin paylaştığı bir deneyim içinde *Ben*'i ve *Sen*'i aynı düzeyde eşitlemek, öznelliğin merkezine kişisiz olanı dahil etmek, perspektiflerin bireyselliğini silmektir; ama bu genel karışıklık içinde, Ego'yla birlikte alter Ego'yu da yok etmiş olmadık mı? Yukarıda bunların birbirini dışladığını söylemiştik. Ama bunun nedeni tam da aynı iddialara sahip olmaları ve alter Ego'nun, Ego'nun tüm çeşitlenmelerini aynen takip ediyor olmasıdır: Algılayan *Ben* gerçekten bir *Ben*'se, bir başka Ben algılayamaz; algılayan özne anonimse, onun algıladığı başkanın kendisi de öyledir ve bu kolektif bilinç içinde, bilinçlerin çoğulluğunu görünür kılmak istersek, kurtulduğumuzu sandığımız zorluklarla yeniden karşılaşırız. Başkasını davranış olarak algılarım, örneğin başkasının öfkesini veya yasını tutumlarında, yüzünde ve ellerinde algılarım, acının veya öfkenin herhangi bir "içsel" deneyimine başvurmam, çünkü yas ve öfke dünyada-varlığın çeşitlenmeleridir, beden ve bilinç arasında bölünmemişlerdir ve başkasının fenomenal bedeninde görülen tutumunda bulundukları gibi, bana kendini sunduğu haliyle benim kendi tutumumda da bulunurlar. Ama nihayetinde başkasının davranışı, hatta başkasının sözleri, başkası değildir. Başkasının yası ve öfkesi, benim için ve onun için asla aynı anlama gelmez. Onun için bunlar yaşanmış durumlardır, benim içinse şimdileştirilip mevcut kılınmış [*apprésentées*] durumlardır. Veyahut bir arkadaşlık hareketi olarak, bu yasa ve bu öfkeye katılmayı başarırsam, yine de bu, arkadaşım Paul'ün yası ve öfkesi olarak kalır: Paul karısını kaybettiği için acı çekmektedir veya saatini çaldırmıştır ve kızgındır, ben de acı çekerim çünkü Paul üzgündür, ben de sinirlenirim çünkü o sinirlidir, bu iki durum tam olarak birbi-

rinin karşılığı değildir. Birlikte ortak bir tasarı geliştirirsek, bu ortak tasarı tek bir tasarı değildir, kendini Paul'e ve bana aynı veçhelerle sunmaz, ikimiz ona aynı önemi vermeyiz, en azından aynı şekilde vermeyiz, çünkü tek kelimeyle Paul Paul'dür, ben de ben. Bilinçlerimiz kendimize özgü durumlarımız içinden geçerek iletişim kurabilecekleri ortak bir durum inşa etse de, her biri bu "tek" dünyayı kendi öznelliği zemininde yansıtır. Başkasının algısına ilişkin zorlukların hepsi nesnel düşünceden kaynaklanmıyordu, davranışın keşfedilmesiyle de hepsi ortadan kalkmış olmaz, daha doğrusu nesnel düşünce ve onun sonucu olan *cogito*'nun birliği birer kurgu değildir, son derece iyi temellendirilmiş fenomenlerdir ve bizim bu temeli araştırmamız gerekir. Ben ve başkası arasındaki çatışma sadece başkasını *düşünmeye* çalıştığımızda başlamaz ve düşünceyi tez koymayan bilince ve refleksiyona tabi olmamış yaşama tekrar dahil ettiğimizde ortadan kalkmaz: Başkasını yaşamaya çalıştığımda, örneğin kurban etme durumundaki körleşmede, bu çatışma zaten oradadır. Başkasıyla bir anlaşmaya varırım, kendime ayırdığım kadar başkasına da yer ayırdığım bir ara-dünyada yaşamayı kabul ederim. Ama bu ara-dünya yine bana ait bir tasarıdır ve başkasının iyiliğini *kendiminkini istediğim gibi* istediğime inanmak ikiyüzlülük olacaktır çünkü başkasının iyiliğine olan bu bağlılık bile yine benden gelir. Karşılıklılık olmadan alter Ego da olamaz çünkü o zaman birinin dünyası diğerininkini sarıp sarmalar ve biri kendini diğerinin yararına haklarından mahrum bırakılmış hisseder. Aşkın iki tarafta eşit olmadığı çiftlerde de olan budur: Biri bu aşka bağlanır ve hayatını ortaya koyar, diğeri ise özgür kalmaya devam eder, bu aşk onun için zorunlu olmayan bir yaşam tarzından ibarettir. Karşısında bozulmadan duran bu özgürlük içinde bağlanan taraf varlığının ve tözünün elinden kaçıp gittiğini duyar. Diğer taraf ise, verdiği sözlere olan sadakati veya cömertlik duygusu yüzünden, bağlanan tarafın dünyasındaki basit bir fenomen düzeyine kendini indirgemek, kendini di-

ğerinin gözleriyle görmek istese bile, bunu ancak kendi yaşamındaki bir genişlemeyle başarabilir ve dolayısıyla, tez olarak olumlamak istediği başkası ve kendi arasındaki denklik durumunu hipotez olarak yadsımış olur. İletişime geçeceğimiz ve ortak bir dünya bulacağımız anda, ne birimiz ne de diğerimiz kurucu bilinçlersek, iletişime geçenin kim olduğunu ve bu dünyanın kimin için varolduğunu sormak gerekir. Ve eğer birisi birisiyle iletişime geçiyorsa, ara-dünya kavranamaz bir kendindelik değilse, her ikimiz için de varolmalıysa, o zaman iletişim yine kopar ve her birimiz, birbirinden yüz kilometre uzaktaki iki satranç tahtası üzerinde oyuncular nasıl oynuyorsa, kendi özel dünyamızda öyle oynarız. Hatta oyuncular telefonla veya yazışarak birbirlerine kararlarını iletebilir, yani aynı dünyanın birer parçası olabilirler. Benimse, tam tersine, başkasıyla neredeyse hiçbir ortak alanım yoktur, kendi dünyasıyla birlikte başkasının konumu ve kendi dünyamla birlikte benim konumum, bu ikisi birbirini karşılıklı dışlar. Başkası bir kere ortaya konduğunda, başkasının bakışı, beni kendi dünyasına yerleştirerek, bir kere beni kendi varlığımın bir kısmından mahrum bıraktığında, onu ancak başkasıyla ilişki kurarak, onun beni özgür olarak kabul etmesini sağlayarak geri alabileceğimi ve özgürlüğümün başkalarının da aynı şekilde özgür olmasını gerektirdiğini anlarız. Ama öncelikle, benim başkasını nasıl ortaya koyabildiğimi bilmek gerekir. Yukarıda açıklamış olduğumuz üzere, doğmuş olduğum, bir bedene ve doğal dünyaya sahip olduğum için, bu dünyada benimkilerle iç içe geçen başka davranışlar bulabilirim. Fakat aynı zamanda, doğmuş olduğum için, varoluşum zaten işlemekte olduğu için, kendi kendine verili olduğunu bildiği için, bağlanmak istediği edimlerin daima berisinde kalır, bu edimler her zaman için onun kipliklerinden ibarettir, üstesinden gelinemez genelliğinin tikel olaylarıdır. *Cogito*'nun saptadığı, işte bu verili varoluş zeminidir: Her türden olumlama, her bağlanma, hatta her yadsıma, her şüphe, önceden açılmış bir alanda yer alır,

kendi kendisiyle temasa geçtiği tikel edimlerden önce kendine dokunan bir kendiye şahitlik eder. Her tür fiili iletişimin tanığı olan, onsuz iletişimin kendi kendini bilemeyeceği ve dolayısıyla iletişim olmayacağı bu kendi, başkası sorununun her türlü çözümünü engelliyor gibi görünür. Burada yaşanan ve ötesine geçilemeyen bir solipsizm vardır. Kendimi muhtemelen ne doğal dünyanın ne de kültürel dünyanın kurucusu olarak hissederim: Her algıda, her yargıda, aktüel olarak bana ait olmayan duyusal işlevleri ya da kültürel montajları devreye sokarım. Kendi edimlerim her taraftan beni aştığı, genellik içinde boğulmuş olduğum halde, bu edimler yine de benim tarafımdan yaşanır; ilk algımla birlikte, karşılaştığı her şeyi kendine mal eden, dünyadan payına düşeni almış olduğu için hiçbir şeyin kendisine saf olarak ve basitçe verilemediği ve kendi deneyim alanına temelli hapsolmuş olduğundan her tür mümkün varlık tasarısını bundan böyle kendinde taşıyan doymak bilmez bir varlık başlamış olur. Bedenin genelliği, nasıl olup da çekimsiz bir *Ben*'in başkası yararına kendine yabancılaşabileceğini anlamamızı sağlamayacaktır zira bu genellik başka bir genellik tarafından, benim vazgeçilemez [*inaliénable*] öznelliğim tarafından tam olarak telafi edilmektedir. Nasıl olur da kendi algı alanım içinde, kendinin kendiye böyle mevcut olduğu *başka bir yer* bulabilirim? Başkasının varoluşunun benim için basit bir olgu olduğunu mu söyleyeceğiz? Ama her durumda bu *benim için* bir olgudur, benim kendi imkânlarım arasında yer almalıdır ve olgu değeri taşıyabilmesi için benim tarafımdan bir şekilde anlaşılmalı veya yaşanmalıdır.

Solipsizmi dışarıdan sınırlandıramadığımıza göre, onu içeriden aşmaya mı çalışacağız? Muhtemelen yalnızca bir tek Ego tanıyabilmeme rağmen, evrensel özne olarak sonlu bir ben olmayı bırakır ve tarafsız bir izleyici haline gelirim, bu izleyicinin önünde başkası ve benim kendim, empirik varlıklar olarak eşit oluruz, herhangi bir ayrıcalığım kalmaz. Refleksiyon yoluyla keşfettiğim ve önünde her şeyin nes-

ne olduğu bilincin ben olduğu söylenemez: Benim ben'im de diğer her şey gibi onun önünde uzanıp durmaktadır, bu bilinç ben'i kurar, benin içinde kapalı değildir, dolayısıyla her hangi bir zorluk çekmeden başka ben'leri de kurabilir. Tanrı'da kendi bilincime vardığım gibi başkasının bilincine de varabilirim, kendimi sevdiğim gibi başkasını da sevebilirim. – Ama karşımıza dikilen bu öznelliğin adına Tanrı denmez. Eğer refleksiyon, sonsuz özne olarak kendi kendimi keşfetmemi sağlıyorsa, benden daha fazla benim kendim olan bu benle ilgili cehalet içinde bulunduğumu, en azından görünürde, kabul etmek gerekir. Biliyordum, denecektir, ne de olsa başkasını ve kendimi algılıyordum ve bu algı tam da ancak bu ben ile mümkündür. Ama bunu zaten biliyorsam, tüm felsefe kitapları gereksizdir. Oysa hakikatin vahyedilmesi gerekir. Demek ki kendinde Tanrı'yı tanıyan, bu sonlu ve cahil ben'dir, Tanrı ise o sırada fenomenlerin diğer yüzünde zaten öteden beri kendi kendini düşünmektedir. Beyhude bir ışık işte bu gölge dolayısıyla bir şeyleri aydınlatır ve bu yüzden gölgeyi ışıkta eritmek kesin olarak imkânsızdır; tez olarak olumlamak istediğim şeyi hipotez olarak yadsımadan, asla Tanrı gibi *kendimi tanıyamam*. Tanrı'da başkasını kendim gibi sevebilirim, ama bunun için de Tanrı'ya duyduğum sevginin benden gelmemesi gerekir, Spinoza'nın dediği gibi, bu sevginin aslında benim üzerimden Tanrı'nın kendi kendine duyduğu sevgi olması gerekir. Öyle ki neticede hiçbir yerde başkasına duyulan sevgi veya başkası olmayacaktır; bizim yaşamlarımız üzerinden kendi kendine bağlanan, bizi hiçbir şekilde ilgilendirmeyen ve bizim erişemeyeceğimiz bir kendi sevgisi olacaktır yalnızca. Tanrı'ya götüren refleksiyon ve sevgi hareketi, götürmek istediği Tanrı'yı imkânsız kılar.

Demek ki solipsizme geri dönüyoruz ve şimdi sorun tüm zorluğuyla ortaya çıkıyor. Ben Tanrı değilimdir, sadece tanrısallığa dair bir iddiam vardır. Her tür bağlanmadan kaçarım ve benim gözümde var olabilmek için her tür durumun ve başka-

sının benim tarafımdan yaşanması gerektiğinden, başkasının ötesine geçerim. Ama bu arada başkası benim için en azından ilk bakışta bir anlama sahiptir. Tıpkı çoktanrılı dinlerde olduğu gibi, diğer tanrıları da hesaba katmam gerekir, veyahut Aristoteles'in tanrısı gibi, yaratmadığım bir dünyaya yön veririm. Bilinçler, çoğul bir solipsizmin gülünçlüğü içindedirler; işte anlaşılması gereken durum budur. Bu durumu yaşadığımıza göre, onu açıklamanın da bir yolu olmalıdır. Yalnızlık ve iletişim, bir ikilemin iki terimi değil, aynı fenomenin iki momenti olmalıdır, çünkü aslında, başkası benim için varolmaktadır. Başkasına dair deneyimle ilgili olarak, daha önce refleksiyonla ilgili söylediğimiz şeyi söylemek gerekir: Nesnesi ondan mutlak anlamda kaçamaz, zira ancak onun sayesinde bu nesnenin mefhumuna sahibiz. Refleksiyonun bir şekilde refleksiyona tâbi olmamış olanı vermesi gerekir çünkü aksi takdirde onun karşısına koyacak bir şeyimiz olmazdı ve refleksiyon bizim için sorun yaratmazdı. Keza, deneyimim de bir şekilde bana başkasını vermelidir zira bunu yapmasaydı, yalnızlığın sözünü bile edemez ve başkasının erişilemez olduğunu söyleyemezdim. Başlangıçta verili ve hakiki olan, refleksiyona tâbi olmamış olan üzerine bir refleksiyondur, refleksiyona tâbi olmamış olanın refleksif bir biçimde devralınmasıdır ve aynı şekilde, deneyimimin başka birisine doğru uzanıp gerilmesidir, bu başkanın yaşamımın ufkundaki varoluşu, ona dair sahip olduğum bilgi kusurlu olsa bile itiraz götürmez. Bu iki sorun arasında, muğlak bir analojiden fazlası vardır, her ikisinde de söz konusu olan şey, kendi dışıma şöyle bir açılıvermemin ve refleksiyona tâbi olmamış olanı o haliyle yaşamamın nasıl mümkün olduğunu bilmektir. Nasıl olur da ben, algılayan ve dolayısıyla kendini evrensel özne olarak olumlayan ben, bu evrenselliği anında elimden alan bir başkasını algılayabilirim? Hem benim öznelliğimi hem de başkasına doğru aşkınlığımı temellendiren merkezi fenomen, benim kendi kendime verili olmamdır. *Verili yimdir*, yani fiziksel ve toplumsal bir dünyada

çoktan bir duruma yerleşmiş ve bu dünyaya bağlanmış bulunuyorumdur; *kendi kendime veriliyimdir*, yani bu durum asla benden gizlenmiş, yabancı bir zorunluluk gibi benim çevremde değildir ve ben de asla kutunun içindeki bir nesne gibi orada kapatılmış değilimdir. Özgürlüğüm, tüm deneyimlerimin öznesi olmak yönünde sahip olduğum temel güç, dünyaya girip yerleşmemden ayrı bir şey değildir. Özgür olmak, yaşadığım hiçbir şeye kendimi indirgeyememek, her tür olgusal durum karşısında kendimi geri çekme yetisine sahip olmak benim kaderimdir ve bu kader, transandantal alanım açıldığı anda, ben görme ve bilme olarak doğduğum anda, dünyaya fırlatıldığım anda alnıma yazılmıştır. Toplumsal dünyaya karşı daima kendi duyusal doğamı kullanabilirim, gözlerimi kapayabilirim, kulaklarımı tıkayabilirim, toplum içinde bir yabancı gibi yaşayabilirim, başkasını, törenleri ve anıtları insani imlemelerinden ayırıp, basit birer renk ve ışık düzenlemesi gibi ele alabilirim. Doğal dünyaya karşı daima düşünen doğaya başvurup, tek başına ele alınan her algıyı şüphe konusu edebilirim. Solipsizmin hakikati orada durmaktadır. Her tür deneyim bana daima varlığımın genelliğini tüketemeyen bir tikellik gibi görünecektir ve Malebranche'ın dediği gibi, daima daha ileri gitmeye yarayacak bir harekete sahip olacağım. Ama varlıktan kaçtığımda ancak varlığa giderim, örneğin toplumdan kaçıp doğaya giderim veya gerçek dünyadan kaçıp, onun kalıntılarından yapılmış bir hayali dünyaya giderim. Fiziksel ve toplumsal dünya, ister pozitif ister negatif olsunlar, daima benim tepkilerimin stimulusları olarak çalışır. Bir algıyı ancak ondan daha hakiki olacak ve onu düzeltecek başka bir algı adına şüphe konusu ederim. Bir şeyi yadsıyabilmem, her zaman genel olarak bir şeyler olduğunu olumlamakla olur, işte bu yüzden düşüncenin düşünen bir doğa olduğunu, varlıkların yadsınması üzerinden varlığın olumlanması olduğunu söylüyoruz. Solipsist bir felsefe inşa edebilirim ama bunu yaparken, konuşan bir insanlar topluluğunu varsayarım ve onu muha-

tap alırım. "Herhangi bir şey olmanın sonsuz reddi"[1] bile, reddedilecek bir şeyi ve buna göre mesafe alacak bir özneyi varsayar. Başkası ya da ben, ikisinden birini seçmek gerektiği söylenir. Fakat biri diğerine *karşı* seçildiğinden ikisi birden olumlanmış olur. Gerçekte, başkasının bakışının beni, benim bakışımın da başkasını nesneye dönüştürmesi, ancak ikimiz de kendi düşünen doğamızın derinliklerine çekilmişsek, kendimizi insani olmayan bakışlar haline getirmişsek, her birimiz kendi eylemlerimizin devralındığını ve anlaşıldığını değil de bir böceğinkiler gibi gözlemlendiğini hissediyorsak olur. Örneğin bir yabancının bakışlarına maruz kaldığımda olan budur. Ama o zaman bile, kişinin başkasının bakışıyla nesneleştirilmekten rahatsız olmasının nedeni, bunun mümkün bir iletişimin yerini alıyor olmasıdır. Bir köpeğin üzerime çevrilen bakışları beni rahatsız etmez. İletişime geçmeyi reddetmek de yine bir iletişim kipidir. Bende ve başkasında her tür duygudaşlığın sınırlarını belirleyen çok biçimli [*protéiforme*] özgürlük, düşünen doğa, vazgeçilemez zemin, nitelenmemiş varoluş, iletişimi elbette askıya alır ama onu yok etmez. Henüz tek kelime etmemiş bir yabancıyla karşı karşıyaysam, onun başka bir dünyada yaşadığına ve benim eylemlerimle düşüncelerimin orada yerinin olmadığına inanabilirim. Ama o bir şey söylediği veya sadece bir sabırsızlık belirtisi gösterdiği anda, beni aşmayı bırakır: İşte bu onun sesidir, bunlar onun düşünceleridir, erişilmez sandığım alan işte oradadır. Her varoluşun diğerlerini kesin olarak aşması, ancak kendi doğal farklılığı içinde tembelce oturup kalmasıyla olur. Filozofu milletinden, arkadaşlıklarından, tuttuğu taraflardan, empirik varlığından, kısacası dünyadan çekip alan ve onu yapayalnız bırakan evrensel meditasyon bile gerçekte edimdir, sözdür, dolayısıyla diyalogdur. Solipsizm ancak kendi varoluşunu, bir şey olmaksızın ve bir şey yapmaksızın, üstü kapalı olarak saptamayı başaran biri için kesin olarak doğrudur ki bu imkânsızdır, zira var olmak,

[1] Valéry, "Introduction à la méthode de Léonard de Vinci", *Variété*, s. 200.

dünyada olmaktır. Refleksiyona çekilen filozof, başkalarını da kendisiyle birlikte sürüklemekten geri kalmaz, çünkü dünyanın karanlığı içinde, onları daima *consortes* olarak ele almayı öğrenmiştir ve sahip olduğu tüm bilgi, bu verili kanı üzerine kuruludur. Transandantal öznellik, ifşa edilmiş bir öznelliktir, kendi kendisine ve başkasına ifşa edilmiştir, ve bu bakımdan bir tür öznelerarasılıktır. Varoluş bir araya toplandığı ve bir tutuma bağlandığı anda, algının altına düşer. Tüm diğer algılar gibi bu algı da yakaladığından daha fazlasını söyler: Şu küllüğü gördüğümü ve orada olduğunu söylediğimde, sonsuza gidebilecek bir deneyim gelişiminin tamamlanmış olduğunu varsayarım, bütün bir algı geleceğini buraya bağlarım. Aynı şekilde, birini tanıdığımı veya sevdiğimi söylediğimde, onun niteliklerinin ötesinde, ona dair edindiğim imgeyi günün birinde paramparça edebilecek tüketilemez bir zemini hedeflerim. Bizim için şeyler ve "başkaları" olmasının bedeli işte budur, bir yanılsamanın sonucu olarak değil, algının ta kendisi olan şiddetli bir edim sayesinde olur bu.

Öyleyse doğal dünyadan sonra, toplumsal dünyayı da bir nesne veya nesneler toplamı olarak değil, kalıcı alan veya varoluş boyutu olarak yeniden keşfetmemiz gerekir: Dikkatimi ondan başka bir yöne çevirebilirim ama ona göre bir duruma yerleşmiş olmayı bırakamam. Toplumsal olanla ilişkimiz, tıpkı dünyayla olan ilişkimiz gibi, her tür yargıdan veya kati algıdan daha derindir. Kendimizi toplumun içine diğer nesneler arasında bir nesne gibi yerleştirmek kadar, toplumu kendimiz için bir düşünce nesnesi olarak koymak da yanlıştır; her iki durumda da yapılan hata, toplumsal olanı nesne gibi ele almaktır. Sadece varolduğumuz için temas halinde olduğumuz ve her tür nesneleştirmeden önce kendimize bağlı şekilde taşıdığımız toplumsal olana geri dönmeliyiz. Geçmişe ve uygarlıklara dair nesnel ve bilimsel bilinç, onlarla aramda, toplumum, kültürel dünyam ve bunların ufukları aracılığıyla, en azından virtüel bir iletişim olmasaydı, Atina Cumhuriyeti veya Roma

İmparatorluğu benim kendi tarihimin sınırları içinde bir yerlerde bulunmasaydı, tanınması gereken, belirlenmemiş ama önceden varolan bireyler gibi oraya yerleşmiş olmasalardı, kendi yaşamım içinde tarihin temel yapılarını bulmasaydım, mümkün olmazdı. Toplumsal olan, biz onu tanıdığımızda veya yargıladığımızda, zaten oradadır. Bireyci veya toplumsalcı bir felsefe, sistemleştirilmiş ve açık kılınmış olan birlikte varoluşa dair bir tür algıdır. Bilincine varılmadan önce, toplumsal olan gizliden gizliye ve bir çağrı gibi varolur. *Notre Patrie*'nin sonunda Péguy, konuşmayı hiç bırakmamış olan saklı bir ses bulur, tıpkı uyandığımızda uzun zamandır kapının çaldığını veya gece boyunca nesnelerin varolmayı bırakmadığını bildiğimiz gibi. Kültürel, ahlaki, mesleki ve ideolojik farklara rağmen, Rus köylüleri 1917'deki mücadele sırasında Petrograd'ın ve Moskova'nın işçileriyle birleşir, çünkü kaderlerinin aynı olduğunu hissederler; sınıf önce somut olarak yaşanır, sonra karar verilerek bir istencin nesnesi olur. Kökeninde, toplumsal olan bir nesne gibi yani üçüncü şahısta varolmaz. Ona nesne muamelesi yapmak, meraklının, "büyük adamların" ve tarihçinin ortak hatasıdır. Fabrice, Waterloo Savaşı'nı bir manzarayı görür gibi görmek isterken bulanık parçalardan başka bir şey bulamaz. Peki haritasına bakan İmparator onun gerçekten farkına varır mı? Savaş onun için boşluksuz olmayan bir şemaya dönüşür: Neden şu alay geç kalır? Yedek malzemeler neden bir türlü gelmez? Savaşa dahil olmamış ve onu her yönden gören, birçok tanıklık toplayan ve savaşın nasıl bittiğini bilen tarihçi, nihayet onun hakikatine ulaştığını düşünür. Ama bize verdiği sadece savaşa dair bir temsildir, onun kendisine ulaşamaz zira savaşın olduğu sırada nasıl biteceği kesin değildi, oysa tarihçi onu anlatırken artık öyle değildir çünkü yenilginin altta yatan nedenleri ve bu nedenleri devreye sokan rastlantılar, tekil Waterloo olayı söz konusu olduğunda, aynı derecede belirleyiciydi ve tarihçi bu tekil olayı İmparatorluğun yıkılmasıyla sonuçlanan genel hattın içine yeniden

oturtur. Gerçek Waterloo ne Fabrice'in ne İmparator'un ne de tarihçinin gördüğündedir, belirlenebilir bir nesne değildir o, bütün perspektiflerin sınırlarında *olagelen* şeydir ve tüm o perspektifler de ondan çıkarılmıştır.[1] Tarihçi ve filozof, sınıfa veya millete dair nesnel bir tanımın peşindedir: Acaba millet, ortak dilin üzerine mi kurulmuştur, yoksa yaşam görüşlerinin mi? Sınıf, gelir rakamlarına mı dayanır yoksa üretim döngüsündeki konuma mı? Aslında biliriz ki bu ölçütlerden hiçbiri, bir bireyin belli bir millete veya sınıfa ait olduğunu anlamaya izin vermez. Tüm devrimlerde, devrimci sınıfa katılan kimi ayrıcalıklı sınıf mensupları ve ayrıcalıklı sınıfa sadık kalan kimi ezilen bireyler vardır. Her milletin içinde de hainler vardır. Millet veya sınıf, ne bireyi dışarıdan boyunduruk altına alan bir kaderdir ne de onun içeriden kendine koyduğu değerlerdir. Bunlar bireyi çağıran birlikte varoluş kipleridir. Sakin dönemlerde, millet ve sınıf, ancak dağınık veya bulanık cevaplar verdiğim, üstü kapalı birer *stimulus* gibidir. Devrimci bir durum veya bir milli tehlike durumu, milletle veya sınıfla aramdaki o zamana kadar sadece yaşantıdan ibaret olan bilinçöncesi ilişkileri bilinçli konum alışa dönüştürür, üzeri kapalı bağlanma hali, sarih hale gelir. Ama kendi kendisine sanki karardan önceye aitmiş gibi görünür.

Toplumsal olanın varoluş kipliği sorunu, burada aşkınlığa [*transcendance*] dair tüm sorunlarla birleşir. Söz konusu olan ister benim bedenim ister doğal dünya isterse de doğum veya ölüm olsun, mesele hem beni aşan hem de ancak benim ta-

---

[1] Şimdiki zamanda yazılacak bir tarih vardır demek ki. Örneğin Jules Romain'in *Verdun* ile yaptığı budur. Elbette, nesnel düşüncenin mevcut bir tarihsel durumu tüketemeyecek olmasından, tarihi gözü kapalı biçimde, bireysel bir macera gibi yaşamamız gerektiği, her tür perspektifi reddetmemiz ve hiçbir kılavuz olmaksızın maceraya atılmamız gerektiği sonucu çıkarılmamalıdır. Fabrice Waterloo savaşını kaçırmıştır, ama aktaran kişi zaten olaya daha yakındır. Macera ruhu bizi olaydan nesnel düşünceye göre daha da çok uzaklaştırır. Olayla temas halinde olan ve onun somut yapısını araştıran bir düşünce vardır. Bir devrim tarihin yönüne gerçekten uygunsa, aynı zamanda hem yaşanıp hem de düşünülebilir.

rafımdan devralındığı ve yaşandığı ölçüde varolan fenomenlere karşı nasıl açık olabildiğimi, *nasıl olup da beni tanımlayan ve her tür yabancı mevcudiyeti koşullandıran kendime mevcut olma (Urpräsenz) halinin aynı zamanda mevcut olmama (Entgegenwärtigung) hali olduğunu ve beni kendi dışıma fırlattığını*[1] anlamaktır. İdealizm dışarıyı bana içkin hale getirerek, gerçekçilik ise beni nedensel bir eyleme tâbi kılarak, dışarısı ile içerisi arasında bulunan motivasyon ilişkilerini bozar ve bunları anlaşılmaz kılar. Örneğin bireysel geçmişimiz ne bilinç hallerinin veya beyindeki izlerin etkin biçimde hayatta kalmasıyla ne de geçmişi kuracak ve ona dolaysızca ulaşacak bir bilinçle bize verilebilir: Her iki durumda da bu geçmişin anlamı, eksik kalacaktır çünkü geçmiş, doğrusunu söylemek gerekirse, bizim için şimdi mevcut olacaktır. Geçmişe dair bir şeyin bizim için varolması gerekiyorsa, bu ancak muğlak bir şimdiki zamanda, her tür kasti anımsamadan önce, bize açılan bir alan gibi olabilir. Onu düşünmediğimizde bile bizim için varolmalıdır ve tüm anımsamalarımız bu opak yığından çıkarılmalıdır. Keza, dünyaya bir şeyler toplamı, şeye de bir özellikler toplamı olarak sahip olsaydım, elimde kesinlikler değil, ancak olasılıklar olurdu, reddedilemez bir gerçeklik değil, sadece koşullu hakikatler olurdu. Geçmiş ve dünya varoluyorsa, ilke olarak içkin olmalıdırlar (ancak benim arkamda ve çevremde gördüğüm şey olabilirler), olgu olarak da aşkın olmalıdırlar (kasti edimlerimin nesnesi olarak görünmeden önce, benim yaşamım içinde varolurlar). Aynı şekilde doğumum ve ölümüm de benim için düşünce nesnesi olamaz. Yaşamın içine yerleşmiş, düşünen doğama sırtımı dayamış bulunarak, ilk algımdan itibaren açılmış olan, içinde her tür noksanlığın ancak bir mevcudiyetin arka yüzü olduğu, her tür sessizliğin sesli varlığın bir kipi olduğu bu transandantal alana çakılı halde, ilke olarak bir tür ebediyete ve her an her yerde olma özelliğine sahibim, kendimi tüketilemez

[1] Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften une die transzendantale Phänomenologie* (III) (yayınlanmamış).

bir yaşam akışına kapılmış gibi hissederim, bu akışın ne başını ne de sonunu düşünebilirim, zira bunları düşünen yine yaşayan benim ve böylece yaşamım daima kendinden önce gelir ve kendinden sonra hayatta kalır. Bir yandan da, beni boğazıma kadar varlıkla dolduran bu düşünen doğa bir perspektiften itibaren dünyayı bana açar, bu doğayla birlikte kendi olumsallığımın duygusuyla, ötesine geçilmiş olmanın sıkıntısıyla karşılaşırım, öyle ki ölümü düşünmesem bile genel olarak bir ölüm atmosferi içinde yaşarım, daima düşüncelerimin ufkunda olan ölümün özü gibi bir şey vardır. Son olarak, ölüm ânımın benim için erişilemez bir gelecek olması gibi, başkasının kendi kendine mevcudiyetini de asla yaşayamayacağımdan eminimdir. Yine de her başka, benim için reddedilemez bir birlikte varoluş stili veya ortamı olarak varolur ve yaşamım, tıpkı ölümcül bir tada sahip olduğu gibi, toplumsal bir atmosfere de sahiptir.

Doğal dünyayla ve toplumsal dünyayla birlikte, hakiki transandantalı keşfetmiş olduk; bu transandantal, tarafsız bir izleyicinin önünde uzanan, gölgeleri ve opaklığı olmayan saydam bir dünyayı kuran işlemlerin bütünü değil, aşkınlıkların [*transcendances*] *Ursprung*'unun[1] oluştuğu muğlak bir hayattır; bu hayat, temel bir çelişki sayesinde, beni o aşkınlıklarla iletişime sokar ve bu zemine dayanarak bilgiyi mümkün kılar.[2] Belki de denecektir ki felsefenin merkezine bir çelişki ko-

---

1 [*Ursprung*: "köken".]

2 Husserl, son dönem felsefesinde, her tür refleksiyonun yaşama dünyasının (Lebenswelt) betimlenmesine geri dönerek başlaması gerektiğini kabul eder. Ama ikinci bir "indirgemeyle", dünyanın tüm karanlıklarının aydınlatılacağı evrensel bir kuruluşun transandantal akışına yaşama dünyasının yapılarının da yeniden yerleştirilmesi gerektiğini ekler. Oysa açıktır ki iki şeyden yalnız biri mümkün olabilir: Ya kuruluş dünyayı saydam kılar ve o zaman refleksiyonun neden yaşama dünyasından geçmesi gerektiğini anlayamayız, ya da kuruluş dünyaya ait bazı şeyleri geri tutar, o zaman da dünyayı opaklığından asla kurtaramıyor demektir. Husserl'in felsefesi gitgide ikinci yönde ilerler ve mantıkçı dönemini hatırlatır; akılsallığı bir sorun haline getirdiğinde, son tahlilde "akışkan" olan imlemelerin varlığını kabul ettiğinde (*Erfahrung und Urteil*, s. 428), bilgiyi kökensel bir *doxa* üzerine temellendirdiğinde bunu görürüz.

namaz, tüm betimlemelerimiz, en nihayetinde düşünülebilir olmadıklarından, hiçbir şey demek değillerdir. Eğer fenomen veya fenomenal alan adı altında yalnızca mantık-öncesi veya sihirli bir deneyimler katmanını yeniden buluyor olsaydık, bu itiraz haklı olurdu. Çünkü o zaman, betimlemelere inanarak düşünmekten vazgeçmek veya ne dediğimizi bilerek betimlemelerden vazgeçmek arasında seçim yapmak gerekirdi. Bu betimlemelerin bize, nesnel düşünceden daha radikal bir anlayış ve bir refleksiyon tanımlama fırsatı sunması gerekir. Doğrudan betimleme olarak anlaşılan fenomenolojiye, bir de fenomenolojinin fenomenolojisini eklemelidir. *Cogito*'ya geri dönmemiz ve orada nesnel düşünceninkinden daha temel, *cogito*'ya kendi hakkını teslim edecek ve aynı zamanda onu ait olduğu yere yerleştirecek bir *Logos* aramamız gerekir. Varlık düzleminde, öznenin hem doğan [*naturé*] hem de doğuran [*naturant*] olduğunu, hem sonlu hem de sonsuz olduğunu asla anlamayacağız. Ama öznenin altında zamanı bulursak ve zamanın paradoksuna bedenin, dünyanın, şeyin ve başkasının paradokslarını eklersek, bunun ötesinde anlayacak bir şey olmadığını anlarız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KENDİ-İÇİN-VARLIK VE DÜNYADA-VARLIK

I
COGITO

Descartesçı *Cogito*'yu düşünüyorum, bu çalışmayı bitirmek istiyorum, elimin altında kâğıdın serinliğini duyuyorum, pencereden bulvardaki ağaçları algılıyorum. Yaşamım her an aşkın şeylere doğru atılıyor, bütünüyle dışarıda olup bitiyor. *Cogito* ya üç yüz yıl önce Descartes'ın zihninde oluşmuş bu düşüncedir, ya bize bıraktığı metinlerin anlamıdır, ya da onlarda saydamlaşan ebedi bir hakikattir; her halükârda düşüncemin sarıp sarmalamaktan ziyade yöneldiği kültürel bir varlıktır, tıpkı bedenimin tanıdık bir ortamda nesnelerin arasında yönünü bulup dolaşması ve bunun için onları açık şekilde temsil etmeye gerek duymamam gibi. Başladığım bu kitap bir araya toplanmış fikirlerden ibaret değil, benim için karmaşık formülünü veremeyeceğim ucu açık bir durum teşkil ediyor ve burada, bir mucize eseri düşünceler ve kelimeler kendiliklerinden düzene girene dek kendimle kör bir tartışma yürütüyorum. Dahası, çevremdeki duyulur varlıklar, elimin altındaki kâğıt, bakışlarımın altındaki ağaçlar bana sırlarını açmazlar, onlarda bilincim kendinden kaçar ve kendini bilmez. Gerçekçiliğin fiili aşkınlığı ve dünyanın ve

fikirlerin kendinde varoluşunu olumlarken açıklamaya çalıştığı durum, işte bu başlangıçtaki durumdur.

Yine de söz konusu olan gerçekçiliğe hak vermek değildir ve şeylerin veya idelerin ben'e doğru gerçekleştirdiği Descartesçı geri dönüşte kesin bir hakikat bulunur. Aşkın şeylerin deneyimi ancak ben bu deneyimin tasarısını kendimde bulur ve taşırsam mümkündür. Şeyler aşkındır dediğimde bu, benim onlara sahip olmadığım, onların etrafında dolaşmadığım anlamına gelir; ne olduklarını bilmediğim ve çıplak varoluşlarını körcesine olumladığım ölçüde şeyler aşkındır. Peki ama, ne olduğunu bilmediğim şeyin varoluşunu olumlamanın anlamı nedir? Bu olumlamada bir hakikat payı varsa eğer, bunun nedeni, onun bahsettiği doğayı veya özü belli belirsiz görüyor olmamdır, örneğin bireysel bir şeyin sessizce kendinden taşması gibi olan ağaca dair görüşümün, görmeye dair bir düşünceyi ve ağaca dair bir düşünceyi zaten içinde barındırıyor olmasındandır, yani ağaçla karşılaşmıyor, onunla basitçe karşı karşıya gelmiyor olmamdandır, aktif olarak mefhumunu oluşturduğum belli bir doğayı karşımdaki bu varolanda da buluyor olmamdandır. Çevremde bazı şeyler bulmamın nedeni onların fiili olarak orada olması değildir zira hipotez olarak, bu olgusal varoluş hakkında hiçbir şey bilmiyorum. Bu varoluşu tanıyabiliyorsam, demek ki şeyle aramdaki fiili temas bende tüm şeylere dair ilksel bir bilgiyi uyandırmaktadır, sonlu ve belirlenmiş algılarım dünyayla eşuzanımlı olan ve onu baştan sona açıp yayan bir bilme gücünün kısmi olarak kendini göstermesidir. Kendinde bir mekân olduğunu ve algılayan öznenin onunla çakışabildiğini, örneğin elimin iki nokta arasındaki uzaklığı onu kaplayarak algıladığını hayal edelim: Parmaklarımın oluşturduğu ve bu mesafeyi belirleyen açı, ne bir nesneye ne de diğerine ait olan, dolayısıyla ikisi arasındaki bağıntıyı tanıyabilen, daha doğrusu gerçekleştirebilen bir güç tarafından içeriden çizilmiş gibi olmasaydı, nasıl olup da değerlendirilip ölçülebilirdi? Serçe

parmağımdaki duyumun ve "başparmağımdaki duyumun" en azından mesafenin "imleri" olmasını istiyorsak, bu duyumların mekândaki noktalar arasındaki bağıntıyı imleyebilecek bir şeyi kendinde barındırabilmesi için, zaten bu noktaların birinden diğerine giden yolda bulunuyor olmaları ve bu yolun da sadece açılmış parmaklarım tarafından katedilmesi değil, idrak edilen amacı doğrultusunda düşüncem tarafından da hedeflenmesi gerekmez mi? "Nasıl olur da zihin, kendisinin im olarak kurmadığı bir imin anlamını bilebilir?"[1] Kendi dünyasında bir duruma yerleşmiş olan özneyi betimleyerek elde ettiğimiz bilgi imgesini, öyle görünüyor ki ikinci bir imgeyle değiştirmek gerekecektir; buna göre özne bu dünyayı kurar veya inşa eder ve bu imge diğerine göre daha otantiktir çünkü öznenin etrafındaki şeylerle alışverişi ancak öncelikle onları kendisi için var ettiyse, kendi etrafına yerleştirdiyse ve kendi derinlerinden onları çekip çıkardıysa mümkündür. Spontane düşünce edimlerinde de durum aynen böyledir. Refleksiyonlarımdaki temayı oluşturan Descartesçı *Cogito* daima benim aktüel olarak kendim için temsil ettiğimin ötesindedir, bir anlam ufkuna sahiptir ve bu ufuk, Descartes'ı okurken bana gelmiş olan ama aktüel olarak mevcut olmayan düşüncelerden ve sezdiğim, sahip olabileceğim ama asla geliştirmediğim düşüncelerden oluşur. Ama sonuçta, belli bir ideler düzenine doğru yönelmem için karşımda bu üç hecenin söylenmesi yeterliyse, mümkün açık kılışların hepsi bir anda benim için mevcut oluyor demektir. "Zihinsel ışığı temsil edilmiş olan aktüellikle sınırlandırmak isteyenler daima şu Sokratik problemle karşı karşıya kalacaklardır: 'Doğasından büsbütün bihaber olduğun bir şeyi araştırmak için ne yapacaksın? Peki ya bu şey tesadüfen karşına çıkarsa, bilmediğin bu şeyin aradığın şey olduğunu nasıl anlayacaksın?' (*Menon*, 80, D)."[2] Nesneleri tarafından hakikaten ötesine geçilmiş

[1] P. Lachièze-Rey, "Réflexions sur l'activité spirituelle constituante", s. 134.
[2] P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme Kantien*, s. 17-18.

bir düşünce, adım attıkça bu nesnelerin bollaştığını gördüğü halde ne onlar arasındaki ilişkileri yakalayabilecek ne de onların hakikatine nüfuz edebilecektir. Tarihsel *Cogito*'yu yeniden kuran benim, Descartes'ın metnini okuyan benim, orada ölümsüz bir hakikat bulan benim ve neticede Descartesçı *Cogito*'nun ancak benim *Cogito*'m itibarıyla bir anlamı vardır, onu icat etmek için gereken her şey bende olmasaydı, onun hakkında bir şey de düşünemezdim. *Cogito*'nun hareketini devralma hedefini düşüncemin önüne koyan benim, her an bu hedefe doğru düşüncemin yöneldiğini doğrulayan benim; öyleyse burada düşüncem kendi kendisinden önce gelmeli ve aradığı şeyi zaten bulmuş olmalıdır, yoksa onu arayamazdı. Sahip olduğu bu tuhaf kendi kendinin önüne geçme ve öne atılma gücüyle, her yerde kendi evinde bulunma gücüyle, tek kelimeyle otonomisiyle tanımlamak gerekir düşünceyi. Eğer düşünce, daha sonra bulacaklarını şeylere kendisi koyuyor olmasaydı, onları yakalayıp tutamazdı, onları düşünemezdi, bir "düşünce yanılsaması" olur çıkardı.[1] Duyulur bir algı veya bir akıl yürütme, bende oluşan ve benim tespit ettiğim olgular olamaz. Onları neden sonra ele aldığımda, her biri kendi yerine savrulur ve dağılırlar. Ama bu, algının ve akıl yürütmenin ancak gölgesi olabilir, kendi aktüellikleri içinde ele alındıklarında algı ve akıl yürütme, parçalarına ayrılmak pahasına, gerçekleşmeleri için lazım olan ne varsa hepsini tek hamlede sarıp sarmalamalıdır ve dolayısıyla kendi kendilerine mesafesiz biçimde ve bölünmemiş bir yönelim içinde mevcut olmalıdırlar. Bir şeye dair her düşünce aynı zamanda kendine dair bilinçtir, aksi takdirde bir nesneye sahip olamaz. Öyleyse tüm deneyimlerimizin ve tüm refleksiyonlarımızın kökeninde, kendi kendisini dolayımsızca tanıyan bir varlık buluruz, çünkü kendinin ve tüm şeylerin bilgisidir, kendi varoluşunu tespit yoluyla ve verili bir olgu olarak veya kendine dair bir ideden çıkarım yapmak yoluyla değil de onunla doğru-

[1] A.g.y., s. 25.

dan temas kurarak bilir. Kendi bilinci, işlemekte olan zihnin varlığının ta kendisidir. Bir şeyin bilincine varmamı sağlayan edimin kendisi, gerçekleştiği anda tutup kavranmalıdır, yoksa parçalara ayrılır. Bu durumda, herhangi bir şey tarafından tetiklenmiş veya kışkırtılmış olması da anlaşılmaz olur, *causa sui* olmalıdır.[1] Descartes'la birlikte şeylerden şeylerin düşüncesine dönmek, ya deneyimi bir psikolojik olaylar toplamına indirgemek olur –Ben bu olayların ancak ortak adı veya hipotetik nedeni olacaktır, bu durumda benim varoluşumun nasıl olup da başka bir şeyinkinden daha kesin olduğunu anlayamayız, zira yakalanamaz bir anın dışında onlardan daha dolaysız değildir– veyahut olayların berisinde ne zamana ne de herhangi bir sınırlamaya tâbi olan bir düşünceler sistemini ve alanını, olaya hiçbir şey borçlu olmayan ve bilinç olarak varolan bir varoluş kipini, hedeflediği her şeyi uzaktan yakalayan ve kendinde sıkıştıran bir zihinsel edimi, kendisine herhangi bir "varım"ın eklenmesine gerek olmaksızın kendiliğinden var olan bir "düşünüyorum"u kabul etmek olur.[2] "Öyleyse Descartesçı *cogito* öğretisi, mantıksal olarak, zihnin zamansızlığını olumlamaya ve ebedi olana dair bilinci kabul etmeye götürmeliydi: *experimur nos aeternos esse*."[3] Tek bir yönelim içindeki zamansal açınımları kuşatma ve önceleme gücü olarak anlaşılan ebediyet, tam da öznelliğin tanımı olacaktır.[4]

---

1 P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, s. 55. [*Causa sui*, "kendinin nedeni". Spinoza'nın *Etika*'sının birinci bölümündeki ("Tanrı Hakkında") meşhur I. Tanım'a gönderme yapılıyor: "*Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi* nisi *existens*." "Kendinin nedeni derken kastettiğim, özünde varoluşu sarmalayan şeydir; yani doğası ancak varolan olarak kavranabilecek şeydir [...]." Ayrıca yine I. Kitap'taki XVI. Önerme'nin II. Kanıt'ına da bakılabilir: "[...] Tanrı kendiliğinden (*per se*) nedendir, arızi olarak (*per accidens*) değil."]

2 A.g.y., s. 184.

3 A.g.y., s. 17-18. [experimur nos aeternos esse: Etika'nın V. Kitap'ındaki XXIII. Önerme'nin Uyarı'sında Spinoza şunu belirtir: "deneyim sayesinda biliriz ki bizler ebediyiz." Spinoza tam olarak şöyle der: Sentimus experimurque nos aeternos esse ("Deneyim sayesinde duyuyoruz ve biliyoruz ki bizler ebediyiz", (çev. Appuhn).]

4 P. Lachièze-Rey, *Le Moi, le monde et Dieu*, s. 68.

Cogito'ya dair bu ebediyetçi anlayışı sorgulamadan önce sonuçlarına iyi bakalım, düzeltme yapma zorunluluğunu ortaya çıkaracak olan bunlardır. Eğer *Cogito*, zamana hiçbir şey borçlu olmayan bir varoluş kipini bana açıyorsa, benim için erişilir olan tüm varlıkların evrensel kurucusu olarak, kıvrımsız ve dışarısı olmayan bir transandantal alan olarak kendi kendimi keşfediyorsam, yalnızca zihnimin "tüm duyu nesnelerinin biçimi söz konusu olduğunda Spinoza'nın Tanrı'sı olduğunu"[1] söylemek yetmez, zira biçim ve madde ayrımı artık nihai bir değer alamaz ve kendi üzerine refleksiyon yapan zihnin son tahlilde nasıl olup da alırlık mefhumuna anlam verebileceğini ve kendi kendini geçerli bir şekilde etkilenmiş [*affecté*] olarak düşünebileceğini anlayamayız: Etkilenmiş olarak kendini düşünen zihinse eğer, kendi kendini etkilenmiş olarak düşünmüyor demektir çünkü kendi eylemliliğini tam da onu sınırlıyor gibi göründüğü anda yeniden olumlamaktadır; zihin kendini dünyaya yerleştiriyorsa, dünyada değil demektir ve kendini-koyma [*auto-position*] bir yanılsamadır. O halde kayıtsız şartsız zihnimin Tanrı olduğunu söylemek gerekir. Örneğin Mösyö Lachièze-Rey'in bu sonuçtan nasıl kaçınabileceğini anlamıyoruz. "Eğer düşünmeyi bırakmışsam ve yeniden düşünmeye koyulursam, devam ettirdiğim hareketi yeniden yaşarım, ortaya çıktığı kaynağa yeniden yerleşerek bölünmezliği içinde onu yeniden kurarım (...). Böylece, özne her düşündüğünde dayanak noktası kendisidir, çeşitli temsillerinin ötesinde ve arkasında, her tür tanımanın ilkesi olan ama kendisi tanınmaya ihtiyaç duymayan bu birliğe yerleşir ve yeniden mutlak olan haline gelir çünkü ebedi olarak öyledir."[2] Peki ama birden fazla mutlak nasıl olabilir? Öncelikle ben na-

[1] Kant, "Übergang", Adickes, s. 756, alıntılayan P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, s. 464. [Merleau-Ponty'nin bahsettiği *Übergang*, sonradan *Opus postumum* adı altında toplanan Kant'ın *Naclhass*'ı içindeki tamamlanmamış bir eserdir. Bu tamamlanmamış eserin başlığı şöyledir: "Doğa Biliminin Metafizik İlkelerinden Fiziğe Geçiş" (Fr. çev., Paris, PUF, 1986).]

[2] P. Lachièze-Rey, "Réflexions sur l'activité spirituelle constituante", s. 145.

sıl olur da başka Ben'ler tanıyabilirim? Öznenin tek deneyimi onunla çakışarak edindiğim deneyimse, zihin tanım icabı "yabancı izleyici"den kaçıyorsa ve sadece içeriden tanınabilirse, benim *Cogito*'m ilke olarak biriciktir, başkası tarafından "katılınabilir" değildir. Başkalarına "aktarılabilir" olduğunu mu söyleyeceğiz o zaman?[1] Peki böyle bir aktarım nasıl motive edilecektir? Hangi gösteri, kendi anlamı içeriden yakalanmasını gerektiren bu varoluş kipini geçerli biçimde kendi dışıma koymaya itebilir beni? Kendisi-için ile kendindenin birleşimini tanıyıp kabul etmeyi kendi kendimde öğrenmezsem, başka bedenlerin oluşturduğu bu mekanizmalar asla canlanamaz; eğer benim dışım yoksa, başkalarının da içi yoktur. Kendime dair mutlak bir bilince sahipsem, birden çok bilinç olması mümkün değildir. Kendi düşüncemin mutlaklığının ardında, tanrısal bir mutlak olduğunu düşünmek bile imkânsızdır. Düşüncemin kendi kendisiyle teması, şayet kusursuzsa, beni kendi üzerime kapatır ve kendimi ötesine geçilmiş hissetmeme izin vermez; varlığın bütününü ve dünyadaki kendi mevcudiyetini inşa eden, "kendine sahip olma"[2] üzerinden kendini tanımlayan ve dışarıda ancak kendisi oraya koyduğu şeyi bulan bu Ben için bir Başka'ya doğru açılma veya ona "özlem duyma"[3] söz konusu değildir. İyice kapatılmış bu ben, artık sonlu bir ben değildir. "(...) evrene dair bir bilinç, ancak sözcüğün aktif anlamıyla düzenlemeye dair daha önceki bir bilinç sayesinde, devamında ise, son tahlilde, tanrısallığın işleyişinin ta kendisiyle içsel olarak kurulan bir komünyon sayesinde mümkündür."[4] *Cogito* en nihayetinde Tanrı'yla çakışmamı sağlar. Deneyimimin idrak edilen ve özdeşlenip teşhis edilebilir yapısı, bu deneyimi *Cogito*'da bulduğumda beni olaydan çıkarıyor ve ebediyete yerleştiriyorsa, beni tüm sınırlamalardan ve özel varoluşum gibi temel bir olaydan da kurtarır ve

---

1 A.g.y., *L'idéalisme kantien*, s. 477.
2 A.g.y., s. 472.
3 *L'Idéalisme kantien*, s. 477. *Le moi, le monde et Dieu*, s. 83.
4 *Le moi, le monde et Dieu*, s. 33.

olaydan edime, düşüncelerden Ben'e geçmeyi mecbur kılan sebepler, Ben'lerin çokluğundan yalnız ve kurucu bir Ben'e geçmeyi de mecbur kılar ve *in extremis* olarak öznenin sonluluğunu kurtarmak için, onu "monad" olarak tanımlamayı bana yasaklar.[1] Kurucu bilinç ilke olarak biricik ve evrenseldir. Onun her birimizde sadece bir mikrokozmos kurmasını istiyorsak, *Cogito*'nun "varoluş sınavı[2]" anlamını korumasını istiyorsak, eğer *Cogito* kendi kendisine tamamen sahip olan bir düşüncenin saydamlığını değil, doğası gereği düşünen nitelikteki kaderimi devralıp onu izlememi sağlayan kör edimi bana ifşa ediyorsa, bu başka bir felsefedir ve bizi zamanın *dışına çıkarmaz*. Burada, ebediyet ile empirizmin parçalı zamanı arasında bir yol bulma ve *Cogito*'nun yorumuyla zamanın yorumunu yeniden ele alma zorunluluğunu görüyoruz. Şeylerle ilişkilerimizin dışsal ilişkiler olamayacağını, kendimize dair bilincimizin de psişik olayların basit bir yazımı olmadığını kesin şekilde kabul ettik. Bir dünyayı algılamamız ancak bu dünyanın ve bu algının, tespit edilmiş olgular olmadan önce bizim düşüncelerimiz olmasıyla mümkündür. Bundan sonra anlamamız gereken tam olarak dünyanın özneye ve öznenin kendi kendisine ait oluşudur, yani deneyimi mümkün kılan bu *cogitatio*'dur, bizim şeyleri ve "bilinç hallerimizi" tutuşumuzdur. Göreceğiz ki bu tutuş olaya ve zamana karşı kayıtsız değildir, daha ziyade olayın ve *Geschichte*'nin[3] temel kipidir, nesnel ve kişisiz olaylar bunlardan türemiş biçimlerdir ve son olarak, ebediyete başvurmak ancak nesnel bir zaman anlayışı tarafından zorunlu kılınmıştır.

Öyleyse, düşündüğüm şüphe götürmez. Şurada bir küllük veya bir pipo olduğundan emin değilim ama bir küllük veya pipo gördüğümü düşündüğümden eminim. Bu iki olumlamayı birbirinden ayırmak ve "görme düşüncem"in apaçıklığını,

---

1 P. Lachièze-Rey'nin yaptığı gibi; bkz. *Le moi, le monde et Dieu*, s. 69-70.

2 A.g.y,, s. 72.

3 [*Geschichte*: "tarihsel süreç" veya "tarihsel olayların bütünü", yani "Tarih".]

görülen şeyle ilgili her tür yargının dışında tutmak, sanıldığı kadar kolay mıdır acaba? Bilakis imkânsızdır. Algı tam da, edimin kendisi ile ilgili olduğu terimi birbirinden ayırmanın söz konusu olmadığı türden bir edimdir. Algı ve algılanan, zorunlu olarak aynı varoluş kipliğine sahiptir çünkü algıdan, şeyin kendisine ulaşırken sahip olduğu, daha doğrusu şeyin kendisine ulaşırken olduğu bilinci ayırmak mümkün değildir. Algılanan şeyin kesinliğini reddederek algının kesinliğini korumak mümkün değildir. *Görme sözcüğünün tam anlamıyla* bir küllüğü görüyorsam, orada bir küllük olması gerekir ve bu olumlamanın önüne geçemem. Görmek, bir şeyi görmektir. Kırmızıyı görmek, aktüel olarak varolan bir kırmızıyı görmektir. Görüşü basit bir görme varsayımına geri götürmek, ancak onu gidip gelen ve temelsiz bir *quale*'nin temaşası olarak temsil etmekle mümkündür. Gelgelelim, daha önce söylediğimiz üzere, kendi özgül dokusu içindeki niteliğin kendisi, belli bir varolma biçiminin bize önerilmesiyse, biz de duyusal alanlara sahip olduğumuz ölçüde bu öneriye cevap veriyorsak ve belli bir yapıya sahip bir rengin –yüzey renginin veya renkli alanın– belirli veya muğlak bir yerdeki veya mesafedeki algısı bir gerçekliğe veya bir dünyaya açılmamızı varsayıyorsa, algılayan varoluşumuzun kesinliğiyle onun dışarıdaki eşinin kesinliğini nasıl birbirinden ayırabiliriz? Sadece görülebilir olduğu iddia edilen bir şeye göndermek değil, aktüel olarak görülen bir varlığa da göndermek, benim görüşüm için esastır. Keza, şeyin mevcudiyetinden şüphe duyarsam, bu şüphe görmenin kendisine de uzanır; orada mavi veya kırmızı yoksa, *hakikaten onu görmediğimi* söylerim, aktüel görme demek olan görülür şey ile görme yönelimlerim arasındaki bu upuygunluğun, hiçbir anda gerçekleşmediğini kabul ederim. O halde şu ikisinden sadece biri doğrudur: Ya şeylerin kendisine dair hiçbir kesinliğe sahip olamam, ama o zaman, basit bir düşünce olarak ele alınan kendi algımdan da emin olamam çünkü algım o halde bile bir şeyin olumlanmasını içinde barındırır, ya da kendi dü-

şüncemi kesinlik içinde kavrarım ama o zaman, onun hedeflediği varoluşları da aynı anda kabul etmiş olurum. Descartes'ın dediği gibi görülür şeylerin varoluşunun şüpheli olması ama basit görme düşüncesi olarak ele alınan görüşümüzün şüphe götürmemesi, sürdürülebilir bir konum değildir. Zira görme düşüncesinin iki anlamı olabilir. Öncelikle iddia edilen görüş veya "görme izlenimi" olarak kısıtlı anlamıyla onu anlayabiliriz, o zaman elimizde sadece mümkün veya olası bir şeyin kesinliği olur ve "görme düşüncesi", belirli durumlarda otantik veya fiili bir görüş deneyimi yaşamış olduğumuzu ve görme düşüncesinin bu deneyime benzediğini, şeye dair kesinliğin de bu deneyimin içinde barındığını belirtir. Bir imkânın kesinliği sadece bir kesinlik imkânıdır, görme düşüncesi sadece idedeki bir görüştür ve bunun dışında gerçeklikteki görüşe de sahip olmasaydık, bu ideye asla sahip olamazdık. Öte yandan, "görme düşüncesi"ni kendi kurucu gücümüze dair sahip olacağımız bilinç olarak da anlayabiliriz. Empirik algılarımız ister hakiki ister sahte olsunlar, ancak onların yönelimsel nesnelerini tanıyabilecek, özdeşleyip teşhis edebilecek ve bizim önümüzde o nesneleri tutabilecek bir zihin bu algılarda ikamet ediyorsa mümkün olabilirler. Ama bu kurucu güç bir mitten ibaret değilse eğer, algı benim çakışabileceğim içsel bir dinamiğin basit bir uzantısıysa gerçekten, dünyaya ait transandantal öncüllere dair sahip olduğum kesinlik dünyanın kendisine dek uzanmalıdır ve benim görüşüm bir uçtan bir uca görme düşüncesi olduğundan, kendinde görülen şey de benim onun hakkında düşündüğüm şeydir ve transandantal idealizm mutlak bir gerçekçiliktir. Hem dünyanın benim tarafımdan kurulduğunu hem de bu kurucu işlemin sadece ana hatlarını ve özsel yapılarını yakalayabileceğimi söylemek çelişik olur;[1] kurucu

[1] Örneğin her tür transandantal indirgemenin aynı zamanda bir eidetik indirgeme olduğunu söylerken Husserl'in yaptığı budur. Özlere başvurma zorunluluğu, varoluşların kesin opaklığı, kendiliğinden açık kabul edilecek olgular olamaz; *Cogito*'nun ve nihai öznelliğin anlamının belirlenmesine katkıda bulunurlar. Düşünce yoluyla dünyanın somut zenginliğine

çalışmanın sonunda sadece idedeki dünyanın değil varolan dünyanın da belirdiğini görmem gerekir, yoksa elimde soyut bir inşa olur, dünyaya dair somut bir bilinç değil. Dolayısıyla, hangi anlamıyla ele alırsak alalım, "görme düşüncesi" ancak fiili görüş de kesinse kesindir. Descartes bize duyumun kendi kendine indirgendiğinde daima doğru olduğunu ve hatanın, yargının duyum hakkında verdiği transandantal[1] yorumdan geldiğini söylerken, yanılsamaya dayanan bir ayrımda bulunur: Bir şey duyup duymadığımı bilmek benim için bir şeyin orada olup olmadığını bilmekten daha zor değildir; histerik duyar ama ne duyduğunu bilmez, tıpkı dışarıdaki nesneleri algılarken bu algıyı fark etmediği gibi. Tersine, duyduğumdan emin olduğumda dışarıdaki şeyin kesinliği, duyumun kendi içinde eklemlenip benim önümde açınma tarzının ta kendisinde içerilir: Bu bir *bacak* ağrısıdır veya şu, *kırmızıdır* ve örneğin tek düzlemdeki opak bir kırmızıdır ya da tersine üç boyutlu kırmızımsı bir atmosferdir. Duyumlarıma dair yaptığım "yorum" elbette bir şeyler tarafından motive edilmelidir ve bunu yapan sadece bu duyumların kendi yapısı olabilir; öyle ki hem aşkın yorum diye bir şey olmadığını, fenomenlerin kendi konfigürasyonundan fışkırmayan bir yargı olamayacağını, hem de içkinlik alanı diye bir şey olmadığını, bilincimin kendi evinde olduğu ve her tür hata riskinden korunduğu bir bölgenin olamayacağını söyleyebiliriz. Ben'in edimleri öyle bir doğaya sahiptir ki kendi kendilerinin ötesine geçerler ve bilincin içselliği yoktur. Bilinç bir uçtan bir uca aşkınlıktır, maruz kalınmış aşkınlık değil –böyle bir aşkınlığın bilincin durması demek olacağını söylemiştik– aktif aşkınlıktır. Görmeye veya duymaya dair sahip olduğum bilinç, kendi üzerine kapalı ve beni görülen veya duyulan şeyin gerçekliği konusunda kuşku içinde bırakacak psişik bir olayın pasif yazımı

denk olup olgusallığı eritemiyorsam, Ben kurucu bir düşünce değilimdir ve benim Düşünüyorum'um da Varım demek değildir.

[1] Eserin özgün baskısında burada "transcendantale" yerine "transcendante" [aşkın, sınır aşan] terimi bulunmaktadır. *–çn*

değildir; öte yandan bu bilinç, her tür mümkün görüşü veya duyumu ebediyen ve mükemmelen kendinde barındıracak ve kendini terk etmeksizin nesneyle buluşacak kurucu bir gücün kat kat açılması da değildir; daha ziyade tam da görüşün fiili hale gelmesidir. Şunu veya bunu görerek, ya da en azından etrafımda görsel bir çevre, görülür bir dünya uyandırarak –ki bu dünya nihayetinde ancak tikel bir şeyin görülmesiyle belgelenmiş olur– gördüğümden emin olurum. Görüş bir eylemdir, yani ebedi bir işlem değil –bu ifadenin kendisi çelişiktir– söz verdiğinden fazlasını içeren, daima kendi öncüllerinin ötesine geçen ve ancak bir aşkınlıklar alanına ilksel olarak açılmam sayesinde, yani bir kendinden taşmayla içeriden hazırlanabilen bir işlemdir. Görüş, görülen şeyde kendi kendine ulaşır ve kendiyle buluşur. Kendini yakalamak görüş için elbette esastır ve eğer bunu yapmasaydı hiçbir şeyin görüşü olamazdı; öte yandan görüş için esas olan kendini bir tür muğlaklık ve karanlık içinde yakalamaktır, ne de olsa kendi kendine sahip değildir ve görülen şeyde kendinden kaçar. *Cogito* ile keşfettiğim ve tanıyıp kabul ettiğim şey, psikolojik içkinlik değildir, tüm fenomenlerin "özel bilinç halleri"yle iç içe oluşu veya duyumun kendi kendisiyle kör bir temas içine girmesi değildir, hatta transandantal içkinlik de değildir, tüm fenomenlerin kurucu bir bilince ait olması veya açık düşüncenin kendi kendine sahip olması değildir; keşfettiğim ve kabul ettiğim şey, bizzat benim varlığım olan derin aşkınlık hareketidir, kendi varlığımla ve dünyanın varlığıyla eşzamanlı kurulan temastır.

Peki ama algının durumu farklı değil midir? Algı beni bir dünyaya açar, ancak benim öteme ve kendi ötesine geçerek yapabilir bunu, algı "sentezi"nin tamamlanmamış olması gerekir, algı ancak hata yapma riskini alarak bana bir "gerçeklik" sunabilir, bir şeyin bir şey olması gerekiyorsa, benim için gizli kalan taraflarının olması zorunludur ve bu yüzden de görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrım, en baştan beri algı "sente-

zi" içinde yer alır. Tersine, "psişik olgulara" dair bilincimi ele alırsam, bilinç hakkı olanı geri alıyor ve kendinin tam hâkimi oluyor gibidir. Örneğin sevgi ve istenç birer iç işlemdir; kendi nesnelerini üretirler ve anlarız ki bunu yaparken gerçekliğe sırtlarını dönebilirler ve bu anlamda bizi yanıltabilirler, ama kendi kendileri hakkında bizi yanıltmaları imkânsız gibi görünür: Sevgiyi, sevinci veya üzüntüyü hissettiğim andan itibaren, sevdiğim, sevinçli olduğum, üzüntülü olduğum doğrudur, her ne kadar nesne aslında, yani başkaları için veya başka bir anda benim için, şu an ona atfettiğim değere sahip olmasa da bu böyledir. Görünüş bende gerçekliktir, bilincin varlığı kendi kendine görünmektir. İstemek, bir nesnenin istenebilir olduğunun (veyahut, sapkın [*perverse*] istenç söz konusu olduğunda, tam da istenemez olduğu ölçüde istenebilir olduğunun) bilincine varmaktan, sevmek bir nesnenin sevilebilir olduğunun bilincine varmaktan başka nedir ki? Ve bir nesnenin bilinci, kendi kendine dair bir bilgiyi de zorunlu olarak içinde barındırdığına göre –aksi takdirde kendinden kaçar ve nesnesini dahi elinde tutamazdı– istemek ve istediğini bilmek, sevmek ve sevdiğini bilmek tek bir edimden ibarettir; sevgi sevme bilincidir, istenç isteme bilincidir. Kendi bilincine sahip olmayan bir sevgi veya istenç, sevmeyen bir sevgi ya da istemeyen bir istenç olurdu, tıpkı bilinçsiz bir düşüncenin düşünmeyen bir düşünce olacak olması gibi. Nesnelerinin yapay veya gerçek olması istenci ve sevgiyi değiştirmezdi ve bunlar, yöneldikleri nesneye gönderme yapmaksızın ele alınarak, hakikatin bizden kaçamayacağı mutlak bir kesinlik alanı oluştururlardı. Bilinçteki her şey hakikat olurdu. Yanılsama ancak dışarıdaki nesneyle ilgili olurdu. Bir duygu, kendinde ele alındığında, duyulduğu andan itibaren daima hakiki olurdu. Yine de meseleye daha yakından bakalım.

Öncelikle şu aşikârdır ki kendimizde "hakiki" duyguları "sahte" duygulardan ayırabiliriz; bu bakımdan, kendimizde duyduğumuz her şey tek bir varoluş düzleminde bulunmaz

veya aynı şekilde hakiki olmaz, kendi dışımızda "yansılar", "hayaletler" ve "şeyler" olduğu gibi, bizde de farklı gerçeklik dereceleri vardır. Hakiki sevginin yanında bir de sahte veya yanılsamadan ibaret olan sevgi vardır. Bu son durum, yorum hatalarından ve aslında hak etmediğini bildiğim halde sevgi adını verdiğim durumlardan ayırt edilmelidir. Çünkü o durumda asla sevgiye benzeyen bir şey bile olmamıştır, yaşamımın bu duyguya bağlandığına bir an bile inanmam, cevabını bildiğim sorudan sinsice kaçınırım, "sevgim" hoşa gitme isteğinden veya kötü niyetten ibarettir. Sahte veya yanılsama olan sevgide ise, sevdiğim kişiyle isteyerek birlikte olurum, belli bir zaman için dünyayla aramdaki ilişkilerin aracısı hakikaten o olur, onu sevdiğimi söylerken "yorum" yapmam, yaşamım gerçekten de bir melodi gibi kendi devamını çağıran bir biçime bağlanır. Yanılsama geçtikten sonra (*kendimle ilgili* yanılsamam ortaya çıktıktan sonra), başıma ne geldiğini anlamaya çalışırken, bu sözde sevginin altında sevgiden *başka bir şey* bulurum: "sevilen" kadınla başka birisi arasındaki benzerlik, sıkıntı, alışkanlık, bir çıkar veya inanç ortaklığı; hatta yanılsamadan bahsetmeme izin veren de budur. Sevmiş olduğum şey sadece *niteliklerdir* (başka bir gülümsemeye benzeyen o gülümseme, o yadsınamaz güzellik, hareketlerdeki ve tavırlardaki o gençlik), kişinin kendisini oluşturan o tekil varolma tarzı değil. Ve korelatif olarak, kendimi tamamen kaptırmış da değilimdir, geçmiş yaşamımın ve gelecek yaşamımın bazı bölgeleri işgalden kurtulmuştur, kendimde başka şey için ayrılmış yerleri de muhafaza ederim. O halde, denecektir, ya bunu bilmiyorumdur ve bu durumda söz konusu olan yanılsamadan ibaret bir sevgi değil, bitmiş olan hakiki bir sevgidir, ya da biliyorumdur ve ortada asla bir sevgi, hatta "sahte" sevgi bile olmamıştır. Oysa ne öyle ne de böyledir. Varolduğu müddetçe bu sevginin hakiki sevgiden ayırt edilemeyeceğini ve ben onu reddettikten sonra bu sevginin "sahte sevgi" haline geldiğini söyleyemeyiz. On beş yaşında yaşanan bir mistisizm krizinin

kendisinin anlamdan yoksun olduğunu ve yaşamımın devamında benim onu özgürce değerlendirmemle birlikte bir ergenlik kazası veya dinsel bir adanmışlığın ilk işareti *haline geldiğini* söyleyemeyiz. Tüm yaşamımı bir ergenlik kazası üzerine kurmuş olsam bile, bu kaza kendi olumsal karakterini korur ve "sahte" olan benim tüm yaşamımdır. Benim onu yaşadığım haliyle mistisizm krizi içinde, adanmışlığı kazadan ayıran bir şeyler bulunmalıdır: İlk durumda, mistik tavır benim dünyayla ve başkasıyla kurduğum temel ilişkinin içine girip yerleşir; ikinci durumda ise mistik tavır öznenin içindeki kişisiz ve içsel zorunluluk taşımayan bir davranıştır, "ergenlik"tir. Keza, hakiki sevgi öznenin tüm kaynaklarını talep eder ve onu bütünüyle ilgilendirir, sahte sevgi ise öznenin kişilerinden yalnız birini ilgilendirir; söz konusu olan geç yaştaki bir sevgiyse "kırk yaşındaki adam", egzotik bir sevgiyse "gezgin", sahte sevgiyi taşıyan bir hatıraysa "dul", annenin hatırasıysa "çocuk". Hakiki bir sevgi, ben değiştiğimde veya sevilen kişi değiştiğinde sonlanır; sahte sevginin sahte olduğu ise ben kendime geldiğimde ortaya çıkar. Aradaki fark içseldir. Ama bu fark, benim bütün dünyadaki varlığımın içinde duygunun yeriyle ilgili olduğundan, sahte sevgi de onu yaşadığım anda olduğuma inandığım kişiyi ilgilendirdiğinden ve bunun sahteliğini ayırt etmek için tam da yanılsamadan uyanarak elde edebileceğim kendime dair bir bilgiye ihtiyacım olacağından, muğlaklık devam eder ve işte bu yüzden yanılsama mümkündür. Yine histerik örneğini ele alalım. Ona hemen taklitçi muamelesi yapmak, acelecilik olur; o öncelikle kendi kendini kandırmaktadır ve bu yapay durum, çözmeye çalıştığımız sorunu yeniden ortaya koyar: Nasıl olur da histerik, duyduğunu duymaz ve duymadığını duyar? Acılıymış, üzgünmüş, öfkeliymiş *gibi yapmaz*, ama yine de onun "acıları", "üzüntüleri", "öfkeleri", "gerçek" bir acıdan, üzüntüden veya öfkeden farklıdır çünkü kendisi bütünüyle orada değildir, kendi kendinin merkezinde bir sakinlik alanı kalmaya devam eder. Yanılsama-

lı veya hayali duygular gerçekten de yaşanmakta ama deyim yerindeyse, kendi kendimizin civarında yaşanmaktadır.[1] Çocuk ve birçok yetişkin, fiili duygularını kendilerinden saklayan "durum değerleri"nin baskısı altındadır: Bir hediye aldıkları için memnun, bir cenazeye katıldıkları için üzgün, manzaraya göre neşeli veya üzgün, bu duyguların berisinde ise kayıtsız ve boşturlar. "Duygunun kendisini duyarız ama otantik olmayan bir biçimde. Otantik bir duygunun gölgesi gibi." Doğal tavrımız kendi duygularımızı yaşamak veya kendi zevklerimize kendimizi bırakmak değil, ortamın duygusal kategorilerine göre yaşamaktır. "Sevilen bir genç kız, kendi duygularını İsolde'ye veya Juliette'e yansıtmaz, bu poetik hayaletlerin duygularını yaşar ve onları kendi yaşamına sokar. Duygusal fantazmaların örgüsünün kişisel ve otantik bir duygu tarafından bozulması, bir ihtimal, daha sonra olacaktır."[2] Fakat bu duygu doğmadan önce, genç kızın kendi aşkında yanılsamadan veya edebiyattan geleni ayırt etmesine imkân yoktur. Mevcut duygularının sahteliğini ortaya çıkaracak olan gelecek duygularının hakikiliğidir, demek ki mevcut duygular gerçekten de yaşanmıştır, genç kız, rolünü oynayan bir aktör gibi bu duygularda kendini "gerçek olmaktan çıkarır"[3] ve burada elimizde olan, gerçek hisleri [*émotion*] tetikleyecek temsiller veya ideler değil, yapay hisler ve hayali duygulardır. Öyleyse her an ve tüm gerçekliğimizle kendi kendimizin sahibi değiliz, yaşamımıza ve varlığımıza dair bilgi konusunda her an daha ileri veya daha geri gidebilen bir iç algıdan, içsel bir duyudan, bizle kendimiz arasında bir "analizciden" bahsetmeye hakkımız vardır. İç algının berisinde kalan ve içsel duyuyu etkilemeyen şey, bilinçdışı değildir. "Benim yaşamım", "bütün varlığım", Bergson'un "derin ben"i gibi itiraz edilebilir inşalar değil, apaçıklık içinde kendini refleksiyona sunan fenomenlerdir. *Yaptıklarımız* dışında başka bir şey değildir söz konusu

[1] Scheler, *Idole der Selbsterkenntnis*, s 63 vd.

[2] A.g.y., s, 89-95.

[3] J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, s. 243.

olan. Âşık olduğumu keşfederim. Şimdi bana bunun kanıtı gibi gelen şu olgulardan hiçbiri gözümden kaçmamıştı belki de: ne şimdimin geleceğime doğru uzandığı bu canlı hareket, ne beni konuşamaz hale getiren bu his ne de buluşma gününü iple çekme hali. Ama bunları bir araya toplamamıştım veya toplamışsam bile, bu kadar önemli bir duygunun söz konusu olduğunu anlamamıştım ve şimdi fark ediyorum ki bu sevgi olmaksızın yaşamımı düşünmem mümkün değildir. Geçen günlere ve aylara baktığımda, eylemlerimin ve düşüncelerimin bir yere doğru çekildiğini görüyorum, *yapılmış* bir düzenlemenin, bir sentezin izlerini yeniden buluyorum. Şu anda bildiğim şeyi hep bilmiş olduğumu iddia etmek ve kendime dair henüz sahip olduğum bu bilgiyi geçmiş aylarda gerçekleştirmek mümkün değildir. Genel olarak, benim kendi hakkımda öğreneceğim çok şey olduğunu inkâr etmek kadar kendimle ilgili daha sonradan, ancak kitaplar okuduktan, olabileceğinden dahi şüphelenmediğim olaylar yaşadıktan sonra bileceğim her şeyi önceden içeren kendimin bir bilgisini kendimin merkezine önceden koymak da mümkün değildir. Kendisi için saydam olacak ve varoluşu, kendine dair sahip olduğu varolma bilincine indirgenebilecek bir bilinç idesi, bilinçdışı mefhumundan pek farklı değildir: Her iki tarafta da söz konusu olan aynı geriye dönük yanılsamadır, daha sonra kendi hakkımda öğrenebileceğim her şey, sarih birer nesne olarak benim içime dahil edilir. İçimde diyalektiğini sürdüren ve bizzat keşfettiğim sevgi, başından beri bilinçdışında saklı duran bir şey olmadığı gibi, bilincimin önünde duran bir nesne de değildir; sevgi daha ziyade birisine doğru dönmemi sağlayan harekettir, düşünce ve tutumlarımın dönüşmesidir; sevginin varlığını bilmiyor değildim zira buluşmadan önceki sıkıntı dolu saatleri yaşayan, vakit yaklaştıkça sevinç duyan bendim, sevgi bir uçtan bir uca yaşanıyordu ama tanınıp bilinmiyordu. Sevgi duyan aşık, rüya gören kişiyle karşılaştırılabilir. Rüyanın "örtük

içeriği" ve "cinsel anlamı" onu gören kişi için elbette mevcuttur, ne de olsa rüyayı gören odur. Ama tam da cinsellik rüyanın genel atmosferini oluşturduğu için, bunlar cinsel olmayan bir zeminden ayrışmadıkları zaman, cinsel olarak temalaştırılmamışlardır. Rüya gören kişinin, rüyasının cinsel içeriğinin bilincinde olup olmadığını sorduğumuzda, soruyu yanlış sormuş oluruz. Eğer cinsellik, daha yukarıda açıkladığımız gibi, bizim dünyayla ilişki kurma tarzlarımızdan biriyse, meta-cinsel varlığımızın, rüyada olduğu gibi, üzeri örtüldüğünde, cinsellik hem her yerdedir hem de hiçbir yerde, kendiliğinden muğlaktır ve özellikle cinsellik olarak belirlenemez. Rüyada görülen yangın, rüyayı görmekte olan kişi için cinsel bir itkiyi kabul edilebilir bir sembolün altına gizlemenin bir tarzı değildir, uyanmış kişi için bu bir sembol haline gelir; rüyanın dilinde yangın cinsel dürtünün simgesidir çünkü rüya gören kişi, fiziksel dünyadan ve uyanıkkenki yaşamın sıkı bağlamından kopuk olarak, imgeleri ancak afektif değerleriyle kullanır. Rüyadaki cinsel imleme, bilinçdışı olmadığı gibi "bilinçli" de değildir zira rüya, uyanık yaşamda olduğu gibi, belli bir olgular düzenini diğeriyle ilişkilendirerek "imlemez"; cinselliğin "bilinçdışı temsiller"de kristalleşmesini sağlayarak ve rüya gören kişinin en derinine onu adıyla çağıran bir bilinç yerleştirerek aynı derecede hata etmiş oluruz. Keza, âşık olan sevgili için de sevginin adı yoktur, ayırt edip belirtilebilecek bir şey değildir, kitapların ve gazetelerin bahsettiği sevgiyle aynı şey değildir, çünkü sevgi onun dünyayla ilişkilerini kurma tarzıdır, varoluşuna dair bir imlemedir. Suçlu kendi suçunu, hain kendi ihanetini görmez; bunun nedeni suçun veya ihanetin onun en derininde bilinçdışı temsiller veya eğilimler olarak duruyor olması değil, bunların kendi içlerinde kapalı dünyalar, durumlar olmasıdır. Eğer bir durumun içindeysek, etrafımız çevrilmiştir, kendi kendimiz için saydam olamayız ve kendimizle temasımızın ancak ikirciklik içinde gerçekleşmesi gerekir.

Peki ama amacımızın ötesine geçmedik mi? Bilinçte yanılsama kimi zamanlarda mümkün oluyorsa, her zaman da mümkün olmayacak mıdır? Yaşanması için yeterince bağlı olduğumuz, otantik olmaları içinse yeterince bağlı olmadığımız hayali duyguların olduğunu söylüyorduk. Peki ama mutlak bağlanma diye bir şey var mıdır? Bağlanmanın özü tam da bağlananın otonomisine dokunmamak ve bu anlamda asla tam olmamak değil midir? Dolayısıyla kimi duyguları otantik olarak nitelendirme imkânı tümüyle elimizden alınmamış mıdır? Özneyi varoluş ile, yani kendi kendisinin ötesine geçtiği bir hareket ile tanımlamak, asla bir şey *olamayacağına* göre, onu aynı anda yanılsamaya hapsetmek değil midir? Bilinçte gerçekliği görünüş olarak tanımlamayarak, biz ile kendimiz arasındaki bağları kesip, bilinci yakalanamaz bir gerçekliğin basitçe görünmesi koşuluna indirgemiş olmadık mı? Önümüzde bulunan seçenekler, mutlak bir bilinç veyahut sonsuz bir şüphe değil midir? Ve ilk seçeneği reddederek, *Cogito*'yu imkânsız kılmış olmadık mı? – İtirazlar bizi esas noktaya getiriyor. Varoluşumun kendi kendisine sahip olduğu doğru olmadığı gibi, kendi kendisine yabancı olduğu da doğru değildir çünkü varoluşum bir edim veya bir yapıp etmedir ve bir edim, tanım itibarıyla, sahip olduğumdan hedeflediğime doğru yapılan, olduğum şeyden olmaya yöneldiğim şeye doğru yapılan şiddetli bir geçiştir. *Cogito*'yu fiili kılmamın ve istediğimden, sevdiğimden veya inandığımdan emin olmamın koşulu, öncelikle fiilen istemem, sevmem veya inanmam ve kendi varoluşumu gerçekleştirmemdir. Bunu yapıyor olmasaydım, alt edilemez bir şüphe dünyayı kaplayacağı gibi, benim kendi düşüncelerimi de kaplardı. Durmaksızın "zevklerimin", "isteklerimin", "dileklerimin", "maceralarımın" hakikaten benim olup olmadığını sorardım kendime, bunlar bana daima yapaymış, gerçekdışıymış ve yakalanamıyormuş gibi gelirdi. Ama bu şüphenin kendisi de –eğer fiili şüphe değilse– bundan böyle şüphe etmenin ke-

sinliğine bile erişemezdi.[1] Buradan çıkmanın, "samimiyete" ulaşmanın tek yolu, bu kuruntuları bir kenara bırakmak ve gözü kapalı biçimde "yapıp etmeye" koyulmaktır. Nitekim, olduğumu düşündüğüm *için* varolduğumdan emin olmam; tam aksine, düşüncelerime dair sahip olduğum kesinlik onların fiili varoluşundan türer. Sevgim, nefretim, istencim, sevmeye, nefret etmeye veya istemeye dair basit düşünceler olarak kesin değildirler, bilakis bu düşüncelere dair tüm kesinlik, *yaptığım* için emin olduğum sevgi, nefret ve istenç edimlerinin kesinliğinden gelir. Her tür iç algı upuygunsuzdur [*inadéquate*] çünkü ben algılanabilecek bir nesne değilim, çünkü kendi gerçekliğimi yaparım ve ancak edimde kendi kendimle buluşurum. "Şüphe ediyorum": Bu önermeyle ilgili şüpheleri yatıştırmanın tek yolu, fiili olarak şüphe etmek, şüphe deneyimine bağlanmak ve bu şüpheyi, şüphe etme kesinliği olarak var etmektir. Şüphe etmek daima bir şeyden şüphe etmektir, "her şeyden şüphe ediliyor" olsa bile. Şüphe ettiğimden eminim çünkü şu veya bu şeyi, hatta her şeyi ve kendi varoluşumu, tam da şüpheli şeyler olarak kabul ediyorum. Kendi kendimi "şeylerle" ilişkim içinde tanırım, iç algı daha sonra gelir ve eğer şüphemle, onu nesnesine kadar yaşayarak temas kurmamış olsaydım, iç algı da mümkün olmazdı. Dış algıyla ilgili söylediğimiz şeyi, iç algıyla ilgili olarak da söyleyebiliriz: Sonsuzluğu sarıp sarmalar, asla sona ermeyen, sona ermemiş olsa bile kendini olumlayan bir sentezdir. Küllükle ilgili algımı doğrulamak istersem, bu doğrulamayı asla bitiremem, zira algım sarih bilim yoluyla bildiğimden daima daha fazlasını varsayar. Keza, şüphemin gerçekliğini doğrulamak istersem, bu doğrulamayı da asla bitiremem, şüphe etmeye dair düşün-

[1] "[...] ama öyleyse bu da, kişiliğinden duyduğu bu kinik iğrenme de, bilerek mi yapılmıştı? Ya bu iğrenmeyi hor görme hali, o da mı bir oyundan ibaretti? Hatta bu hor görmeden şüphe duyması... tüm bunlar çıldırtıcı bir hal alıyordu, demek ki samimi olmaya başlasak artık hiç duramayacak mıydık?" Simon de Beauvoir, *L'invitée* s. 232 (*Konuk Kız*, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel, 1972).

cemi, bu düşüncenin düşüncesini ve onun düşüncesini sorgulamak gerekir ve bu böyle sürüp gider. Kesinlik, edim olarak şüphenin kendisinden gelir, bu düşüncelerden değil, tıpkı şeye ve dünyaya dair kesinliğin bunların özelliklerine dair teorik bilgiden önce gelmesi gibi. Bilmek elbette, daha önce de söylediğimiz gibi, bildiğimizi bilmektir, bu ikinci bilme gücü bilmenin ta kendisini temellendirdiği için değil, bilakis bilme bu gücü temellendirdiği için. Şeyi yeniden inşa edemem, yine de algılanan şeyler vardır, aynı şekilde kendinden kaçan yaşamımla asla çakışamam, ama yine de iç algılar vardır. Aynı sebep benim kendime dair yanılsamalara girmemi ve hakikate ulaşmamı sağlar: Kendimin ötesine geçebilmek için, kendi kendime benzediğim edimler olduğunu bilmektir bu sebep. *Cogito*, bu temel olgunun bilinip kabul edilmesidir. "Düşünüyorum, varım" önermesindeki iki olumlama elbette birbirine denktir, yoksa *Cogito* olamazdı. Ama bu denkliğin anlamı konusunda anlaşmak gerekir: Düşünüyorum, her şeyden önce Varım'ı içermez, varoluşum kendisine dair sahip olduğum bilince indirgenmez; tam aksine, Düşünüyorum, Varım'ın aşkınlık hareketine, bilinç de varoluşa yeniden dahil edilir.

Ben'in ben ile mutlak olarak çakıştığını, istenç ve duygu durumunda değilse bile "saf düşünce" edimlerinde kabul etmek zorunluymuş gibi görünür doğrusu. Eğer böyle olsaydı, az önce söylediğimiz her şeyi sorgulamak gerekirdi ve düşüncenin bir varolma tarzı olarak görünmesi şöyle dursun, hakikaten sadece düşünceye bağlı olurduk. Üçgeni düşünüyorum, onun ait olması gereken üç boyutlu mekânı düşünüyorum, kenarlarından birinin uzatıldığını, köşelerin birinden karşıt kenara paralel bir çizgi çizildiğini düşünüyorum ve fark ediyorum ki bu çizgiler ve bu köşe, üçgenin açılarının toplamına eşit bir açı toplamı oluştururlar ve bu toplam aynı zamanda iki dik açının toplamına eşittir. İspatlanmış olduğunu varsaydığım bu sonuçtan emin olurum. Bu demektir ki yaptığım grafik inşa [*construction*], çocuğun yaptığı resme eklediği ve her defasında

onun imlemesini altüst eden çizgiler gibi ("bu bir ev, hayır bir gemi, hayır bir adam") elimden çıkmış rasgele bir çizgiler toplamı değil. Yaptığım işlemin başından sonuna dek söz konusu olan bir üçgendir. İnşanın oluşumu sadece gerçek değil, aynı zamanda idrak edilen bir şeydir, kurallara göre inşa ederim, figürün üzerinde *özellikleri* görünür kılarım, yani çocuğun yaptığı gibi sadece kâğıt üzerinde varolan tanımlanmamış figürün akla getirdiği tüm bağıntıları değil, üçgenin özünden kaynaklanan bağıntıları görünür kılarım. İspatladığımın bilincindeyim çünkü hipotezi oluşturan veri kümesiyle, ondan çıkardığım sonuç arasında zorunlu bir bağ olduğunu fark ederim. Sonsuz sayıda empirik figür üzerinde aynı işlemi tekrarlamama olanak tanıyan şey işte bu zorunluluktur; bu zorunluluğun kendisi, ispatımın her adımında ve yeni ilişkileri devreye soktuğum her seferde, bu ilişkilerin belirlediği ve ortadan kaldırmadığı sabit bir yapı olarak üçgenin bilincinde olmamdan gelir. İşte bu yüzden, eğer istersek, ispatın, inşa edilmiş olan açılar toplamını iki farklı öbeğe dahil etmekten ve bu toplamı önce üçgenin açılarının toplamına, sonra da iki dik açının toplamına eşit olarak görmekten ibaret olduğunu söyleyebiliriz;[1] ama buna şunu eklemek gerekir:[2] Burada karşı karşıya olduğumuz şey sadece birbirini izleyen ve devre dışı bırakan iki konfigürasyon değildir (rüya gören çocuğun resminde olduğu gibi); ikincisi tesis olurken birinci de benim için varolmayı sürdürür, iki dik açıya eşitlediğim açılar toplamı, daha sonra üçgenin açılarının toplamına eşitlediğim açılar toplamıyla *aynıdır* ve bu ancak *eidos* veya varlık düzenine ulaşmak üzere fenomenler veya belirişler düzenini aşarsam mümkündür. Hakikat, aktif düşüncede kendine mutlak olarak sahip olmadan imkânsız gibi görünür, aksi takdirde birbirini izleyen bir işlemler dizisi olarak gelişmeyi ve daima geçerli bir sonuç kurmayı başaramazdı.

---

[1] Wertheimer, "Die Schluszprozesse im produktiven Denken", *Drei Adhandlungen zur Gestalttheorie* içinde.

[2] A. Gurwitsch, "Quelques aspects et quelques développements de la théorie de la forme", s. 460.

Düşünce safhalarının zamandaki dağılımının ve bana ait psişik olayların basit olgusal varoluşunun üstesinden gelmemi sağlayan bir edim *olmadan*, ne düşünce ne de hakikat olurdu, ama önemli olan bu edimi iyi anlamaktır. İspatın zorunluluğu analitik bir zorunluluk değildir: Sonuç çıkarmayı sağlayacak olan inşa, üçgenin özünde gerçekten içerilmiş değildir, bu ancak özden hareketle mümkün olur. Sonradan ispat edeceğimiz özellikleri ve bu ispata varmak için geçeceğimiz ara noktaları önceden içinde barındıran bir üçgen tanımı yoktur. Bir kenarı uzatmak, köşelerin birinden karşıt kenara paralel bir çizgi çekmek, paraleller ve kirişleriyle ilgili teoremi devreye sokmak, işte tüm bunlar ancak kâğıt veya tablo üzerinde ya da hayali olarak çizilmiş üçgenin kendisini, onun fizyonomisini, çizgilerinin somut düzenini, yani *Gestalt*'ını göz önüne alırsak mümkündür. Üçgenin özü veya idesi tam da burada değil midir? – Öncelikle üçgene ait biçimsel bir öz fikrini bertaraf edelim. Biçimselleştirme [*formalisation*] denemeleri hakkında ne düşünmemiz gerekirse gereksin, her durumda kesin olan şudur ki bu denemeler bir icat mantığı sunma iddiasında değildir, verimlilik bakımından figürün görülmesiyle denk olan ve bir dizi biçimsel işlemden geçerek, önceden görü yardımıyla elde edilemeyecek sonuçlara ulaşmamızı sağlayan mantıksal bir üçgen tanımı inşa edilemez. Belki de denecektir ki bu sadece keşfin psikolojik koşullarıyla ilgilidir ve hipotez ile sonuç arasında neden sonra görüye hiçbir şey borçlu olmayan bir bağ kurulabilmesi, görünün düşünce için mecburi bir aracı olmamasından ve mantıkta yerinin bulunmamasındandır. Öte yandan, biçimselleştirmenin daima geriye dönük olması onun ancak görünüşte tamamlanmış olduğunun ve biçimsel düşüncenin görüsel düşünceye bağlı olduğunun kanıtıdır. Biçimselleştirme, akıl yürütmenin dayandığı söylenen formüle edilmemiş aksiyomları açığa çıkarır, ona fazladan bir sağlamlık katar gibidir ve sahip olduğumuz kesinliğin temel-

lerini adeta ortaya döker, ama gerçekte, kesinliğin oluştuğu ve bir hakikatin görünür olduğu yer daima görüsel düşüncedir, her ne kadar ilkeler orada üzeri kapalı biçimde varsayılıyor olsa da, *hatta tam da bu yüzden* böyledir. Eğer *vi formæ*[1] düşünüyor olsaydık ve biçimsel ilişkiler bize öncelikle tikel bir şeylerde kristalize olmuş olarak kendilerini sunuyor olmasaydı, hakikatin sınaması yapılamazdı ve hiçbir şey "zihnimizin gevezeliğini"[2] engelleyemezdi. Bir hipotezi hakiki kabul etmekle işe başlamasaydık, ondan sonuçlar türetmek üzere onu sabitlememiz bile mümkün olmazdı. Hipotez, hakiki olduğu varsayılan şeydir ve hipotetik düşünce, olgusal bir hakikat deneyimini önceden varsayar. Öyleyse inşa, üçgenin konfigürasyonuna, mekânı işgal etme tarzına, "üzerinde", "geçerek", "köşe", "uzatmak" sözcüklerinde ifade edilen bağıntılara gönderme yapar. Bu bağıntılar üçgene ait bir tür maddi öz mü kurar? Eğer "üzerinde", "geçerek" ve benzeri sözcüklerin hâlâ bir anlamı varsa, bunun sebebi duyulur veya hayal edilebilir bir üçgen, yani en azından virtüel olarak benim algı alanıma yerleştirilmiş, "yukarıya" ve "aşağıya" göre, "sağa" ve "sola" göre yönlenmiş, ve yine, önceden de söylediğimiz gibi, benim genel olarak dünyayı tutuşumda gerektirilmiş olan bir üçgen üzerinde çalışıyor olmamdır. İnşa söz konusu üçgenin imkânlarını, onun tanımına göre ve ide olarak değil, konfigürasyonuna göre ve benim hareketlerimin kutbu olarak açığa çıkarır. Sonuç zorunlu olarak hipotezden türer çünkü geometrici, inşa ediminde geçiş imkânını bulmuştur. Bu edimi daha iyi betimlemeye çalışalım. Elbette bunun sadece elle yapılan bir işlem olmadığını, elimin ve kalemimin kâğıt üzerinde fiili olarak yer değiştirmesi olmadığını gördük, aksi takdirde bir inşa ile herhangi bir desen arasında hiçbir fark olmazdı ve inşadan hiçbir ispat çıkamazdı. İnşa bedensel bir

---

1 [*vi formae*: "biçimin kuvveti sayesinde", "biçimin kuvvetine göre".]

2 Merleau-Ponty burada Pascal'ın *Düşünceler*'ine gönderme yapıyor. Bkz. 23. Dizi. –çn (*Düşünceler*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: İş Kültür, 2017).

jesttir, yani fiili çizimin dışarıda bir yönelimi ifade etmesidir. Peki ama bu yönelim nedir? Üçgeni "göz önüne alırım", o benim için belirli yönlere sahip bir çizgiler sistemidir ve eğer "açı", "istikamet" gibi sözcüklerin benim için bir anlamı varsa, bunun sebebi benim bir noktaya yerleşmiş durumda olmam ve buradan başka bir noktaya doğru yönelmemdir, mekândaki konumlar sisteminin benim için mümkün bir hareket alanı olmasıdır. Üçgenin somut özünü işte böyle yakalarım, bu öz nesnel bir "karakterler" bütünü değil, bir tavrın formülüdür, benim dünyayı tutuşumun belirli bir kipliğidir, bir yapıdır. İnşa ederken onu başka bir yapıya, "paraleller ve kirişler" yapısına bağlarım. Bu nasıl mümkündür? Mümkündür çünkü benim üçgen algım baştan beri, deyim yerindeyse donmuş ve ölü değildir, kâğıt üzerindeki üçgen resmi sadece onu sarmalayan bir zarftır, bu resmi kateden kuvvet çizgileri vardır, onun her yerinden çizilmemiş ama mümkün istikametler yeşermektedir. Üçgen benim dünyayı tutuşumda gerektirildiği ölçüde, tanımlanmamış imkânlarla şişip büyümektedir ve onun gerçekleştirilmiş inşası yalnızca tekil bir örnekten ibarettir. Bu inşa ispat değeri taşır çünkü onu, üçgeni harekete geçiren formülden çekip çıkarırım. İnşa, şeyleri belirli bir şekilde tutmaya ilişkin duyulur simgeleri görünür kılma gücümü ifade eder ki bu da benim üçgenin yapısına dair algımdır. Bu, ebedi üçgen idesine yapılan bir geri dönüş değil, üretici hayalgücünün bir edimidir. Tıpkı mekânda nesnelerin yerinin belirlenmesinin, Kant'ın kendisine göre de, yalnızca zihinsel bir işlem olmaması ve bedenin motor becerisine,[1] yani duyumları, onlar oluştuğunda bedenin kendi güzergâhı üzerinde bulunduğu noktada tanzim eden harekete dayanması gibi, aynı şekilde yer belirlemenin nesnel yasalarını inceleyen geometrici de, kendisini ilgilendiren bağıntıları, ancak onları bedeniyle en azından virtüel olarak betimleyerek tanır. Geometrinin öznesi

[1] P. Lachièze-Rey, "Utilisation possible du schématisme kantien pour une théorie de la perception" ve "Réflexions sur l'activité spirituelle constituante".

motor bir öznedir. Bu öncelikle demektir ki bedenimiz bir nesne değildir, hareketi de nesnel mekândaki basit bir yer değiştirme değildir, aksi takdirde sorun sadece yer değiştirmiş olurdu ve kişiye has bedenin hareketi, şeylerin yerinin belirlenmesi sorununa hiçbir açıklama getiremezdi çünkü kendisi de bu sorunun bir parçası olurdu. Kant'ın da kabul ettiği gibi, "mekânı doğuran bir hareket" olması gerekir,[1] bu bizim yönelimsel hareketimizdir ve "mekândaki hareket"ten ayrıdır; mekândaki hareket, şeylerin ve pasif bedenimizin hareketidir. Ama dahası da vardır: Eğer hareket mekânı doğuruyorsa, bedenin motor becerisinin kurucu bilincin kullandığı bir "alet"ten[2] ibaret olması ihtimal dışıdır. Kurucu bir bilinç varsa, bedenin hareketi ancak bu bilinç onu öyle düşündüğü için harekettir;[3] inşa edici güç bu harekette sadece kendisinin oraya koyduğu şeyi bulur ve onun için beden bir alet bile değildir: Nesneler arasında bir nesnedir. Kurucu bilinç felsefesinde herhangi bir psikoloji yoktur ya da en azından, psikolojinin söyleyeceği geçerli bir şey kalmamıştır, tüm tikel içeriklere refleksif analizin sonuçlarını uygulayabilir sadece, üstelik bu sonuçları bozar çünkü transandantal imlemelerini onlardan çekip alır. Dünyanın algılanmasında bedenin hareketi ancak özgün bir yönelimsellik olarak, bilgiden ayrı olan nesneyle bir ilişki kurma tarzı olarak bir rol oynayabilir. Dünyanın, bizim sentezlediğimiz bir nesneler sistemi olarak değil, kendimizi ona doğru yansıttığımız ucu açık bir şeyler bütünü olarak çevremizde olması gerekir. "Mekânı doğuran hareketin" ortaya koyduğu güzergâh, dünyada yeri olmayan bir metafizik noktanın güzergâhı değil, belirli bir buradan belirli bir oraya doğru giden güzergâhtır ve bu ikisi, ilkesel olarak birbirinin yerine geçebilir. Hareket tasarısı bir edimdir, üzerinden atlayıp geride

---

1 P. Lachièze-Rey, "Réflexions sur l'activité spirituelle constituante", s. 132.

2 P. Lachièze-Rey, "Utilisation possible", s. 7.

3 "Bedenin hareketinin içten içe mekânsal bir güzergahın içkinliğini barındırması gerekir, ancak bu güzergâh onu hareket olarak düşünmeye izin verir." Lachièze-Rey, a.g.y, s. 6.

bıraktığı mekân-zamansal mesafenin hatlarını çizer. Öyleyse geometricinin düşüncesi zorunlu olarak bu edime dayandığı ölçüde, kendi kendisiyle çakışmaz: Aşkınlığın ta kendisidir bu düşünce. Bir inşa aracılığıyla, üçgenin özelliklerini görünür kılabiliyorsam ve bu şekilde dönüşüm geçirmiş olan figür, benim yola çıktığım figür olmayı sürdürüyorsa ve son olarak, zorunluluk niteliğini koruyan bir sentez yapabiliyorsam, bunun nedeni yaptığım inşanın altında üçgenin bütün özelliklerini içeren bir kavramın yatması ve algısal bilinçten çıktığımda *eidos*'a[1] ulaşmam değildir: Bunun nedeni yeni özelliğin sentezini, beni bir anda mekânın içine sokan beden aracılığıyla yapıyor olmamdır; otonom hareketiyle beden, kesinlikli bir dizi işlem sayesinde, mekânın bu toptan görülüşüyle beni buluşturur. Geometrik düşüncenin algısal bilinci aşması şöyle dursun, öz mefhumunu ödünç aldığım yer algı dünyasıdır. Üçgenin açılarının toplamının daima iki dik açının toplamına eşit olacağına ve geometricinin ona atfettiği daha az görülür özelliklere de daima sahip olduğuna ve olacağına inanıyorum, çünkü gerçek bir üçgenin deneyimine sahibim ve fiziksel bir şey olarak üçgen, gösterdiği veya gösterebileceği her şeye zorunlu olarak *sahiptir*. Algılanan şey, kendi olduğu şey olan varlık idealini bizde her zaman için temellendirmiş olmasaydı, varlık fenomeni diye bir şey de olmazdı ve matematik düşünce bize bir yaratım gibi görünürdü. Üçgenin özü adını verdiğim şey, şeyi tanımlamamızı sağlayan tamamlanmış bir sentez varsayımından başka bir şey değildir.

Bedenimizin kendi kendisini hareket ettirdiği, yani dünyaya dair bir görüşten ayrılamaz olduğu ve hatta bu görüşün gerçekleştirilmiş hali olduğu ölçüde, sadece geometrik sentezin değil, tüm ifade işlemlerinin ve kültürel dünyayı kuran tüm kazanımların da mümkün olmasının koşuludur. Düşüncenin spontane olduğunu söylediğimizde, bu onun kendi kendisiyle çakıştığı anlamına değil, aksine kendi kendinin ötesine geçtiği

[1] [*eidos*, "öz", bkz. s. 177, 5. dipnot.]

anlamına gelir ve söz de tam olarak düşüncenin hakikat olarak ebedileştiği edimdir. Besbellidir ki söz, ne basitçe düşüncenin giysisi olarak ne de kendisi için zaten açık olan bir imlemenin keyfi bir imler sistemine tercüme edilmesi olarak düşünülebilir. Seslerin ve fonemlerin kendiliğinden bir şey ifade etmediği ve bilincimizin dilde ancak kendisinin oraya koyduğu şeyi bulduğu tekrar edilip durmaktadır. Ama bundan çıkacak sonuç, dilin bize hiçbir şey öğretemeyeceği, olsa olsa zaten sahip olduğumuz imlemelerin yeni kombinasyonlarını ortaya çıkaracağı olurdu. Dil deneyimi bu sonucu yanlışlamaktadır. İletişimin, tıpkı sözlüklerdeki gibi, bir karşılıklılık sistemini varsaydığı doğrudur, ama iletişim bunun ötesine geçer, tüm sözcüklere anlamını veren cümledir; sözcük, farklı bağlamlarda kullanıldıkça, mutlak olarak sabitlenemeyecek bir anlamı yavaş yavaş kazanır. Önemli bir söz, iyi bir kitap, kendi anlamını dayatır. Demek ki bu anlamı belirli bir şekilde taşırlar kendilerinde. Konuşan özneye gelince, ifade edimi onun da önceden düşündüklerinin ötesine geçmesini sağlamalıdır ve o da kendi sözlerinde kendisinin oraya koyduğunu sandığı şeyden fazlasını bulmalıdır, aksi takdirde düşünce, yalnızken olsa bile, bu denli kararlılıkla ifadesini aramazdı. Demek ki söz, anlamı verili olan sözcükler ve zaten elimizin altında bulunan imlemeler yoluyla, kendisini tercüme eden sözcüklerin ilkece ötesine geçen, onları değiştiren ve son tahlilde anlamını sabitleyen bir yönelimle buluşmaya çalıştığımız paradoksal bir işlemdir. İfade işleminde kurulu dilin oynadığı rol, ancak resimde renklerin oynadığı rol kadardır: Gözlerimiz veya genel olarak duyularımız olmasaydı, bizim için resim diye bir şey de olmazdı, ama yine de bir tablo, basitçe duyularımızın çalışmasının bize öğretebileceğinden çok daha fazla şey "söyler". Öyleyse tablo duyu verilerinin ötesinde, söz kurulu dilin verilerinin ötesinde, izleyicinin veya dinleyicinin zihninde, kendisi için varolan bir imlemeye göndermeksizin, kendiliğinden imleme becerisine sahip olmalıdır. "Ressamın

renklerle veya müzisyenin notalarla yaptığı gibi, sözcüklerle de yapmak istediğimiz, bir gösterinin, bir hissin, hatta soyut bir fikrin zihinde çözülebilen bir dengini veya bir *türünü* kurmaktır. Burada ifade temel bir hal alıyor. Okuru bilgilendiriyoruz, yaratıcı veya *poetik* eylemimize onun da katılmasını sağlıyoruz, zihninin gizli ağzına şu nesnenin veya bu duygunun bir ifadesini yerleştiriyoruz."[1] Ressam veya konuşan özne için tablo ve söz, çoktan oluşturulmuş bir düşüncenin illüstrasyonu değil, tam da bu düşüncenin kendine mal edilmesidir. Çoktan edinilmiş bir düşünceyi tercüme eden ikincil söz ile o düşünceyi bizim için ve başkası için var eden kökensel sözü bu yüzden ayırmamız gerekmişti. Öte yandan, tek anlamlı bir düşüncenin basit işaretleri haline gelmiş sözcükler bunu ancak öncelikle kökensel sözler olarak iş gördükleri için yapabilmiştir; onların henüz ilksel ifade işlevlerini yerine getirdikleri ve bizim onları "edinmekte" olduğumuz sırada tıpkı bilinmeyen bir manzara gibi sahip oldukları kıymetli veçheyi hâlâ hatırlayabiliriz. Demek ki kendine sahip olmak ve kendiyle çakışmak, düşüncenin tanımı değildir: Aksine bu, ifadenin [*expression*] sonucudur ve her zaman bir yanılsamadır çünkü edinilmiş olanın açıklığı, kaçmakta olan bir yaşam anını kendimizde ebedileştirdiğimiz son derece karanlık bir işleme dayanır. Kendi edinimlerini kullanan ve sınırsız ifade sürecinde bir duraktan ibaret olan düşüncenin altında, yerleşmeye çalışan ve bunu ancak kurulu dilin kaynaklarını yeni bir kullanımla eğip bükerek başaran bir düşünceyi yeniden buluruz. Bu işlem nihai bir olgu olarak ele alınmalıdır, zira ona dair yapılabilecek her tür açıklama –ister yeni imlemeleri zaten verili olan imlemelere gönderen empirist açıklama, isterse de ilk bilgi biçimlerine içkin bir mutlak bilgi varsayan idealist açıklama olsun– neticede onu yadsımak olacaktır. Dil bizim ötemize geçer, söz kullanımı aktüel olmayan ve sözcüğün özetle-

[1] Claudel, "Réflexions sur le vers français", *Positions et propositions* içinde, s. 11-2.

diği birçok düşünceyi daima varsaydığı için değil sadece, daha derinlikli başka bir sebep yüzünden de: Bu düşünceler, kendi aktüellikleri içinde, kendileri de asla "saf" düşünceler olmamıştır, onlarda da zaten imleyene göre imlenenin fazlalığı söz konusudur, düşünülen düşüncenin düşünen düşünceyle eşit olması için aynı şekilde gayret harcanması, birinin diğeriyle aynı şekilde geçici olarak birleşmesi söz konusudur ki ifadenin tüm gizemi buradadır. İde adını verdiğimiz şey, zorunlu olarak bir ifade edimine bağlıdır ve otonom görünüşünü ona borçludur. İde kültürel bir nesnedir, tıpkı kilise, sokak, kurşun kalem veya Dokuzuncu Senfoni gibi. Buna cevap olarak denebilir ki kilise yanar, sokak ve kurşun kalem yok edilebilir, eğer Dokuzuncu Senfoni'nin tüm partisyonları ve onunla birlikte tüm müzik aletleri küle dönüşürse, Senfoni ancak onu duymuş olanların hafızasında kısa bir süre için varolmayı sürdürür; oysa üçgen idesi ve onun özellikleri yok edilemez. Gerçekte ise, üçgen idesi ve onun özellikleri veya ikinci dereceden denklem idesi, tarihsel ve coğrafi bir alana aittir, eğer onları bize getiren gelenek, onları taşıyan kültür aletleri yok olsaydı, dünyada görünür olmalarını sağlamak için yeni yaratıcı ifade edimleri gerekirdi. Doğru olan yalnızca, ilk beliriş bir kez verildiğinde, daha sonraki "belirişlerin", eğer başarılı olmuşlarsa, ikinci dereceden denkleme hiçbir şey eklemediği, başarısız olmuşlarsa da ondan hiçbir şey eksiltmediğidir; ikinci dereceden denklem tüketilemez bir zenginlik olarak elimizde durur. Ama aynı şeyi Dokuzuncu Senfoni için de söyleyebiliriz; o da, Proust'un dediği gibi, idrak edilen yerinde durmaya devam eder, ister iyi ister kötü çalınsın, doğal zamandan daha gizli bir zamanda varoluşunu sürdürür. İdelerin zamanı, kitapların çıktığı ve yok olduğu, müziklerin kaydedildiği ve silindiği zamanla karıştırılmamalıdır: Hep yeniden basılmış olan bir kitap, günün birinde artık okunmaz, sadece birkaç kopyası kalmış bir müzik kaydı ise bir anda aranmaya başlar; idenin varoluşu, ifade araçlarının empirik varoluşuyla karıştırılma-

malıdır ama ideler sürer veya geçer, idrak edilen gökyüzü başka bir renge bürünür. Empirik söz ile, ses fenomeni olarak sözcük ile, yani şu sözcüğün şu anda şu kişi tarafından söylenmesiyle (ki bu, düşünce olmaksızın olabilir) transandantal veya otantik sözü, bir idenin varolmaya başladığı sözü daha önce birbirinden ayırmıştık. Ama ses çıkarma veya telaffuz organlarına –en azından bir bedene ve kendi başına hareket etme becerisine– sahip bir insan olmasaydı, ne söz ne de ideler olurdu. Şu da doğrudur ki düşünce sözde, müzikte veya resimde olduğundan daha iyi bir biçimde, maddi aletlerinden kopup ebedi bir değer kazanıyor gibi görünmektedir. Belirli bir bakımdan, insanlar geometriyi unutsa ve geometri bilen tek bir insan kalmasa bile, fiziksel nedenselliğin işlemesi sonucu bir gün varolacak tüm üçgenlerin açılarının toplamı, iki dik açının toplamına eşit olacaktır. Ama bu durumda söz bir doğaya uygulanmaktadır, oysa müzik, resim ve şiir kendi nesnelerini yaratırlar ve kendi kendilerinin bilincine yeterince vardıkları anda, bile isteye kendilerini kültürel dünyaya hapsederler. Şiirsel olmayan söz ve özellikle bilimsel söz, kendinde bir doğa hakikatini tercüme etme iddiasındaki kültürel varlıklardır. Bunun böyle olmadığını biliyoruz, bilimlerin modern kritiği de onların inşa edici karakterini gayet iyi göstermiştir. Yaşanan mekânın Öklidçi olmayan ölçü sistemlerine de Öklidçi sistemlere olduğu kadar yabancı olduğu doğruysa, "gerçek" üçgenler, yani algılanan üçgenler, zorunlu olarak, ebedi biçimde, iki dik açının toplamına eşit olan bir açılar toplamına sahip değildir. Demek ki ifade biçimleri arasında temel farklar yoktur, içlerinden birine, sanki kendinde bir hakikati ifade ediyormuş gibi, ayrıcalık tanınamaz. Söz de müzik kadar dilsizdir, müzik de söz kadar konuşkandır. İfade her yerde yaratıcıdır ve ifade edilenden ayrılamaz. Dili açık hale getirecek ve onu bir nesne gibi önümüze koyacak bir analiz yoktur. Söz edimi ancak fiilen onu söyleyen veya dinleyen için açıktır, onu başka türlü değil de böyle anlamamızı sağlayan sebepleri açık

kılmak istediğimizdeyse karanlık hale gelir. Bizim algıyla ilgili söylediğimiz ve Pascal'ın kanılarla ilgili söylediği şeyi, söz edimiyle ilgili de söyleyebiliriz: Her üç durumda da söz konusu olan, ilk bakıştaki bir açıklık mucizesidir ve bu açıklık, onu oluşturduğunu sandığımız unsurlara indirgenmeye çalışıldığında ortadan kaybolur. Konuşurum, hiçbir muğlaklık olmaksızın kendimi anlarım ve anlaşılırım, kendi yaşamımı yeniden yakalarım ve başkaları da onu yeniden yakalar. "Uzun zamandır bekliyorum" veya birisi "öldü" derim ve ne dediğimi bildiğimi sanırım. Ama söylemimde mevcut bulunan zamanla veya ölüm deneyimiyle ilgili kendimi sorguladığımda, zihnimde karanlıktan başka bir şey kalmaz. Söz üzerine konuşmak istemişimdir, ölüm sözcüğüne ve zaman sözcüğüne anlam veren ifade edimini tekrar etmek, deneyimimi kısa ve özlü bir şekilde yakalamamı sağlamışlarken bunu genişletmek istemişimdir. Ve bu ikinci veya üçüncü dereceden ifade edimleri, tıpkı diğerleri gibi, her seferinde ikna edici bir açıklığa sahiptir; ama ifade edilendeki temel karanlığı dağıtmamı ve düşüncemin kendisiyle arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmamı sağlayamazlar. Buradan çıkacak sonuç, karanlıkta doğmuş ve gelişmiş olan ama yine de açıklıkların mümkün olduğu dilin, sonsuz Düşünce'nin arka yüzünden ve onun bize emanet ettiği mesajdan ibaret olduğu mudur?[1] Bunu söylemek, az önce yaptığımız analizle temasımızı kaybetmek ve yol boyunca inşa ettiklerimizi sonuç aşamasında yerle bir etmek olurdu. Dil bizi aşar ama biz yine de konuşuruz. Eğer bundan, sözlerimizde hecelenen aşkın bir düşünce olduğu sonucunu çıkarırsak, az önce asla böyle olmadığını söylediğimiz halde bir ifade denemesinin tamamlanmış olduğunu varsayıyoruz, bizim için kavranamaz olduğunu az önce gösterdiğimiz mutlak bir düşünceye başvuruyoruz demektir. Pascalcı savunmanın [*apologétique*] ilkesi budur, ama insanın mutlak güçten yoksun olduğunu ne

[1] B. Parain'in yaptığı gibi; bkz. *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, XI. Bölüm.

kadar gösterirsek, bir mutlağın olumlanmasını o kadar olası değil, bilakis şüpheli kılmış oluruz. Aslında yaptığımız analizin gösterdiği, dilin ardında aşkın bir düşünce olduğu değil, dilin söz içinde kendi kendini aştığı, benin ben ile ve benin başkası ile uyumunu, bu uyuma dayanarak temellendirmeye çalıştığımız sözün kendisinin *yaptığıdır*. İkili anlamıyla, hem ilk olgu hem de bir mucize olarak dil fenomeni, eğer aşkın bir düşünceyle birleştirilirse, açıklanmış değil sadece ortadan kaldırılmış olur, zira bu fenomen, bir düşünce ediminin, ifade edilmiş olduğu için, bundan böyle öldükten sonra da yaşamaya devam etme gücüne sahip olmasından ibarettir. Mesele, sıkça dendiği gibi, sözel formülün hatırlamaya yardım eden [*mnémotechnique*] bir araç görevi görmesi değildir: İster kâğıda yazılmış ister hafızaya kaydedilmiş olsun, eğer onu yorumlamayı sağlayan içsel gücü edinmemişsek, sözel formül hiçbir işe yaramaz. İfade etmek, emin düşüncelerin bağlandığı, sabit imlerden oluşan bir sistemi yeni düşüncenin yerine koymak değildir; ifade etmek, daha önce kullanılmış sözcükleri kullanarak, yeni yönelimin geçmişin mirasını taşıdığını güvence altına almaktır, tek hareketle şimdinin içine geçmişi katmak ve bu geçmişi bir gelecekle kaynaştırmaktır, "edinilmiş" düşüncenin, onu anımsamamıza veya tekrarlamamıza gerek kalmadan, bir boyut olarak mevcut kalacağı bütün bir zaman döngüsü açmaktır. Düşüncede zamansız [*intemporel*] olan, bu şekilde geçmişi devraldığı ve geleceği söz verdiği için, varsayımsal olarak tüm zamanlara ait olandır ve dolayısıyla hiçbir şekilde zamana aşkın değildir. Zamansız olan, edinilmiş olandır.

Bu daimi edinimin ilk modelini bize sunan, zamanın kendisidir. Eğer zaman, olayların birbirini kovaladığı boyutsa, bir yandan da olayların her birinin vazgeçilemez [*inaliénable*] bir yere sahip olduğu boyuttur. Bir olayın *meydana geldiğini* söylemek, onun meydana gelmiş olduğunu söylemenin daima doğru olacağını söylemektir. Zamanın her ânı, kendi özüne göre öyle bir varoluş ortaya koyar ki, diğer anların buna karşı

yapabileceği hiçbir şey yoktur. İnşa tamamlandıktan sonra geometrik bağıntı edinilmiş olur; ispatın ayrıntılarını unutsam bile matematik jest bir geleneği temellendirir. Van Gogh'un resmi bende daimi olarak yerleşmiştir, geri alamayacağım bir adım atılmıştır; görmüş olduğum tablolara dair hiçbir anıya sahip olmasam bile, bundan böyle tüm estetik deneyimim, Van Gogh'un resmini bilen birinin deneyimi olacaktır, tıpkı işçi olmuş bir burjuvanın daima, kendi işçi olma tarzında bile, işçi-olmuş-burjuva olarak kalması gibi veya bir edimin, sonrasında onu reddetsek ve fikir değiştirsek bile, her zaman için bizi nitelemesi gibi. Varoluş daima geçmişini üstlenir, ister onu kabul ederek isterse de reddederek. Bizler, Proust'un dediği gibi, bir geçmiş piramidinin üstüne tünemiş durumdayız ve eğer onu görmüyorsak, nesnel düşünceye saplanıp kaldığımız içindir bu. Kendimiz için geçmişimizin, temaşa edebildiğimiz açık anılara indirgendiğini sanıyoruz. Varoluşumuzu geçmişin kendisinden koparıyoruz ve onun ancak bu geçmişin şimdide mevcut olan izlerini yeniden yakalamasına izin veriyoruz. Peki ama, bu geçmişe doğrudan bir açılımımız olmasaydı, bu izler nasıl olur da geçmişin izleri olarak tanınabilirdi? Edinimi indirgenemez bir fenomen olarak kabul etmek gerekir. Yaşamış olduklarımız, bizim için daimi olarak varolur ve öyle kalırlar, yaşlı adam çocukluğuna dokunur. Oluşan her şimdi, köşeli bir şey gibi zamana gömülür ve ebediyet iddiasında bulunur. Ebediyet, zamanın dışındaki başka bir düzen değildir, zamanın atmosferidir. Muhtemelen yanlış bir düşünce de doğru bir düşünce kadar bu türden bir ebediyete sahiptir: Şu an yanılıyorsam, yanılmış olduğum her zaman için doğrudur. Demek ki doğru düşüncenin başka bir verimliliği olmalıdır, bu düşünce sadece fiilen yaşanmış geçmiş olarak değil, zamanın devamında daima devralınan sürekli bir şimdi olarak da doğru kalmalıdır. Yine de bu, olgu hakikatleri ve akıl hakikatleri arasında özsel bir fark yaratmaz. Çünkü eylemlerim arasında, bir değeri veya bir hakikati he-

deflememiş olan ve dolayısıyla yaşamımın devamında sadece silinemez bir olgu olarak değil, daha sonra daha bütüncül olduğunu kabul ettiğim hakikatlere ve değerlere giden yolda zorunlu bir aşama olarak da kendi aktüelliğini korumayan bir tane bile eylem yoktur. Hakikatlerim bu hatalarla inşa olmuştur ve onları da kendi ebediyetlerine sürüklerler. Keza, belli bir olgusallık katsayısı barındırmayan hiçbir akıl hakikati yoktur: Öklid geometrisinin sözde saydamlığının insan zihninin belli bir tarihsel dönemi için saydamlık olduğu günün birinde açığa çıkar, bu saydamlık yalnızca insanların belirli bir zaman boyunca üç boyutlu homojen bir uzayı kendi düşüncelerinin "temeli" olarak aldıkları ve genelleştirilmiş bilimin uzaya dair tikel bir belirleme olarak göreceği şeyi sorgusuz sualsiz kabul ettikleri anlamına gelir. Akıl ile olgu veya ebediyet ile zaman arasındaki ilişki, tıpkı refleksiyon ile refleksiyona tabi olmamış olan, düşünce ile dil veya düşünce ile algı arasındaki ilişki gibi, fenomenolojinin *Fundierung* adını verdiği iki yönlü ve iki anlamlı bir ilişkidir: Temellendiren terim –zaman, refleksiyona tabi olmamış olan, olgu, dil, algı– temellendirilen şey temellendirenin bir belirlenimi veya açık kılınması gibi kendini sunduğu ölçüde birincildir, bu da temellendirenin, temellendirileni kendinde eritmesini engeller, ama öte yandan temellendiren, empirist anlamda birincil değildir ve temellendirilen de basitçe ondan türetilmez, zira temellendirenin kendini göstermesi, temellendirilen dolayısıyla olur. Böylece hem şimdinin bir ebediyet taslağı olduğunu hem de hakiki olanın ebediyetinin sadece şimdinin yüceltilmesinden ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Bu ikircikliğin ötesine geçilemez ama her şeyi ayakta tutan ve ifade olarak ispatın tam kalbinde yer alan hakiki zaman görüsünü yeniden bularak, onun nihai olduğu anlaşılabilir. Brunschvicg şöyle der: "Zihnin yaratıcı gücüyle ilgili refleksiyon, bir deneyim kesinliğiyle şu duyguyu uyandırır: ispatlamayı başardığımız belirli bir hakikat içinde, onun ötesine geçen ve ondan kopan bir hakikat ruhu vardır; bu ruh

söz konusu hakikatin tikel ifadesinden ayrılabilir ve daha derin ve daha anlaşılır başka bir ifadeyi ilgilendirebilir ama bu ilerleme, hakiki olanın ebediyetine hasar vermez." [1] Kimsenin sahip olmadığı bu ebedi hakikat neyin nesidir? Her tür ifadenin ötesinde ifade edilen bu şey nedir ve şayet bu soruyu sorma hakkımız varsa, neden durmaksızın daha kesin bir ifade elde etme kaygısı içindeyiz? Zihinleri ve hakikatleri, adeta ona yöneliyorlarmış gibi etrafına dizdiğimiz bu Bir de nedir, üstelik onların önceden konmuş hiçbir terime yönelmediğini bir yandan kabul ettiğimiz halde? Aşkın bir Varlık idesi en azından, her bilincin ve öznelerarasılığın, hep zor bir devralış dahilinde, kendi birliğini kendisinin oluşturmasını sağlayan eylemleri faydasız kılmamak gibi bir avantaja sahipti. Eğer bu eylemler kendimize dair yakalayabileceğimiz en içsel şeylerse, Tanrı'nın konumunun bizim yaşamımızın aydınlatılmasına bir katkısı olmadığı doğrudur. Ebediyen hakiki olacak bir şeyin ve Bir'e katılımın değil, somut devralma edimlerinin deneyimine sahibiz, bu edimler sayesinde, zamanın rastlantısallığı içinde, kendimizle ve başkasıyla ilişkiler kuruyoruz, yani tek kelimeyle *dünyaya katılımın* deneyimine sahibiz, "hakikatte-varlık" dünyada-varlıktan ayrı değildir.

İşte şimdi apaçıklık sorusu içinde taraf olacak ve hakikat deneyimini betimleyecek duruma geldik. Algılar olduğu gibi hakikatler de vardır: Herhangi bir olumlamanın sebeplerini asla tam olarak önümüze seremeyiz elbette –sadece motifler vardır, zamanı ancak bir şekilde tutabiliriz, ona sahip olamayız– ama zamanın, kendini terk ettiği ölçüde kendi kendini yeniden yakalaması ve görünür şeylerde, ilk bakıştaki apaçıklıklarda büzülüp toplanması esastır. Her bilinç, belirli bir derecede, algısal bilinçtir. Her an benim aklım veya benim idelerim dediğim şeyde, eğer bunlarla ilgili tüm varsayımları geliştirebilseydik, her zaman açık kılınmamış deneyimler bulunduğunu, geçmişin ve şimdinin burada yüklü bir payı oldu-

[1] *Les Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, s. 794.

ğunu, sadece düşüncemin *oluşumunu* konu edinmekle kalmayan, onun *anlamını* da belirleyen bütün bir "tortulaşmış tarih"[1] olduğunu görürdük. Hiçbir varsayıma dayanmayan mutlak bir apaçıklık mümkün olsaydı, yani düşüncemin kendi kendine nüfuz edip, kendiyle buluşup, "kendi ile kendi arasında saf bir anlaşmaya" varması mümkün olsaydı, bunun için düşüncemin, Kantçılar gibi konuşmak gerekirse, bir olay olmayı bırakıp baştan aşağı edim olması gerekirdi, Skolastikler gibi konuşmak gerekirse düşüncemin tüm biçimsel gerçekliğinin nesnel gerçekliğinde içerilmesi gerekirdi, Malebranche gibi konuşmak gerekirse düşüncemin "algı", "duygu" veya hakikatle "temas" olmayı bırakıp, hakikate dair saf bir "ide" ve "görüş" olması gerekirdi. Başka bir deyişle, kendim olmak yerine, kendi kendimin uzmanı olmam, dünyanın da benim etrafımda varolmayı bırakıp önümde bir nesne olması gerekirdi. Edinimlerimiz ve önceden varolan bu dünya dolayısıyla olduğumuz şey bakımından, pekâlâ bir askıya alma gücüne sahibiz ve bu da belirlenmiş olmamamız için yeterlidir. Gözlerimi kapayabilirim, kulaklarımı tıkayabilirim ama görmeyi bırakamam, en azından kapalı gözlerimin karanlığını görürüm, duymayı bırakamam, en azından sessizliği duyarım; aynı şekilde, edindiğim kanıları veya inançları paranteze alabilirim ama düşündüğüm veya kararlaştırdığım her şeyin zemininde, daha önceden inanmış veya yapmış olduklarım vardır. *Habemus ideam veram*, bir hakikati tutarız; hakikati bu şekilde hissetmemiz, ancak onun tüm motiflerini temalaştırabilirsek, yani bir duruma yerleşmiş olmayı bırakabilirsek mutlak bilgi haline gelir. Öyleyse hakiki ideye fiilen sahip olmak, upuygun düşüncenin ve mutlak üretkenliğin idrak edilen yerini olumlama hakkını bize hiçbir şekilde vermez, sadece bir bilinç "teleolojisini"[2] temellendirir, bu da elindeki ilk aletleri kullanarak daha kusursuz aletler üretir, daha kusursuz aletlerle

---

[1] Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, s. 221.

[2] Husserl'in son yazılarında bu ifade sıkça karşımıza çıkar.

daha da kusursuz aletler üretir ve bu böyle sürüp gider. "Eidetik görünün özü, ancak eidetik görü sayesinde aydınlatılabilir," der Husserl.[1] Herhangi bir tikel öze sahip görü, deneyimimizde zorunlu olarak görünün özünden önce gelir. Düşünceyi düşünmenin tek yolu öncelikle bir şey düşünmektir ve dolayısıyla bu düşünce için esas olan, kendi kendisini nesne olarak almamaktır. Düşünceyi düşünmek, öncelikle "şeylere" karşı takınmayı öğrendiğimiz tavrı ona karşı da takınmaktır ve asla düşüncenin kendisi için opaklığını yok etmek değildir, tam tersine bu opaklığı daha da yukarılara taşımaktır. Bilincin hareketindeki her duraklama, herhangi bir nesne sabitleme, "bir şeyin" veya bir idenin her belirişi, kendi kendini en azından bu bakımdan sorgulamayı bırakmış bir özneyi varsayar. İşte bu yüzden, Descartes'ın dediği gibi, hem bazı idelerin karşı konulamaz olgusal bir apaçıklıkla kendini bana sunduğu doğrudur hem de bu olgunun asla kanun değeri yoktur, idenin mevcut olmadığı durumlarda ondan şüphe duymamızı engellemez. Apaçıklığın bile şüphe konusu edilebilmesi tesadüf değildir, zira *kesinlik şüphedir* çünkü onu açık kılmaktan vazgeçmediğim sürece yoğunlaşıp apaçık "hakikat" haline gelemeyecek bir düşünce geleneğinin devralınmasıdır. Apaçıklığın olgusal olarak karşı konulamaz olması ve daima reddedilebilir kalması aynı sebeptendir, bunlar aynı şeyi söylemenin iki farklı yoludur: Apaçıklık karşı konulamazdır çünkü deneyimden gelen belli bir edinimi, belli bir düşünce alanını sorgulamadan kabul ederim ve tam da bu yüzden apaçıklık bana, sahip olduğum ve sürdürdüğüm ama ancak kendi kendisine verili ve olumsal kalan belli bir düşünen doğa için apaçıklık gibi görünür. Algılanan bir şeyin, geometrik bir bağıntının veya bir idenin kıvamı, ancak benim onları açık kılmaya çalışmayı bırakmam ve onlarda durup dinlenmemle elde edilebilen bir şeydir. Oyuna bir kez girdikten sonra, belli bir düşünce düzenine, örneğin Öklid uzayına veya herhangi bir top-

[1] *Formale und transzendentale Logik*, s. 220.

lumun varoluş koşullarına bağlandıktan sonra apaçıklıklar bulurum ama bunlar itiraz edilemez değildir, çünkü belki de bu uzay veya bu toplum, mümkün olan tek uzay veya tek toplum değildir. Demek ki esas olan kesinliğin bir ihtiyat kaydıyla birlikte kurulmasıdır; öyle bir *kanı* vardır ki o daha sonra mutlak bilgiye yerini bırakması gereken geçici bir bilgi biçimi değildir; tersine, bilginin en eski, en ilkel ve en bilinçli, en olgun biçimidir; işte bu, kökensel kanıdır, hem "kökende olan" hem de "temel olan" anlamında kökenseldir. Önümüzde *genel olarak bir şeylerin* belirmesini sağlayan bu kökensel kanıdır, tez koyan düşünce – şüphe veya ispat – daha sonra olumlamak veya yadsımak üzere ona yönelir. Anlam vardır, hiçlik değil bir şeyler vardır, birbiriyle uyumlu deneyimler arasında sınırsız bir zincirleme bağlantı vardır; kalıcılığı içinde işte burada duran küllük veya dün farkına vardığım ve bugün tekrar bulabileceğimi düşündüğüm hakikat işte buna tanıklık eder. Fenomenin veya "dünyanın" bu apaçıklığı, fenomenden geçmeden varlığa ulaşmaya çalıştığımızda, yani varlığı zorunlu hale getirdiğimizde, fenomeni varlıktan koparDığımızda, onu basit bir görünüş veya imkân seviyesine indirdiğimizde de inkâr edilmiş olur. Buna dair ilk anlayış Spinoza'nınkidir. Orada kökensel kanı mutlak bir apaçıklığa tâbi kılınmıştır, varlığın ve yokluğun birbirine karıştığı "bir şeyler vardır", "Varlık vardır"a tâbi kılınmıştır. Varlıkla ilgili her tür sorgulama, anlamsız olduğu gerekçesiyle reddedilir: Neden hiçlik değil de bir şeyler olduğunu ve neden bir başkası değil de bu dünya olduğunu sormak imkânsızdır, ne de olsa bu dünyanın figürü ve hatta bir dünyanın varoluşu, zorunlu varlığın sonuçlarından ibarettir. İkinci anlayış ise apaçıklığı görünüşe indirger: Sahip olduğum tüm hakikatler neticede sadece benim için ve benimkine benzeyen bir düşünce için apaçıklıklardır, benim psikofizyolojik yapımla ve bu dünyanın varoluşuyla dayanışma içindedirler. Başka kurallara göre işleyen başka düşünceler olduğunu ve tıpkı bu dünya gibi mümkün olan

başka mümkün dünyalar olduğunu düşünebiliriz. Burada elbette neden hiçlik değil de bir şeyler olduğu ve neden bu dünyanın gerçekleşmiş olduğu soruları ortaya çıkar ama cevaplar ilkece bizim yakalama gücümüzün dışındadır, ne de olsa kendi psikofizyolojik yapımızın içine hapsolmuşuzdur ve o da tıpkı yüzümüzün biçimi veya dişlerimizin sayısı gibi basit bir olgudur. Bu ikinci anlayış birinciden göründüğü kadar farklı değildir: Mutlak bir bilgiye ve varlığa yapılan üstü kapalı bir göndermeyi varsayar ve olgusal apaçıklıklarımızın bunlara göre upuygun olmadığı düşünülür. Fenomenolojik bir anlayış içinde bu dogmatizmin ve bu kuşkuculuğun aynı anda ötesine geçilmiştir. Düşüncemizin ve apaçıklıklarımızın yasası pekâlâ olgulardır ama bu olgular bizden ayrılamaz, varlığa ve mümkün olana dair oluşturabileceğimiz her tür anlayışın içine dahildirler. Söz konusu olan kendimizi fenomenlerle sınırlamak, bilinci kendi hallerinin içine hapsetmek ve başka bir varlık imkânını ancak görünen varlığın ötesinde bulmak veya düşüncemize olgular arasında bir olgu muamelesi yapmak değil, varlığı bize görünen şey olarak, bilinci de evrensel bir olgu olarak tanımlamaktır. Düşünüyorum ve şu veya bu düşünce bana hakiki olarak görünüyor; onun kayıtsız şartsız hakiki olmadığını ve bütünsel olarak açık kılmanın sonu olmayan bir iş olduğunu çok iyi biliyorum, ama bu benim, düşündüğüm zaman bir şeyi düşünmemi engellemiyor ve bu hakikati değersiz kılmamı sağlayacak başka her tür hakikatin de, eğer benim için hakikat adını alacaksa, deneyimlemiş olduğum "hakiki" düşünce ile uyum içinde olması gerektiğini değiştirmiyor. Mantığı benimkinden farklı olan Marslıları, melekleri veya ilahi bir düşünceyi hayal etmeye çalıştığımda, bu Marslı, meleksi veya ilahi düşüncenin benim evrenimde yer alması ve onu parçalamaması gerekir.[1] Benim düşüncem, benim apaçıklığım,

[1] Bkz. *Logische Untersuchungen*, I, s. 117. Zaman zaman Husserl'in akılcılığı adı verilen şey aslında öznelliğin vazgeçilmez bir olgu olarak, onun hedeflediği dünyanın da *omnitudo realitatis* olarak tanınmasıdır. [("gerçekliğin bütünü"), bkz. s. 443, 2. dipnot]

diğer olgular arasında bir olgu değil, her tür mümkün olguyu sarıp sarmalayan ve onun koşulu olan değer-olgudur. Benim dünyamın mümkün olduğu anlamda başka bir mümkün dünya yoktur, Spinoza'nın sandığı gibi bu dünya zorunlu olduğu için değil, kavramaya çalışacağım her tür "başka dünya" bu dünyayı sınırlandıracağı, onun sınırlarında onunla karşılaşacağı ve dolayısıyla onunla bir olacağı için bu böyledir. Bilinç mutlak hakikat veya *a-letheia* olmasa bile, en azından her tür mutlak yanlış imkânını dışlar. Hatalarımız, yanılsamalarımız, sorularımız elbette hatadır, yanılsamadır, sorudur. Hata, hatanın bilinci değildir, hatta onu dışlar. Sorularımız her zaman cevapları içinde taşımaz ve Marx'la birlikte insanın sadece çözebileceği sorunları ortaya koyduğunu söylemek, teolojik iyimserliği yenilemek ve dünyanın tamamlanacağını farz etmektir. Hatalarımız ancak tanınıp kabul edildikten sonra hakikat haline gelirler ve sahip oldukları açık hakikat içeriğiyle örtük hakikat içeriği arasında, sözde imlemeleriyle fiili imlemeleri arasında daima bir fark kalır. İşin aslı şudur ki ne hata ne de şüphe bizi hakikatten koparır çünkü bilincin teleolojisinin bizi bunların çözümünü aramaya davet ettiği bir dünya ufkuyla çevrili haldedirler. Son olarak, dünyanın olumsal olması daha düşük bir varlık, zorunlu varlığın dokusundaki bir boşluk, akılsallığa yönelik bir tehdit veya daha derin bir zorunluluğu keşfederek en kısa zamanda çözülmesi gereken bir sorun gibi anlaşılmamalıdır. Bu, dünyanın içindeki ontik olumsallıktır. Ontolojik olumsallık, dünyanın kendisinin olumsallığı, radikaldir ve tam tersine hakikat idemizi sarsılmaz biçimde temellendiren şeydir. Dünya gerçek olandır, zorunlu ve mümkün olan ise gerçeğin bölgeleridir.

Sonuç olarak *Cogito*'ya belli bir zamansal kalınlık atfediyoruz. Bitimsiz şüphe diye bir şey yoksa ve "düşünüyorsam", demek ki geçici düşüncelere atılıyorum ve zamanın süreksizliklerinin üstesinden olgu sayesinde geliyorum. Bu şekilde görüş, kendisinden önce gelen ve kendisinden sonra da hayatta

kalan görülen bir şey içinde sıkışıp ezilir. Peki sıkıntılarımızı çözmüş olduk mu? Görüşün kesinliğiyle görülen şeyin kesinliğinin birbirini desteklediğini kabul ettik; bundan çıkarılması gereken sonuç, görülen şey asla mutlak olarak kesin olmadığından –yanılsama durumunda olduğu gibi– görüşün de bu kesin olmama haline sürüklendiği midir veya tersine, görüş kendiliğinden mutlak biçimde kesin olduğuna göre, görülen şeyin de öyle olduğu ve asla tam olarak yanılmadığım mıdır? İkinci seçenek, reddettiğimiz içkinliği yeniden kurmak anlamına gelecektir. Ama ilk seçeneği kabul edersek de düşünce kendi kendisinden koparılmış olur, ortada sadece "bilinç olguları" kalır, bunlara adlandıran [*nominale*] tanım gereği iç olgular diyebiliriz ama benim için şeyler kadar opaktırlar, ortada ne içsellik ne de bilinç kalır ve *Cogito* deneyimi bir kez daha unutulmuş olur. Bedeniyle bir mekâna, diliyle bir tarihe, önyargılarıyla somut bir düşünce biçimine bağlanan bilinci betimlediğimizde, söz konusu olan onu dünyanın nedenselliği ve nesnel olaylar dizisi içine yeniden yerleştirmek değildir, bunlar "psişik" olaylar olsa bile durum değişmez. Şüphe eden biri, şüphe ederken şüphe ettiğinden şüphe edemez. Şüphe, genelleştirilmiş haliyle bile, benim düşüncemin yok olması değildir, ancak sözde bir yok olmadır bu, varlıktan çıkamam, şüphe etme edimimin kendisi bir kesinlik imkânı ortaya koyar, bu edim benim için buradadır, beni meşgul eder, ona bağlanırım, onu gerçekleştirdiğim anda hiçbir şey olmadığımı iddia edemem. Tüm şeyleri uzaklaştıran refleksiyon, kendi kendini ortadan kaldırılmış olarak düşünemeyecek ve kendini kendinden uzak tutamayacak olması anlamında, en azından kendi kendine verili olduğunu keşfeder. Ama bu demek değildir ki refleksiyon, düşünce, basitçe tespit edilen ilkel olgulardır. Montaigne'in çok iyi fark ettiği gibi, tarihsel tortularla dolu ve kendi varlığıyla tıkanmış bu düşünceyi daha da sorgulayabiliriz, düşüncenin tanımlı kipliği ve şüpheli bir nesnenin bilinci olarak ele alınan şüphenin kendisinden şüphe edebiliriz ve

radikal refleksiyonun formülü "hiçbir şey bilmiyorum" değil –bu formülü kendiyle çelişik halde suçüstü yakalamak çok kolaydır– "ne biliyorum?"dur. Descartes bunu unutmamıştır. Descartes sık sık, sadece bir halden ibaret olan skeptik şüpheyi aştığı, şüpheyi bir edim, bir yöntem haline getirdiği ve böylece bilincin bağlanacağı sabit bir nokta bulduğu ve kesinliği ayağa kaldırdığı için takdir edilir. Ama doğrusu Descartes, sanki şüphe etme edimi şüpheyi ortadan kaldırmaya yetiyormuş ve kesinliği getiriyormuş gibi, şüphenin kesinliği önünde şüphe etmeyi kesmemiştir. Onu daha da ileri götürmüştür. Descartes "şüphe ediyorum, öyleyse varım" demez, "düşünüyorum, öyleyse varım" der ve bu da şüphenin kendisinin fiili şüphe olarak değil, basit şüphe etme düşüncesi olarak kesin olduğu anlamına gelir. Bu düşünceyle ilgili olarak da aynı şeyi söyleyebileceğimize göre, mutlak biçimde kesin olan ve şüphenin gerektirdiği, dolayısıyla onu durduran tek önerme, "düşünüyorum" veya "bir şeyler bana beliriyor" önermesidir. Bilincimi tam olarak dolduran ve özgürlüğümü hapseden hiçbir edim, hiçbir tikel deneyim yoktur, "düşünme gücünün kökünü kazıyan ve onu sonuçlandıran bir düşünce, kapıyı açılmamacasına kapatan bir kilit yoktur. Hayır, kendi gelişiminden doğmuş bir çözülme olan hiçbir düşünce, bu kalıcı ses uyumsuzluğunun bitiş akoru gibi bir şey yoktur."[1] Hiçbir tikel düşünce, düşüncemizin kalbinde bizi yakalayamaz, onun tanığı olacak başka bir mümkün düşünce olmaksızın kavranamaz. Ayrıca bu, bilincin bir gün kurtulacağını hayal ettiğimiz bir kusur değildir. Tam da bilinç diye bir şeyin olması, bir şeylerin birilerine belirmesi gerekiyorsa, tüm tikel düşüncelerimizin arkasında bir varlık-olmayan sığınağının, bir Kendi'nin olması zorunludur. Benim bir "bilinçler" dizisine indirgenmem gerekmez, bilinçlerin her birinin, kendisini dolduran tarihsel tortular ve duyulur gerektirimlerle birlikte, daimi bir namevcuda kendi-

[1] Valéry, "Introduction à la Méthode de Léonard de Vinci", *Variété* içinde, s. 194.

ni sunması gerekir. Dolayısıyla içinde bulunduğumuz durum şudur: Düşündüğümüzü bilebilmek için, öncelikle fiili olarak düşünmemiz gerekir. Yine de bu bağlanma tüm şüpheleri ortadan kaldırmaz, düşüncelerim, sorgulama gücümü bastırmaz; kendi tarihimdeki bir olay olarak ele alınan bir sözcüğün, bir idenin benim için anlam taşıması, ancak ben bu anlamı içeriden devralırsam mümkündür. Sahip olduğum şu veya bu tikel düşünceler yoluyla düşündüğümü biliyorum, bu düşüncelere onların varlığını kabul ettiğim için, yani genel olarak düşündüğümü bildiğim için sahip olduğumu da biliyorum. Aşkın bir terimin hedeflenmesi ile onu hedefleyen benim kendimi görüşüm, bağlanan şeyin bilinci ile bağlayanın bilinci dairesel bir ilişki içindedir. Mesele benim nasıl olup da genel olarak düşüncemin kurucusu olduğumu –öyle olmasaydım düşüncem kimse tarafından düşünülmüş olmazdı, hatta onun farkına bile varılmazdı ve dolayısıyla bir düşünce olmazdı– ama asla tikel düşüncelerimden hiçbirinin kurucusu olmadığımı –onların doğduğunu asla açıkça görmem ve kendimi ancak onlardan geçerek tanırım– anlamaktır. Söz konusu olan, öznelliğin nasıl aynı anda hem bağımlı hem de çekimsiz olabildiğini anlamaktır.

Dil örneği üzerinden bunu yapmaya çalışalım. Kendi kendimin bir bilinci vardır ve dili kullanır, sözcüklerle uğuldar. İkinci Meditasyon'u okuyorum. Bahsi geçen pekâlâ benim, ama bu tam olarak ne benim ne de Descartes'ın benidir, refleksiyon yapan tüm insanların beni olan idedeki bir bendir. Sözcüklerin anlamını ve idelerin bağlantısını takip ederek, gerçekten de düşündüğüme göre varım, sonucuna ulaşıyorum; ama bu söz üstüne bir *Cogito*'dur, düşüncemi ve varoluşumu ancak dil ortamından geçerek yakalamışımdır ve bu *Cogito*'nun hakiki formülü "birileri düşünüyor, birileri vardır"[1] olacaktır. Dilin mucizesi, kendini unutturmasıdır: Kâğıt üzerindeki bazı çizgileri gözlerimle takip ederim, imledikleri şeyin içine

[1] Bkz. Not 1. *–çn*

daldığım andan itibaren onları görmem bile. Kâğıt, kâğıttaki harfler, gözlerim ve bedenim, görülmez bir takım işlemleri sahneye koymak için gerekli olanların en azı olarak oradadır ancak. İfade edilen karşısında ifade silinir ve bu yüzden oynadığı aracı rolün farkına varılmayabilir, bu yüzden Descartes hiçbir yerde ondan bahsetmez. Descartes ve ister istemez okuru, zaten konuşmakta olan bir evrende meditasyona başlarlar. İfadenin ötesinde, ondan ayrılabilir olan, sadece giysisi ve olumsal görünüşü ifade olan bir hakikate ulaşabileceğimize dair sahip olduğumuz bu kesinliği bizde yerleşik hale getirmiş olan tam da dildir. Dil ancak kendisi bir imleme kazandığında basitçe im gibi görünmektedir ve bilinçlenme, tam olabilmek için, öncelikle imlerin ve imlemelerin ortaya çıktığı ifade birliğine kavuşmalıdır. Bir çocuk henüz konuşmazken veya henüz yetişkinin dilini konuşmazken, etrafında dönüp duran dilsel tören onu etkisi altına almaz, bizim yanımızdayken tiyatroda kötü bir yere oturmuş izleyici gibidir çocuk, güldüğümüzü, bazı hareketler yaptığımızı pekâlâ görür, burundan gelen bir melodi duyar; ama bu jestlerin ucunda, bu sözcüklerin ardında hiçbir şey yoktur, onun için hiçbir şey *olup bitmez*. Çocuk için dilin anlam kazanması, onun için bir *durum oluşturmasıyla* olur. Çocuklara yönelik bir kitapta, büyükannesinin gözlüklerini ve kitabını alıp onun anlattığı hikâyeleri kendisinin de bulabileceğini sanan küçük bir oğlan çocuğunun yaşadığı hayalkırıklığı anlatılır. Hikâye, şu satırlarla son bulur:

> Nafile! Peki ama hikâye nerede?
> Siyah ve beyazdan başka bir şey görmüyorum.

Çocuk için "hikâye" ve ifade edilen şey, "ide" veya "imleme" değildir, söz ve okuma "entelektüel bir işlem" değildir. Hikâye bir dünyadır ve bu dünyayı, gözlük takarak ve bir kitaba eğilerek, büyülü bir biçimde görünür kılmanın bir yolu olmalıdır. Dilin ifade edileni var etme gücü, düşünce için yol-

lar, yeni boyutlar, yeni manzaralar açma gücü, son tahlilde yetişkin için de çocuk için olduğu kadar karanlıktır. Her başarılı eserde, okurun zihnine dışarıdan getirilen anlam, kurulu dilin ve düşüncenin sınırlarından taşar ve tıpkı hikâyenin büyükannenin kitabından çıkması gibi, dilin efsunlu sözleriyle büyüleyici biçimde kendini sergiler. Düşünce yoluyla doğrudan bir hakikat evreniyle iletişim kurduğumuza ve başkalarıyla orada buluştuğumuza inanıyorsak, Descartes'ın metni bize, çoktan biçimlenmiş düşünceleri uyandırmaktan başka bir şey yapmıyormuş gibi geliyorsa ve dışarıdan asla bir şey öğrenmediğimizi sanıyorsak ve son olarak, bir filozof, radikal olması gereken bir meditasyonda, *okunan Cogito*'nun koşulu olarak dilin sözünü dahi etmiyor ve bizi daha açık biçimde *Cogito* idesinden pratiğine geçmeye davet etmiyorsa, demek ki bizim için ifade işlemi kendiliğinden açık bir şeydir ve bizim edinimlerimiz arasındadır. Descartes'ı okurken elde ettiğimiz *Cogito* (ve hatta Descartes'ın ifadeye yönelik gerçekleştirdiği, kendi yaşamına doğru dönerek sabitlediği, nesneleştirdiği ve şüphe edilemez olarak "nitelediği" *Cogito*), demek ki konuşulan bir *Cogito*'dur, sözcüklere dökülmüş, sözcükler halinde anlaşılan ve bu yüzden de amacına ulaşmayan bir *Cogito*'dur, çünkü varoluşumuzun bir bölümü, yaşamımızı kavramsal olarak sabitlemeye ve onu şüphe edilemez bir şey olarak düşünmeye çalışan bölümü, sabitlemenin ve düşüncenin elinden kurtulur. Bundan çıkaracağımız sonuç, tıpkı gerçekçinin dış dünya tarafından belirlendiğine veya teoloji uzmanının İlahi Adalet tarafından yönlendirildiğine inanması gibi, dilin bizi sarıp sarmaladığı ve onun tarafından yönetildiğimiz midir? Bu, hakikatin yarısını unutmak olacaktır. Çünkü nihayetinde sözcükler, örneğin "Cogito" sözcüğü, "sum" sözcüğü, empirik ve istatistik anlamlar alabilirler elbette, doğrudan benim deneyimimi hedeflemedikleri, anonim ve genel bir düşünceyi temellendirdikleri doğrudur; ama eğer ben, her tür sözden önce, kendi yaşamımla ve kendi düşüncemle temas halinde

olmasaydım, konuşulan *Cogito* bende üzeri örtük bir *Cogito* ile karşılaşmasaydı, sözcüklerde hiçbir anlam bulamazdım, türetilmiş ve otantik olmayan bir anlam bile bulamazdım ve Descartes'ın metnini okumam dahi mümkün olmazdı. Descartes'ın *Meditasyonlar*'ı yazarken hedeflediği, işte bu sessiz *Cogito*'dur, tüm ifade işlemlerini canlandıran ve yöneten odur; bu işlemler tanım icabı hiçbir zaman amaçlarına ulaşamazlar, çünkü Descartes'ın varoluşuyla onun buna dair edindiği bilgi arasına kalın bir kültürel edinimler katmanı yerleştirirler; ama eğer Descartes öncelikle kendi varoluşuna dair bir görüşe sahip olmasaydı, bu işlemler denenemezdi bile. Tüm mesele üzeri örtük *Cogito*'yu iyi anlamaktır, ancak orada hakikaten bulunan şeyleri bu *Cogito*'nun içine katmaktır ve bilincin bir dil ürünü olmamasını bahane ederek dili bilincin ürünü haline getirmemektir.

Gerçekten de ne sözcük ne de sözcüğün anlamı bilinç tarafından *kurulmuştur*. Bunu izah etmeye çalışalım. Şurası kesindir ki sözcük asla vücut bulduğu biçimlerden birine indirgenemez; örneğin "kırağı" sözcüğü, az önce kâğıda yazdığım şu şekil olmadığı gibi, ne günün birinde bir metinde ilk kez okuduğum imdir ne de onu telaffuz ettiğimde havayı delip geçen şu sestir. Bunlar ancak sözcüğün yeniden üretimleridir, her birinde onu tanırım ve sözcük bunlarla tüketilemez. Öyleyse kırağı sözcüğünün bu görünüşlerin ideal birliği olduğunu ve ancak bir özdeşleme sentezi sayesinde, benim bilincim için varolduğunu mu söyleyeceğim? Bu, psikolojinin bize dil ile ilgili öğrettiklerini unutmak olacaktır. Görmüş olduğumu üzere, konuşmak, sözel imgelere başvurmak ve hayal edilen modele göre sözcükleri birbirine eklemlemek değildir. Sözel imgenin kritiğini yaparak, konuşan öznenin telaffuz edeceği sözcüklerin temsilini yapmadan sözün içine atıldığını göstererek, modern psikoloji temsil olarak, bilinç için nesne olarak sözcük fikrini elemiş olur ve sözcüğün bilgisinden farklı olan sözcüğün motor mevcudiyetini ortaya koyar. Biliyor

olduğum "kırağı" sözcüğü, bir özdeşleme sentezi sayesinde tanıdığım bir nesne değil, benim ses çıkarma (fonasyon) aygıtımın belli bir kullanımıdır, bedenimin dünyada-varlık olarak belli biçimde kiplenmesidir; onun genelliği ideninki değil, bedenimin davranışlar ve özellikle de fonemler üretme gücü olması ölçüsünde "anladığı" belli bir tutum stilinin genelliğidir. Günün birinde kırağı sözcüğünü "kapmışımdır", tıpkı bir beden jestini taklit ettiğimiz zamanki gibi, yani onu parçalarına ayırıp duyulan her parçaya bir eklemleme ve ses çıkarma hareketinin karşılık gelmesini sağlayarak değil, onu ses dünyasındaki tek bir kiplenme gibi dinleyerek ve bu sesli varlık, algılama imkânlarım ve motor imkânlarım arasında, bölünmemiş ve açık varlığımın unsurları arasında varolan genel karşılıklılık uyarınca "telaffuz edilecek bir şey" olarak kendini sunduğu için. Sözcük asla incelenmiş, analiz edilmiş, bilinmiş ve kurulmuş değildir, konuşan bir güç tarafından havada kapılmış ve üstlenilmiştir, son tahlilde bu güç, bedenimin ve ona ait algısal ve pratik alanların ilk deneyimiyle bana verilmiş olan motor bir güçtür. Sözcüğün anlamına gelince, onu bir aleti kullanmayı öğrendiğim gibi öğrenirim, yani belli bir durum bağlamında kullanıldığını görerek öğrenirim. Sözcüğün anlamı nesneye dair belli sayıdaki fiziksel karakterden oluşmaz, her şeyden önce insan deneyiminde sözcüğün aldığı görünümdür anlam, örneğin bu sert, ufalanan ve eriyen tanelerin bu şekilde gökten yağması karşısında geçirdiğim şaşkınlıktır. İnsani olanla olmayan arasında bir karşılaşmadır, dünyanın belli bir davranışı gibidir, onun stilindeki bir değişikliktir; anlamın ve seslendirilen sözcüğün genelliği kavramın genelliği değil, tipik olarak dünyanın genelliğidir. Demek ki dil pekâlâ dilin bilincini önceden varsayar, konuşan dünyayı sarıp sarmalayan bilincin sessizliğini varsayar ve sözcükler öncelikle bu sessizlikte bir anlama ve konfigürasyona kavuşurlar. Bilincin asla herhangi bir empirik dile tâbi olmamasını, dillerin birbirine tercüme edilebilmesini

ve öğrenilebilmesini ve son olarak dilin, sosyologların bahsettiği anlamda, dışarıdan gelen bir şey olmamasını sağlayan işte budur. Konuşulan *cogito*'nun, beyana dökülmüş ve özsel hakikat halini almış *cogito*'nun ötesinde, elbette üzeri örtük bir *cogito* vardır, ben'in ben tarafından sınanması vardır. Ama bu çekimsiz öznellik, kendisini ve dünyayı ancak kaygan bir zeminde tutabilir. Dünyayı kurmaz, kendi kendisine vermediği bir alan olarak dünyanın kendi çevresinde bulunduğunu tahmin eder; sözcüğü kurmaz, neşeliyken şarkı söylediğimiz gibi konuşur; sözcüğün anlamını kurmaz, anlam onun için dünyayla ve orada ikamet edenlerle arasındaki ilişkiden fışkırır, birçok davranışın kesişim noktasında bulunur, bir kez "edinilmiş" bile olsa, bir bedensel jestin anlamı kadar kesin ve onun kadar az tanımlanabilirdir. Üzeri örtük *Cogito*, kendinin kendine mevcudiyeti, varoluşun ta kendisidir ve her tür felsefeden önce gelir ama ancak tehdit altında olduğu sınır durumlarda kendini bilir: örneğin ölüm kaygısı durumunda veya başkasının bakışının üzerimde yarattığı kaygı durumunda. Düşüncenin düşüncesi olduğunu sandığımız şey, kendine dair saf bir duygu olarak, henüz kendi kendini düşünmemektedir ve ifşa edilmesi gerekir. Dili koşullandıran bilinç, dünyanın ancak toptan ve kendi içinde eklemlenmemiş biçimde yakalanmasıdır, ilk nefesini alan çocuğun veya boğulurken yaşama tutunmaya çalışan birinin dünyayı yakalamasına benzer; ve eğer her tür tikel bilginin bu ilk görüşe dayandığı doğruysa, bu görüşün algısal keşif ve söz yoluyla yeniden fethedilmeyi, sabitlenmeyi ve açık kılınmayı beklediği de doğrudur. Sessiz bilinç ancak "düşünülecek" bulanık bir dünya karşısındaki genel bir Düşünüyorum olarak kendini yakalar. Her tür tikel yakalama, hatta bu genel tasarının felsefe tarafından yeniden fethedilmesi de, öznenin sırrına vakıf olmadığı güçleri bütünüyle kullanmasını ve özellikle de kendini konuşan özne haline getirmesini gerektirir. Üzeri örtük *Cogito* ancak kendi kendini ifade ettiği zaman *Cogito*'dur.

Bu formüller gizemli görünebilir: Nihai öznellik varolur olmaz kendini düşünmüyorsa, nasıl olup da herhangi bir zaman bunu yapabilecektir? Düşünmeyen şey nasıl olup da düşünmeye koyulacaktır ve öznelliğin, etkilerini kendi dışında üreten ama bunu bilme becerisine sahip olmayan bir şey veya bir kuvvet durumuna getirilmemesi nasıl olmaktadır? – Söylemeye çalıştığımız şey, ilksel Ben'in kendinden bihaber olduğu değildir. Kendinden haberi olmasaydı gerçekten de bir şey olurdu ve hiçbir şey onun daha sonra bilinç haline gelmesini sağlayamazdı. Reddettiğimiz şey onun nesnel düşünceye sahip olmasıdır, dünyaya ve kendisine dair tez koyan bilinç olmasıdır. Bununla ne demek istiyoruz? Ya bu sözcüklerin hiçbir anlamı yoktur ya da kökensel öznelliğin kendi kendisini ve dünyayı bulanık şekilde tutmasının altında yatan ve ona eklenen sarih bir bilinç varsaymayı kendimize yasakladığımızı kast ederler. Örneğin görüşüm elbette "görme düşüncesi"dir, tabii eğer bundan anladığımız görüşümün sindirim veya nefes alma gibi basit bir işlev olmadığı, bir bütün içinde anlama sahip olacak şekilde parçalara ayrılmış bir süreçler demeti olmadığı, bilakis, görüşümün ta kendisinin işte bu bütün ve bu anlam olduğu, şimdiye göre geleceğin ve parçalara göre bütünün bu önceliği olduğu ise. Görme ancak öngörme [*anticipation*] ve yönelim yoluyla olur; yönelimin yöneldiği nesne kendisine bitmiş halde ve hiçbir motivasyon olmadan verilmiş olsaydı, hiçbir yönelim hakikaten yönelim olamazdı; öyleyse şurası doğrudur ki her tür görüş son kertede, öznelliğin tam kalbinde empirik algıların belirlediği fakat onların doğuramayacağı bütünsel bir dünya tasarısı veya mantığı olduğunu varsayar. Ama eğer görüş nesnesiyle bağlantısını kendisi kuruyorsa, kendisini mutlak bir saydamlık içinde ve görülür dünyadaki kendine has mevcudiyetinin yaratıcısı olarak fark ediyorsa, o zaman görüş görme düşüncesi değildir. Esas nokta bizim ta kendisi olduğumuz dünya tasarısını iyi yaka-

lamaktır. Yukarıda, dünyaya dair görüşlerden ayrılamaz olan dünya hakkında söylediklerimiz, burada öznelliği dünyayla iç içe olma olarak anlamamıza yardım edecektir. Ortada bir *hyle*[1] yoktur, başka duyumlarla veya başkalarının duyumlarıyla iletişim içinde olmayan bir duyum yoktur ve *tam da bu yüzden* bir *morphe* de yoktur, hiçbir şey imlemeyen bir tarza anlam vermekle ve hem benim deneyimimin hem de öznelerarası deneyimin *a priori* birliğini sağlamakla yükümlü bir farkına varma [*aperception*] veya tutup kavrama [*appréhension*] yoktur. Arkadaşım Paul ve ben, bir manzarayı izlemekteyiz. Tam olarak neler olup bitmektedir? İkimizin de kendine özel duyumlara, asla iletilemeyecek bir bilgi maddesine sahip olduğumuzu –saf yaşantı bakımından birbirinden ayrı perspektiflere hapsolduğumuzu– manzaranın her ikimiz için de *idem numero*[2] olmadığını ve ancak çok özel bir özdeşliğin söz konusu olduğunu mu söylemek gerekir? Her tür nesneleştiren refleksiyondan önce, kendi algımı ele aldığımda, hiçbir zaman kendi duyumlarımın içine hapsolduğumun bilincine varmam. Arkadaşım Paul ve ben, manzaranın kimi ayrıntılarını parmağımızla gösteririz; bana çan kulesini gösteren Paul'ün parmağı, benim-için-kuleye doğru yönlendiğini *düşündüğüm* bir benim-için-parmak değildir, Paul'ün gördüğü çan kulesini kendisi bana gösteren

---

1 [*hyle*: "madde", morphe'nin yani "biçim"in korelatı. Aristoteles felsefesinde madde/biçim ikilisi, kuvve/fiil ikilisinin üzerine oturur; biçim, bizzat kendi "fiili haline" *yönelik olarak kuvve halinde olan* malzemeyi fiili hale getirir ve onun "entelekyasını" (ereksel biçime doğru hareketini) belirler. Husserl Aristoteles'in terminolojisini alıyor: böylece *Ideen*'in 85. Paragrafında "duyumsal bir *hyle*" ile "yönelimsel bir *morphe*" arasına ayrım koyuyor. *Hyle, Stoff* yani malzeme sözcüğü ile tercüme edilmiştir. Ricoeur kendi çevirisinde şöyle bir dipnot yazmıştır (Paris, Gallimard, 1950, s. 287-288): "*Hyle*'nin incelenmesi yönelimsellik tarafından canlandırıldığı ölçüde bilinçte nesnelerin kurulmasıyla ilgilidir. Maddenin biçime karşılık gelmesi gibi "hyletik" de "noetik"e karşılık gelir. Ama daha derin bir anlamda *hyle* zamanın kuruluşuyla ve ben'in *Urkonstituion*'u ile ["kökensel kuruluşu" ile] ilgilidir [...]: bir nesnenin hedeflenmesine içkin süresini veren "eskizler" akışıdır o."]

2 [*idem numero* : "aynı sayı", "aynı şey", idem.]

Paul'ün parmağıdır; keza, manzarada gördüğüm herhangi bir noktaya doğru bedensel bir jest yaptığımda, önceden kurulmuş bir uyum [*harmonie préétablie*] uyarınca, sadece benimkilere benzer olan bazı içsel görüşleri Paul'de uyandırdığımı düşünmem: Bilakis, jestlerim Paul'ün dünyasını işgal ediyormuş ve onun bakışına rehberlik ediyormuş gibi gelir bana. Paul'ü düşündüğüm zaman düşündüğüm şey, araya giren imler sayesinde benimkiyle dolaylı ilişkiler kuran özel bir duyumlar akışı değildir; daha ziyade benimle aynı dünyayı, aynı tarihi yaşayan ve bu dünya, bu tarih sayesinde iletişim kurduğum bir kişidir. Öyleyse burada ideal bir birliğin söz konusu olduğunu, tıpkı Tokyo'da sözü edilen ikinci dereceden denklemin Paris'te sözü edilen denklemle aynı olması gibi, benim dünyamın Paul'ünkiyle aynı olduğunu ve son olarak dünyanın idealliğinin, onun sahip olduğu öznelerarası değerin güvencesi olduğunu mu söyleyeceğiz? Ama ideal birlik bizi pek tatmin etmez, ne de olsa Yunanların gördüğü İmittos (Hymettos) Dağı ile benim gördüğüm İmittos Dağı arasında da ideal birlik vardır. Oysa, bu kızıl yamaçları ele alırken, istediğim kadar Yunanların da onları gördüğünü düşüneyim, bir türlü benim gördüklerimin onlarla aynı olduğuna ikna olamam. Aksine Paul ve ben manzarayı "beraber" görürüz, onunla birlikte mevcut oluruz, her ikimiz için de aynıdır manzara, sadece idrak edilen bir imleme olarak değil, dünyanın stilindeki belli bir vurgu olarak ve buradalığına [*eccéité*] varıncaya kadar aynıdır. İdeal birliğin (ilke olarak) hiçbir kayıp yaşamadan katettiği zamandaki ve mekândaki mesafeyle birlikte dünyanın birliği azalır ve unufak olur. Tam olarak manzara bana dokunduğu ve beni etkilediği, bana en tekil varlığımda ulaştığı, benim manzarayı görüşüm olduğu içindir ki ben manzaranın kendisine sahibimdir ve ona kendim için olduğu kadar Paul için manzara olarak da sahibimdir. Evrensellik ve dünya, bireyselliğin ve öznenin tam kalbinde yer alır. Dünyayı bir nesne

haline getirdiğimiz müddetçe bunu asla anlayamayız. Dünya bizim deneyimimizin *alanı* olursa ve biz de dünyanın bir görülüşünden başka bir şey olmazsak bunu hemen anlarız, çünkü o zaman psikofizik varlığımızın en gizli titreşimi zaten dünyayı haber veriyor olur, nitelik şeyin eskizi, şey de dünyanın eskizi olur. Malebranche'ın dediği gibi ancak "tamamlanmamış bir eser" olan veya Husserl'in bedenden bahsederken kullandığı ifadeyle "asla tam olarak kurulmamış" olan bir dünya, kurucu bir özne gerektirmediği gibi onu dışlar. Kendi deneyimimin ve öznelerarası deneyimin uyumlu olduğu noktalarda saydamlaşan ve sırf fenomenlerim bir şey olarak katılaştığı ve cereyan edişleri sırasında sabit kalan belli bir stili izledikleri için, sınırsız ufukları katederek tamamlanmasının mümkün olduğunu varsaydığım bu varlık eskizine, dünyanın bu ucu açık birliğine, öznelliğin ucu açık ve sınırsız birliği karşılık gelmelidir. Tıpkı dünyanın birliği gibi, Ben'in birliği de ne zaman bir algıda bulunsam, ne zaman bir apaçıklık elde etsem hissedilen bir şey olmaktan ziyade yardıma çağrılan bir şeydir, ve evrensel Ben, bu parlak figürlerin üzerinde ayırt edildiği zemindir, şimdi mevcut olan bir düşünceyi katederek düşüncelerimin birliğini sağlarım. Tikel düşüncelerimin berisinde, üzeri örtük *Cogito*'yu ve dünyanın kökende olan [*originel*] tasarısını kurmak için ne kalır geriye? Peki ya ben, her tür tikel edimin dışında kendimi şöyle bir görebildiğim ölçüde, son tahlilde ne oluyorum? Ben bir alanım, ben bir deneyimim. Günün birinde ve temelli olarak harekete geçirilmiş olan bir şey artık uykusunda bile görmeyi veya görmemeyi, duymayı veya duymamayı, acı çekmeyi veya mutlu olmayı, düşünmeyi veya dinlenmeyi, tek kelimeyle kendini dünyayla "açıklamayı" bırakamaz. Yeni birtakım duyumlar veya bilinç halleri değildir olup biten, hatta yeni bir monad veya yeni bir perspektif de değildir çünkü ne de olsa bunların hiçbirinde sabitlenmiş değilimdir ve bakış açımı değiştirebilirim, zo-

runda olduğum sadece daima bir bakış açısına sahip olmak ve aynı anda yalnızca bir tek bakış açısını işgal etmektir; o zaman diyelim ki olup biten, yeni bir *durum imkânıdır*. Doğum olayım geçip gitmemiştir, nesnel dünyadaki bir olay gibi yokluğa düşmemiştir, onun söz verdiği bir gelecek vardı ve bunu bir nedenin sonucunu belirlediği gibi değil, bir durumun, bir kez düğümlendikten sonra, kaçınılmaz biçimde düğümün çözülmesiyle sonuçlandığı gibi yapıyordu. Bundan böyle yeni bir "ortam" söz konusuydu, dünya yeni bir imleme tabakası kazanıyordu. Bir çocuğun doğduğu evde bütün nesnelerin anlamı değişir, nesneler henüz belirlenmemiş olan bir muameleyi çocuktan beklemeye başlarlar, başka biri, birisi daha oradadır, kısa veya uzun yeni bir hikâyenin temelleri atılmıştır, yeni bir kayıt açılmıştır. İlk algım, onu çevreleyen ufuklarla birlikte, daima mevcut olan bir olaydır, unutulmaz bir gelenektir; düşünen özne olarak bile hâlâ o ilk algıdan ibaretim, onun başlattığı yaşamın devamıyım. Bir anlamda, dünyada ne kadar birbirinden ayrı şey varsa bir yaşamda da o kadar farklı bilinç edimi veya *Erlebnisse* vardır. Nasıl ki, daha önce gördüğümüz gibi, bir nesnenin etrafında döndüğümde, ondan elde ettiğim şey, daha sonra tek bir geometrik izdüşümün idesini kullanarak düzenleyeceğim bir dizi perspektifli görünüm değilse, kendiliğinden zamanı kateden şeyde sadece biraz "kımıldama" oluyorsa, ben de bir psişik edimler dizisi değilim, bu edimleri sentetik bir birlik içinde toparlayan merkezi bir Ben de değilim, kendi kendinden ayrılamaz tek bir deneyimim ben, tek bir "yaşayan ilinti bütünü"yüm,[1] doğumundan itibaren kendini açık kılan ve bunu tüm şimdiki zamanlarda onaylayan tek bir zamansallığım. *Cogito*'nun yeniden bulduğu, işte bu transandantal ortaya çıkış [*avènement*] veya olaydır

[1] Zusammenhang des Lebens, Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 388. [*Zusammenhang des Lebens*: "yaşamın bağlantılılığı", "yaşamın bağlantılı bütünlüğü"]

[*événement*]. İlk hakikat elbette "Düşünüyorum"dur, ama bunun, dünyada ve dünyaya ait olmakla "kendimde olduğum"[1] şeklinde anlaşılması koşuluyla. Öznellikte daha ileri gitmek istediğimizde, her şeyi şüphe konusu edersek ve inandıklarımızı askıya alırsak, Rimbaud'nun deyimiyle "dünyada ve dünyaya ait olmamamızı" sağlayan o insani olmayan zemini ancak tikel bağlanmalarımızın ufku olarak, dünyanın hayaleti olan genel bir şeyin gücü olarak sezmeyi başarırız. İç ve dış birbirinden ayrılamaz. Dünya tamamen benim içimdedir ve ben tamamen kendimin dışındayımdır. Şu masayı algıladığımda, tablanın algısı ayakların algısından habersiz olmamalıdır elbette, aksi halde nesne parçalarına ayrılırdı. Bir melodiyi duyduğumda, her anın bir sonrakine bağlanması gerekir elbette, aksi halde melodi olmazdı. Oysa masa, dış parçalarıyla birlikte oradadır. Ardışıklık melodi için esastır. Birleştiren edim aynı zamanda ayırır ve uzak tutar, ancak kendimden kaçarak kendime dokunabilirim. Meşhur düşüncelerinden birinde Pascal, belirli bir bakımdan dünyayı anladığımı ve dünyanın da başka bir bakımdan beni anladığını gösterir. Aslında aynı bakımdan demek gerekir: Dünyayı anlarım çünkü benim için uzak ve yakın vardır, ilk planlar ve ufuklar vardır ve böylece dünya benim önümde bir tablo gibi olur ve anlam kazanır, yani çünkü dünyada bir duruma yerleşmişimdir ve dünya beni anlar. Dünya *mefhumunun* özne mefhumundan ayrılmaz olduğunu, öznenin kendisini beden idesinden ve dünya idesinden ayrılamaz olarak *düşündüğünü* söylemiyoruz, çünkü eğer söz konusu olan sadece düşünülen bir ilişki olsaydı, tam da bu yüzden bu ilişki bir düşünür olarak öznenin mutlak bağımsızlığının sürmesine izin verir ve özne bir durum içinde olmazdı. Eğer özne bir durumda bulunuyorsa, hatta bir durumlar imkânından başka bir şey değilse, bunun sebebi ken-

[1] Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 124-125.

diliğini [*ipséité*] ancak fiilen beden olarak ve bu beden sayesinde dünyaya dahil olarak gerçekleştiriyor olmasıdır. Öznelliğin özü üzerine refleksiyonda bulunurken, onun bedenin özüne ve dünyanın özüne bağlı olduğunu anlıyorsam, bunun sebebi öznellik olarak varoluşumun beden olarak varoluşumla ve dünyanın varoluşuyla bir olmasıdır ve sonuç olarak benim olduğum özne, somut biçimde ele alındığında, bu bedenden ve bu dünyadan ayrılamaz olduğu içindir. Öznenin tam kalbinde bulduğumuz ontolojik dünya ve beden, ide olarak dünya ve ide olarak beden değil, toptan bir tutuş içine sıkıştırılmış dünyanın ta kendisidir, bilen-beden olarak bedenin ta kendisidir.

Ama, diyecekler, dünyanın birliği bilincin birliğine dayanmıyorsa, dünya kurucu bir işlemin sonucu değilse, görünüşler neden uyumludur ve nasıl olur da şeyler, ideler, hakikatler olarak gruplara ayrılırlar? Başıboş dolaşan düşüncelerimiz, yaşamımızdaki ve kolektif tarih içindeki olaylar, en azından belli anlarda, neden ortak bir anlam ve yön kazanırlar ve bir ide altında yakalanabilirler? Yaşamım kendi kendini devralıp sözler, yönelimler, edimler halinde kendini yansıtmayı neden başarır? Bu, akılsallığın sorunudur. Bildiğimiz gibi klasik düşünce neticede uyumlulukları kendinde bir dünyayla veya mutlak bir zihinle açıklamaya çalışır. Bu tür açıklamalar sahip oldukları tüm inandırıcılığı akılsallık fenomeninden alır ve dolayısıyla onu açıklamazlar, asla ondan daha açık değillerdir. Mutlak Düşünce benim için kendi sonlu zihnimden daha açık değildir, ne de olsa onu bu zihin sayesinde düşünürüm. Bizler dünyadayız, yani, şeyler bir resim gibi ortaya çıkar, devasa bir birey kendini olumlar, her varoluş kendini ve başkalarını anlar. Yapmak gereken sadece tüm kesinliklerimizi temellendiren bu fenomenleri kabul etmektir. Mutlak bir zihne veya bizden ayrı bir kendinde dünyaya inanmak, bu ilksel inancın akılsallaştırılmasından başka bir şey değildir.

II
ZAMANSALLIK

Zaman, yaşamın *duyusu*, *anlamı* ve *yönüdür* (akan suyun yönü, cümlenin anlamı, bir kumaşın dokumasının yönü, koklama duyusu derken olduğu gibi).[1]

Claudel, *Art Poétique*

Der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit.[2]
Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 331

Geride bıraktığımız sayfalarda, bizi öznelliğe götüren yol üzerinde zamanla karşılaşmış olmamızın sebebi, öncelikle tüm deneyimlerimizin, bizim deneyimlerimiz olarak, önceye ve sonraya göre düzenlenmiş olması, Kantçı bir deyişle zamansallığın iç duyunun biçimi olması ve "psişik olguların" en genel karakteri olmasıdır. Ama aslında, zamanın analizinin bize neler getireceği hakkında peşin yargıya varmaksızın, öznellik ve zaman arasında çok daha sıkı bir ilişki olduğunu zaten gördük. Bir dizi psişik olaydan ibaret olamayacak olan öznenin, ebedi de olamayacağını az önce gördük. Özne, insanın kuruluşundaki birtakım tesadüfler nedeniyle değil, bir içsel zorunluluk uyarınca zamansaldır. Öznenin ve zamanın içeriden iletişime geçtiği bir anlayış oluşturmaya çağrılıyoruz. Daha yukarıda cinsellik ve mekânsallıkla ilgili söylediklerimizi şimdiden zamansallıkla ilgili de söyleyebiliriz: Varoluş, dışsal veya olumsal sıfatlara sahip olamaz. Varoluşun herhangi bir şey –mekânsal, cinsel, zamansal– olması için, bir bütün olarak

---

1 Fr. "Le temps est le *sens* de la vie (*sens*: comme on dit le sens d'un cours d'eau, le sens d'une phrase, le sens d'une étoffe, le sens de l'odorat)." *Sens* sözcüğünün esas olarak iki anlamı bulunur diyebiliriz: duyu ve yön. İlk anlam, Türkçedeki duymak fiilinde olduğu gibi kendi içinde ikiye ayrılır ve hem hissetmeyi hem de anlamayı kastedebilir. İkinci anlam ise bir şeyin istikametini ve iç düzenini belirtir. –*çn*

2 ["*Dasein*'ın anlamı zamansallıktır."]

öyle olması, "sıfatlarını" devralıp üstlenmesi ve onları kendi varlığının boyutları haline getirmesi gerekir, öyle ki bu sıfatların her birinin az çok kesinlikli bir analizi aslında öznelliğin ta kendisiyle ilgilidir. Baskın sorunlar ve onlara bağlı daha az önemli sorunlar yoktur: Tüm sorunlar eşmerkezlidir. Zamanı analiz etmek, daha önceden kurulmuş bir öznellik anlayışından sonuçlar çıkarmak değil, zamandan geçerek onun somut yapısına ulaşmaktır. Özneyi kendi saf biçimiyle değil, ancak farklı boyutlarının kesişim noktasını arayarak anlamayı başarabiliriz. Öyleyse zamanı kendisi olarak ele almamız gerekir ve onun iç diyalektiğini izleyerek kendi özne idemizi yeniden gözden geçirme durumuna geliriz.

Zamanın geçtiğini ya da akıp gittiğini söyleriz. Zamanın akışından söz ederiz. Geçtiğini gördüğüm su, birkaç gün önce dağların içinde, buzların erimesiyle hazırlanmıştır; şu anda benim önümdedir, dökülecek denize doğru yol almaktadır. Eğer zaman bir ırmağa benziyorsa, geçmişten şimdiye ve geleceğe doğru akmaktadır. Şimdi, geçmişin sonucudur, gelecek de şimdinin sonucu. Bu meşhur benzetme aslında çok bulanıktır. Zira, *şeylerin kendisini ele aldığımızda*, karların erimesi ve bunun sonuçları, birbirini izleyen ardışık olaylar değildir, hatta olay [*événement*] mefhumunun nesnel dünyada yeri yoktur. Dünden önceki gün bir buz kütlesinin şu anda buradan geçmekte olan suyu ürettiğini söylerken, bunun altında dünyada belirli bir yere bağımlı kılınmış bir tanık olduğunu varsayarım ve onun ardışık görüşlerini birbiriyle karşılaştırırım: Orada karların eridiğine tanık olmuştur ve suyun akışını takip etmiştir; veya ırmağın kıyısında iki gün bekledikten sonra, kaynağa bırakmış olduğu tahta parçalarının akıntıya kapılıp gittiğini görmüştür. "Olaylar" sonlu bir gözlemci tarafından, nesnel dünyanın mekân-zamansal bütünlüğü içinden kesilip alınmıştır. Ama bu dünyanın kendisini ele alırsam, bölünmez olan ve değişmeyen tek bir varlık vardır sadece. Değişim, bizzat yerleştiğim ve şeylerin geçip gittiğini gördüğüm

bir mevki varsayar; birinin başına gelmeyen olay yoktur ve onun sonlu perspektifi başına gelen olayların bireyselliğini temellendirir. Zaman, zamanın görülmesini varsayar. Demek ki bir dere gibi değildir zaman, akışkan bir töz değildir. Bu benzetme Heraklitos'tan beri süregeldiyse, bunun sebebi derenin içine onun seyrini izleyen bir tanığı el altından yerleştirmiş olmamızdır. Derenin *kendisinin* aktığını söylerken aslında zaten bunu yapıyoruzdur çünkü bu, kendi kendisinin tamamen dışında olan tek bir şeyin olduğu yerde, kendini dışarıya doğru açıp gösteren bir dere bireyselliği veya içselliği kavramak demektir. Gözlemciyi devreye soktuğum anda, bu gözlemci ister derenin akışını izlesin isterse de ırmağın kenarında durup onun geçtiğini tespit etsin, zamanın ilişkileri altüst olur. İkinci durumda, önceden akmış olan su kütleleri geleceğe doğru gitmez, geçmişte yok olup giderler; gelecek olan kaynak tarafındadır ve zaman geçmişten gelmez. Şimdiyi varlığa iten geçmiş olmadığı gibi, geleceği varlığa iten de şimdi değildir; gelecek zaman gözlemcinin arkasında bir yerlerde hazırlanmaz, onun önünde kendini önceden tasarlar, tıpkı ufuktaki fırtına gibi. Eğer gözlemci, bir kayığa binip suyun akışını takip ederse, onun akıntıyla birlikte geleceğine doğru indiğini söyleyebiliriz, ama burada gelecek, ırmağın ağzında onu bekleyen yeni manzaralardır ve zamanın akışı artık ırmağın kendisi değildir: Hareket halindeki gözlemci için manzaraların seyridir. Demek ki zaman, kaydetmekle yetineceğim gerçek bir süreç, fiili bir ardışıklık değildir. *Benim* şeylerle ilişkimden doğar. Şeylerin ta kendisinde gelecek ve geçmiş bir tür önceden varolma ve ebediyen hayatta kalma halindedir; yarın buradan geçecek olan su, şu anda kaynağında*dır*, az önce geçmiş olan su şu anda biraz daha aşağıda, vadinin içinde*dir*. Benim için geçmiş veya gelecek olan şey, dünyada şimdi mevcuttur. Şeylerin kendisinde geleceğin henüz olmadığı, geçmişin artık olmadığı, şimdinin ise olsa olsa bir sınır olduğu sıkça söylenir, öyle ki zaman yerle bir olur. Bu yüzdendir ki Leibniz nesnel dünyayı *mens*

momentanea[1] olarak tanımlayabilmiş, Aziz Augustinus da zamanı kurabilmek için şimdinin mevcudiyetinden başka bir de geçmişin mevcudiyetini ve geleceğin mevcudiyetini talep edebilmiştir. Onların ne demek istediğini iyi anlayalım. Nesnel dünya zamanı taşımayı beceremiyorsa, bunun nedeni onun bir şekilde fazla dar olması, ona bir geçmiş parçası ve bir gelecek parçası eklememizin gerekmesi değildir. Geçmiş ve gelecek sadece dünyada fazlaca varolurlar, şimdide varolurlar ve zamansal olmak için varlığın kendisinde eksik olan şey, başka yerin, eski zamanların ve yarının varlık-olmayışıdır. Nesnel dünya, zamanın orada olabilmesi için fazla doludur. Geçmiş ve gelecek kendiliklerinden varlıktan geri çekilir ve öznelliğin tarafına geçerler, orada aradıkları şey gerçek bir dayanak değil, tam tersine, kendi doğalarıyla uyum içinde olan bir varlık-olmama imkânıdır. Eğer nesnel dünyayı, ona açılan sonlu perspektiflerden koparıp kendinde ortaya koyarsak, orada bir uçtan bir uca bulacağımız şey ancak "şimdi"lerdir. Üstelik bu şimdiler, kimseye mevcut olmadıklarından, hiçbir zamansal karakter taşımazlar ve ardışık olarak birbirlerini izleyemezler. Sıradan anlayışa özgü karşılaştırmalarda üstü kapalı biçimde bulunan ve "şimdilerin ardışık olarak birbirini izlemesi"[2] olarak dile getirilebilecek zamanın tanımı, sadece geçmişe ve geleceğe şimdiki zaman muamelesi yaparak haksızlık etmekle kalmaz: Bu tanım aynı zamanda tutarsızdır çünkü "şimdi" mefhumunun ta kendisini ve ardışıklık mefhumunu yok eder.

O halde, zamanı şimdilerin ardışıklığı olarak tanımlama hatasını "bilinç içinde" tekrarladığımız müddetçe, onu şeylerden kendimize taşımakla bir şey kazanmış olmayız. Oysa psikologların, geçmiş bilincini hatıralarla, gelecek bilincini de bu hatıraların önümüze yansıtılmasıyla "açıklamaya" çalışır-

---

1 [Leibniz'de (*Theoria motus abstracti*, 1671) beden bir *mens momentanea* olarak, "anlık zihin" veya "süreksiz zihin" olarak ("bir an süren zihin" diye de çevrilir) tanımlanmıştır ve hakiki ve sürekli zihnin, bir noktaruh, bir *mens perenna* olan zihnin karşıtıdır.]

2 "Nacheinander der Jetztpunkte", Heidegger, *Sein und Zeit*, örn.s. 422.

ken yaptığı budur. Örneğin Bergson'da, hafızaya dair "fizyolojik teorilerin" çürütülmesi, nedensel açıklamanın sahasına girer: Beyindeki izlerin ve diğer bedensel düzeneklerin, hafıza fenomenlerinin upuygun nedeni olmadığını göstermekten ibarettir bu çürütme; örneğin aşamalı afazi durumunda, anıların kaybolma sırasını açıklayacak bir şeyin bedende bulunmadığını gösterir. Bu şekilde yürütülen bir tartışma elbette geçmişin bedende saklanıp korunduğu fikrini değersizleştirir: Beden, zihin kayıtlarının alınıp toplandığı bir yer değildir artık, bilincin "yönelimlerini"[1] görüsel biçimde gerçekleştirmekle yükümlü bir pandomim organıdır. Ama bu yönelimler "bilinçdışında" saklanan hatıralara asılıp tutunurlar, böylece geçmişin bilince mevcut olması, basit olgusal bir mevcudiyet olarak kalır; geçmişin fizyolojik olarak korunmasını reddetmede en önemli sebebin, "psikolojik korumayı" da reddetmek için bir sebep olduğu görülmedi; bu sebep, hiçbir korumanın, geçmişin fizyolojik veya psikolojik hiçbir "iz"inin, geçmişin bilincini anlaşılır kılamıyor olmasıdır. Bu masa, benim geçmiş yaşamımın izlerini taşıyor, üzerine adımın baş harflerini yazdım, mürekkep lekeleri bıraktım. Ama bu izler kendiliklerinden geçmişe yollamaz: Şimdi mevcutturlar ve onlarda "daha önceki" bir olayın imlerini buluyorsam, bunun nedeni bir de geçmiş duyusuna ve yönüne [*sens*] sahip olmamdır, kendimde bu imlemeyi taşımamdır. Eğer beynimde, algılarımdan birine eşlik etmiş bedensel sürecin izleri korunuyor ve sinir akışı daha önceden açılmış bu yoldan yeniden geçiyorsa, algım da yeniden belirecektir, yeni bir algım olacaktır, bu algı zayıflamış ve gerçekdışı olabilir ama hiçbir durumda, şimdi mevcut olan bu algı, geçmişime dair onu hatıra olarak tanımamı sağlayacak bir görüşe sahip olmadığım takdirde (ki bu da hipoteze aykırıdır) benim için geçmiş bir olayı işaret edemeyecektir. Şimdi, eğer fizyolojik izin yerine bir "psikolojik iz"

[1] Bergson, Matière et mémoire, s. 137, dipnot 1, s. 139 (*Madde ve Bellek*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost, 2007).

koyarsak, algılarımız bir bilinçdışında kalırlarsa, aynı sorunla yine karşılaşırız: Saklanıp korunmuş bir algı, bir algıdır, varolmaya devam eder, daima şimdiki zamandadır, bizim arkamızda geçmişin oluşturduğu o kaçış ve mevcut olmayış boyutunu açmaz, yaşanmış geçmişten korunan bir kesit olsa olsa geçmişi düşünmek için fırsattır, ama tanınmak için kendini dayatan şey geçmiş değildir; tanıma herhangi bir içerikten türetilmeye çalışıldığında, daima kendi kendinden önce gelir. Yeniden üretim [*reproduction*], kavramda tanımayı [*récognition*] önceden varsayar; yeniden üretim ancak geçmişle kendi yerinde bir tür doğrudan temas kurabilirsem olduğu gibi anlaşılır. Geleceği bilinç içerikleriyle inşa edemememizin ise daha da güçlü sebepleri vardır: Hiçbir fiili içerik, ikircikli olmak göze alınsa bile, geleceğe yönelik bir tanıklık görevi göremez çünkü gelecek henüz olmamıştır ve geçmiş gibi üzerimizde izini bırakamaz. Bu yüzden geleceğin şimdiyle ilişkisini, ancak şimdinin geçmişle olan ilişkisiyle benzerlik kurarak açıklamayı düşünülebiliriz. Geçmiş hallerimin oluşturduğu uzun diziyi düşündüğümde, şimdimin daima geçtiğini görürüm, bu geçişi önceleyebilirim, yakın geçmişime uzak, fiili olan şimdime de geçmiş muamelesi yapabilirim: O zaman onun önünde bir çukur açılır ve işte bu, gelecektir. Böylece ileriye bakma [*prospection*] aslında geriye bakma [*rétrospection*], gelecek de geçmişin yansıtılması [*projection*] olacaktır. Ayrıca, imkânsızı oldurarak, yerinden kaydırılmış şimdilerle geçmişin bilincini inşa edebilsem bile, bunlar kesinlikle bana bir gelecek açamayacaklardır. Gerçekten de, geleceği daha önce gördüklerimiz yardımıyla düşünüyor olsak bile, onu önümüze yansıtmak için öncelikle geleceğin duyusuna, anlamına ve yönüne [*sens*] sahip olmamız gerekir. İleriye bakmak geriye bakmaksa, her durumda bu öncelenmiş bir geriye bakmadır ve eğer geleceğin duyusuna, anlamına ve yönüne sahip değilsek nasıl önceleyebiliriz ki? Deniyor ki "analoji yoluyla" tüm diğer şimdiler gibi eşsiz olan bu şimdinin de geçeceğini tahmin ederiz. Ama geç-

miş şimdilerle şu an fiili olan şimdi arasında analoji olabilmesi için, bu şimdinin sadece şimdi olarak kendini sunmaması, şimdiden yakında geçmiş olacağını ilan etmesi, onu azledecek bir geleceğin baskısını onun üzerinde duyuyor olmamız gerekir, tek kelimeyle söylersek, zamanın akışının kökensel olarak sadece şimdiden geçmişe yapılan bir geçiş değil, gelecekten şimdiye de geçiş olması gerekir. Her tür ileriye bakışın öncelenmiş bir geriye bakış olduğunu söyleyebiliyorsak, her tür geriye bakışın tersine çevrilmiş bir ileriye bakış olduğunu da söyleyebiliriz pekâlâ: Savaştan önce Korsika'da olduğumu biliyorum çünkü savaşın, Korsika seyahatimin devamında gerçekleştiğini biliyorum. Geçmiş ve gelecek, algılarımızdan ve hatıralarımızdan hareketle, soyutlama yaparak oluşturabileceğimiz basit kavramlar, fiili "psişik olgu" dizilerini belirten basit adlandırmalar olamaz. Bizim tarafımızdan zaman, zamanın parçalarından önce düşünülür, zamansal bağıntılar zamandaki olayları mümkün kılar. Korelatif olarak öznenin kendisinin de zamanda yer almaması gerekir ki yönelim olarak hem geçmişte hem de gelecekte mevcut olabilsin. Zamanın "bilincin bir verisi" olduğunu söylemeyi bırakalım, daha kesin olarak diyelim ki bilinç zamanı açar veya kurar. Zamanın idealliği sayesinde bilinç nihayet şimdide hapsolmaktan kurtulur.

Peki ama bilincin bir geçmişe veya geleceğe doğru açılımı var mıdır? Bilinç şimdiki zaman ve "içerikler" konusundaki takıntısından artık kurtulmuştur; kendisinden uzak olmayan bir geçmişten ve bir gelecekten –çünkü geçmiş ve gelecek olarak onları kurar ve bunlar onun içkin nesneleridir– kendisine yakın olmayan bir şimdiye doğru –çünkü bu ancak geçmiş ve gelecek arasında onun kurduğu bağıntılar sayesinde şimdiki zaman olur– özgürce gezinir. Ama bu şekilde özgürleşmiş olan bir bilinç, tam da geleceğin, geçmişin ve hatta şimdinin ne olduğuna dair tüm fikrini kaybetmemiş midir? Onun kurduğu zaman, imkânsız olduğunu gösterdiğimiz gerçek zamana her anlamda benzemekte değil midir, hatta kimseye kendini sun-

mayan çünkü kimsenin kendisine bağlanmadığı bir "şimdiler" dizisi değil midir? Geleceğin, geçmişin, şimdinin ve bunların birinden diğerine geçişin ne olabileceğini anlamaktan aynı derecede uzak değil miyiz hâlâ? Bir bilincin içkin nesnesi olan zaman, her anı aynı seviyeye getirilip eşitlenmiş bir zamandır, başka bir deyişle zaman değildir artık. Zaman ancak tamamen açılıp yayılmamışsa zamandır, geçmiş, şimdi ve gelecek aynı yönde [*sens*] *değilse* zamandır. Kendini sürekli oluşturmak ama olmamak, yani asla tam olarak kurulmuş olmamak zaman için esastır. Kurulu zaman, önceye ve sonraya göre mümkün olan bağıntılar dizisi, zamanın kendisi değildir, ancak zamanın nihai kaydıdır, nesnel düşüncenin daima varsaydığı ve yakalamayı başaramadığı zamanın *geçişinin* sonucudur. Kurulu zaman, mekâna aittir çünkü anları düşüncenin önünde birlikte varolur,[1] şimdiye aittir çünkü bilinç, tüm zamanlarla eşzamanlıdır. Kurulu zaman benden ayrı, hareketsiz ve hiçbir şeyin olup bitmediği bir ortamdır. Daha başka, hakiki bir zaman olmalıdır ve benim burada geçişin veya aktarmanın kendisinin ne olduğunu öğrenmem gerekir. Bir önce veya sonra olmaksızın zamansal bir konumu algılayamayacağım, üç terimin bağıntısını fark etmek için onlardan hiçbiriyle karışıp bir olmamam gerektiği ve zamanın bir senteze ihtiyaç duyduğu elbette doğrudur. Ama bu senteze daima yeniden başlamak gerektiği ve zamanın bir yerlerde tamamlandığını varsayarak aslında onu inkâr ettiğimiz de bir o kadar doğrudur. Kalıcı olanın ve değişken olanın ötesinde "yaşamın ebediyetini" kav-

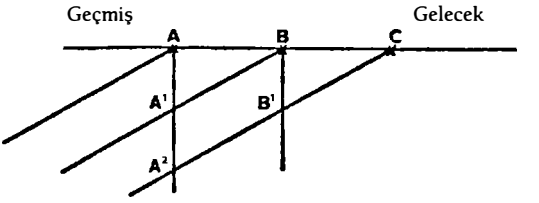
[1] Otantik zamana geri dönmek için Bergson'un yaptığı gibi zamanın mekânsallığını ifşa etmek ne zorunlu ne de yeterlidir. Zorunlu değildir çünkü zamanın mekânı dışlaması ancak önceden nesnelleştirilmiş bir mekânı ele alırsak ve betimlemeyi denediğimiz, bizim dünyadaki mevcudiyetimizin soyut biçimi olan bu ilksel mekânsallığı hesaba katmazsak mümkündür. Yeterli değildir çünkü zamanın sistematik olarak mekân terimlerine tercüme edilmesinin geçersizliğini ilan etsek bile, zamana dair otantik bir görünün çok uzağında kalabiliriz. Bergson'un başına gelen budur. Bergson sürenin "kendi kendisiyle kartopu gibi büyüdüğünü" söylediğinde, kendinde hatıraları bilinçdışı içinde biriktirdiğinde, zamanı, saklanıp korunmuş şimdiden elde eder, evrimi evrilmiş olanla yapar.

ramak filozofların rüyasıdır, zamanın üretkenliği her şeyden önce bu ebediyette bulunacaktır; ama zamana *dair* tez koyan, ona hâkim olan ve onu bütünüyle kucaklayan bir bilinç, zaman fenomeninin kendisini yok eder. Bir tür ebediyetle karşılaşacaksak eğer, bu kendi zaman deneyimimizin tam kalbinde olacaktır, zamanı düşünmek ve koymakla yükümlü zamansız bir öznede değil. Şimdi mesele bu zamanı doğmakta ve belirmekteyken açık kılmaktır, zaman *mefhumunun* daima üstü kapalı olarak ima ettiği bu zaman, bizim bilgimizin bir nesnesi değil, varlığımızın bir boyutudur.

Geniş anlamıyla kendi "mevcudiyet alanım" içinde –arkasında akıp gitmiş günün ufkuyla ve önünde akşamın ve gecenin ufkuyla birlikte, çalışmakla geçirdiğim bu anın içinde– zamanla temas ederim, zamanın akışını tanımayı öğrenirim. Elbette daha uzak geçmişin de kendi zamansal düzeni ve benim şimdime göre zamansal bir konumu vardır ama bu, söz konusu geçmişin kendisi de bir zamanlar şimdi olmuş, "kendi zamanında" benim yaşamım tarafından katedilmiş ve yaşamım da şu ana kadar sürmüş olduğu ölçüde böyledir. Uzak bir geçmişi anımsadığımda, zamanı yeniden açarım, zamanın hâlâ bugün kapanmış olan bir gelecek ufkuna, bugün uzaklaşmış olan bir yakın geçmiş ufkuna sahip olduğu bir âna kendimi yeniden yerleştiririm. Öyleyse her şey beni, zamanın ve boyutlarının, araya konmuş bir mesafe olmaksızın ve nihai bir apaçıklık içinde *bizzat* [*en personne*] belirdiği bir kökensel deneyim olarak mevcudiyet alanına gönderir. İşte orada bir geleceğin şimdiye ve geçmişe kaydığını görürüz. Bu üç boyut birbirinden ayrı edimlerle bize verilmez: Geçirdiğim günü kendim için temsil etmem, o tüm ağırlığıyla benim üzerime çöker, hâlâ buradadır, hiçbir ayrıntısından söz etmem ama bunu hemen yapabilme gücüne sahibimdir, onu "hâlâ elimde" tutarım.[1] Keza, gelecek olan akşamı ve devamını da düşün-

[1] "Noch im Griff behalte", Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusztseins*, s. 390 vd.

mem ama yine de onlar "oradadır", tıpkı cepheden gördüğüm bir evin arka yüzü veya figürün altındaki zemin gibi. Geleceğimiz sadece tahminlerden ve kurduğumuz düşlerden oluşmaz. Gördüğüm ve algıladığım şeyin önünde artık görülebilir olan hiçbir şey yoktur kuşkusuz ama benim dünyam, en azından gelecek olan şeyin stilini önceden çizen yönelimsel çizgilerle kendini sürdürür (her ne kadar daima ve herhalde ölüme dek, *başka şeylerin* belirdiğini görmeyi bekliyor olsak da). Şimdinin kendisi (dar anlamıyla) ortaya konmuş değildir. Kâğıt, kalemim, benim için buradadır ama onları sarih olarak algılamam, nesneleri algıladığımdan çok çevremi hesaba katarım, kullandığım aletlerden destek alırım, işimin karşısında olmaktan ziyade işimdeyimdir. Beni bir çevreye demirleyen yönelimselliklere [*intentionnalités*] Husserl protansiyon ve retansiyon adını verir. Bunlar merkezi bir Ben'den değil, arkasından kendi retansiyon ufuklarını sürükleyen ve protansiyonlarıyla geleceğe tutunan algı alanımın bizzat kendisinden yola çıkar bir şekilde. İmgesini koruyup sakladığım ve uç uca birleştirildiğinde bir çizgi oluşturacak bir dizi şimdiden geçiyor değilimdir. Gelen her yeni anda, bir önceki an kip değişikliğine [*modification*] uğrar: Onu hâlâ elimde tutarım, hâlâ oradadır ama yine de çoktan solmaya başlamıştır, şimdiler çizgisinin altına inmiştir; onu kaybetmemek için ince bir zaman katmanın içinden elimi uzatmam gerekir. Pekâlâ bir önceki andır bu, az önce olduğu haliyle onunla buluşmam mümkündür, ondan kopmuş değilimdir; ama hiçbir şey değişmemiş olsaydı o an da geçmiş olmazdı, benim şimdim üzerine kendini yansıtmaya ve profiller sunmaya başlamıştır, oysa ki az önce benim şimdim oydu. Üçüncü bir an geldiğinde ise ikincisi yeni bir değişime uğrar, retansiyon iken retansiyonun retansiyonu haline gelir, benimle onun arasındaki zaman katmanı kalınlaşır. Husserl'in yaptığı gibi fenomeni bir şemayla temsil edebiliriz, tam olması için bu şemaya protansiyonların oluşturduğu simetrik perspektifi de eklemek gerekecektir. Zaman bir çizgi değil, bir yönelimsellikler ağıdır.



Husserl'den alınmıştır ("Zeitbewusztsein", s. 22)

Şekil 9

Yatay çizgi: "şimdiler" dizisi. Eğri çizgiler: daha sonraki bir "şimdi"den bakıldığında bu "şimdiler"in Abschattung'ları. Dikey çizgiler: Aynı tek "şimdi"nin ardışık Abschattung'ları.

Herhalde bu şemanın ve bu betimlemenin bizi bir adım bile ileri götürmediği söylenecektir. A'dan B'ye ve oradan da C'ye geçtiğimizde, A kendini A^1 ve A^2 olarak yansıtır ve profiller sunar. A^1'in A'nın retansiyonu, A^2'nin de A^1'in retansiyonu veya *Abschattung*'u olarak tanınıp kabul edilmesi ve hatta A'nın A^1'e dönüşmesinin olduğu gibi hissedilip yaşanması için, A'yı, A^1'i, A^2'yi ve tüm diğer mümkün *Abschattung*'ları birleştirecek bir özdeşleme sentezi gerekmez mi? İşte bu da, Kant'ın istediği gibi, A'yı ideal bir birlik haline getirmek değil midir? Bu arada, bu entelektüel sentezle birlikte bir A zamanı kalmayacağını ve zamanın önceki tüm anlarının benim için özdeşlenebilir olacağını biliyoruz, onların kaymasını ve bulanmasını sağlayan zamandan bir şekilde kurtulmuş olacağım ama bu sırada, bana ancak bu kaymayla verilen öncenin ve sonranın anlamını ve yönünü [*sens*] de kaybetmiş olacağım, artık zamansal bir diziyi mekânsal bir çokluktan ayırt edecek hiçbir şey kalmayacak. Husserl'in retansiyon mefhumunu devreye sokmuş olması ve yakın geçmişi hâlâ elimde tuttuğumu söylemesi, tam da geçmişi gerçekten ondan ayrı bir *Abschattung*'dan[1] hareketle ve

[1] [*Abschattung*'un kelime anlamı "gölgeleme"dir. Verili olandaki gölge (*Schatten*) payını, mevcut olanda mevcut olmayanın payını belirtir. "Algısal eskiz", "algıdaki gölgeleme". "Ardışık eskizler"in (*Abschattungen*)

kati bir edimle ortaya koymadığımı veya kurmadığımı, ona az önce mevcut olan ama yine de geçmiş olan buradalığı içinde ulaştığımı ifade etmek içindir. Bana verili olan öncelikle A^1, A^2 veya A^3 değildir ve imden imlemeye gider gibi bu "profillerden" onların özgün hali olan A'ya yükselmem. Bana verili olan, A^1'den geçerek saydamlığın içinden görülen A'dır, sonra bunların hepsinin A^2'nin içinden geçerek görülmesidir ve bu böyle sürüp gider, tıpkı çakıltaşının kendisini, onun üzerinden kayıp giden su kütlesinin içinden gördüğüm gibi. Elbette özdeşleme sentezleri vardır ama bunlar sadece kati hatıralarda ve uzak geçmişin isteyerek hatırlanması sırasında, yani geçmiş bilincinin türemiş kiplerinde olur. Örneğin bir hatıranın tarihi konusunda tereddüt ederim, önümde belli bir sahne vardır, onu zamanın hangi noktasına tutturacağımı bilemem, hatıra demir atma noktasını kaybetmiştir, o zaman, örneğin olayların nedensel sırasına dayalı entelektüel bir özdeşleme ve teşhis yapabilirim: Bu kıyafeti ateşkesten önce yaptırmıştım çünkü ondan beri İngiliz kumaşı bulunmuyor. Ama bu durumda, ulaştığım geçmişin kendisi değildir. Bilakis, hatıranın somut kökenini yeniden bulduğumda ise, hatıra Münih'ten savaşa uzanan belli bir endişe ve ümit rüzgârının içine yeniden yerleşmiştir, kayıp zamanla yeniden buluşmuşumdur, ele alınan andan benim şimdime dek, retansiyonların oluşturduğu zincir ve ardışık ufukların iç içe geçmesi, kesintisiz bir geçişi güvence altına almıştır. Dolaylı özdeşleme ve teşhisin içine hatıramı yerleştirmemi sağlayan nesnel işaret noktalarının ve genel olarak entelektüel sentezin bizzat zamansal bir yönü ve anlamı [*sens*] vardır ve bu ancak tutup kavrama [*appréhension*] sentezi gitgide beni tüm fiili geçmişime bağladığı için böyledir. Dolayısıyla ikinciyi birinciye indirgemek söz konusu olamaz.

---

anlamı, özellikle *Mantıksal Araştırmalar*'da karşımız çıkar. Algılanan nesne, bütünü gölgede bırakan bir "eskiz" dolayısıyla sadece tek taraftan algılanan bir bütündür. Nesnel eskizlerin sınırsız ardışıklığına dair zamansallığın birliği, elbette algılayan öznenin kendisinin anlamı ve statüsü bakımından önemlidir: bkz. *Kartezyen Meditasyonlar.*]

A^1 ve A^2 *Abschattung*'larının bana A'nın *Abschattung*'ları gibi görünmesinin nedeni, onların ortak sebebi olacak bir A ideal birliğine hep birlikte katılmaları değildir. Bunun nedeni, onlardan geçerek A noktasının kendisine, onun şimdiden geçişiyle temelli olarak kurulmuş olan reddedilemez bireyselliği içinde sahip olmamdır ve A^1, A^2, vb. *Abschattung*'ların A'dan fışkırdığını görmemdir. Husserl'in diliyle konuşacak olursak, bir nesneyi tez olarak koyan bilince karşılık gelen ve örneğin entelektüel hafıza içinde şu'nu [*le ceci*] ideye çeviren "edim yönelimselliği"nin altında bir "işleyen" yönelimsellik (*fungierende Intentionnalität*)[1] olduğunu kabul etmemiz gerekir, ilk yönelimselliği mümkün kılan ve Heidegger'in aşkınlık dediği şey budur. Benim şimdim, yakın bir geleceğe ve geçmişe doğru kendini aşıp öteye geçer ve onlara oldukları yerde, geçmişin veya geleceğin kendisinde dokunur. Eğer geçmişe sadece kati hatıra biçiminde sahip olsaydık, tıpkı Scheler'in bahsettiği, nesnelerin hâlâ orada olduğundan emin olmak için arkasını dönüp duran şu hasta gibi, geçmişin varolduğunu doğrulamak için sürekli onu hatırlama eğiliminde olurduk, her ne kadar arkamızda onu reddedilemez bir kazanım olarak duyuyor olsak da. Bir geçmişe veya bir geleceğe sahip olmak için, bir dizi *Abschattung*'u entelektüel bir edimle birleştirmemize gerek yoktur, *Abschattung*'lar bir tür doğal ve ilksel birliğe sahiptir ve onlardan geçerek kendini duyuran, geçmişin veya geleceğin ta kendisidir. Husserl'le birlikte zamanın "pasif sentez"inin paradoksu diyebileceğimiz şey işte budur;[2] bu ifade elbette bir çözüm değil, sorunu belirten bir işarettir.

Çizdiğimiz şemanın zamandaki anlık bir kesiti temsil ettiğini hatırlarsak sorun aydınlanmaya başlar. Gerçekte olan şey, bir geçmiş, bir şimdi ve bir gelecek değildir, birbirinden ayrı olan A, B ve C anları değildir, gerçekten birbirinden ayrı A^1,

---

[1] Husserl, "Zeitbewusztsein", s. 430. *Formale und transzendentale Logik*, s. 208. Bkz. Fink, "Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls", s. 266.

[2] Örn. bkz. *Formale und transzendentale Logik*, s. 256-257.

A^2 ve B^1 *Abschattung*'ları değildir, bir retansiyonlar çokluğu, bir yandan da bir protansiyonlar çokluğu değildir söz konusu olan. Yeni bir şimdinin fışkırması, geçmişin yığılmasını ve geleceğin sarsılmasını *tetiklemez*, ama yeni şimdi, gelecekten şimdiye ve eski şimdiden geçmişe yapılan geçiş*tir*, bir uçtan bir uca zamanın kımıldamaya koyulması, tek bir hareketle olur. A, B ve C "anları" ardışıklık içinde *değildir*, birbirlerinden *farklılaşırlar* ve korelatif olarak A A^1'e geçer ve buradan da A^2'ye geçer. Son olarak retansiyon sistemi her an, bir an öncesinde protansiyon sistemi olan şeyi kendinde toplar. Burada söz konusu olan, birbirine bağlı bir fenomenler çokluğu değil, tek bir akış fenomenidir. Zaman, tüm parçalarında kendi kendine uygun olan biricik harekettir, tıpkı bir bedensel jestin, onu gerçekleştirmek için gerekli olan kaslardaki tüm kasılmaları sarıp sarmalaması gibi. B'den C'ye geçtiğimizde bir tür patlama olur, B B^1'de, A^1 de A^2'de parçalarına ayrılır. Gelmek üzereyken sürekli *Abschattung*'lar yayarak kendini haber veren C'nin kendisi ise, varoluşa gelir gelmez kendi tözünden kaybetmeye başlar. "Zaman, olacak olan her şeye, bir daha varolmamak üzere varolması için sunulmuş bir fırsattır."[1] Genel olarak Kendi'nin dışına kaçmaktan başka bir şey değildir zaman, bu merkezkaç hareketlerin biricik yasasıdır veyahut Heidegger'in dediği gibi, bir "ek-staz"dır. B C'ye dönüşürken aynı zamanda B^1'e de dönüşür ve bu sırada B'ye dönüşürken A^1'e de dönüşmüş olan A, A^2'ye düşer. Bir tarafta A, A^1 ve A^2, diğer tarafta da B ve B^1, birbirlerinden çıktıkları ölçüde ve bu yansımaların her biri toplam patlamanın veya çatlamanın sadece bir görünümü olduğundan, kendilerini zamanın bir noktasında dondurup sabitleyecek bir özdeşleme senteziyle değil, bir geçiş senteziyle (*Uebergangssynthesis*) birbirlerine bağlıdırlar. İşte bu yüzden zaman, ona dair sahip olduğumuz ilksel deneyim içinde bizim için içinden geçtiğimiz bir nesnel konumlar sistemi değil, tıpkı tren vagonunun penceresinden görünen

[1] Claudel, *Art poétique*, s. 57.

manzara gibi bizden uzaklaşmakta olan hareketli bir ortamdır. Yine de manzaranın hareket ettiğine tam olarak inanmayız; demiryolu bekçisi önümüzden rüzgâr gibi geçmektedir ama ilerideki tepe neredeyse hiç oynamaz; aynı şekilde, günümün başlangıcı şimdiden benden uzaklaşmış olsa da, haftamın başlangıcı sabit bir noktadır, nesnel bir zaman ufukta şekillenir ve dolayısıyla benim yakın geçmişimde de kabataslak ortaya çıkmalıdır. Bu nasıl mümkündür? Nasıl olur da zamansal ekstaz, anların bireyselliğinin kaybolduğu mutlak bir parçalanma değildir? Çünkü parçalanma, gelecekten şimdiye geçişin yapmış olduğu şeyi bozar: C, kendisini olgunluğa taşımış olan uzun bir toplaşma ve yoğunlaşmanın sonunda yer alır; hazırlandıkça, git gide daha az sayıdaki *Abschattung*'la kendini bildiriyor, *bizzat* [*en personne*] yaklaşıyordu. Şimdiye geldiğinde ise, kendi doğuşunu (ki kendisi ancak bu doğuşun sınırıdır) ve kendisinden sonra gelmesi gerekenin yakın mevcudiyetini buraya getiriyordu. Öyle ki kendisinden sonra gelen bu şey gerçekleştiğinde ve onu geçmişe ittiğinde, onu bir anda varlıktan mahrum bırakmaz ve onun parçalanması daima olgunlaşmasının sonucu veya iç yüzüdür. Tek kelimeyle söylemek gerekirse, zamanın içinde, olmak ve geçmek eşanlamlı olduğundan, olay geçmişe dönüştüğünde olmayı bırakmaz. Bakışımız altındaki sabit mevkileriyle birlikte nesnel zamanın kökeni, ebedi bir sentezde değil, geçmişin ve geleceğin şimdinin içinden geçerek uyuşmasında ve örtüşmesinde, yani zamanın geçişinin ta kendisinde aranmalıdır. Zaman var ettiği şeyi, tam da varlıktan kovduğu anda yerinde tutar çünkü yeni varlık bir önceki tarafından olması gereken olarak ilan edilmiştir ve onun için şimdi mevcut olmakla geçmeye yazgılı olmak aynı şeydir. "Zamansallaştırma, ekstazların ardışık olarak birbirini izlemesi (*Nacheinander*) değildir. Gelecek geçmişten sonra gelmez, geçmiş de şimdiden önce gelmez. Zamansallık, şimdiye-gelerek-geçmişe-giden-gelecek olarak zamansallaşır."[1]

[1] Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 350.

Bergson zamanın birliğini onun sürekliliğiyle *açıklamakla* hata yapmıştı çünkü bu, birinden diğerine hissedilmeyen geçişlerle gidebilmemizi bahane ederek geçmişi, şimdiyi ve geleceği birbirine karıştırmak ve sonuç olarak zamanı inkâr etmek demektir. Ama Bergson, zamanın sürekliliğine özsel bir fenomen gibi sarılmakta haklıydı. Sadece bunu aydınlatmak gerekir. C ânı ve D ânı, birbirlerine ne kadar yakın olurlarsa olsunlar, ayırt edilemez değillerdir çünkü öyle olsaydı zaman diye bir şey olmazdı; C ve D birbirlerinin içine geçerler ve C D'ye dönüşür çünkü C, şimdiki zaman olarak D'nin ve kendi geçmişe geçişinin önceden haber verilmesinden başka bir şey olmamıştır asla. Bu da demektir ki her şimdi, kendisinin ötelediği tüm geçmişin mevcudiyetini yeniden olumlar ve tüm geleceğin mevcudiyetini de önceden haber verir; tanım itibarıyla şimdiki zaman kendi üzerine kapalı değildir, bir geleceğe ve bir geçmişe doğru kendini aşar. Söz konusu olan bir şimdi ve ondan sonra bu şimdiyi varlıkta ardışık biçimde izleyen başka bir şimdi değildir, hatta geçmiş ile gelecek perspektifleri taşıyan bir şimdiyle, onu izleyen, bu perspektiflerin altüst olduğu başka bir şimdi ve dolayısıyla birbirini izleyen bu perspektiflerin sentezini gerçekleştirmek için özdeş bir izleyicinin zorunlu olması da söz konusu değildir; kendi kendini onaylayan, şimdi olarak ve gelecek bir geçmiş olarak çoktan temellendirmiş olmadığı hiçbir şeyi varoluşa getiremeyen ve tek bir hamlede kendini tesis eden tek bir zaman vardır.

Ne geçmiş geçmiş*tir* öyleyse, ne de gelecek gelecektir. Geçmiş ancak bir öznellik kendinde varlığın doluluğunu bozduğunda, oraya bir perspektif çizdiğinde, varlık-olmayanı oraya dahil ettiğinde varolur. Bir geçmiş ve bir gelecek, ben onlara doğru yöneldiğimde fışkırıp ortaya çıkarlar. Kendim için şu anda değilim, aynı zamanda bu günün sabahındayım veya gelecek olan gecedeyim ve benim şimdim, pekâlâ bu an olabilir ama aynı zamanda bu gündür, bu yıldır, benim tüm yaşamım-

dır. Dışarıdan gelip *tempus*'ları[1] tek bir zamanda birleştirecek bir senteze ihtiyaç yoktur çünkü *tempus*'ların her biri kendi ötesinde zaten diğer *tempus*'lardan oluşan açık diziyi içerir, onlarla içeriden iletişim kurar ve çünkü "bir yaşamın ilinti bütünlüğü"[2] kendi ek-stazıyla birlikte verilmiştir. Bir şimdiden başka bir şimdiye geçilmesini ben düşünmem, onun izleyicisi değilimdir, onu fiili hale ben getiririm, tıpkı bedensel jestimin çoktan amacına ulaşmış olması gibi ben de çoktan gelecek olan şimdideyimdir, bizzat ben zamanım, Kant'ın bazı metinlerinde söylediği gibi[3] "yerinde duran", ne "akan" ne de "değişen" bir zamanım. Sıradan anlayış [*sens commun*], bu kendi kendisinden önce gelen zaman fikrini kendi tarzında fark eder. Herkes zaman*dan* bahseder ama zooloğun köpekten veya attan bahsettiği gibi kolektif bir isim olarak değil, bir özel isim olarak. Hatta bazen zamanı kişileştiririz. Herkes ortada tek bir somut varlık olduğunu, tıpkı bir insanın kendi sözlerinin her birinde bütün olarak mevcut olması gibi, görünüşlerinin her birinde bütün olarak mevcut olan bir varlık olduğunu düşünür. Bir fıskiye var dediğimiz gibi bir zaman var diyoruz: Su değişir ama fıskiye yerinde kalır çünkü biçim korunur; biçim korunur çünkü birbirini izleyen her dalga, bir öncekinin işlevlerini devralır: İttiği dalgaya göre itici olan dalga, sırası geldiğinde başka bir dalgaya göre itilen dalga olur; ve sonuç olarak bunun kendisi de kaynaktan başlayıp suyun fışkırdığı yere kadar dalgaların birbirinden ayrı olmamasından ileri gelir: Sadece tek bir itki vardır, akıştaki bir tek boşluk fışkırmayı durdurmaya yetecektir. Irmak benzetmesi burada haklılık kazanır, ırmak aktığı ölçüde değil, kendi kendisiyle bir olduğu ölçüde. Halbuki, zamanın devamlılığına dair bu görü sıradan anlayışta bozulmaya uğrar çünkü sıradan anlayış zamanı temalaştırır veya nesneleştirir, bu da onu bilmemenin en iyi yoludur. Zamana yakıştırılan mitik kişileştirmelerde,

[1] [Birbirinden farklı, "ayrılmış zamanlar".]

[2] Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 373.

[3] Alıntılayan Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, s. 183-4.

bilimde kendinde doğanın bir değişkeni olarak kabul edilen zaman mefhumuna göre veya Kant'ın yaptığı gibi ideal olarak maddesinden ayrılabilir bir biçim gibi ele alınan zamana göre daha fazla hakikat vardır. Dünyanın zamansal bir stili vardır, zaman aynı kalır çünkü geçmiş eski bir gelecek ve yakında olmuş bir şimdidir, şimdi olması yakın bir geçmiş ve yakında olmuş bir gelecektir ve son olarak gelecek, gelecek olan bir şimdi, hatta bir geçmiştir, çünkü zamanın her boyutu kendinden başka bir şey *gibi* hedeflenir ve öyle muamele görür, sonuçta çünkü zamanın kalbinde bir bakış vardır veya Heidegger'in dediği gibi, bir "*Augen-blick*" vardır, *gibi* sözcüğünün anlamlı olmasını *sağlayan* birisi vardır. Zamanın birisi için olduğunu söylemiyoruz: Bu onu yeniden yaymak ve hareketsizleştirmek olurdu. Zamanın birisi olduğunu söylüyoruz, yani zamanın boyutlarının, devamlı olarak birbirleriyle örtüştükleri ölçüde, birbirlerini onayladığını, her birinde gerektirilmiş olanı açık kılmaktan başka bir şey yapmadıklarını, hepsinin tek bir patlamayı veya tek bir itkiyi ifade ettiğini ve bunun da öznelliğin kendisi olduğunu söylüyoruz. Zamanı özne olarak, özneyi de zaman olarak anlamak gerekir. Apaçıktır ki bu kökensel zamansallık, birbirinin dışındaki olayların yan yana konmasından ibaret değildir çünkü o, bu olayları birbirinden uzaklaştırarak bir arada tutan güçtür. Nihai öznellik, kelimenin empirik anlamıyla zamansal değildir: Zaman bilinci ardışık olarak birbirini izleyen bilinç hallerinden oluşmuş olsaydı, bu ardışıklığın bilincine varmak için yeni bir bilinç gerekirdi ve bu böyle sürüp giderdi. "Arkasında onun bilincine varacak hiçbir bilincin kalmadığı"[1] ve dolayısıyla zamanda yayılmamış olan, "varlığı, kendisi için varlıkla çakışan"[2] bir bilinç olduğunu kabul etmeye mecburuz. Nihai bilincin, zamanın içinde [*intratemporelle*] olmaması anlamında "zamansız" (*zeitlose*)

---

[1] Husserl, "Zeitbewusztsein", s. 442: "*primäres Bewusztsein ... das hinter sich kein Bewusztsein mehr hat in dem es bewuszt wäre...*"

[2] A.g.y., s. 471: "*fällt ja Sein und Innerlich-bewusztsein zusammen.*"

olduğunu söyleyebiliriz.[1] Şimdimin "içinde", onu hâlâ yaşayan şimdi olarak ve gerektirdiği her şeyle birlikte yeniden yakalayabilirsem, geleceğe doğru ve geçmişe doğru bir ekstaz olur ve bu, zamanın boyutlarının birbirine rakip olarak değil birbirinden ayrılmaz olarak görülmesini sağlar: Şimdide olmak, oldum olası olmak ve sonsuza dek olmaktır. Öznellik zamanın içinde değildir çünkü zamanı üstlenir veya yaşar ve bir yaşamın ilinti bütünlüğü ile karışıp bir olur.

Böylece bir tür ebediyete geri dönmüş mü oluyoruz? Geçmişteyim ve retansiyonların sürekli olarak iç içe geçmesi sayesinde, en eski deneyimlerimi kaybetmiyorum; onların bir kopyasına veya hayaline sahip değilim, onların kendisini elimde tutuyorum, tam olarak nasıl olmuşlarsa öyle. Ama mevcudiyet alanlarının sürekli zincirleme bağlantı içinde olması, ki geçmişe erişmemi güvence altına alan budur, sadece azar azar veya yavaş yavaş gerçekleşmek gibi özsel bir karaktere sahiptir; mevcut olan her şimdi, tam da şimdi olarak özü gereği, başka şimdilerle yan yana konma ihtimalini dışlar ve uzak geçmişte bile, yaşamımın belli bir süresini kucaklayabilmemin yolu, ancak onun kendi *tempo*'suna göre yeniden cereyan etmesini sağlamaktır. Zamansal perspektif, uzakların birbirine karışması, en sonunda unutmanın gerçekleşeceği şekilde geçmişin böyle "kırışması", birtakım hafıza arazları değildir, ilkece bütünsel olan bir zaman bilincinin empirik varoluşundaki zayıflamayı ifade etmezler, onun baştaki muğlaklığını dile getirirler: Geride tutmak [*retenir*], tutmaktır [*tenir*] ama belli bir mesafede tutmaktır. Bir kez daha, zamanın "sentezi" bir geçiş sentezidir, bu kendini açıp seren bir yaşamın hareketidir ve onu fiili hale getirmenin, bu yaşamı yaşamaktan başka yolu yoktur, zamanın yeri yoktur, kendi kendini taşıyan ve yeniden fırlatıp başlatan zamandır. Sadece bölünmemiş bir itki ve geçiş olarak zaman, ardışık bir çokluk olarak zamanı mümkün kılabilir ve zamanın içinde olmanın [*intratemporalité*] kökenine koyduğumuz

[1] A.g.y., s. 464.

şey, kurucu bir zamandır. Az önce zamanın kendi kendisiyle örtüşmesini betimlerken, ancak şunu ekleyerek geleceğe geçmiş muamelesi yapabiliyorduk: Gelecek olan bir geçmiştir bu. Geçmişe gelecek muamelesi yapmayı ise ancak şunu söyleyerek başarıyorduk: Bu çoktan başa gelmiş bir gelecektir, demek ki tüm zamanı aynı seviyeye getirip eşitlediğimizde, yeniden her bir perspektifin özgünlüğünü olumlamak ve bu yarı-ebediyeti olaya dayandırmak gerekiyordu. Zaman içinde olup bitmeyen şey, zamanın geçişinin kendisidir. Zaman kendini yeniden başlatır: Dün, bugün, yarın, bu döngüsel ritim, bu sabit biçim, onu tek hamlede ve bütün olarak elde tuttuğumuz izlenimini yaratabilir, tıpkı fıskiyenin bize bir ebediyet duygusu vermesi gibi. Ama zamanın genelliği onun ancak ikincil bir niteliğidir ve ona dair ancak otantik olmayan bir görüş sunar çünkü zamansal olarak varış noktasını ve başlangıç noktasını ayırt etmeksizin, sadece bir döngü düşünebiliriz. Ebediyet duygusu ikiyüzlüdür, ebediyet zamandan beslenir. Fıskiye ancak suyun devamlı fışkırması sayesinde aynı kalır. Ebediyet düşün zamanıdır ve düş de bizi uyanıklığa gönderir, tüm yapılarını oradan ödünç almıştır. Ebediyetin kök saldığı bu uyanık zaman da nedir öyleyse? Geniş anlamıyla mevcudiyet alanıdır bu, taşıdığı ikili kökensel geçmiş ve gelecek ufkuyla ve miadı dolmuş veya mümkün mevcudiyet alanlarının açık sonsuzluğuyla birlikte. Benim için zaman, ancak ben orada bir duruma yerleştiğim için vardır, yani kendi kendimi orada zaten bir şeylere bağlanmış halde bulduğum için, tüm varlık bana bizzat verili olmadığı için ve son olarak, varlığın bir kesimi önümde bir tablo bile oluşturmayacak kadar bana yakın olduğu, tıpkı kendi yüzümü göremediğim gibi onu *göremediğim* için vardır. Benim için zaman vardır çünkü benim bir şimdim vardır. Zamanın bir ânı, şimdiki zamana gelerek silinemez bireyselliğini, "temelli" olma karakterini kazanır; bunlar daha sonra onun zamanı katetmesine izin verecek ve bizde ebediyet yanılsamasına yol açacaktır. Zamanın boyutlarından hiçbiri diğerlerinden türe-

tilemez. Ama şimdinin (geniş anlamıyla, kökensel geçmiş ve gelecek ufuklarıyla birlikte) yine de bir ayrıcalığı vardır çünkü o, varlık ve bilincin çakıştığı bölgedir. Eski bir algımı hatırladığımda, Brezilya'daki arkadaşım Paul'ü ziyaret edişimi hayal ettiğimde, kendi yerinde geçmişi, kendi dünyasında Paul'ün kendisini hedeflediğim ve araya konmuş herhangi bir mental nesneyi hedeflemediğim elbette doğrudur. Ama sonuç olarak, gerçekleştirdiğim temsil edimi, temsil edilen deneyimlerden farklı olarak, benim için fiili olarak mevcuttur, biri algılanır, diğerleri ise sadece temsil edilir. Eski bir deneyim, muhtemel bir deneyim, bana belirebilmek için ilksel bir bilinç tarafından varlığa taşınmaya ihtiyaç duyar, burada bu ilksel bilinç, benim hatırlamaya veya hayal etmeye dair iç algımdır. Daha önce söylemiş olduğumuz üzere, arkasında başka bilinç bulunmayan bir bilince varabilmek gerekir, yani kendi varlığını yakalayan ve nihayet olmakla bilinçli olmanın bir olduğu bilince. Bu nihai bilinç, kendi kendini mutlak bir saydamlık içinde fark eden ebedi bir özne değildir, zira böyle bir öznenin zaman içinde inmeyi becermesi kesinlikle imkânsız olurdu ve dolayısıyla deneyimimizle hiçbir ortak noktası olmazdı; bu nihai bilinç, şimdi mevcut olanın bilincidir. Şimdide, algıda, varlığım ve bilincim birdir; varlığım, ona dair sahip olduğum bilgiye indirgendiğinden ve açık bir şekilde önümde yayıldığından değil; bilakis algı opaktır; algı, bildiğim her şeyin altında, duyusal alanlarımı, dünyayla kurduğum ilkel suç ortaklıklarını devreye sokar; varlığım ve bilincim birdir çünkü burada "bilincine sahip olmak" [*avoir conscience*], "-da olmak"tan [*être à...*] başka bir şey değildir ve benim varolma bilincim, fiili "dışarıda-varolma"[1] [*ex-sistance*] jestiyle karışır. Kendi kendimizle şüphe götürmez şekilde iletişim kurmamız, dünyayla iletişim kurarak olur. Zamanı bütün olarak elimizde tutarız ve kendi kendimize şimdi mevcut oluruz çünkü dünyada şimdi mevcuduzdur.

[1] Bu ifadeyi H. Corbin'den alıyoruz; bkz. *Qu'est-ce que la métaphysique?*, s. 14.

Hal böyleyse ve bilincin varlığa ve zamana kök salması orada bir durumu üstlenmesiyle oluyorsa, bilinci nasıl betimleyebiliriz? Bilincin toptan bir tasarı olması gerekir veya kendine görünür olmak için, örtük olarak olduğu şeyi açık olarak da olmak için, yani bilince dönüşebilmek için, çokluğun içinde açınmaya ihtiyaç duyan bir dünya ve zaman görüşü olması gerekir. Ne bölünmemiş gücü ne de onun farklı görünüşlerini ayrı olarak kavramalıyız; bilinç bunlardan biri veya diğeri değildir, zamansallaşma ve Husserl'in dediği gibi, "akışlaşma" [*fluxion*] hareketinin ta kendisidir, kendini önceleyen bir hareket, kendini terk etmeyen bir akıştır. Bilinci bir örnekle daha iyi betimlemeye çalışalım. Kaynağa kadar inmeyen ve zamansallaşmayı olmuş bitmiş bir şey olarak alan romancı veya psikolog, bilinci, aralarında nedensellik ilişkileri kurmaya çalıştığı bir psişik edimler çokluğu olarak görür. Örneğin[1] Proust, Swann'ın Odette için duyduğu aşkın nasıl kıskançlığa *yol açtığını* ve bu kıskançlığın da aşkı *değişikliğe uğrattığını* [*modifie*] gösterir, zira Swann, sürekli onu kimseye kaptırmama kaygısı yaşadığından, Odette'i seyretme zevkini kaybeder. Aslında Swann'ın bilinci, psişik edimlerin dışarıdan birbirini tetiklediği hareketsiz bir ortam değildir. Söz konusu olan aşkın harekete geçirdiği kıskançlığın da karşılık olarak aşkı değiştirmesi değil, bu aşkın tüm yazgısının tek hamlede okunabildiği belli bir sevme tarzıdır. Swann Odette'in olduğu kişiden, oluşturduğu bu "manzaradan", onun bakma, gülümseme, sesini perdeleme tarzından hoşlanıp zevk alır. Peki ama birinden hoşlanmak nedir? Proust bunu başka bir aşkla ilgili olarak açıklar: Kendini bu yaşamdan dışlanmış hissetmektir, oraya girmek ve onu tamamen doldurmak istemektir. Swann'ın aşkı kıskançlığı tetiklemez. Zaten ve başından beri kıskançlıktır. Kıskançlık aşkın değişikliğe uğramasına yol açmaz: Swann'ın Odette'i seyretmekten aldığı keyif, kendi değişikliğini için-

[1] Bu örnek J.-P. Sartre tarafından verilmiştir; bkz. *L'Être et le Néant*, s. 216. (*Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, 2009.)

de barındırır çünkü bunu yapan tek kişi olmanın keyfidir. Psişik edimlerin ve nedensellik ilişkilerinin dizisi, Swann'ın Odette'le ilgili belirli bir görüşünü, başkasına ait olmanın belirli bir tarzını dışarıya doğru tercüme eder sadece. Ayrıca Swann'ın kıskanç sevgisi, onun diğer tutumlarıyla da ilişkiye sokulmalıdır, o zaman belki bizzat daha genel bir varoluş yapısının tezahürü gibi görünecektir, bu yapı Swann'ın olduğu kişidir. Toptan bir tasarı olarak her tür bilinç ise, kendisini edimlerde, deneyimlerde, "psişik olgular"da tanır ve bunlarla kendi kendisine görünür veya profiller sunar. İşte burada zamansallık öznelliği aydınlatır. Düşünen veya kurucu bir öznenin nasıl olup da kendi kendini zaman içinde fark edebileceğini veya ortaya koyabileceğini asla anlamayacağız. Eğer Ben, Kant'taki transandantal Ben ise, onun iç duyuda kendi iziyle karıştırılabilir olmasını ve empirik ben'in de bir ben olmasını hiçbir durumda anlamayacağız. Ama eğer özne zamansallıksa, bu durumda kendi kendini ortaya koyma bir çelişki olmaktan çıkar çünkü tam olarak yaşayan zamanın özünü ifade eder. Zaman "kendinin kendi tarafından etkilenmesidir [*affection*]":[1] Etkileyen, geleceğe doğru bir itki ve geçiş olarak zamandır; etkilenen, şimdilerin açınmış dizisi olarak zamandır; etkileyen ve etkilenen birdir çünkü zamanın itkisi bir şimdiden diğer şimdiye yapılan bir geçişten başka bir şey değildir. İşte bu ek-staz, bölünmemiş bir kuvvetin kendisi için şimdi mevcut olan bir terimde böyle yansıtılması, öznelliktir. Kökensel akış, der Husserl, sadece olmakla kalmaz: "Kendi kendinin bir gö-

[1] Bu ifade Kant tarafından Gemüt'e uygulanmıştır. Heidegger ise onu zamana aktarır: "Die Zeit ist ihrem Wesen nach reine Affektion ihrer selbst", *Kant und das Problem des Metaphysik* içinde, *s. 180-181*. ["*Gemüt*" tercüme edilmesi zor bir terimdir. Özellikle zihnin yetilerinin bütününü belirtir. "Zihin" [*Esprit*], mümkün çevirilerden biridir. "*Gemüt*" aynı zamanda "yürek" anlamına da gelir ve afektif düzeni kuşatır. Kant'ta *Gemüt* düşünce üzerinde ve öznenin yaşamı üzerinde bir güce (Macht) sahiptir. "Kant ve Metafizik Problem"deki (1929) (Fr. çev. Paris, Gallimard, 1953) cümle şöyle der: "Zaman kendi özüne göre, kendi kendisinin saf etkilenimidir [*affection*]."]

rünüşünü" (*Selbsterscheinung*)[1] zorunlu olarak kendine vermelidir ve onun bilincine varabilmek için, arkasına başka bir akış yerleştirmeye ihtiyacımız olmamalıdır. "Kendi kendinde fenomen olarak kendini kurar;"[2] zaman için sadece akıp giden veya fiili zaman olmamak, kendi kendini bilen zaman da olmak esastır, zira şimdinin bir geleceğe doğru patlaması veya çatlaması, *kendinin kendiyle ilişkisi*nin arketipidir ve bir içsellik veya bir kendilik [*ipséité*] çizer.[3] Burada bir ışık fışkırır,[4] burada artık kendi kendinde durup dinlenen bir varlıkla değil, tüm özü tıpkı ışığınki gibi *görmeyi sağlamak* olan bir varlıkla karşı karşıya kalırız. Çelişik olmayan bir biçimde kendilik, anlam ve akıl, ancak zamansallıkla olur. Zamana dair ortak ve sıradan mefhumda da bunun böyle olduğu görülür. Yaşamımızı evrelere veya aşamalara ayırırız, örneğin şu anki işlerimizle bir anlam ilişkisi içinde olan her şeyi şimdimizin parçası olarak değerlendiririz; yani zamanın ve anlamın bir olduğunu örtük biçimde kabul ederiz. Öznellik, kendiyle hareketsiz biçimde özdeş olmak değildir: Öznellik olabilmek için, tıpkı zaman için de olduğu gibi, bir Başka'ya kendini açmak ve kendinden çıkmak esastır. Özneyi kurucu olarak, onun deneyimlerinin veya *Erlebnis*'lerinin çokluğunu da kurulmuş olarak temsil etmemek gerekir; transandantal Ben'e hakiki özne muamelesi, empirik ben'e de onun gölgesi veya izi muamelesi yapmamak gerekir. İlişkileri böyle olsaydı, biz de kurucu olanın içine geri çekilebilirdik ve bu refleksiyon zamanı patlatırdı, ne bir yeri olur ne de tarihi atılırdı. Aslında en saf refleksiyonlarımız bile

---

1 [*Selbsterscheinung*, kelime anlamıyla "kendi kendinin fenomeni", "kendi kendine belirme".]

2 Husserl, "Zetbewusztsein", s. 436.

3 Heidegger, a.g.y., s. 181: "*Als reine Selbstaffektion bildet (die Zeit) ursprünglich die endliche Selbstheit dergestalt dasz das Selbst so etwas wie Selbstbewusztsein sein kann.*" ["Saf kendi kendinden etkilenme olarak (zaman), kökensel olarak sonlu kendiliği biçimlendirir, öyle ki Kendi, kendi-bilinci gibi birşey olabilir."]."

4 Heidegger bir yerde *Dasein*'ın "Gelichtetheit"ından bahseder. [Gelichtetheit: aydınlanmış-olma, ışığın (*Licht*) altında açılmış olanın hali, "aydınlık koşulu".]

geriye dönük bir bakışla [*rétrospectivement*] bize zaman içinde görünüyorsa, akışla ilgili refleksiyonlarımız akışın içine girip yerleşiyorsa,[1] demek ki sahip olabileceğimiz en kesin bilinç, daima kendi kendisinden etkilenmiş [*affectée*] veya kendine verili halde bulunur ve bilinç sözcüğünün, bu ikilik dışında hiçbir anlamı yoktur.

Özneyle ilgili tüm söylediklerimiz doğrudur: Mutlak kendine mevcudiyet olarak öznenin kesin şekilde çekimsiz olduğu ve kendinde eskizini taşımadığı hiçbir şeyin onun başına gelemeyeceği doğrudur; öznenin kendisine, ardışıklık ve çokluk içinde kendi kendisinin simgelerini verdiği ve bu simgelerin öznenin kendisi olduğu çünkü onlar olmadan öznenin eklemlenmemiş bir çığlık gibi olacağı ve kendi bilincine dahi varamayacağı da doğrudur. Geçici olarak pasif sentez adını verdiğimiz şey işte burada aydınlığa kavuşur. Eğer sentez bir araya koyma [*composition*] demekse ve pasiflik de bir çokluğu bir araya koymak yerine dışarıdan almaktan ibaretse, pasif sentez çelişik bir şeydir. Pasif sentez derken, çokluğa bizim tarafımızdan nüfuz edildiğini ama yine de onun sentezini fiili hale getirenin biz olmadığımızı söylemek istiyorduk. Zamansallaşmanın ise, kendi doğası gereği, bu iki koşula birden uyduğu görülür: Besbellidir ki ben, nasıl kendi kalp atışlarımın yaratıcısı değilsem zamanın da yaratıcısı değilim, zamansallaştırma işine önayak olan ben değilim; doğmayı seçmedim ve bir kez doğduktan sonra zaman, ne yaparsam yapayım, benden geçerek fışkırıp yükselir. Yine de zamanın bu fışkırması, maruz kaldığım basit bir olgu değildir, ona karşı olan çıkar yolu onda bulabilirim, tıpkı beni bağlayan bir karar aldığımda veya bir kavramı sabitlediğimde başıma geldiği gibi. Olacak olduğum şeyden beni koparıp alır ama aynı zamanda bana kendimi belli bir mesafede yakalama ve ben olarak kendimi gerçekleştirme imkânı verir. Pasiflik dediğimiz şey, yabancı bir gerçekliğin bizim tarafımızdan alınması veya dışarının üzerimizdeki

[1] Yayınlanmamış yazılarında Husserl buna *Einströmen* adını verir.

nedensel eylemi değildir: Bir kuşatılmadır daha ziyade, bir durum içinde olmaktır, biz ondan önce varolmayız, devamlı olarak ona yeniden başlarız ve o bizim kendimizin kurucusudur. Temelli olarak "edinilmiş" ve "edinim sayesinde kendini varlıkta sürdüren"[1] bir spontanlık [*spontanéité*]; işte bu tam olarak zamandır ve tam olarak öznelliktir. Zamandır çünkü kökleri bir şimdide ve onun ötesinde bir geçmişte bulunmayan bir zaman, zaman değil ebediyet olurdu. Heidegger'in tarihsel zamanı, gelecekten akan ve gözüpek bir kararla kendi geleceğine önceden *sahip olan* ve dağılmaktan kesin olarak kurtulan zamanı, Heidegger'in kendi düşüncesine göre imkânsızdır: Zira eğer zaman bir ek-staz ise, şimdi ve geçmiş bu ekstazın iki sonucu ise, zamanı şimdinin bakış açısından görmeyi nasıl bırakabiliriz ve nasıl olur da otantik olmayandan kesin şekilde çıkabiliriz? Daima şimdide merkezimizi buluruz, kararlarımız şimdiden yola çıkar; dolayısıyla her zaman geçmişimizle ilişkiye sokulabilirler, asla motifsiz değillerdir ve yaşamımızda tamamen yeni olabilecek bir döngü açıyorlarsa da, sonradan devralınmaları gerekir, ancak bir süre için bizi dağılmadan kurtarırlar. Öyleyse zamanı spontanlıktan türetmek söz konusu olamaz. Spontane olduğumuz ve bilinçler olarak kendimizi kendimizden koparıp aldığımız *için* zamansal değiliz, tam tersine, zaman bizim spontanlığımızın temeli ve ölçüsüdür, bizde ikamet eden, bizim kendimiz olan, zamansallıkla ve yaşamla birlikte kendisi bize verilen dikkate almama ve "yoklaştırma" gücüdür. Doğumumuz veya Husserl'in yayınlanmamış yazılarında dediği gibi "doğurganlığımız" [*générativité*], hem aktifliğimizin, yani bireyselliğimizin hem de pasifliğimizin, yani genelliğimizin, mutlak bir birey yoğunluğuna asla ulaşamamamıza sebep olan o iç zayıflığın temelidir. Anlaşılmaz bir biçimde pasifliğe eklenmiş bir aktiflik değiliz, iradenin üzerine tutturulduğu bir otomatizm, üzerine bir yargı tutturulmuş

[1] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 195. Yazarın bu canavardan sözetmesinin nedeni sadece onun düşüncesini reddetmektir.

algı değiliz; tamamen aktif ve bir o kadar pasifiz çünkü biz, zamanın apansız ortaya çıkışıyız.

***

Bilincin ve doğanın, için ve dışın ilişkilerini anlamak istiyorduk.[1] Ya da şöyle diyelim, her şeyin sadece bilinç için nesne olduğu yolundaki idealist perspektifi, bilinçlerin nesnel dünyanın ve kendinde olayların dokusu içine yerleşmiş olduğu yolundaki gerçekçi [*réaliste*] perspektifle ilişkiye sokmak istiyorduk. Veyahut, dünyanın ve insanın nasıl olup da iki tür araştırma için, açıklayıcı araştırmalar ve refleksif araştırmalar için erişilebilir olduğunu anlamak istiyorduk. Daha önce başka bir çalışmada, bu klasik sorunları işin özüne götürecek şekilde başka bir dille ifade etmiştik: Son tahlilde mesele, bizde ve dünyada, *anlamın* [*sens*] ve *anlam-olmayanın* [*non-sens*] ilişkisinin ne olduğunu anlamaktır. Dünyadaki anlam, bağımsız olguların karşılaşmasıyla veya bir araya toplanmasıyla mı oluşur ve taşınır, yoksa tam tersine, sadece mutlak bir aklın ifadesi midir? Olayların, tek bir hedeflemenin gerçekleşmesi veya ifadesi olarak bize göründüklerinde bir anlamı olduğu söylenir. Yönelimlerimizden biri doyuma ulaştığında veya tersine, bir olgular ve imler çokluğu, bizim tarafımızdan onları anlayacak şekilde devralınmaya uygun olduğunda, yani her durumda, bir veya birden fazla terim kendilerinden başka bir şeyin temsilcisi veya ifadesi *gibi* varolduğunda bizim için anlam vardır. İdealizme has olan şey her tür imlemenin merkezkaç olduğunu, bir imleme veya *Sinn-gebung*[2] edimi olduğunu ve doğal im diye bir şey olmadığını kabul etmektir. Anlamak son tahlilde her zaman inşa etmektir, kurmaktır, aktüel olarak nesnenin sentezini gerçekleştirmektir. Kişiye has bedenin ve algının analizi bize bundan daha derin bir imleme, nesneyle kurulan bir ilişki olduğunu göstermiştir. Şey sadece bir im-

[1] Bkz. *La structure du Comportement*, Giriş.

[2] Bu ifade de Husserl tarafından sıkça kullanılır. Örn. bkz. *Ideen*, s. 107.

lemedir, "şey" imlemesidir. Olsun. Ama bir şeyi, örneğin bir tabloyu anladığım zaman, aktüel olarak onun sentezini gerçekleştirmem, kendi duyusal alanlarımla, kendi algı alanımla ve nihayet tüm mümkün varlığa dair bir tipolojiyle, dünyaya dair evrensel bir montajla onun önüne gelirim. Öyleyse öznenin bağrında dünyanın mevcudiyetini keşfediyorduk, öyle ki özne artık sentetik bir faaliyet olarak değil, ek-staz olarak anlaşılmalıydı ve dünyayı tanımlayabilecek imlerin imlemelerle yüklü olması karşısında her tür aktif imleme veya *Sinn-gebung* faaliyeti türetilmiş veya ikincil gibi görünmekteydi. Tez koyan veya edim yönelimselliğinin altında, onun mümkün olma koşulu olarak, iş başında olan, her tür tezden veya yargıdan önce işlemekte olan bir yönelimselliği yeniden buluyorduk, "estetik dünyanın *Logos*unu"[1], "insan ruhunun derinliklerinde saklı olan" ve her sanat gibi kendini ancak sonuçlarıyla bilen bir sanatı buluyorduk. Başka bir yerde[2] yapı ve imleme arasında yaptığımız ayrım artık aydınlanıyordu: Dairenin *Gestalt*'ıyla daire imlemesi arasındaki farkı yaratan şey, ikincinin, kendisini bir merkezden eşit uzaklıktaki noktaların bulunduğu yer olarak doğuran bir anlama yetisi tarafından tanınıp kabul edilmesi, birincinin ise kendi dünyasıyla samimi ve bu imlemeyi bu dünyanın bir kiplenimi olarak, dairesel fizyonomi olarak yakalama becerisine sahip bir özne tarafından tanınıp kabul edilmesidir. Bir tablonun veya bir şeyin ne olduğunu bilmenin onlara bakmaktan başka yolu yoktur ve onların *imlemesi* ancak belirli bir bakış açısından, belirli bir mesafeden ve belirli bir *yönden* [*sens*] onlara baktığımızda, yani tek kelimeyle, dünyayla aramızdaki yakınlaşmayı manzaranın hizmetine sunduğumuzda kendini açar. Bir su akıntısının yönü ifadesi, eğer belirli bir yerden başka yere doğru bakan bir özne varsaymazsam, hiçbir anlam taşımaz. Kendinde dünya içinde tüm yönler, tıpkı tüm hareketler gibi görelidir, yani

[1] Husserl, *Formale und transzendantale Logik*, s. 257. "Estetik", elbette geniş anlamıyla, "transandantal estetik" olarak alınmıştır.

[2] La structure du Comportement, s. 302.

yön veya hareket diye bir şey yoktur. Eğer algıda, hareketin ve durmanın berisinde tüm hareketlerin ve tüm durmaların "tabanı"[1] olarak yeryüzünü bırakmasaydım, fiili hareket diye bir şey olmaz ve ben de hareket mefhumuna sahip olmazdım çünkü ben yeryüzünde *ikamet ederim*; aynı şekilde, dünyada ikamet eden ve orada bakışıyla işaret noktası olacak ilk yönü çizen bir varlık olmasa yön diye bir şey de olmazdı. Benzer biçimde, ancak nesneye o veya bu tarafından yaklaşabilen bir özne için kumaşın yönü [*sens*] anlaşılır olur ve kumaş, ancak benim dünyada ortaya çıkmamla bir yöne, öne ve arka yüze sahip olur. Yine aynı şekilde, bir cümlenin anlamı [*sens*] onun taşıdığı niyet veya yönelimdir ve bu da yine bir başlangıç noktasıyla varış noktasını, bir hedeflemeyi, bir bakış açısını varsayar. Son olarak aynı şekilde, görme duyusu [*sens*] renklerin dünyasına ve mantığına belirli bir hazırlık yapmaktır. Duyu, yön ve anlam sözcüklerinin tüm bu kullanımlarının altında aynı temel mefhumu buluruz: kendisi olmayan bir şeye doğru yönelen veya çekilen bir varlık; ve böylece daima ek-staz olarak özne anlayışına ve özneyle dünya arasında aktif bir aşkınlık ilişkisine varırız. Dünya özneden ayrılamaz ama bu özne bir dünya tasarısından başka bir şey değildir; özne dünyadan ayrılamaz ama bu dünya öznenin kendisinin bir tasarı olarak yansıttığı bir dünyadır. Özne dünyada-var-olmaktır ve dünya "öznel" kalır,[2] çünkü onun dokusu ve eklemlenmeleri, öznenin aşkınlık hareketiyle çizilir. Öyleyse imlemelerin beşiği olarak dünyayla birlikte, tüm anlamların anlamı, yönlerin

---

1 Boden, Husserl, "Umsturzt des kopernikanischen Lehre" (yayımlanmamış). [Husserl, "Kopernik öğretisinin devrilmesi", Fransızcaya "Dünya Hareket Etmiyor" adıyla çevrilmiştir (Paris, Minuit, 1989).]

2 Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 366: "*Wenn das 'Subjekt' ontologisch als existierendes Dasein begriffen wird, deren Sein in der Zeitlichkeit gründet, dann musz gesagt werden: Welt ist 'subjektiv'. Diese 'subjektive' Welt aber ist dann als Zeittranszendente 'objektiver' als jedes mögliche 'Objekt'*". ["Eğer "Özne", ontolojik açıdan, varlığının zemini zamansallığında bulunan varolan Dasein olarak yakalanırsa, o zaman demeliyiz ki dünya "özneldir". Ama o zaman bu "öznel" dünya, zamansal olarak aşkın olduğundan, her tür mümkün "nesne"den "daha nesnel" olur."]

yönü, duyuların duyusu olarak [*sens de tous les sens*] ve tüm düşüncelerin tabanı olarak dünyayla birlikte, gerçekçilik veya idealizm, rastlantı veya mutlak akıl, anlam-olmayan veya anlam ikileminin ötesine geçmenin de bir yolunu keşfediyorduk. Göstermeye çalıştığımız dünya, yaşamımızın ufkundaki tüm deneyimlerimizin ilksel birliği ve tüm tasarılarımızın biricik son noktası olarak dünya, kurucu bir Düşünce'nin görülür biçimde kendini açması değildir artık, ne parçaların tesadüfi şekilde bir araya toplanması ne de, elbette, kayıtsız bir madde üzerinde yönetici bir Düşünce'nin işlem yapmasıdır; dünya, her tür akılsallığın vatanıdır.

Zamanın analizi öncelikle bu yeni yön-anlam-duyu [*sens*] mefhumunu ve anlama [*comprendre*] mefhumunu onaylamış oldu. Zaman herhangi bir nesne gibi ele alındığında, diğer nesneler hakkında söylediğimiz şeyi onun hakkında da söylemek gerekecektir: Biz ancak "o olduğumuz" için zamanın bizim için anlamı vardır. Zaman sözcüğünün altına bir şey yerleştirebiliriz çünkü geçmişteyiz, şimdideyiz ve gelecekteyiz. Zaman tam olarak yaşamımızın yönü, duyusu ve anlamıdır [*sens*] ve tıpkı dünya gibi, ancak onun içinde bir durumda bulunanlar ve onun istikametine uyanlar için erişilebilirdir. Ama zamanın analizi sadece dünya hakkında söylediklerimizi tekrar etmek için bir fırsat değildi. Bu analiz daha öncekileri de aydınlatır çünkü özneyi ve nesneyi tek bir yapının iki soyut momenti olarak ortaya koyar ve bu yapı da *şimdi mevcut olmadır* [*présence*]. Varlığı zaman üzerinden düşünürüz çünkü özneyle dünyanın ilişkisini, özne-zamanla nesne-zaman arasındaki ilişkiler üzerinden anlarız. Çözmeye başladığımız sorunlara, zamansallık olarak öznellik fikrini uygulayalım. Örneğin ruh [*âme*] ve beden arasındaki bağlantıların nasıl kavranması gerektiğini merak ediyorduk ve kendi için olanı [*le pour soi*], onu nedensel bir işleme maruz bırakacak belirli bir kendinde [*en soi*] nesneye bağlamaya çalışmak ümitsiz bir girişimdi. Ama eğer kendisi için olan, kendinin kendine

ifşa olması, zamanın oluştuğu bir çukurdan başka bir şey değilse ve "kendinde" dünya sadece benim şimdimin ufkuysa, bu durumda mesele, gelecek ve geçmiş olan bir varlığın nasıl olup da bir şimdiye de sahip olduğunu, yani kendi kendini feshettiğini anlamaktır, çünkü gelecek, geçmiş ve şimdi, zamansallaştırma hareketi içinde birbirine bağlıdır. Bir bedene sahip olmam benim için nasıl özsel bir şey ise, geleceğin de belli bir şimdinin geleceği olması onun için özseldir. Öyle ki bilimsel temalaştırma ve nesnel düşünce varoluş yapılarından kesin olarak bağımsız tek bir bedensel işlev bulamazlar[1] ve aynı şekilde bedensel bir altyapıya dayanmayan tek bir "zihinsel" [*spirituel*] edim de bulamazlar. Üstelik, sadece bir bedene sahip olmak değil, bu bedene sahip olmaktır benim için özsel olan. Beden mefhumu, şimdi mefhumunun içinden geçerek, zorunlu olarak kendi için olan mefhumuna bağlanmakla kalmaz, bedenimin fiili varoluşu, "bilincimin" varoluşu için de olmazsa olmazdır. Son tahlilde, eğer bedeni taçlandıran kendi için olansa, bu ancak tekil bir bedenin ve tekil bir kendi için olanın deneyimiyle, benim dünyada şimdi mevcut olduğumu hissetmemle olabilir. Buna şöyle cevap verilecektir: Daha farklı tırnaklara, kulaklara veya akciğerlere sahip olabilirdim ve bu benim varoluşumu değiştirmezdi. Ama tırnaklarımın, kulaklarımın, akciğerlerimin, ayrı ayrı ele alındıklarında hiçbir varoluşları yoktur. Bedeni parçaların bir araya toplanması olarak düşünmeye bizi alıştıran bilimdir, onun parçalanması deneyimini de ölüm olarak düşünürüz. Oysa tam da, parçalarına ayrılmış bir beden beden değildir. Kulaklarımı, tırnaklarımı ve akciğerlerimi yaşayan bedenime yeniden yerleştirdiğimde, olumsal ayrıntılar gibi görünmeyi bırakırlar. Başkalarının benim hakkımda edindiği fikir bakımından etkisiz değillerdir, benim fizyonomime ve halime tavrıma katkıda bulunurlar ve belki de bilim günün birinde, becerikli veya beceriksiz, sakin veya sinirli, zeki veya budala olmam için, yani ben olmam

[1] *La structure du Comportement*'da bunu uzun uzun gösterdik.

için, bu şekilde yapılmış kulaklara, tırnaklara veya akciğerlere sahip olmam gerektiğini nesnel korelasyonlar biçiminde açıklayacaktır. Bir başka deyişle, başka bir yerde de gösterdiğimiz gibi, nesnel beden fenomenal bedenin hakikati, yani yaşadığımız haliyle bedenin hakikati değildir, onun ancak yoksullaşmış bir imgesidir ve ruh ile beden arasındaki bağlantılar meselesi, ancak kavramsal bir varoluşu olan nesnel bedeni değil, fenomenal bedeni ilgilendirir. Doğru olan yalnızca bizim açık ve kişisel varoluşumuzun edinilmiş ve donup kalmış bir ilk varoluş temeline dayandığıdır. Ama eğer biz zamansallıksak, bu da başka türlü olamazdı çünkü edinilmişin ve gelecek olanın diyalektiği zamanı kurar.

İnsandan önceki dünya hakkındaki sorulara da aynı şekilde cevap veririz. Daha evvel, dünyanın yapısını taşıyan bir Varoluş olmadan dünya da olmaz dediğimizde, dünyanın insandan önce de varolduğu, yeryüzünün yerleşim bulunan tek gezegen olarak kabul edildiği ve böylece felsefi görüşlerin en kesin olgularla uyuşmadığının ortaya çıktığı söylenerek bize itiraz edilebilirdi. Gerçekte ise yanlış anlaşılan "olgularla" uyuşmayan sadece entelektüalizmin soyut refleksiyonudur. Dünyanın insan bilinçlerinden önce de varolduğunu söylerken tam olarak ne demek istiyoruz? Örneğin yeryüzünün, yaşam koşullarının oluşmadığı ilkel bir nebuladan doğduğunu söylemek istiyoruz. Ama bu sözcüklerin her biri, tıpkı fiziğin denklemleri gibi, bizim dünyaya dair bilim-öncesi deneyimimizi varsayar ve *yaşanmış* dünyaya yapılan bu gönderme, sözcüklerin ve denklemlerin geçerli bir imlemesinin oluşturulmasına katkıda bulunur. Kimse tarafından görülmeyecek bir nebulanın ne olduğunu anlamamı sağlayabilecek hiçbir şey yoktur. Laplace nebulası bizim arkamızda, kökenimizde değildir, önümüzdedir, kültürel dünyadadır. Öte yandan, bir dünyada-varlık olmadan dünya da olmaz derken ne demek istiyoruz? Dünyanın bilinç tarafından kurulduğunu değil, tam tersine bilincin zaten hep dünyada işler halde bulunduğunu söylemek istiyoruz.

Demek ki sonuçta doğru olan, bir doğa olduğu ama bunun bilimlerin doğası değil, algının bana gösterdiği doğa olduğudur ve bilincin ışığının bile, Heidegger'in dediği gibi, *lumen naturale*[1] olduğu, kendi kendisine verili olduğudur.

Ne olursa olsun, diyecekler yine, dünya benden sonra da sürecektir, ben orada olmadığımda başka insanlar onu algılayacaktır. Oysa benim dünyadaki mevcudiyetim gerçekten de bu dünyanın mümkün olmasının koşulu ise, benden sonra veya hatta yaşamım boyunca dünyadaki başka insanları kavramam imkânsız olmaz mı? Zamansallık perspektifi içinde, yukarıda başkası meselesiyle ilgili verdiğimiz ipuçları aydınlatılmış olur. Başkasının algılanmasıyla diyorduk, benim öznelliğimi başka bir öznellikten daima ayıracak olan sonsuz mesafeyi yönelim olarak katedip aşmış olurum, benim için başka bir kendi için olmasının kavramsal imkânsızlığının üstesinden gelmiş olurum çünkü başka bir davranış, dünyada başka bir mevcudiyet tespit ederim. Şimdi mevcudiyet mefhumunu daha iyi analiz ettiğimize, kendine mevcut olmakla dünyada mevcut olmayı birbirine bağladığımıza ve *cogito*'yu dünyaya bağlanmakla özdeşleştirdiğimize göre, başkasını da kendi görülür davranışlarının virtüel kökeninde bulabileceğimizi daha iyi anlıyoruz. Elbette başkası bizim için asla kendi kendimiz gibi varolmayacak, daima küçük bir kardeş olarak kalacak, kendimizde olduğu gibi zamansallaşmanın itkisine onda asla tanıklık etmeyeceğiz. Ama iki zamansallık, iki bilinç gibi birbirini dışlamaz, çünkü her biri kendini şimdiye yansıtarak bilir ve burada birbirlerine sarılabilirler. Nasıl ki yaşadığım şimdi artık yaşamıyor olduğum bir geçmişe ve henüz yaşamadığım, belki de hiç yaşamayacağım bir geleceğe açılıyorsa, yaşamadığım zamansallıklara da açılabilir ve toplumsal bir ufka sahip olabilir; öyle ki dünyam, özel varoluşumun devraldığı ve üstlendiği kolektif tarih ölçüsünde genişler. Aşkınlıkla il-

[1] [*lumen naturale*: "doğal ışık". "Aklın ışığı"nı belirten bu *Descartesçı* temayı Heidegger Dasein'ın açılması ile ilişkilendiriyor (özellikle bkz. *Nietzsche*'nin II. cildi).]

gili tüm sorunların çözümü, nesnellik-öncesi şimdinin kalınlığında bulunur; bedenliliğimizi, toplumsallığımızı, dünyanın önceden-varoluşunu, yani tüm meşru taraflarıyla "açıklamaların" başlangıç noktasını ve aynı zamanda özgürlüğümüzün temelini burada buluruz.

III
ÖZGÜRLÜK

Bir kez daha söyleyelim, özne ile kendi bedeni, dünyası veya toplumu arasında hiçbir nedensellik ilişkisinin olmadığı apaçıktır. Kesin olduğundan emin olduğum her şeyin temelini kaybetmek pahasına, benim kendime mevcut olmamın bana öğrettiği şeyleri yeniden şüphe konusu yapamam. Kendimi betimlemek üzere kendime doğru döndüğümde, görür gibi olduğum şey anonim bir akıştır,[1] toptan bir tasarıdır ve burada henüz "bilinç halleri" olmadığı gibi, herhangi bir nitelendirme de yoktur. Kendi kendim için ne "kıskanç" ne "meraklı" ne "kambur" ne de "memur"umdur. Hasta veya sakat kişinin kendi durumuna dayanabilmesine çoğu zaman şaşırırız. Çünkü onlar kendileri için sakat veya ölüm döşeğinde değillerdir. Koma ânına gelene dek, ölüm döşeğindeki kişide ikamet eden bir bilinç vardır, gördüğü her şeydir o, bu kaçış yoluna sahiptir. Bilinç asla kendini hastanın-bilinci veya sakatın-bilinci olarak nesneleştiremez ve ihtiyar ihtiyarlığından, sakat da sakatlığından şikâyet etse bile, bunu ancak kendilerini başkalarıyla karşılaştırarak veya kendilerini başkalarının gözünden gördüklerinde, yani kendilerine dair istatistiksel ve nesnel bir görüşe sahip olduklarında yapabilirler ve bu şikâyetler asla büsbütün iyi niyetli değildir: Bilincinin bağrına geri döndüğünde herkes kendi nitelendirmelerinin ötesinde kendini hisseder ve bunları kabullenir. Nitelendirmeler dünyada ve dünyaya ait olmak için

[1] Husserl'i takiben bu sözcüğü kullandığımız anlamda.

ödediğimiz bedeldir, bunu düşünmeyiz bile, kabul edilmiş bir formalitedir. Kendi yüzümüz hakkında kötü konuşabilmemiz ama yine de onu başkasıyla değiştirmek istememiz buradan gelir. Öyle görünüyor ki bilincin aşılamaz genelliğine hiçbir tikellik bağlanamaz, bu ölçüsüz kaçış [*évasion*] gücüne hiçbir sınır konamaz. Dışarıdan bir şeyin beni belirleyebilmesi için (sözcüğün her iki anlamıyla da) benim bir şey olmam gerekirdi. Özgürlüğüm ve evrenselliğim yok olmayı kaldıramaz. Bazı eylemlerimde özgür bazılarında belirlenmiş olmam makul değildir. Belirlenimciliğe olanak tanıyan bu işe yaramaz özgürlük de neyin nesidir? Eylemediği zaman kendini yürürlükten kaldırdığını varsaysak, nereden yeniden doğacaktır? Imkânsız da olsa, *kendimi* şey *yapmayı* başarmışsam, daha sonra nasıl tekrar bilinç haline gelebilirim? Tek bir kez bile özgür olursam, demek ki şeyler arasında bir şey değilim ve durmaksızın böyle olmam gerekir. Eylemlerim bir kez benim olmayı bırakırsa, asla tekrar benim olamazlar, eğer dünyayı tutmuşken elimden kaçırırsam onu asla geri kazanamam. Özgürlüğümün sönümlenmesi de makul değildir; biraz özgür olamayız; ve sıkça dendiği gibi, kimi motifler beni belli bir yöne itiyorsa, ya bu motiflerin beni eyleme sokma gücü vardır ve o zaman özgürlük yoktur, ya da böyle bir güçleri yoktur ve o zaman özgürlük tamdır, en korkunç işkencelerde de, evimin huzurunda da aynı büyüklükte özgürlük vardır. Öyleyse sadece nedensellik fikrinden değil, motivasyon fikrinden de vazgeçmeliyiz.[1] Sözde motif, benim kararımı etkilemez, tersine ona gücünü veren benim kararımdır. Doğa veya tarih dolayısıyla "olduğum" şeyleri – kambur, yakışıklı veya Yahudi – asla tam olarak kendim için olmam, bunu az önce açıklamıştık. Herhalde bunları başkası için olurum ama başkasını, görüşleri varlığıma kadar ulaşan ve beni yakalayan bir bilinç olarak veya tersine basit bir nesne olarak ortaya koymak konusunda özgür olmaya devam ederim. Üstelik bu ikili seçeneğin kendisinin de bir zorlama

[1] Bkz. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 508 vd.

olduğu doğrudur: Çirkinsem, dışlanmış biri olmak veya başkalarını dışlamak arasında bir tercih yapabilirim, mazoşizm ve sadizm arasında bir seçim yapmakta özgür bırakılmışımdır, başkalarını görmezden gelmekte değil. Ama insan koşulunun verilerinden olan bu seçenekler, saf bilinç olarak benim için birer seçenek değildir: Başkasını benim için olduran ve hem kendimi hem de onu insanlar olarak olduran yine benim. Ayrıca, insan olmak bana dayatılmış olsa bile, bunu nasıl olacağım bana bırakılmış tek seçim olduğuna göre, bu seçimin kendisi ele alındığında ve az sayıdaki mümkün biçimi de ihmal edildiğinde, yine özgür bir seçimdir. Mizacımın beni sadizme veya mazoşizme yönelttiğini söylemek de lafın gelişidir, çünkü mizacım ancak kendimi başkasının gözünden görerek kendi kendime dair sahip olduğum ikincil bilgi bakımından ve bu mizacı kabul ettiğim, değerli kıldığım ve bu anlamda onu seçtiğim ölçüde varolur. Burada bizi yanıltan şey, özgürlüğü çoğu zaman teker teker motifleri inceleyen ve en kuvvetli veya en ikna edici motife teslim olan istemli bir iç müzakerede [*délibération*] arıyor olmamızdır. Gerçekte ise müzakere kararı takip eder, motifleri görünür kılan benim gizli kararımdır ve onayladığı veya karşı çıktığı bir karar olmadan bir motifin gücünün ne olduğunu anlamamız bile mümkün olmazdı. Bir tasarıdan vazgeçtiğimde, ona tutunmamı sağladığını sandığım motifler de birdenbire gücünü kaybeder. Onlara gücünü geri vermek için, zamanı yeniden açma ve kararın henüz alınmadığı ana geri dönme gayretini göstermem gerekir. Kendi içimde müzakere ederken bile, zamanı askıya almak, aslında orada olan ve direndiğim bir kararla kapandığını hissettiğim bir durumu açık tutmak, zaten bir gayret gerektirir. Bu yüzden çoğu zaman, bir tasarıdan vazgeçtikten sonra, rahatlama hissederim: "Aslında benim için o kadar da önemli değildi", âdet yerini bulsun diye tartışma sürüyordu, müzakere bir parodiden ibaretti, çoktan aleyhte karar vermiştim. Özgürlüğe karşı bir argüman olarak sıkça istencin zayıflığından bahsedilir. Oysa

her ne kadar istemli olarak bir tutum takınabilsem de, örneğin savaşçı veya çapkın biri gibi doğaçlama davranabilsem de, kolaylıkla ve "doğal" şekilde savaşçı veya çapkın olmak, yani hakikaten öyle olmak bana bağlı bir şey değildir. Ayrıca özgürlük istemli edimlerde aranmamalıdır, bunlar kendi anlamları gereği birer dil sürçmesidir [*acte manqué*]. İstemli edime başvurmamızın nedeni hakiki kararımıza karşı gelmek ve zayıflığımızı kanıtlayabilmektir. Hakikaten savaşçı veya çapkın davranışını benimsemiş olsaydık, savaşçı veya çapkın olurduk. Özgürlüğün önündeki engeller denen şeyler bile gerçekte özgürlük tarafından getirilmiştir. Aşılamaz bir kaya, küçük veya büyük, dikine veya yamuk bir kaya, ancak onu aşmaya niyetlenen biri için anlam taşır, yaptığı tasarılarla kendinde olanın tekbiçimli kütlesinde bu belirlenimleri kesip şekillendiren ve yönlü bir dünyanın, şeylere dair bir anlamın ortaya çıkmasını sağlayan bir özne için anlam taşır. Öyleyse sonuç olarak özgürlüğün kendisinin kendi teşebbüsleriyle sınır olarak belirlediği şeyler dışında onu sınırlandırabilecek hiçbir şey yoktur ve özne ancak kendine verdiği dışarıya sahiptir. Ortaya çıkarak şeylerde bir anlam ve değer görünmesini sağlayan özne olduğundan ve onun sayesinde anlam ve değer kazanmak dışında bir yolla hiçbir şey özneye ulaşamadığından, şeylerin özne üzerinde bir eylemi yoktur ancak merkezkaç bir imleme (aktif anlamda), bir *Sinngebung* vardır. Kendimize dair sahip olduğumuz bilinçle uyuşmayan bilimsel bir nedensellik anlayışı ile dışı olmayan mutlak bir özgürlüğün olumlanması arasında seçim yapmak gerek gibi görünüyor. Ötesine geçildiğinde şeylerin ἐφ' ἡμῖν[1] olmayı bırakacağı bir nokta belirlemek imkânsızdır. Ya her şey bizim gücümüz dahilindedir ya da hiçbir şey elimizde değildir.

---

[1] [Antik Stoacılığın terminolojisiyle, Epiktetos'ta, *ta eph'emin* "bize bağlı şeyler"dir ve "bize bağlı olmayan şeyler"in (*ta ouk eph'emin*) karşıtıdır. Epiktetos'a göre bilgelik, bu iki gerçeklik düzeni arasındaki ayrımı iyi yapmaktır. Merleau-Ponty burada aynı kavramı daha nesnel bir anlamda ele alıyor.]

Oysa özgürlükle ilgili bu ilk refleksiyonun sonucu, onu imkânsız kılmak olacaktır. Eğer gerçekten de özgürlük tüm eylemlerimizde ve tutkularımızda [*passions*] eşit miktardaysa, bizim tutumumuzla ortak bir ölçüsü yoksa, bir köle korku içinde yaşarken veya zincirlerini kırdığında aynı derecede özgürlük gösteriyorsa, hiçbir *özgür eylem* olmadığını da söyleyebiliriz, özgürlük tüm eylemlerin berisindedir, hiçbir durumda "burada özgürlük görünüyor" diyemeyiz, çünkü özgür eylemin ortaya çıkarılabilir olması için, özgür olmayan veya daha az özgür olan bir yaşam zemininden ayrılması gerekir. Yani özgürlük her yerdedir ama aynı zamanda hiçbir yerde değildir. Özgürlük adına edinilmiş bir şeyin idesini reddederiz ama o zaman da özgürlük ilksel bir edinime ve doğal halimiz gibi bir şeye dönüşür. Onu gerçekleştirmek durumunda olmadığımıza göre özgürlük, bize bahşedilmiş olan hiçbir lütfa sahip olmama lütfudur, bilincin herhangi bir doğaya sahip olmamaktan ibaret olan doğasıdır, hiçbir durumda kendini dışarıda ifade edemediği gibi, yaşamımız içinde de yer alamaz. Dolayısıyla eylem fikri ortadan kaybolur: Bizden dünyaya hiçbir şey geçemez çünkü bizler atfedilebilir şeyler değiliz ve bizi oluşturan varlık-olmayan, bu dopdolu dünyanın içine sızamaz. Dolaysızca etkilerin izlediği yönelimler vardır sadece, edim değeri taşıyan Kantçı yönelim fikrine çok yakındır bu, oysa Scheler daha o zamandan buna, boğulan birini kurtarmak isteyen bir sakatla onu gerçekten kurtaran usta yüzücünün aynı otonomi deneyimine sahip olmadığını söyleyerek itiraz etmişti. Seçim fikrinin kendisi ortadan kalkar çünkü seçmek, *bir şeyi* seçmektir ve özgürlük bu şeyde, en azından bir an için, kendi simgesini görür. Özgür bir seçim, ancak buna karar verilirken özgürlük oyuna dahil olursa ve seçtiği durumu bir özgürlük durumu olarak ortaya koyarsa vardır. Tamamlanması gerekmeyen çünkü zaten edinilmiş olan bir özgürlük bu şekilde bir şeye bağlanamaz: Gayet iyi bilir ki ne olursa olsun, bir sonraki anda da bir o kadar özgür, bir o kadar sabitlenmemiş olacaktır.

Özgürlük mefhumunun kendisi, kararımızın geleceğe derinlemesine saplanmasını gerektirir, bir şeylerin onun tarafından *yapılmış* olmasını, bir sonraki ânın bir öncekinden faydalanmasını ve zorunluluk olmasa bile onun tarafından çağırılmasını gerektirir. Eğer özgürlük yapma özgürlüğüyse, onun yaptığı şeyin bir sonraki anda yeni bir özgürlük tarafından bozulmaması gerekir. Dolayısıyla her ânın kapalı bir dünya olmaması, bir anın diğerlerini de bağlayabilmesi, bir kez karar alındığında ve eyleme geçildiğinde bir edinime sahip olmam, kendi atılımımdan yararlanmam, onu sürdürmeye meyilli olmam, yani zihnin bir eğiliminin olması gerekir. Descartes bir şeyi korumanın onu yaratmak kadar büyük bir güç gerektirdiğini söylüyordu ve bu da gerçekçi bir an [*instant*] mefhumunu varsayar. Ânın, filozofların bir kurmacası olmadığı doğrudur. Bir tasarının sonlandığı ve başka bir tasarının başladığı noktadır an,[1] bakışımın bir erekten diğerine taşındığı noktadır, *Augen-Blick*'tir.[2] Ama işte zamandaki bu kırılma, en azından kırılan parçalar iki blok halinde değilse ortaya çıkamaz. Denir ki bilinç, anlardan oluşan bir toz bulutu gibi paramparça olmaz ama en azından ânın hayaleti ona musallat olmuştur, bir özgürlük edimiyle sürekli olarak ondan kurtulması gerekir. Aslında, biraz sonra göreceğimiz gibi, her zaman kesintiye uğratma gücüne sahibiz ama bu güç daima bir *başlama* gücünü varsayar, eğer özgürlük başka bir yere yatırım yapmasaydı ve başka bir yere yerleşmeye hazırlanıyor olmasaydı, kopuş [*arrachement*] da olmazdı. Belli bir tamamlanmayı çağıran ve kendilerini doğrulayan veya dönüştüren bir karar için zemin görevi gören tutum döngüleri, açık durumlar olmazsa, özgürlük de asla olmaz. İdrak edilebilen bir karakter seçiminin mümkün olmamasının tek nedeni zamandan önce zaman olmaması değildir, seçim zaten önceden bir bağlanmayı varsay-

---

1 J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 544.

2 [Almanca *Augen-blick*, "göz açıp kapayıncaya" kadar geçen "anlık zamanı" belirtir. Burada an [*instant*], bir bakışla gerçekleşen zamansal bir devinim getirir (*Auge* göz demektir).]

dığı ve bir ilk seçim fikri çelişik olduğu için de bu böyledir. Özgürlüğün *alanı* olmalıysa, özgürlük kendini özgürlük olarak ifade edebilmeliyse, onu ereklerinden ayıran bir şeyler olmalıdır, öyleyse özgürlüğün *bir alanı* olmalıdır, yani özgürlük için mümkün olanlar arasında ayrıcalık taşıyanlar ve varlıkta sebat etme eğilimindeki gerçeklikler olmalıdır. J.-P. Sartre'ın kendisinin de fark ettiği gibi, düş, özgürlüğü dışarıda bırakır çünkü hayalgücünde bir imlemeyi hedefler hedeflemez, onun görüsel olarak gerçekleşmiş halini de elimizde tuttuğumuza inanırız ve çünkü rüyada engel olmadığı gibi, *yapılacak* bir şey de yoktur.[1] Özgürlüğün, motiflerin veya tutkuların etkisinde kalan istencin soyut kararlarıyla karıştırılamayacağı tartışma götürmezdir, klasik iç müzakere şeması ancak antagonist motifleri gizli gizli, onları üstlenmeye istekli olmadan besleyen ve kendi iktidarsızlığının sözde kanıtlarını kendi elleriyle hazırlayan kötü niyetli bir özgürlüğe uygulanır. Bu gürültülü tartışmaların ve kendimizi "inşa etme" yolundaki bu beyhude çabaların altında, etrafımızdaki mümkünler alanını örmemizi sağlayan üzeri örtük kararları fark ederiz ve şurası doğrudur ki bu saplantıları koruduğumuz müddetçe hiçbir şey yapılamaz, o kancalardan kurtulduğumuz zaman ise her şey kolaydır. İşte bu yüzden özgürlüğümüzün aranacağı yer, sorgulamak istemediğimiz bir yaşam tarzıyla bize başka bir tarzı telkin eden koşulların çarpıştığı samimi olmayan tartışmalar değildir: Hakiki seçim, bütün karakterimizin ve dünyada olma tarzımızın seçimidir. Ama bu bütüncül seçim ya hiç dile getirilmez, dünyadaki varlığımız sessizce ortaya çıkar ve bu durumda bunun hangi bakımdan bizim varlığımız olduğunu anlamakta zorlanırız, bu özgürlük kendi üzerinde kayar ve bir yazgıyla eşdeğerdir, ya da kendi kendimizle ilgili yaptığımız seçim gerçekten bir seçimdir, varoluşumuzun dönüşmesidir ama o zaman da değiştirmeye uğraştığı önceden edinilmiş bir şeyleri varsayar ve yeni bir geleneğin temellerini atar, öyle ki

[1] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 562.

kendi kendimize, başlangıçta özgürlüğü tanımladığımız daimi kopuşun, bir dünyaya evrensel bağlılığımızın negatif yönünden ibaret olup olmadığını, her bir belirli şey karşısındaki kayıtsızlığımızın basitçe tüm şeylere yaptığımız yatırımın ifadesi olup olmadığını, başlangıç noktamızdaki hazır halde bulunan özgürlüğün, dünyanın bazı önermelerini devralmadan *yapıp etme*ye dönüşemeyecek bir teşebbüste bulunma gücüne indirgenip indirgenmediğini ve son olarak somut ve fiili özgürlüğün bu değiştokuşta olup olmadığını sormamız gerekecektir. Her şeyin ancak *benim* için ve benim sayemde *anlamı* [*sens*] ve değeri olduğu doğrudur, ama bu önerme belirsiz kalır ve burada ben'den ve anlamdan ne anladığımızı kesinleştirmediğimiz sürece yine "şeylerde ancak oraya kendi koyduğunu bulan" Kantçı bilinç fikriyle ve gerçekçiliğe yöneltilen idealist çürütmeyle karışır. Kendimizi evrensel *Sinn-Gebung* gücü olarak tanımlayarak, hem "olmazsa olmaz" yöntemine hem de gerçekliğin koşullarıyla oyalanmadan mümkün olanın koşullarını araştıran klasik tipte bir refleksif analize geri dönmüş olduk. Öyleyse *Sinngebung* analizini yeniden ele almamız ve onun, alansız bir özgürlük olamayacağı belli olduğuna göre, nasıl olup da hem merkezkaç hem de merkezcil olabildiğini göstermemiz gerekiyor.

Şu kayanın aşılıp ötesine geçilemez olduğunu söylüyorum ve şurası kesin ki bu özellik, tıpkı büyük veya küçük, düz veya eğri olma özelliği gibi ve genel olarak bütün özellikler gibi, ancak bir insan mevcudiyeti sayesinde ve kayanın ötesine geçme tasarısı dolayısıyla ona atfedilebilir. Demek ki özgürlüğün önündeki engelleri görünür kılan özgürlüktür, yani bu engeller, sınırlar olarak özgürlüğün karşısına konamaz. Yine de öncelikle açıktır ki aynı tasarı içinde şu kaya bir engel gibi görünürken bir diğeri daha başa çıkılabilir olduğundan, ikincil gibi görünecektir. O halde özgürlüğüm burada bir engel olmasını, şurada ise bir geçiş olmasını sağlamaz, sadece genel olarak engel ve geçişler olmasını sağlar, bu dünyanın tikel şeklini çiz-

mez, sadece onun genel yapılarını koyar. Denilecektir ki bu da aynı şeydir; özgürlüğüm "orada var"ın [*il y a*], "burada"nın ve "orada"nın yapısının koşuluysa, bu yapıların kendini gerçekleştirdiği her yerde mevcuttur, "engel" niteliğiyle engelin kendisini birbirinden ayıramayız, birini özgürlüğe diğerini kendinde dünyaya atfedemeyiz, özgürlük olmadan kendinde dünya ancak biçimsiz ve adlandırılamaz bir kütleden ibaret olurdu. Demek ki özgürlüğümün sınırını kendi dışımda bulamam. Peki bende bulabilir miyim? Aslında kasti yönelimlerimle, örneğin bugün şekillendirdiğim bu dağların ötesine geçme tasarısıyla, benim çevreme virtüel olarak değer veren genel yönelimleri birbirinden ayırmak gerekir. Tırmanmaya karar vermiş olsam da olmasam da bu dağlar bana büyük görünür çünkü bedenimin etki alanını aşarlar, *Micromégas*'yı yeni okumuş olsam bile onların benim için küçük olmasını sağlayamam. Kendi keyfime göre Sirius gezegenine veya yeryüzüne yerleşebilecek, düşünen özne olarak benim altımda, yeryüzündeki durumunu terk etmeyen ve durmaksızın mutlak değerlendirmelere [*valorisations*] girişen doğal ben gibi bir şey vardır. Dahası, düşünen varlık olarak benim tasarılarım görülür biçimde onun üzerine kurulmuştur; şeyleri Sirius'un bakış açısından görmeye karar verirsem, bunun için de yeryüzündeki deneyimime başvururum: Örneğin Alpler'in adeta *köstebek yuvası* olduğunu söylerim. Ellerim, ayaklarım, bir bedenim, bir dünyam olduğu ölçüde, karar niteliği taşımayan ve etrafıma kendi seçmediğim karakterler kazandıran yönelimleri kendi çevremde taşırım. Bu yönelimler iki anlamda geneldir, ilk olarak tüm mümkün nesneleri tek hamlede içine alan bir sistem oluşturmaları anlamında: Dağ bana büyük ve düz görünüyorsa, ağaç küçük ve eğik görünür; ikinci olarak da bana has olmamaları, benden daha uzak bir yerden gelmeleri ve kendi düzenleri benimkine benzeyen tüm psikofizik öznelerde bu yönelimleri bulduğuma hiç şaşırmamam anlamında. *Gestalt* teorisinin gösterdiği gibi, benim için ayrıcalıklı olduğu

gibi tüm diğer insanlar için de ayrıcalıklı olan ve bir psikoloji bilimine, birtakım kesin kurallara yol açabilecek olan biçimler olmasını sağlayan işte budur. Aşağıdaki noktalardan oluşan şu şekil:

daima "iki milimetreyle birbirinden ayrılmış altı çift nokta" olarak, bir başkası daima küp olarak, bir diğeri ise daima düz mozaik olarak algılanır.[1] Yargımızın ve özgürlüğümüzün berisinde, birileri şu verili şekle bu anlamı vermektedir adeta. Algı yapılarının her zaman kendini dayatmadığı doğrudur: Aralarında muğlak olanlar da vardır. Fakat bunlar bizde spontane bir değerlendirmenin mevcut olduğunu daha da iyi ortaya koyarlar: Çünkü bunlar dalgalanan ve her seferinde farklı bir imleme öneren figürlerdir. Saf bir bilinç, kendi yönelimlerini görmezden gelmek dışında her şeyi yapabilir, mutlak bir özgürlük kendisinin tereddüt içinde olmasını seçemez çünkü bu, birçok taraftan çekilip teşvik edilmeye izin vermesi demektir ve ayrıca, mümkün olan şeyler hipotez gereği tüm kuvvetlerini özgürlüğe borçlu olduklarından, özgürlüğün içlerinden birine verdiği ağırlık diğerlerinden çekilip alınır. Bir biçimin bütünlüğünü ona tersten bakarak bozabiliriz elbette ama bunu, özgürlük bakışı ve onun spontane değerlendirmelerini kullandığı için yapabiliriz. Bu değerlendirmeler olmasa bir dünyamız olmazdı, yani biçimsiz olandan zuhur eden ve kendini "dokunulacak", "alınacak", "aşılıp ötesine geçilecek" bir şey olarak bedenimize sunan bir şeyler bütünü olmazdı, kendimizi şeylere göre ayarladığımızın ve bizim ötemizde, oldukları yerde şeylere ulaştığımızın bilincine asla varamazdık, sadece kendi yönelimlerimize içkin nesneleri kesinkes düşündüğümüzün bilincine varırdık, dünyada ve dünyaya ait olmazdık, kendimiz de manzaraya dahil olarak adeta şeylerle

[1] Bkz. Yukarıda s. 279.

birbirimize karışmış olmazdık, sadece bir evren temsiline sahip olurduk. Öyleyse kendinde engel diye bir şeyin olmadığı pekâlâ doğrudur ama onları öyle niteleyen ben, kozmos dışı bir özne değildir, şeylerin yanında kendi kendinden önce gelir ki onlara şey şekli verebilsin. Dünyanın otokton bir anlamı vardır ve bu bedenli varoluşumuzun onunla alışverişinde kurulur ve karar niteliğindeki her tür *Sinngebung*'un tabanını oluşturur.

Bu sadece "dış algı" gibi kişisiz ve neticede soyut bir işlev için doğru değildir. Tüm değerlendirmelerde benzer olan bir şeyler vardır. Acının ve yorgunluğun asla özgürlüğüm üzerinde "etki eden" nedenler olamayacağını ve eğer belirli bir anda acı veya yorgunluk duyarsam, bunların dışarıdan gelemeyeceğini, daima bir anlama sahip olduğunu, dünyaya karşı benim tavrımı ifade ettiklerini derinlemesine belirttik. Acı benim pes etmemi ve söylememem gereken şeyleri söylememi sağlar, yorgunluk seyahatimi yarıda kesmemi sağlar, acıya veya yorgunluğa artık tahammül etmemeye karar verdiğimiz ve onların gerçekten de bir an için tahammül edilemez hale geldiği o ânı hepimiz biliriz. Yorgunluk arkadaşımı durdurmaz çünkü o nemli bedenini, yol ve güneş yanığını sever, çünkü kendini şeylerin ortasında hissetmeyi, onlardan gelen ışımayı bir noktada toplamayı, kendini şu ışık için bakış, şu kabuk için dokunma haline getirmeyi sever. Benim yorgunluğum ise beni durdurur çünkü onu sevmem, dünyada başka türlü bir varolma tarzı seçmişimdir, örneğin doğada olmayı aramam da başkalarına kendimi kabul ettirmeye çalışırım. Dünyadaki varlığım karşısında ne kadar özgürsem yorgunluk karşısında da o kadar özgürümdür, onu dönüştürmek koşuluyla kendi yolumdan gitmekte özgürümdür.[1] Ama işte burada da yaşamımızdaki bir tür tortulaşmayı [*sédimentation*] görüp kabul etmemiz gerekir: Dünyaya karşı bir tavır sıklıkla onaylandığında, bizim için ayrıcalıklı hale gelir. Özgürlük kendi kar-

[1] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 531 vd.

şısında hiçbir motife göz yummadığı için, dünyadaki alışılmış varlığım her an aynı derecede kırılgandır, kendi keyfime göre yıllarca beslediğim kompleksler her zaman aynı derecede önemsiz kalır, özgürlük hareketi onları bir anda hiçbir çaba harcamadan parçalarına ayırabilir. Yine de, yirmi yıl boyunca tekrar edilen bir aşağılık kompleksi üzerine yaşamımızı kurduktan sonra, değişmemiz pek *olası* değildir. Bu kaynağı belirsiz mefhumla ilgili üstünkörü bir akılcılığın ne diyebileceğini tahmin ediyoruz: Mümkün olan içinde dereceler yoktur, özgür edim ya artık özgür değildir ya da hâlâ özgürdür ve o zaman özgürlük tamdır. Neticede olası, hiçbir şey demek değildir. Bu mefhum istatistiksel düşünceye aittir ve o da bir düşünce değildir çünkü aktüel olarak mevcut olan hiçbir tikel şeyle, zamanın hiçbir ânıyla, hiçbir somut olayla ilgilenmez. "Paul'ün kötü kitaplar yazmaktan vazgeçmesi pek de olası değildir", bu hiçbir şey demek değildir çünkü Paul her an bir daha böyle kitaplar yazmama kararı alabilir. Olası olan her yerde ve hiçbir yerdedir, gerçekleştirilmiş bir kurgudur, sadece psikolojik bir varoluşu vardır, dünyanın içeriğindeki şeylerden biri değildir. – Oysa az önce algılanan *dünyada* onunla karşılaştık; dağ, algılanan bir şey olarak, virtüel eylemlerimin alanı içinde ve sadece benim bireysel yaşamıma değil "her insana" ait olan bir seviyede belli bir duruma yerleştiği ölçüde büyük veya küçüktür. Genellik ve olasılık kurgu değil fenomendir ve dolayısıyla istatistiksel düşünce için fenomenolojik bir temel bulmamız gerekir. Bu düşünce zorunlu olarak dünyada sabitlenmiş, orada bir duruma yerleşmiş ve kuşatılmış bir varlığa aittir. Yirmi yıl boyunca yaşamaktan memnun olduğum bir aşağılık kompleksini bir anda yok etmem "pek de olası değildir". Bu demektir ki değersiz olma haline bağlanmışım, orada kendime bir yer yapmışım, bu geçmiş kader olmasa bile, en azından özel bir ağırlığa sahiptir, benden çok uzaktaki, oralardaki bir olaylar toplamından ibaret değildir, benim şimdimin atmosferini oluşturur. Akılcı ikilem (özgür edim ya mümkündür ya da

değildir, olay ya benden gelir ya da dışarıdan dayatılır) dünyayla ve geçmişimizle kurduğumuz bağlara uygulanamazlar. Özgürlüğümüz, içinde bulunduğumuz durumu yok etmez, onun üzerine oturur: İçinde bulunduğumuz durum, yaşadığımız sürece ucu açık bir durumdur, bu da onun hem ayrıcalıklı çözüm yollarını çağırmasını hem de kendi başına herhangi bir çözüm getirebilecek güce sahip olmamasını gerektirir.

Tarihle olan ilişkilerimizi ele aldığımızda da aynı sonuca varırız. Kendimi mutlak olarak somutlaştığım ve refleksiyonun beni kendime sunduğu biçimde ele alırsam, henüz kendini "işçi" olarak veya "burjuva" olarak nitelememiş anonim ve insan-öncesi bir akıştan ibaret olurum. Daha sonra kendimi insanlar içinde bir insan, burjuvalar içinde bir burjuva olarak düşünebiliyorsam, bu kendime dair ancak ikincil bir görüş olabilir gibi görünmektedir, kendi merkezimde asla işçi veya burjuva olmam, kendi kendini özgürce burjuva bilinci veya proleter bilinci olarak değerlendiren bir bilincim ben. Ve aslında, üretim döngüsündeki nesnel konumum asla sınıf bilinci kazanmamı sağlamaya yetmez. Devrimcilerden çok önce de sömürülenler vardı. İşçi hareketi her zaman ekonomik kriz dönemlerinde ilerlemez. Demek ki isyan, nesnel koşulların ürünü değildir, tam tersine işçiyi proleter yapan şey, devrimi istemek yönünde aldığı karardır. Şimdinin değerlendirilmesi, özgür gelecek tasarısıyla olur. Buradan çıkarabileceğimiz sonuç, tarihin kendiliğinden bir anlamının ve yönünün [*sens*] olmadığı, ona bunu bizim kendi istencimizle verdiğimizdir. Ama burada da yine "olmazsa olmaz" yöntemine teslim oluyoruz: Özneyi belirlenimcilik [*déterminisme*] ağının içine alan nesnel düşüncenin karşısına, belirlenimciliği öznenin kurucu faaliyetine dayandıran idealist refleksiyonu koyuyoruz. Oysa nesnel düşünceyle refleksif analizin aynı hatanın iki yüzü olduğunu, fenomenleri görmezden gelmenin iki tarzı olduğunu daha önce gördük. Nesnel düşünce sınıf bilincini proletaryanın nesnel koşullarından türetir. İdealist refleksiyon da prole-

ter olma koşulunu proletaryanın buna dair sahip olduğu bilince indirger. Birincisi sınıf bilincini nesnel karakterlerle tanımlanan sınıftan çıkarsar, ikincisi ise tersine "işçi olmayı" işçi olma bilincine indirger. Her iki durumda da soyutlama içindeyiz çünkü kendinde ve kendi için seçenekleriyle sınırlı kalıyoruz. Bu soruyu yeniden ele alırsak ve bu kez bilinçlenmenin nedenlerini değil (çünkü bilinç üzerine dışarıdan etki edebilecek bir neden yoktur), bilinçlenmenin mümkün olmasının koşullarını da değil (çünkü bizim aradığımız, onun fiili olmasını sağlayan koşullardır), sınıf bilincinin kendisini keşfetme kaygısıyla hareket edersek ve nihayet hakikaten varoluşsal bir yöntem uygularsak acaba ne buluruz? Aslında emeğimi sattığım ve aslında kapitalist aygıta bağlı olduğum için işçi olduğumun veya burjuva olduğumun bilincine varmıyorum, işçi veya burjuva haline gelmem de tarihi sınıf mücadelesi perspektifinden görmeye karar verdiğim gün olmuyor. Öncelikle "işçi olarak varolurum" veya "burjuva olarak varolurum"; dünyayla ve toplumla bu kipte kurduğum iletişim, hem devrimci veya muhafazakâr tasarılarımı hem de "bir işçiyim" veya "bir burjuvayım" diyerek açıkça verdiğim yargıları motive eder, öte yandan ne bu tasarılar bu yargılardan ne de bu yargılar bu tasarılardan türetilebilir. Kişisiz birer kuvvetler sistemi olarak kabul edilen ekonomi veya toplum değildir beni proleter olarak nitelendiren, benim kendimde taşıdığım, benim yaşadığım haliyle toplum veya ekonomidir ve bu, motifsiz bir entelektüel işlem de değildir, bu kurumsal çerçeve içinde benim dünyada olma tarzımdır. Belli bir yaşam tarzım vardır, kaderim işsizliğin ve refahın ellerindedir, yaşamıma sahip olamam, haftalık ödeme alırım, kendi emeğimin ne koşullarını ne de ürünlerini kontrol edebilirim ve bunun devamında kendimi fabrikamda, milletimin içinde ve kendi yaşamımda yabancı gibi hissederim. Saygı duymadığım ama idare edilmesi gereken bir *fatum*'u[1] hesaba katmaya alışmışımdır. Veyahut:

[1] [*fatum*: "yazgı".]

Günlük işçi olarak çalışırım, kendime ait bir çiftliğim yoktur, hasat mevsiminde çiftlikten çiftliğe gider ve kendimi kiralarım, kendi üzerimde beni göçebe yapan isimsiz bir güç olduğunu hissederim, yerleşmek istesem bile. Veya son olarak: Bir çiftliği işletmekteyimdir ve mal sahibi buraya elektrik hattı çekmemiştir, oysa iki yüz metre uzaklıkta bir hat vardır. Kendim ve ailem için yaşanabilecek tek bir odaya sahibimdir, oysa evin içindeki başka odaları da bunun için kullanmak mümkündür. Fabrikadaki ya da hasattaki yoldaşlarım veya diğer çiftçiler, benzer koşullar içinde benimle aynı işi yaparlar, aynı durum içinde birlikte varoluruz ve birbirimize benzediğimizi hissederiz; bunu sanki herkes öncelikle kendinde yaşıyormuş gibi bazı karşılaştırmalar yaparak değil, işlerimiz ve bedensel jestlerimizden yola çıkarak hissederiz. Bu durumlar hiçbir kati değerlendirmeyi varsaymaz ve eğer üzeri örtük bir değerlendirme yapılıyorsa bu, bilinmeyen engellere karşı tasarısız bir özgürlüğün atılımıdır, hiçbir durumda bir seçimden söz edemeyiz, her üç durumda da yaşamımı zor ve sıkışık bir şey gibi hissetmem için doğmuş ve varoluyor olmam yeterlidir, bunu yapmayı seçmem. Bu durum ben sınıf bilincine ulaşmadan, kendimin bir proleter olduğunu anlamadan ve bir devrimciye dönüşmeden böylece kalabilir. O halde geçiş nasıl mümkün olacaktır? İşçi, başka bir meslekteki başka işçilerin grev yaptıktan sonra maaş artışı elde ettiğini öğrenir ve bunun devamında kendi fabrikasında da maaşların arttırıldığını fark eder. Mücadele ettiği *fatum*, belirginleşmeye başlar. Hayatında fazla fabrika işçisi görmemiş olan, onlara benzemeyen ve onları pek de sevmeyen günlük tarım işçisi, fabrikada üretilen nesnelerin fiyatının yükseldiğini ve yaşam pahalılığı olduğunu görür ve artık böyle yaşanamayacağını tespit eder. Bu aşamada şehirlerdeki işçileri suçlaması mümkündür ve o zaman sınıf bilinci oluşmaz. Eğer oluşursa, bunun sebebi günlük tarım işçisinin devrimci olmaya karar vermesi ve dolayısıyla kendi fiili koşuluna değer vermesi değildir, kendi yaşamıyla işçilerin

yaşamı arasındaki eşzamanlılığı ve aralarındaki kader ortaklığını somut olarak fark etmesidir. Kendisini günlük işçilerle, hele de şehirdeki fabrika işçileriyle karıştırmayan, âdetleriyle ve değer yargılarıyla onlardan ayrılan küçük çiftçi, günlük işçilere yetersiz bir maaş ödediğinde kendisinin onlarla aynı tarafta olduğunu hisseder, hatta çiftlik sahibinin birçok sanayi şirketinin yönetim kurulunda olduğunu öğrenince, kendini şehirdeki işçilerle dayanışma içinde hisseder. Toplumsal mekân kutuplara ayrılmaya başlar, sömürülenlerin olduğu bir bölge görünür hale gelir. Toplumsal ufkun herhangi bir noktasından gelen her basınçtan sonra, farklı ideolojilerin ve mesleklerin ötesine geçen yeni gruplaşmalar belirgin hale gelir. Sınıf kendini gerçekleştirir ve proletaryanın fraksiyonları arasında nesnel olarak varolan bağlantı (yani son tahlilde, mutlak bir gözlemcinin bu fraksiyonlar arasında olduğunu kabul ettiği bağlantı) nihayet her birinin varoluşu önündeki ortak bir engelin algısı içinde yaşandığı zaman, bu durumun devrimci olduğunu söyleriz. Devrime dair bir *temsilin* herhangi bir anda ortaya çıkması hiç de zorunlu değildir. Örneğin 1917'de Rus köylülerinin, mülkiyette bir devrim ve dönüşüm yapmaya niyetlenmiş oldukları şüphelidir. Devrim, yakın ereklerin daha az yakın ereklere eklemlenmesiyle, günü gününe doğar. Her bir proleterin, Marksist bir teorisyenin bu sözcüğe yüklediği anlamda kendini proleter olarak düşünmesi zorunlu değildir. Günlük tarım işçisinin ve çiftçinin, şehirdeki işçilerin yolunun da vardığı belli bir kavşağa doğru ilerlemekte olduklarını hissetmeleri yeterlidir. Hepsi de sonunda, onlara önceden betimlenmiş ve temsil edilmiş olsaydı belki de gözlerini korkutacak olan devrime varır. Olsa olsa devrimin, onların yürüdüğü yolun sonunda olduğunu, "bunun değişmesi gerek" cümlesi biçiminde onların tasarılarının içinde bulunduğunu ve her birinin bunu kendine has zorlukları ve önyargıları içinden hissettiğini söyleyebiliriz. Ne *fatum* ne de onu yok eden özgür edim temsil edilmiştir, her ikisi de muğlaklık içinde ya-

şanmıştır. İşçilerin ve köylülerin farkında olmadan devrim yaptıkları ve burada söz konusu olanın bazı bilinçli elebaşları tarafından beceriyle kullanılan kör ve "ilkel güçler" olduğu anlamına gelmez bu. Emniyet müdürü bu hikâyeyi böyle görecektir belki. Ama bu türden görüşler onu hakiki bir devrimci durum karşısında çaresiz bırakır, böyle bir durumda sözde elebaşlarının verdiği emirler, sanki önceden kurulmuş bir uyum varmış gibi, anında ve dolaysızca anlaşılır ve her tarafta kendine destek bulur çünkü bu emirler, tüm üreticilerin yaşamında kapalı biçimde bulunan şeyleri somutlaştırır. Devrimci hareket, tıpkı sanatçının emeği gibi, kendi aletlerini ve ifade araçlarını kendisi yaratan bir yönelimdir. Devrimci tasarı, iç müzakere yoluyla varılmış bir yargı, bir ereğin açıkça ortaya konması değildir. Propaganda yapan militan için böyledir çünkü propagandacı, entelektüel tarafından yetiştirilmiştir; entelektüel için de böyledir çünkü o yaşamını düşüncelere göre ayarlar. Ama devrimci tasarının bir düşünürün soyut kararı olmayı bırakıp tarihsel bir gerçeklik haline gelmesi, ancak insanlar arası bağlarda ve insanın mesleğiyle ilişkisinde hazırlanmasıyla olur. O halde mümkün bir devrime göre kendimi bir durum içine soktuğum gün, kendimi işçi olarak veya burjuva olarak tanıyıp kabul ettiğim ve bu konum alışın mekanik bir nedensellikten, işçi veya burjuva olarak medeni halimden kaynaklanmadığı (bu yüzden tüm sınıfların içinde hainler vardır) ama öylesine, anlık ve motifsiz bir değerlendirme de olmadığı, moleküler bir süreç içinde kendini hazırladığı, sözler halinde patlama yapmadan ve nesnel ereklerle ilişki kurmadan önce birlikte varoluş içinde büyüyüp olgunlaştığı pekâlâ doğrudur. En bilinçli devrimcileri yaratan şeyin en büyük sefalet olmadığını belirtmekte haklıyız ama neden refahın geri dönüşünün çoğu zaman kitlelerin radikalleşmesi sonucunu doğurduğunu sormayı unutuyoruz. Çünkü yaşamın üzerindeki baskının azalması, toplumsal mekân için yeni bir yapıyı mümkün kılar: Ufuklar en acil ve dolaysız kaygılarla sınırlı

değildir artık, ortada bir oyun vardır, yeni bir yaşam tasarısı için yer vardır. Öyleyse olgunun kanıtladığı şey, işçinin *ex nihilo* kendini işçi ve devrimci haline getirdiği değil, tersine bunu belli bir birlikte varoluş tabanı üzerinde yaptığıdır. Tartışmaya açtığımız anlayışın haksız olduğu yer, yaşamın, hiçbir temsiline sahip olmadığı ve ancak ona ulaştığı anda tanıdığı belirli-belirsiz bir amaca doğru çekilmesine karşılık gelen varoluşsal tasarıyı hesaba katmak yerine, sonuç olarak sadece entelektüel tasarıları ele almasıdır. Yönelimsellik, nesneleştiren edimler gibi tikel bir vakaya indirgenir, proleter olma koşulu bir düşünce nesnesi haline getirilir ve idealizmin sabit yöntemine göre, her tür düşünce nesnesi gibi onun da ancak onu nesne olarak kuran bir bilincin önünde ve sayesinde hayatta kaldığı, hiç zorlanmadan gösterilir. İdealizm (nesnel düşünce olarak), nesnesini ortaya koymaktan ziyade nesnesin*de olan* hakiki yönelimselliği ıskalar. Soru kipini, şart kipini, dileği, beklentiyi, bilincin bu kiplerinin pozitif belirsizliğini görmezden gelir, sadece şimdiki ve gelecek zamandaki bildirme kipini tanır ve işte bu yüzden sınıfı açıklamayı başaramaz. Zira sınıf ne tespit edilmiştir ne de kararnameyle ilan edilmiştir; kapitalist aygıtın *fatum*u gibi, devrim gibi, düşünülmeden önce saplantı yaratan bir mevcudiyet olarak, bir gizem ve mit olarak yaşanmıştır. Sınıf bilincini bir kararın veya bir seçimin sonucu haline getirmek, sorunların ortaya çıktığı gün çözüldüğünü, her sorunun zaten kendi cevabını içerdiğini söylemektir, yani sonuçta içkinliğe geri dönmek ve tarihi anlamaktan vazgeçmektir. Gerçekte ise entelektüel tasarı ve ereklerin konması, sadece varoluşsal bir tasarının tamamlanmasıdır. Yaşamıma bir yön, anlam [*sens*] ve bir gelecek veren benim, ama bu demek değildir ki bu yön, anlam ve bu gelecek, akılla kavranan şeylerdir, onlar benim şimdimden ve geçmişimden, özellikle de benim şimdiki ve geçmişteki birlikte varolma kipimden fışkırırlar. Devrimci olan entelektüelin durumunda bile, karar *ex nihilo* alınmaz, ya uzun bir yalnızlık döneminin

sonunda gelir: Entelektüel kendisinden çok şey bekleyen ve onu öznellik belasından kurtarabilecek bir doktrin aramaktadır, ya da tarihin Marksist yorumunun getirebileceği açıklıklara teslim olur, bu durumda bilgiyi yaşamının merkezine koymuştur ve bunun kendisi ancak onun geçmişine ve çocukluğuna bağlı olarak anlaşılır. Motifsiz ve saf bir özgürlük edimiyle devrimci olma kararı bile, yine de doğal ve toplumsal dünyaya ait olmanın belli bir tarzını ifade edecektir ve bu tarz, entelektüelin tipik tarzıdır. Ancak kendi entelektüel durumundan itibaren "işçi sınıfıyla buluşur" (bu yüzden de entelektüelin inancılığı [*fidéisme*] bile haklı olarak şüphelidir). İşçinin kararı ise ziyadesiyle yaşamın içinde hazırlanmıştır. Bu kez tikel bir yaşamın ufkuyla devrimci ereklerin kesişmesi, bir yanlış anlamanın eseri değildir: İşçi için devrim, entelektüel için olduğundan daha acil ve dolaysız, daha yakın bir imkândır çünkü kendi yaşamında ekonomik aygıtla mücadele içindedir. İşte bu yüzden istatistiksel açıdan devrimci bir partide burjuvadan çok işçi vardır. Elbette motivasyon, özgürlüğü ortadan kaldırmaz. En sıkı işçi partilerinin liderleri arasında birçok entelektüel vardır ve Lenin gibi birinin kendini devrimle özdeşleştirmiş olması ve sonunda entelektüel ve işçi arasındaki ayrımı aşmış olması muhtemeldir. Ama bunlar eylemin ve bağlanmanın erdemleridir; başlangıçta ben sınırların ötesinde bir birey değilim, toplumsal olarak bir durumun içindeyim ve özgürlüğüm beni başka bir şeylere bağlama gücüne sahip olsa da, karar verdiğim şeyi anında olmamı sağlamak gibi bir güce sahip değildir. Dolayısıyla burjuva veya işçi olmak, sadece öyle olduğunun bilincinde olmak değil, kapalı veya varoluşsal bir tasarı sayesinde kendine işçi veya burjuva olarak değer vermektir ve bu tasarı dünyaya biçim verme ve başkalarıyla birlikte varolma tarzımızla iç içe geçer. Benim kararım, yaşamıma dair spontane bir anlamı devralır, onu onaylayabilir veya sakat bırakabilir ama iptal edemez. İdealizm ve nesnel düşünce sınıf bilincine varılmasını aynı derecede ıskalar çün-

kü biri fiili varoluşu bilinçten türetir, diğeri de olgusal varoluştan bilinci çıkarır, ikisi de motivasyonun rolünü görmezden gelir.

İdealistler buna belki de şöyle cevap verecektir: Ben kendim için tikel bir tasarı değil, saf bir bilincimdir ve burjuva veya işçi sıfatı ancak başkalarının arasına yerleştiğimde, kendimi onların gözünden, dışarıdan, bir "başkası" olarak gördüğümde bana ait olur. Bunlar Başka İçin'in kategorileridir, Kendi İçin'in değil. Peki ama, eğer iki tür kategori varsa, nasıl olur da başkanın, yani bir *alter ego*'nun deneyimine sahip olabilirim? Bu deneyim, benim kendime dair sahip olduğum görüşte bile, benim mümkün bir "başka" olma niteliğimin devreye sokulduğunu ve başkasına dair sahip olduğum görüşte de onun *ego* niteliğinin bulunduğunu varsayar. Buna da başkasının bana bir olgu olarak verildiği, benim kendi varlığımın bir imkânı olarak verilmediği söylenerek itiraz edilecektir. Bu ne demektir? Dünya yüzünde başka insan olmasaydı, başkalarına dair bir deneyimim de olmazdı mı demektir? Bu önerme apaçıktır ama bizim sorunumuzu çözmez, çünkü Kant'ın çok önceden söylediği gibi, "her bilgi deneyimle başlar" önermesinden, "tüm bilgi deneyimden gelir" önermesine geçilemez. Empirik olarak varolan başka insanların benim için başka insanlar olması gerekiyorsa, benim de onları tanıyabilmem gerekir, dolayısıyla Başka İçin'in yapılarının zaten Kendi İçin'in boyutları olması gerekir. Zaten bahsettiğimiz tüm bu özgüllüklerin Başka İçin'den türetilmesi imkânsızdır. Başka, zorunlu olarak benim için nesne değildir, hatta asla tam olarak öyle değildir. Örneğin duygudaşlık durumunda, başkayı bizzat kendim kadar çok veya az özgürlük ve çıplak varoluş olarak algılayabilirim. Nesne-Başka, başkanın samimi olmayan bir kipliğidir sadece, tıpkı mutlak öznelliğin benim kendime dair sadece soyut bir mefhum olması gibi. Demek ki en radikal refleksiyondan başlayarak mutlak bireyselliğimin etrafında bir genellik halesi veya "toplumsallık" atmosferi gibi bir şeyleri

yakalamam gerekir. Daha sonra "bir burjuva", bir "insan" gibi sözcüklerin benim için bir anlam kazanabilmesi için bu zorunludur. Kendimi en baştan kendime göre dışmerkezli [*excentrique*] olarak yakalamam ve tikel varoluşumun da deyim yerindeyse kendi etrafına nitelikleri dahilinde [*ès-qualité*] bir varoluş yayması gerekir. Kendi-İçin'lerin (kendim için benim ve kendisi için başkanın), Başka İçin'in (başka için benim ve benim kendim için başkanın) oluşturduğu zemin üzerinde belirginleşip ayrışması gerekir. Yaşamımın benim kurmadığım bir anlamı olması, bir bakıma öznelerarasılığın olması, her birimizin hem mutlak bireysellik anlamında hem de mutlak genellik anlamında anonim olması gerekir.

Bu koşulla bazı durumlar olabilir, tarihin bir yönü ve anlamı [*sens*], tarihsel bir hakikat olabilir; aynı şeyi söylemenin üç yoludur bu. Mutlak bir teşebbüste bulunarak işçi veya burjuva oluyor olsaydım ve genel olarak hiçbir şey özgürlüğü çağırmasaydı, tarihte hiçbir yapı olmazdı, hiçbir olayın tarihte belirip profiller sunduğunu göremezdik, her şey her şeyden çıkabilirdi. Bir isim verebileceğimiz ve bazı olası özelliklerini tanıyabileceğimiz görece sabit bir tarihsel biçim olarak Britanya İmparatorluğu diye bir şey olmazdı. Tarihte devrimci durumlardan ve zayıflama dönemlerinden oluşan toplumsal hareketler olmazdı. Toplumsal bir devrim her zaman aynı şekilde mümkün olurdu ve bir despotun bir anarşiste dönüşmesini beklemek makul olurdu. Tarih asla hiçbir yere gitmezdi ve kısa bir zaman dilimi için bile olayların şu veya bu sonucu hazırladığı söylenemezdi. Devlet adamı denilen kişi maceracının biri olurdu, yani olaylara *sahip olmadıkları* bir yön ve anlam vererek, kendi çıkarı için onlara el koyan biri olurdu. Oysa tarihin, onu devralan ve dolayısıyla hakkında karar veren bilinçler olmadan hiçbir şeyi tamamlayamayacağı doğruysa ve dolayısıyla tarih kendi erekleri için bizi elinin altında bulunduran yabancı bir güç gibi bizden asla koparılamazsa, *tam da her zaman yaşanmış tarih olduğundan*, en azından parçalı bir

anlama ve yöne sahip olduğunu reddedemeyiz. Belki de başarısızlığa uğrayacak olan ama şu an için şimdinin önerilerine cevap veren bir şeyler hazırlanmaktadır. 1799'un Fransa'sında, devrimin düşüşünü takiben "sınıflar üstü" bir askeri gücün ortaya çıkmamasını ve burada askeri diktatör rolünün "oynanacak bir rol" olmamasını sağlayabilecek hiçbir şey yoktur. Bu Bonapart'ın tasarısıdır, gerçekleştiği için ondan haberimiz vardır ve böyle yargıda bulunmamızı sağlayan da odur. Ama Bonapart'tan önce Dumouriez, Custine ve başkaları da ona biçim vermiştir ve bu kesişmenin iyi farkına varılmalıdır. Olayların anlamı ve yönü dediğimiz şey, onları üreten bir ide veya bir araya gelmelerinin tesadüfi sonucu değildir. Her tür kişisel karardan önce Birileri kipi [*On*] içinde ve toplumsal birlikte varoluş içinde hazırlanan somut bir gelecek tasarısıdır bu. 1799 yılında sınıf dinamiklerinin kendi tarihi içinde vardığı noktada Devrim ne sürdürülüp ne de iptal edilebildiğinden, her birey, özgürlüğü saklı kalmak üzere, onu tarihsel bir özne haline getiren bu işlevsel ve genelleştirilmiş varoluş dolayısıyla, edinilmiş olana başvurma eğilimi gösteriyordu. O anda onlara ya devrimci hükümetin yöntemlerine geri dönmeyi ya da 1789'daki toplumsal hale geri dönmeyi önermek tarihsel bir hata olurdu, bizim daima özgür olan tasarı ve değerlendirmelerimizden bağımsız bir tarihsel hakikat olduğu için değil, bu tasarıların imlediği ortalama ve istatistiksel bir şeyler olduğu için. Bu demektir ki tarihe anlamını ve yönünü biz veriyoruz ama o da bize bunu öneriyor. *Sinn-gebung* sadece merkezkaç değildir ve bu yüzden de tarihin öznesi birey değildir. Genelleştirilmiş varoluşla bireysel varoluş arasında değiştokuş vardır, herkes alır ve verir. Öyle bir an vardır ki Biri'nin içinde şekillenen ve tarihin olumsallığının tehdidi altındaki kararsız bir imkândan ibaret olan yön ve anlam, bir birey tarafından devralınır. Birey ancak o zaman kendini yapar, kendini tarihin elinden kurtarır ve onu, en azından bir süre için, anlamı ve yönü gibi görünen şeyin ötesine doğru götürür, onu yeni bir

diyalektiğin içine sokar, tıpkı Bonapart'ın kendini Konsül'ken İmparator ve fetihçi yapması gibi. Söylemek istediğimiz şey tarihin veya bireyin yaşamının bir uçtan bir uca tek bir anlamı ve yönü olduğu değildir. Her halükârda, özgürlüğün bu anlamı, ancak onun söz konusu anda *sunduğu* anlamı ve yönü devralarak ve bir tür kayma sayesinde değişikliğe uğrattığını söylemeye çalışıyoruz. Şimdi mevcut olan bu önermeye göre, maceracıyla devlet adamını, tarihsel bir düzmeceyle bir dönemin hakikatini ayırt edebiliriz ve sonuç olarak geçmişe dair koyduğumuz perspektif, asla mutlak bir nesnellik elde edemese de, keyfi olma hakkına da sahip değildir.

Öyleyse, girişimlerimizin ve biz gibi son derece bireysel bir tasarının etrafında, bir genelleştirilmiş varoluş ve çoktan biçimlenmiş tasarılar bölgesi olduğunu, biz ve şeyler arasında gidip gelen ve bizi insan olarak, burjuva veya işçi olarak niteleyen imlemeler olduğunu kabul ediyoruz. Genellik zaten devrededir, bizim kendi kendimize mevcut olmamız onun dolayımından geçer, doğal veya toplumsal şekillenme formülünü bulamamış bir "bu" olmaktan çıkıp bir durumun içinde kristalize olduğu anda, bir anlama kavuştuğu anda, yani neticede varolmaya başladığımız anda, biz de saf bilinç olmaktan çıkarız. Tüm şeyler bize, her birinin temel niteliğinin rengini alan bir dolayımdan geçerek görünür; şu tahta parçası ne renklerin ve dokunsal özelliklerin bir araya gelmesinden ibarettir ne de onların toplam *Gestalt*'ıdır; ağaçsı bir öz gibi bir şey ondan yayılır, bu "duyulur veriler" belli bir temayı kiplendirir veya belli bir stili canlandırırlar, bu stil, tahtanın kendisidir ve buradaki bu parça ile benim ona dair algım etrafında bir anlam ufku yaratır. Doğal dünya, görmüş olduğumuz gibi, tüm mümkün temaların ve stillerin bulunduğu yerden başka bir şey değildir. Bozulmaz bir şekilde benzersiz bir bireydir, bir anlamdır. Korelatif olarak, öznenin genelliği ve bireyselliği, nitelendirilmiş öznellik ve saf öznellik, Biri'nin anonimliği ve bilincin anonimliği, bunlar felsefenin aralarında bir seçim

yapması gereken iki özne anlayışı değil, tek bir yapının iki momentidir ve bu yapı da somut öznedir. Örneğin duymayı [*sentir*] ele alalım. Önümdeki şu kırmızıda kendimi kaybediyorum, hiçbir şekilde onu nitelendirmiyorum, bana öyle geliyor ki bu deneyim, insan-öncesi bir özneyle temas kurmamı sağlıyor. Peki bu kırmızıyı algılayan kimdir? Bu, isimlendirebileceğimiz ve diğer algılayan öznelerle bir araya koyabileceğimiz birisi değildir. Zira sahip olduğum bu kırmızı deneyimiyle başkalarının bana anlattığı deneyim arasında doğrudan bir karşılaştırma asla mümkün olmayacaktır. Burada kendi bakış açımdayım ve her tür deneyim, izlenimsel olduğu ölçüde, aynı şekilde kesinlikle benim olduğundan, biricik ve ikincisi olmayan bir özne tüm deneyimleri sarıp sarmalıyormuş gibi gelir. Bir düşünce oluştururum, örneğin Spinoza'nın Tanrı'sını düşünürüm; onu yaşadığım haliyle bu düşünce, hiç kimsenin asla erişemeyeceği belli bir manzaradır, her ne kadar Spinoza'nın Tanrı'sı konusunda bir arkadaşımla ayrıca bir tartışma sürdürmeyi başarsam da bu değişmez. Öte yandan, bu deneyimlerin bireyselliği de saf değildir. Zira bu kırmızının kalınlığı, buradalığı [*eccéité*], beni doldurma ve bana ulaşma gücü, bakışımdan belli bir titreşim istemesinden ve onu elde etmesinden gelir, tüm bunlar bir renkler dünyasıyla içli dışlı olduğumu varsayar ve bu kırmızı da onun tikel bir çeşididir. Demek ki somut kırmızı bir genellik zemini üzerinde belirginleşip ayrışır ve işte bu yüzden, başkasının bakış açısına geçmeme gerek olmaksızın, algıda kendimi benzersiz bilinç olarak değil, algılayan *bir* özne olarak yakalarım. Kırmızı algımın etrafında, varlığımın onun ulaşamadığı tüm bölgelerini ve renklere ayrılmış olan bu bölgeyi, onun bana ulaşmasını sağlayan "görüşü" duyarım. Aynı şekilde, Spinoza'nın Tanrısı'na dair düşüncem sadece görünüşte kesin şekilde biricik bir deneyimdir: Belli bir kültürel dünyanın, Spinozacı felsefenin veya belli bir felsefi stilin somutlaşmasıdır o, bu stilde de hemen "Spinozacı" bir ideyi tanırım. Öyleyse kendimize düşünen öz-

nenin veya bilincin neden kendini insan olarak, bedenli özne veya tarihsel özne olarak fark ettiğini sormamıza gerek yoktur ve bu farkındalığı da onun mutlak varoluşundan itibaren gerçekleştirdiği ikincil bir işlem olarak ele almamamız gerekir: Mutlak akış onun kendi bakışı altında "*bir* bilinç" olarak, insan olarak veya bedenli özne olarak profiller sunar, çünkü o bir mevcudiyet alanıdır –kendine, başkasına ve dünyada mevcudiyet– ve bu mevcudiyet onu doğal ve kültürel dünyaya fırlatır, bu dünyadan hareketle o kendini anlar. Onu, kendiyle mutlak bir temas olarak, hiçbir iç kırılması olmayan mutlak bir yoğunluk olarak değil, kendini dışarıda da devam ettiren bir varlık olarak temsil etmemiz gerekir. Özne kendisini ve varolma tarzlarını sürekli ve her zaman tekil olan bir seçim haline getiriyor olsaydı, o zaman deneyiminin neden kendi kendine bağlandığını ve ona nesneler, tanımlı tarihsel evreler sunduğunu, neden tüm zamanlar için geçerli genel bir zaman mefhumuna sahip olduğumuzu ve son olarak neden herkesin deneyiminin birbirinin deneyimine bağlandığını sorabilirdik. Ama burada sorgulanması gereken sorunun kendisidir: Zira verili olan, önce bir zaman kesiti, ardından bir başkası değildir, önce bireysel bir akış, ardından bir başkası değildir, verili olan her öznelliğin kendisi tarafından ve diğerleri tarafından bir doğanın genelliği içinde devralınmasıdır, öznelerarası bir yaşamın ve bir dünyanın ilinti bütünlüğüdür. Şimdi mevcut olan, Kendi İçin ile Başka İçin'in, bireysellikle genelliğin arasındaki dolayımı gerçekleştirir. Hakiki refleksiyon beni bana işsiz güçsüz ve erişilemez öznellik olarak vermez, şu an gerçekleştirdiğim haliyle başkasına ve dünyadaki mevcudiyetime özdeş olarak verir: Ben gördüğüm her şeyim, öznelerarası bir alanım, bedenime ve tarihsel durumuma rağmen değil, tersine tam da bu beden ve bu durum olarak, onlardan geçerek geriye kalan her şey olarak.

O halde, bu bakış açısından, başlangıçta sözünü ettiğimiz özgürlüğe ne olur? Sanki bir yoklukmuşum ve hiçlikten iti-

baren sürekli olarak kendimi seçiyormuşum gibi yapamam artık. Eğer yokluk, öznellik dolayısıyla dünyada görünüyorsa, yokluğun dünya dolayısıyla varlığa geldiğini de söyleyebiliriz. Ben, herhangi bir şey olmanın genel bir reddiyimdir ve şöyle veya böyle nitelendirilmiş olmanın sürekli kabulü buna el altından eşlik eder. *Zira bu genel ret bile hâlâ varolma tarzları arasındadır ve dünyada bulunur.* Her an tasarılarımı kesintiye uğratabileceğim doğrudur. Ama bu güç neyin nesidir? Başka bir şeye başlama gücüdür, zira asla yoklukta asılı durmayız. Daima doluluğun içindeyiz, varlığın içindeyiz, tıpkı bir yüzün, dinlenmekte olsa bile, ölmüş olsa bile, daima bir şeyler ifade etmeye mahkûm olması gibi (şaşkın, huzurlu, ihtiyatlı ölüler vardır), tıpkı sessizliğin de ses dünyasının bir kipliği olması gibi. Her tür biçimi bozabilirim, her şeye gülebilirim, beni tamamen etkisi altına alan hiçbir vaka yoktur: Bunun sebebi o sırada özgürlüğümün içine geri çekilmem değil, başka bir şeye bağlanmamdır. Yasımı düşünmektense tırnaklarıma bakarım veya yemek yerim veya politikayla uğraşırım. Özgürlüğümün daima yalnız olması şöyle dursun, her zaman bir suç ortağı vardır, devamlı sahip olduğu kopuş [*arrachement*] gücü, benim dünyaya evrensel bağlılığıma dayanır. Fiili özgürlüğüm, varlığımın berisinde değildir, önümdedir, şeylerdedir. Olduğum şeyi sürekli reddetmemin *mümkün* olmasını bahane ederek kendi kendimi sürekli seçtiğimi söylememek gerekir. Reddetmemek, seçmek değildir. Yapmaya izin vermekle yapmayı bir tutmamız, ancak üstü kapalı olanın taşıdığı tüm fenomenal değeri ortadan kaldırarak ve önümüzdeki dünyayı her an kusursuz bir saydamlık içinde açarak, yani dünyanın "dünyalığını" yok ederek mümkündür. Bilinç kendini her şeyden sorumlu tutar, her şeyi üstlenir ama kendine has hiçbir şeyi yoktur ve hayatını dünyada yaşar. Doğal veya genelleştirilmiş bir zaman mefhumunu devreye sokmadıkça, özgürlüğü sürekli yenilenen bir seçim gibi anlarız. Doğal zamanla kastedilen, öznelliği olmayan şeylerin zamanıysa, böyle bir şeyin

olmadığını gördük. Ama en azından genelleştirilmiş bir zaman vardır, hatta sıradan zaman mefhumunun hedeflediği de odur. Geçmiş, şimdi, gelecek dizisinin devamlı olarak yeniden başlamasıdır o. Tekrar eden bir hayal kırıklığı ve başarısızlık gibidir. Onun sürekli olduğunu söylerken bunu demek istiyoruz: Bize getirdiği şimdi, asla her zaman şimdi değildir, göründüğü anda çoktan geçmiştir ve bu zamanda gelecek, kendisine doğru ilerlediğimiz bir amaç anlamına ancak görünüşte sahiptir çünkü çok geçmeden şimdiye gelir ve başka bir geleceğe doğru döneriz. Bu zaman, onun gibi döngüsel olan bedensel işlevlerimizin zamanıdır, birlikte varolduğumuz doğanın zamanıdır. Bağlanmanın ancak bir taslağını veya soyut bir biçimini sunar bize, çünkü sürekli olarak kendini kemirir ve kendi yaptığını bozar. Kendi İçin ve Kendinde olanı, aracısız bir şekilde karşı karşıya koymazsak, biz ve dünya arasındaki bu doğal öznellik taslağını, kendi kendine dayanan bu kişi-öncesi zamanı fark edemezsek, zamanın fışkırmasını taşıyacak edimler gerekir ve her şey aynı şekilde seçim olur, nefes alma refleksi veya ahlaki bir karar, korunum veya yaratma. Bizim için, bilincin bu evrensel kurma gücünü üstlenmesi ancak kendi altyapısını oluşturan ve onun doğumu olan olayı örtbas etmesiyle olur. Dünyanın "kendiliğinden açık olduğunu" düşünen, onu "zaten kurulu" halde ve kendisinde bile mevcut durumda bulan bir bilinç, ne kendi varlığını ne de varolma tarzını *mutlak biçimde* seçer.

Öyleyse özgürlük nedir? Doğmak, hem dünyadan doğmak hem de dünyaya doğmaktır. Dünya zaten kuruludur ama asla tam olarak kurulu değildir de. İlk bakımdan bizler etki altında kalırız, ikinci bakımdan ise sonsuz sayıda imkâna açığızdır. Ama bu analiz hâlâ soyuttur, zira biz her iki bakımdan *da* varoluruz. Demek ki asla determinizm yoktur ve asla mutlak seçim yoktur, ben asla şey değilim ve asla çıplak bilinç değilim. Hatta girişimlerimiz, seçmiş olduğumuz durumlar bile, bir kez üstlenildikten sonra, adeta bir lütuf gibi taşırlar bizi. "Rol"ün

ve durumun genelliği, kararın yardımına koşar; durum ile onu üstlenen arasındaki bu değiştokuşta, "durumun payı" ile "özgürlüğün payı"nı birbirinden ayırmak imkânsızdır. Bir insanı konuşturmak için ona işkence yapılmaktadır. Eğer kendisinden koparılmak istenen isimleri ve adresleri vermeyi reddederse, bunu yalnızlık içinde alınmış bir kararla ve desteksiz bir şekilde yapmaz, hâlâ yoldaşlarıyla birlikte olduğunu, hâlâ mücadeleye bağlı olduğunu hissetmektedir, sanki konuşması mümkün değildir; veyahut bu sınava aylarca ve yıllarca düşüncesinde hazırlanmıştır, tüm hayatını buna bağlamıştır; ya da özgürlükle ilgili daima düşündüğü ve söylediği şeyleri, onun üstesinden gelerek kanıtlamak istemektedir. Bu motifler özgürlüğü ortadan kaldırmaz, en azından varlıkta desteksiz kalmamasını sağlarlar. Neticede acıya dayanan, çıplak bir bilinç değildir, yoldaşlarıyla birlikte veya sevdikleriyle birlikte veya o acıyı yaşarken onu izleyenlerle birlikte tutsaktır ya da, son olarak, kibirli bir şekilde talep ettiği yalnızlığı içinde bilinçtir, yani yine *Mit-Sein*'ın belli bir kipidir. Kuşkusuz ki bu hayaletleri her gün uyandıran, kendi hapishanesindeki bireydir, bu hayaletler onlara verdiği kuvveti bireye geri verirler, ama buna karşılık birey bu eyleme girişmiş, bu yoldaşlara bağlanmış veya bu ahlaka tutunmuşsa bunun nedeni, tarihsel durumun, yoldaşların ve etrafındaki dünyanın kendisine, ondan bu tutumu bekliyor gibi görünmesidir. Analizi bu şekilde sonsuza dek sürdürebiliriz. Biz kendi dünyamızı seçeriz, dünya da bizi seçer. Her durumda kesin olan şudur ki kendimizde varlığın nüfuz etmediği bir sığınağı asla muhafaza edemeyiz, bu özgürlük, sırf yaşanmış olduğu için, hemen varlık suretine bürünüp motif ve dayanak haline gelir. Somut olarak ele alındığında özgürlük daima iç ve dış arasında bir karşılaşmadır –başlarkenki insan öncesi ve tarih öncesi özgürlük de dahil olmak üzere– ve yaşamımızdaki bedensel ve kurumsal verilerin *toleransı* azaldıkça, o da zayıflar ama tam olarak yok olmaz. Husserl'in dediği gibi bir "özgürlük alanı" ve bir de "koşullu özgürlük"

vardır,[1] özgürlük bu alanın sınırları içinde mutlak, dışında ise yok olduğu için değil (tıpkı algı alanı gibi bu alanın da çizgisel sınırları yoktur), daha yakın ve daha uzak imkânlarım olduğu için. Bağlandığımız şeyler, sahip olduğumuz gücü destekler ve herhangi bir güç olmadan özgürlük de olmaz. Deniyor ki özgürlüğümüz ya tamdır ya da yoktur. Bu ikilem nesnel düşünceye ve refleksif analize aittir, onun suç ortağıdır. Eğer gerçekten de kendimizi varlığın içine yerleştirirsek, eylemlerimizin zorunlu olarak dışarıdan gelmesi gerekir; kurucu bilince geri dönersek, zorunlu olarak içeriden gelmeleri gerekir. Ama biz tam da fenomenlerin düzenini tanıyıp kabul etmeyi öğrendik. Ayrıştırılamaz bir karışıklık halinde dünyayla ve başkalarıyla iç içeyiz. Durum fikri, bağlandığımız şeylerin kökeninde mutlak özgürlük olmasını dışlar. Hiçbir bağlanma, hatta Hegelci devlete bağlanma bile, tüm farkları aşmamı sağlayamaz ve beni her konuda özgür kılamaz. Bu evrenselliğin kendisi de, sırf yaşanmış olacağı için, dünyanın oluşturduğu zemin üzerinde bir tikellik gibi belirginleşip ayrılacaktır; varoluş hedeflediği her şeyi hem genelleştirir hem de tikelleştirir ve asla tam olamaz.

Hegelci özgürlüğü tamamına erdiren Kendinde ve Kendi İçin'in sentezi, yine de kendi hakikatine sahiptir. Bir anlamda bu, varoluşun tanımının ta kendisidir, her an gözlerimizin önünde, mevcudiyet fenomeninde gerçekleşir, sadece yeniden başlamak üzeredir ve bizim sonluluğumuzu ortadan kaldırmaz. Mevcut olan bir şimdiyi üstlendiğimde, geçmişimi yeniden yakalar ve dönüştürürüm, onun sahip olduğu anlamı değiştiririm, kendimi ondan kurtarırım, ondan uzaklaşırım. Ama bunu ancak başka bir şeye bağlanarak yaparım. Psikanalitik tedavi geçmişin bilincine varılmasını tetikleyerek değil, öncelikle özneyi yeni varoluş ilişkileriyle doktoruna bağlayarak iyileşme sağlar. Söz konusu olan psikanalitik yoruma bilimsel bir rıza gösterilmesi ve geçmişin mefhum

[1] Fink, "Vergegenwärtigung und Bild", s. 285.

niteliğinde bir anlamının keşfedilmesi değildir, geçmişin şunu veya bunu imleyen bir şey olarak yeniden yaşanması söz konusudur ve hasta bunu ancak kendi geçmişini doktorla birlikte varoluşunun perspektifinden görerek başarabilir. Kompleks, aletsiz bir özgürlük tarafından çözülmez, daha ziyade kendi dayanakları ve motifleri olan yeni bir zaman atımıyla parçalarına ayrılır. Her tür bilince varma için de aynı şey söz konusudur: Ancak yeni bir bağlanma tarafından taşındıklarında fiili olurlar. Bu bağlanma ise üstü kapalı olanın içinde yapılır, yani ancak belli bir zaman döngüsü için geçerlidir. Yaşamımızla ilgili yaptığımız seçim, daima belli bir veri tabanı üzerinde olur. Özgürlüğüm, yaşamımın spontane yönünü ve anlamını değiştirebilir ama bunu bir dizi kayma sayesinde, öncelikle ona katılarak yapar, herhangi bir mutlak yaratımla değil. Öyleyse sahip olduğum tutuma, mizacıma, çevreme dair geçmişe dayanarak yapılan her tür açıklama hakikidir, tek koşul bunların ayrı ele alınabilen getiriler olarak değil, benim toplam varlığımın momentleri olarak ele alınmasıdır, bu varlığın yönünü ve anlamını farklı istikametler kullanarak açığa çıkarmak keyfime kalmıştır, yön ve anlamı benim mi onlara verdiğim yoksa onların mı bana verdiği asla belli değildir. Ben tarihsel ve psikolojik bir yapıyım. Varoluşla birlikte bir varolma tarzı ve bir stil de aldım. Tüm eylemlerim ve düşüncelerim bu yapıyla ilişki içindedir, bir filozofun düşüncesi bile sadece onun dünyaya tutunmasının ve ne olduğunun açık kılınmasının bir tarzıdır. Ama yine de özgürüm, beni harekete geçiren bu motivasyonlara rağmen veya onların berisinde değil, onlar sayesinde. Zira bu imleyen yaşam, benim doğanın ve tarihin belli bir imlemesi olmam, dünyaya erişimimi sınırlamaz, bilakis benim onunla iletişim kurma aracımdır. Şimdide ne isem kısıtlamasız ve çekincesizce o olarak ilerleme şansına sahibimdir, kendi zamanımı yaşayarak başka zamanları anlayabilirim, şimdiye ve dünyaya derinlemesine saplanarak, tesadüfen olduğum şeyi

kararlılıkla üstlenerek, istediğim şeyi isteyerek, yaptığım şeyi yaparak daha öteye gidebilirim. Özgürlüğü ıskalamamın tek yolu, doğal ve toplumsal durumum üzerinden doğal ve insani dünyayla buluşmak yerine, bu durumu üstlenmeyi en baştan reddederek onun ötesine geçmeye çalışmaktır. Hiçbir şey beni dışarıdan belirlemez, hiçbir şey beni etkilemediği için değil, bilakis en baştan kendi dışımda ve dünyaya açık olduğum için. Bizler bir uçtan bir uca *hakikiyiz*, sadece şeyler gibi dünyanın içinde olmakla kalmayıp dünyada ve dünyaya ait de olduğumuz için, kendimizin ötesine geçmek için gereken her şeye sahibiz. Seçimlerimizin veya eylemlerimizin özgürlüğümüzü kısıtlamasından endişe duymamıza gerek yok çünkü kancalarımızdan bizi kurtaran sadece seçim ve eylemdir. Nasıl ki refleksiyon mutlak upuygunluk dileğini algıdan ödünç alıyorsa ve böylece idealizm, kanı olarak yok etmek istediği "kökensel kanı"yı üzeri örtük biçimde kullanıyorsa, özgürlük de bağlanmanın çelişkilerinden rahatsız olur ve dünyaya saldığı kökler olmadan özgürlük olamayacağını fark etmez. Bu sözü verecek miyim? Bu kadar az şey için hayatımı tehlikeye atacak mıyım? Özgürlüğü kurtarmak için özgürlüğümden vazgeçecek miyim? Bu soruların teorik bir cevabı yoktur. Ama şimdi kendini sunan, reddedilemez bu *şeyler* vardır, önünde bu sevdiğin kişi vardır, çevrende köle olarak varolan bu insanlar vardır ve *senin* özgürlüğün, kendi tekilliğinden çıkmadan ve *özgürlüğü* istemeden, kendi kendini de isteyemez. Söz konusu olan ister şeyler ister tarihsel durumlar olsun, felsefenin bize bunları iyi görmeyi yeniden öğretmekten başka bir işlevi yoktur ve onun ayrık felsefe olarak kendini yok etmekle kendini gerçekleştirdiği doğrudur. Ama susmak gereken yer burasıdır zira insanlarla ve dünyayla ilişkisini sonuna kadar yaşayan kahramanın kendisidir ve birinin onun adına konuşması uygun olmaz. "Oğlun bir yangının ortasında kaldı, onu kurtaracaksın... Eğer önüne çıkan bir engel olursa, destek almak karşılığında desteğini

satacaksın. Sen kendi ediminde oturuyorsun. Senin edimin, sensin... Kendini değiştokuş ediyorsun. Senin imlemen kendini gösteriyor, göz kamaştırıcı. Bu senin ödevin, nefretin, aşkın, sadakatin, buluşun... İnsan bir ilişkiler düğümünden ibarettir, insan için yalnızca ilişkiler önemlidir."[1]

[1] Antoine de Saint-Exupéry, *Pilote de Guerre*, s. 171 ve 174. (*Savaş Pilotu*, çev. Alper Turan, İstanbul: Zeplin, 2015.)

ALINTILANAN ESERLER

ACKERMANN, "Farbschwelle und Feldstruktur", *Psychologische Forschung,* 1924.

ALAIN, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, Paris, Bloch, 1917. Yeniden basım: *Éléments de philosophie*, Paris, Gallimard, 1941.

—— *Système des beaux-arts*, 3. Baskı, Paris, Gallimard, 1926.

BECKER, "Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VI, 1923, Halle, Niemeyer.

BERGSON, *Matière et mémoire*, Paris, Alcan, 1896.

—— *L'énergie spirituelle*, Paris, Alcan, 1919.

BERNARD, "La méthode de Cézanne", *Mercure de France*, 138, no. 521, 1920.

BINSWANGER, "Traum und Existenz", *Neue Schweizer Rundschau* 23, 1930.

—— "Das Raumproblem in der Psychopathologie", *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* 145 1933.

—— "Über Ideenflucht", *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie* 27, 1931 ve 1932

—— "Über Psychotherapie", *Nervenarzt* 8, 1935.

VAN BOGAERT, "Sur la pathologie de l'image de soi: Études anatomo- cliniques", *Annales medico-psychologiques* 92, Kasım 1934, Aralık 1934.

BRUNSCHVICG, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, Alcan, 1922.

—— *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 cilt, Paris, Alcan, 1927.

BUYTENDIJK ve PLESSNER, "Die Deutung des mimischen Ausdrucks", *Philosophischer Anzeiger* 1, 1925.

CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, c. 3, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Berlin, Bruno Cassirer, 1929.

CHEVALIER, *L'habitude: Essai de métaphysique scientifique*, Paris, Boivin, 1929.

CONRAD-MARTIUS, "Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt", *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* III (1916).

—— "Realontologie", A.g.y., VI.

CORBIN, Heidegger çevirmeni, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Paris, Gallimard, 1938.

DÉJEAN, *Étude psychologique de la "distance" dans la vision*, Paris, Presses Universitaires de France, 1926.

—— *Les conditions objectives de la perception visuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1926.

DUNCKER, "Über induzierte Bewegung: Ein Beitrag zur Theorie optisch wahrgenommener Bewegung", *Psychologische Forschung* 12, 1929.

EBBINGHAUS, *Abriss der Psychologie*, 9. baskı, Berlin ve Leipzig, 1932.

FINK, "Vergegenwärtigung und Bild: Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 11, 1930.

—— "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", *Kantstudien* 38, 1933.

—— "Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls", *Revue internationale de philosophie* 1, no. 2, Ocak 1939.

FISCHEL, "Transformationserscheinungen bei Gewichtshebungen", *Zeitschrift für Psychologie* 98, 1926.

FISCHER, "Zeitstruktur und Schizophrenie", *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* 121, 1929.

—— "Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie", a.g.y., 1930.

—— "Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens", *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie* 31, 1932-1933.
FREUD, *Introduction à la psychanalyse*, Fr. çev. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1922.
—— *Cinq psychanalyses*, Paris, Denoël et Steele, 1935.
GASQUET, *Cézanne*, Paris, Bernheim Jeune, 1926.
GELB ve GOLDSTEIN, "Über den Einfluß des vollständigen Verlustes des optischen Vorstellungsvermögens auf das tactile Erkennen", *Psychologische Analyse hirnpathologischer Fälle auf Grund von Untersuchungen Hirnverletzer*, c. 1, Leipzig, Barth, 1920.
—— "Über Farbennamenamnesie: Nebst Bemerkungen über das Wesen des amnestischen Aphasie überhaupt und die Beziehung zwischen Sprache und dem Verhalten zur Umwelt", *Psychologische Forschung* 6, 1925.
GELB ve GOLDSTEIN (yay.), BENARY, "Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einem Fall von Seelenblindheit", *Psychologische Forschung*, 1922.
—— HOCHHEIMER, "Analyse eines Seelenblinden von der Sprache aus", a.g.y., 1932.
—— STEINFELD, "Ein Beitrag zur Analyse der Sexualfonktion", *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 1927.
GELB, "Die psychologische Bedeutung pathologischer Störungen der Raum- wahrnehmung", *Bericht über den IX. Kongreß für experimentelle Psychologie in München*, Jena, Verlag Fischer, 1926.
—— "Die 'Farbenkonstanz' der Sehdinge", *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie*, haz. von Bethe, XII/1, Berlin, Springer, 1927.
GOLDSTEIN, "Über die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen: Bewegungsstörungen bei Seelenblinden", *Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie, Festschrift Liepmann* 54, 1923.

—— "Über Zeigen und Greifen", *Nervenarzt* 4, 1931.
—— "L'analyse de l'aphasie et l'étude de l'essence du langage", çev. G. Bianquis, *Journal de psychologie* 30, 1933.
GOLDSTEIN ve ROSENTHAL, "Zur Problem der Wirkung der Farben auf den Organismus", *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie* 26, 1930.
GOTTSCHALDT, Kurt, "Über den Einfluß der Erfahrung auf die Wahrnehmung von Figuren. Part I, Über den Einfluß gehäufter Einprägung von Figuren auf ihre Sichtbarkeit in umfassenden Konfigurationen", *Psychologische Forschung* 8, 1926 ve 1929.
GRÜNBAUM, "Aphasie und Motorik", *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* 130, 1930.
GUILLAUME, "L'objectivité en psychologie", *Journal de psychologie* 29, 1932.
—— *Traité de psychologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1943.
GURWITSCH, "Rezension: Edmund Husserls *Nachwort zu meinen 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie'*", *Deutsche Literaturzeitung* 53, 1932.
—— "Quelques aspects et quelques développements de la psychologie de la forme", *Journal de psychologie* 33, 1936.
HEAD, "On Disturbances of Sensation with Especial Reference to the Pain of Visceral Disease", *Brain* 16, 1893.
HEAD ve HOLMES, "Sensory Disturbances from Cerebral Lesions", Brain 34, 1911–12.
HEIDEGGER, "Sein und Zeit", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 8, 1927.
—— *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Verlag G. Schulte Bulmke, 1934.
VON HORNBOSTEL, "Das räumliche Hören", *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie* 11, Berlin, 1926.
HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, I, II/1 ve II/2, 4. baskı,

Halle, Max Niemeyer, 1928.
—— "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I", *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* I, 1913,
—— "Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins", a.g.y. IX, 1928.
—— "Nachwort zu meinen *Ideen*", a.g.y., XI, 1930.
—— *Méditations cartésiennes.* Fr. çev. Gabrielle Peiffer, Emmanuel Lévinas, Paris, Colin, 1931.
—— "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie I", Belgrad, *Philosophia*, 1936.
—— *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, haz. Ludwig Landgrebe, Prague, Academia Verlagsbuchhandlung, 1939.
—— "Die Frage nach der Ursprung der Geometrie als intentional-historische Problem", *Revue internationale de Philosophie*, Ocak 1939.
—— "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, II", yayımlanmamış (yeni baskı: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Vol. 2, *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, haz. Marly Biemel, Husserliana IV, The Hague, Martinus Nijhoff, 1991.)
—— *Umsturz der kopernikanischen Lehre: Die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht*, yayımlanmamış (yeni baskı: "Grundlegende Untersuchungen zum Phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur" *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl* içinde, haz. Marvin Farber, Cambridge, Harvard University Press, 1940.)
—— *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, II und III*, yayımlanmamış (yeni baskı: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die*

phänomenologische Philosophie, III-A, III-B, haz. Walter Biemel. Husserliana VI, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.

JANET, *De l'angoisse à l'extase: Études sur les croyances et les sentiments*, II, Paris, Alcan, 1928.

JASPERS, "Zur Analyse der Trugwahrnehmungen (Leibhaftigkeit und Realitätsurteil)", *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* 6, 1911.

KANT, *Critique du jugement*, Fr. çev. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1928.

KATZ, "Der Aufbau der Tastwelt", *Zeitschrift für Psychologie*, Ergänzungsband 11, 1925.

—— "Der Aufbau der Farbwelt", *Zeitschrift für Psychologie*, Ergänzungsband 7, 2. baskı, 1930.

KÖHLER, "Über unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen", *Zeitschrift für Psychologie* 66, 1913.

—— *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand*, Erlangen&Braunschweig, 1920.

—— *Gestalt Psychology*, Londra, G. Bell, 1930.

KOFFKA, *The Growth of the Mind: An Introduction to Child Psychology*, çev. Robert Morris Ogden, Londra, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.; New York, Harcourt, Brace & Co., 1925.

—— "Mental Development", *Psychologies of 1925*, haz. Carl Murchison, Worcester, Clark University Press, 1928.

—— "Some Problems of Space Perception", *Psychologies of 1930*, haz. Carl Murchison, Worcester, Clark University Press, 1930.

—— "Perception: An Introduction to the Gestalt Theory", *Psychological Bulletin* 19, 1922.

—— "Psychologie", *Lehrbuch der Philosophie*, haz. M. Dessoir, c. 2, *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*, Berlin, Ullstein, 1925.

—— *Principles of Gestalt Psychology*, Londra, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.; New York, Harcourt Brace, 1935.

KONRAD, "Das Körperschema, eine kritische Studie und der Versuch einer Revision", *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 1933.

LACHIÈZE-REY, *L'idéalisme kantien*, Paris, Alcan, 1932.

——— *Le moi, le monde et Dieu*, Paris, Boivin, 1938.

——— "Réflexions sur l'activité spirituelle constituante", *Recherches philosophiques* 3, 1933–34.

——— "Utilisation possible du schématisme kantien pour une théorie de la perception", *Études philosophiques* 11, 1937.

LAFORGUE, *L'échec de Baudelaire: Étude psychanalytique sur la névrose de Charles Baudelaire,* Paris, Denoël & Steele, 1931.

LAGNEAU, *Célèbres leçons*, Nîmes, La Laborieuse, 1926.

LEWIN, "Vorbemerkungen über die psychischen Kräfte und Energien und über die Struktur der Seele", *Psychologische Forschung* 7, 1926.

LHERMITTE, *L'image de notre corps*, Paris, Nouvelle Revue Critique, 1939.

LHERMITTE, LÉVY, KYRIACO, "Les perturbations de la représentation spatiale chez les apraxiques: À propos de deux cas cliniques d'apraxie", *Revue neurologique* 32, 1925.

LHERMITTE, DE MASSARY, KYRIACO "Le rôle de la pensée spatiale dans l'apraxie", *Revue neurologique* 35, 1928.

LHERMITTE, TRELLES, "Sur l'apraxie pure constructive: Les troubles de la pensée spatiale et de la somatognosie dans l'apraxie", *Encéphale* 28, 1933.

LIEPMANN, *Über Störungen des Handelns bei Gehirnkranken*, Berlin, Karger, 1905.

LINKE, "Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 2, 1916.

MARCEL, *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1925.

MAYER-GROSS, STEIN, "Über einige Abänderungen der Sinnestätigkeit im Meskalinrausch", *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* 101, 1926.

MENNINGER-LERCHENTHAL, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, Berlin, Karger, 1934.

MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1942.

MINKOWSKI, "Le problème des hallucinations et le problème de l'espace", *Évolution psychiatrique* 2, 1932.

—— "Les notions de distance vécue et d'ampleur de la vie et leur application en psychopathologie", *Journal de Psychologie* 27, 1930.

—— *Le temps vécu: Études phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris, d'Artrey, 1933.

NOVOTNY, "Das Problem des Menschen Cézanne im Verhältnis zu seiner Kunst", *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 26, 1932.

PALIARD, "L'illusion de *Sinnsteden* et le problème de l'implication perceptive", *Revue philosophique* 109, 1930.

PARAIN, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, Gallimard, 1942.

PETERS, "Zur Entwicklung der Farbenwahrnehmung nach Versuchen an abnormen Kindern", *Fortschritte der Psychologie* 3, 1915.

PIAGET, *La causalité physique chez l'enfant*, Paris, Alcan, 1927.

—— *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, Alcan, 1926.

PICK, "Störungen der Orientierung am eigenen Körper", *Psychologische Forschung* 1, 1922.

POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, Rieder, 1929.

PRADINES, *Philosophie de la sensation*, c. 1, *Le problème de la sensation*, Paris, Les Belles-Lettres, 1928.

QUERCY, *Études sur l'hallucination*, c. 2, *La clinique*, Paris, Alcan, 1930.

RUBIN, "Die Nichtexistenz der Aufmerksamkeit", *Psychologische Forschung,* 1925.

SARTRE, *Esquisse d'une théorie de l'émotion*, Paris,

Hermann, 1939.
—— *L'Être et le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
—— *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940.
—— *L'imagination Paris*, Alcan, 1936.
SCHAPP, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Inaugural Dissertation, Göttingen, Kaestner, 1910; Erlangen, Philosophische Akademie, 1925.
SCHELER, "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1, 1913.
—— *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, Der Neue Geist, 1926.
—— "Die Idole der Selbsterkenntnis", *Vom Umsturz der Werte*, c. 2, Leipzig, Der Neue Geist, 1919.
—— "Idealismus-Realismus", *Philosophischer Anzeiger* 2, 1927.
—— *Nature et formes de la sympathie*, Paris, Payot, 1928.
SCHILDER, *Das Körperschema: Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des Eigenen Körpers*, Berlin, Springer, 1923.
SCHRÖDER, "Das Halluzinieren", *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* 101, 1926.
VON SENDEN, *Raum- und Gestaltauffassung bei operierten Blindgeborenen, vor und nach der Operation*, Leipzig, Barth, 1932.
SITTIG, *Über Apraxie: Eine klinische Studie*, Berlin, Karger, 1931.
SPECHT, "Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstäuschungen", *Zeitschrift für Pathopsychologie* 2, 1914.
STECKEL, *La femme frigide*, Paris, Gallimard, 1937.
STEIN (E), "Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 5, 1922.

STEIN (J), "Über die Veränderung der Sinnesleistungen und die Entstehung von Trugwahrnehmungen", *Pathologie der Wahrnehmung: Handbuch der Geisteskrankheiten*, haz. O. Bumke, c. 1. Bölüm, Berlin, Springer, 1928.

STRATTON, "Some Preliminary Experiments on Vision without Inversion of the Retinal Image", *Psychological Review* 3, 1896.

——"The Spatial Harmony of Touch and Sight", *Mind* 8, 1899.

——"Vision without Inversion of the Retinal Image", *Psychological Review* 4, 1897.

STRAUS, *Vom Sinn der Sinne*, Berlin, Springer, 1935.

WERNER, *Grundfragen der Intensitätspsychologie, Zeitschrift für Psychologie* 89, Ergänzungsband 10, 1922.

—— "Über die Ausprägung von Tongestalten", *Zeitschrift für Psychologie* 101, 1926.

—— "Untersuchungen über Empfindung und Empfinden, I und II: Die Rolle der Sprachempfindung im Prozess der Gestaltung ausdrücksmässig erlebter Wörter", *Zeitschrift für Psychologie* 114, 1930.

WERNER, ZIETZ, "Die dynamische Struktur der Bewegung", *Zeitschrift für Psychologie* 105, 1927.

WERTHEIMER, "Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung", *Zeitschrift für Psychologie* 61, 1912.

—— "Die Schlussprozesse im produktiven Denken", *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie*, Erlangen, Philosophische Akademie, 1925.

—— "Über das Denken der Naturvölker", *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie*, Erlangen, Philosophische Akademie, 1925.

VAN WOERKOM, "Sur la notion de l'espace (le sens géométrique): Sur la notion du temps et du nombre; Une démonstration de l'influence du trouble de l'acte psychique de l'évocation sur la vie intellectuelle", *Revue neurologique* 26, 1919.

WOLFF, "Selbstbeurteilung und Fremdbeurteilung im wis-

sentlichen und unwissentlichen Versuch: Physiognomische Untersuchungen an der Stimme, dem Profil, den Händen und einer freien Nacherzählung", *Psychologische Forschung* 16, 1932.

YOUNG, "Auditory Localization with Acoustical Transposition of the Ears", *Journal of Experimental Psychology* 11, 1928.

ZUCKER, "Experimentelles über Sinnestäuschungen", *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten* 83, 1928.