cogito

Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: 88 / Sonbahar 2016

Maurice Merleau-Ponty



Odak: İyi Bir Komşu / 15. İstanbul Bienali

YKY

YAPI KREDİ YAYINLARI



Maurice Merleau-Ponty

Sayı: 88 Sonbahar 2017

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 88 Sonbahar, 2017
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Dosya Editörü:
EMRE ŞAN

Yayın Kurulu:
ÖMER AYGÜN, ZEYNEP DİREK, İMGE ORANLI
KAAN H. ÖKTEN, NAZLI ÖKTEN,
ŞEYDA ÖZTÜRK, EMRE ŞAN, ZEYNEP TALAY

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 4960

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi No: 161
Beyoğlu 34433 İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 12334

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Merleau-Ponty ve "iyi bir komşu"

Dosya: Maurice Merleau-Ponty

6 • Emre Şan: Merleau-Ponty

11 • Maurice Merleau-Ponty: Bir Yaşamöyküsü

20 • Maurice Merleau-Ponty: "Dünyamız Tamamlanmamış Bir Eser..."

29 • Maurice Merleau-Ponty: İnsandaki Metafizik

45 • Maurice Merleau-Ponty: Cézanne'ın Kuşkusu

63 • Emre Şan: Algıya Göre Düşünmek

84 • Tuncay Saygın: Felsefe ve Gölgesi Merleau-Ponty'nin İzinde Varoluşun Muğlaklığı

106 • Zeynep Zafer Esenyel: Merleau-Ponty Vücudun Fenomenolojisiyle Zihin-Beden Düalizmini Aşabilir mi?

137 • Murat M. Türkmen: Merleau-Ponty Felsefesinde Dokunmanın Çoğulluğu

154 • Renaud Barbaras: Vücudun Fenomenolojisinden Tenin Ontolojisine

193 • Ted Toadvine: *Musica Universalis* ve Doğanın Hafızası

215 • Didem Nur Güngören: Merleau-Ponty Felsefesinde Proust

234 • Mauro Carbone: Gayri İradi Bellek ve Önceki Zaman Arasında İmge: Proust Okuru Olarak Benjamin ve Merleau-Ponty

247 • Aysun Aydın: Yaşayan Deneyim John Dewey ve Maurice Merleau-Ponty

266 • Eran Dorfman: Bir Başkası Olarak Vücudum: Merleau-Ponty'nin Vücut Bulmuş Başkalık Fikrinin Lacancı Bir Eleştirisi

276 • Leonard Lawlor: Başkaca Sorular: Mevcut Felsefi Durum İçin Bir Çıkış Yolu (Merleau-Ponty Aracılığıyla)

Kitap

289 • Emre Şan: Algının Fenomenolojisi

Odak: İyi Bir Komşu / 15. İstanbul Bienali

294 • Jan Willem Duyvendak ve Fenneke Wekker: İyi bir komşu mu? - Dostluk ve dostanelik arasındaki fark

300 • Charles Rice: Evcilliğin İcadı

313 • Ali Taptık: Anıtsal Yakınsaklıklar

Geçen Sayıdakiler

320 • Yaralanabilirlik

321 • Yazarlar Hakkında

cogito'dan

Merleau-Ponty ve "iyi bir komşu"

Bu sayının Fransız düşünür Maurice Merleau-Ponty'ye ayrılmış özel dosyası Emre Şan editörlüğünde hazırlandı. Şan'ın dosyanın sunuş yazısında da belirttiği gibi, Türkçede Merleau-Ponty'ye ayrılan ilk özel dosya olma özelliğini taşıyan bu çalışmanın hem Merleau-Ponty çalışanlar hem de onunla ilk kez tanışacak olanlar için önemli bir açığı kapatacağına inanıyoruz. Yayın kurulu üyemiz Emre Şan'a titiz çalışması için teşekkür ederiz.

Bu sayının Odak bölümünde 15. İstanbul Bienali'nin "iyi bir komşu" teması var. "Evcilliğin İcadı" ve "İyi Bir Komşu: Dostluk ve Dostanelik arasındaki Fark" başlıklı makaleler komşuluğu ve bir arada yaşamayı hane, mahalle, ikamet ve sosyal politikalar üzerinden ele alıyor. Ali Taptık ise bienalde sunduğu "Dostlar ve Yabancılar" projesine eşlik eden "Anıtsal Yakınsaklık" başlıklı görsel denemesinde İstanbul'un beş anıtını "yakınsaklık" kavramı üzerinden ele alıyor.

Sanatçıya ve bienal direktörü Bige Örer'e katkıları için teşekkür ederiz.

Cogito Aralık ayında "Hermeneutik" dosyasıyla okurlarla buluşacak.

Şeyda Öztürk



MAURICE MERLEAU-PONTY

Merleau-Ponty

EMRE ŞAN

Merleau-Ponty'nin metaforik ve karmaşık gibi görünen ama aslında ince bir şekilde işlenmiş üslubu, kendisini klasik düşünürlerden ayıran etkileyici özelliklerinden biridir. İtiraf etmek gerekir ki bu durum Merleau-Ponty üzerine çalışan ve onu Türkçeye kazandırmak isteyenlerin karşısına bir engel olarak çıkar. Bu edebi dil, hâlihazırda bizim yerimize düşünen eskimiş felsefi kategorilerden çıkarak fenomenolojinin betimleyici gücünü yeniden ortaya koymaya çalışır. Söz konusu anlatım, dilin kullanımıyla kemikleşmiş kategorileri kırarak, onları birbirleriyle kesişecekleri bir dünyaya yerleştirir. Yazarın metaforik anlatımı, eskimiş felsefi kavramların keskin ayrımlarını bir kenara bırakıp düşünceyi doğum anında dünyada betimlemeye davet eder. Fransız filozofun felsefeye kazandırdığı, ten (*chair*), yarılma (*déhiscence*), kesişme (*chiasme*) gibi kavramlar sınırları belli anlamlandırmalara işaret etmek yerine, içinde bulundukları teorik projeye göre yeni anlamlar kazanırlar. Böylece karşımıza Merleau-Ponty'nin ortaya koyduğu felsefi eserden daha fazlasını içeren bir program çıkar, öyle ki bu program artık yazara ait olduğu kadar bize de aittir. Onun düşüncesinin özü, kendisinden sonra gelir ve bizi içtenlikle kucaklar. Deyim yerindeyse, o sadece bir metin yorumlama faaliyetinin nihaî nesnesi değil aynı zamanda sağır, dilsiz deneyimimizin temel boyutunun keşfidir. Dolayıyla söz konusu düşünce ufku önümüzde yer almaz, ona kaydoluruz, Merleau-Ponty *üzerine* değil Merleau-Ponty *ile* düşünürüz. Döneminin felsefesinin ve biliminin araçlarıyla sorduğu sorulara cevaplar arayan Merleau-Ponty bu anlamda Bergson'un filozofa yüklediği vasiyeti yerine getirip yaşayan eserler bırakır.

Cogito'nun Merleau-Ponty özel sayısı, Türkiye'de bir derginin gerçekleştirdiği ilk Merleau-Ponty sayısıdır. Sayıyı hazırlarken Merleau-Ponty'nin düşünce dünyasını okurlarla paylaşmakla birlikte, onun Husserl, Heidegger, Sartre, Michel Henry, Derrida gibi düşünürlerle kurduğu ilişkileri ortaya koyarak Türkçe fenomenoloji terminolojisinin gelişimine katkı yapmayı amaçladık. Ayrıca, Fransız filozofun *Gestalt* psikolojisi, psikanaliz, doğa bilimleri, resim ve edebiyatla olan etkileşimini göstermeyi hedefledik. Metinlerin bir araya getirilişinde Merleau-Ponty ile ilk kez tanışacak okurlar kadar çağdaş felsefe problemleriyle ilgilenen deneyimli okurlar da dikkate alındı.

Dosya Merleau-Ponty'nin hayatının son döneminde Georges Charbonier ile yaptığı radyo konuşmalarıyla zenginleştirilmiş kronolojik bir yaşamöyküsü ile başlıyor. Ardından ikisi daha önce Türkçeye çevrilmemiş üç Merleau-Ponty metni yer alıyor. İlk yazı Merleau-Ponty'nin sağlığında yayımlanmamış bir metin. Ömer Aygün'ün çevirisiyle okuyacağımız bu yazıda Merleau-Ponty hem *Davranışın Yapısı* (*La Structure du Comportement*) ve *Algının Fenomenolojisi* (*La Phénoménologie de la Perception*) gibi temel çalışmalarını değerlendiriyor, hem de 1961'de ani ölümüyle son bulacak yaşamının geri kalanında yazmaya niyetlendiği, ancak *Dünyanın Düzyazısı* (*Prose du monde*) gibi bazılarını tamamladığı, *Doğruluğun Kökeni* (*Origine de la Vérité*) gibi bazılarını da tamamlayamadığı sonraki eserlerini haber veriyor. İlknur Özallı çevirisiyle sunduğumuz ikinci metin "İnsandaki Metafizik" başlığını taşıyor. Merleau-Ponty bu yazıda Kant'ın eleştirel düşüncesine karşı, insan bilimlerinin (psikoloji, dilbilim, etnoloji, sosyoloji) ufkunda betimlediği eylem halindeki metafizik fikrini geliştiriyor. Fransız filozofa göre insan bilimleri, insanın doğal tutumdayken unuttuğu varlığın belli bir boyutunu, belirli yapılarla ve o yapıların kavranmasıyla birlikte yeniden bulmamızı sağlamaları bakımından metafiziktirler. Üçüncü yazı ise 1988'de Mehmet Adam'ın *Defter* dergisi için çevirdiği ve Türkiye'de bugün pek az okurun varlığından haberdar olduğu "Cézanne'ın Kuşkusu" metni. Bu yazının ortaya koyduğu gibi resim Fransız filozofun düşüncesinde ayrı bir yere sahiptir. Merleau-Ponty'ye göre, Empresyonistler ve Picasso'dan etkilenen Cézanne, resmi bir temsil ya da düşlerin dışa vurumu olarak görmez, ona göre resim tezahür eden şeylerin irdelenmesidir. Perspektif sanatını reddeden Cézanne'ın dünyası nesnenin değil öznenin dünyaya atıldığı bir sahneyi betimler ve kesinlikle insanlık-dışı, yabancı bir dünyadır. Böylece insanın içine yerleştiği yabancı doğa, Cézanne aracılığıyla fenomenolojinin konusu haline gelir.

Emre Şan "Algıya Göre Düşünmek" başlıklı makalesinde, Merleau-Ponty'nin düşüncesinin merkezinde yer alan algı meselesinin dönüşümünü tartışıp Fransız filozofun diyalektik yaklaşımını düşünmeye çalışıyor. Tuncay Saygın "Felsefe ve Gölgesi: Merleau-Ponty'nin İzinde Varoluşun Muğlaklığı" makalesinde Merleau-Ponty'nin felsefe tarihinin kemikleşmiş epistemolojik tezi olan "kesin bilgi" anlayışına nasıl alternatif bir varlık ve bilgi anlayışı ortaya koyduğunu gösteriyor.

Zeynep Zafer Esenyel "Merleau-Ponty Vücudun Fenomenolojisiyle Zihin-Beden Düalizmini Aşabilir mi?" başlıklı yazısında Fransız filozof için temel bir sorunun peşine düşerek fenomenolojinin betimleyici yönteminin etkileyici örneklerinden birini sunuyor. Murat Türkmen "Merleau-Ponty Felsefesinde Dokunmanın Çoğulluğu" başlıklı makalesinde, Merleau-Ponty'nin düşüncesinde dokunmanın rolünü, Husserl, Derrida ve Nancy'nin dokunma analizleri ile diyaloğa girerek inceliyor.

Renaud Barbaras "Vücudun Fenomenolojisinden Tenin Ontolojisine" başlıklı hacimli makalesinde Fransız filozofun özgün ten ontolojisi projesini hem fenomenolojik kökeninden itibaren ele alıyor hem de bu yeni ontolojiyi Michel Henry ve Maine de Biran ile eleştirel bir diyalog içinde tartışıyor.

Ted Toadvine "*Musica Universalis* ve Doğanın Hafızası" başlıklı yazısında Merleau-Ponty'nin doğa ontolojisini, *kosmos*'un müzikal olarak tanımlanışı fikri ile birlikte okuyor. Fransız filozofun başyapıtlarını benzersiz biçimde yorumlayan yazar doğa ve kültür arasındaki ilişkiye fenomenolojik bir yorum getiriyor.

Didem Nur Güngören "Merleau-Ponty Felsefesinde Proust" başlıklı makalesinde Fransız filozofun eserlerindeki Proust izlerini hem felsefenin hem de edebiyatın sunduğu betimleme imkânlarıyla araştırıyor. Mauro Carbone, "Gayri İradi Bellek ve Önceki Zaman Arasında İmge: Proust Okuru Olarak Benjamin ve Merleau-Ponty" başlıklı yazısında Merleau-Ponty ve Benjamin'in algı ve bellek üzerine geliştirdikleri felsefi argümanlarını her iki düşünürün Proust yorumları ile birlikte tartışıyor.

Aysun Aydın "Yaşayan Deneyim: John Dewey ve Maurice Merleau-Ponty" başlıklı makalesinde birbirlerinden epey uzak gibi görünen pragmatizm ve fenomenoloji geleneklerini Dewey ve Merleau-Ponty üzerinden özgün bir okuma ile bir araya getiriyor. Eran Dorfman "Bir Başkası Olarak Vücudum: Merleau-Ponty'nin Vücut Bulmuş Başkalık Fikrinin Lacancı Bir Eleştirisi"

başlıklı yazısında psikanaliz ve fenomenoloji arasında eleştirel bir diyalog kurarak başkalık tartışmasına yeni bir bakış açısı getiriyor.

Leonard Lawlor "Başkaca Sorular: Mevcut Felsefi Durum İçin Bir Çıkış Yolu (Merleau-Ponty aracılığıyla)" makalesinde, Merleau-Ponty'nin felsefesini teorik bir pusula olarak alıp kıta felsefesinin mevcut durumunun *dışına çıkmamızı* sağlayacak bir araştırma alanı açıyor.

Sayının sonunda uzun zamandır Türkçeye çevrilmesi beklenen ve sonbaharda İthaki yayınları tarafından yayımlanacak, Merleau-Ponty'nin *magnum opus*'u, *Algının Fenomenolojisi* (1945) üzerine bir değerlendirme yazısı bulunuyor.

Sunuşu bitirmeden teşekkür etmek istediğim birçok kişi var. Öncelikle yazılarıyla ve çevirileriyle Türkçede ilk defa bir Merleau-Ponty sayısının ortaya çıkmasını sağlayan herkese çok teşekkür ederim. Yine daha önce yayımlanmış bir metnin burada yeniden yayımlanmasına onay verdikleri için Metis Yayınları yetkililerine teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca, bu sayı için gösterdiği çok değerli emekleri için *Cogito*'nun editörü Şeyda Öztürk'e teşekkür ediyorum. *Cogito*'nun Merleau-Ponty özel sayısının Türkiye'de gelişmekte olan Merleau-Ponty ve fenomenoloji çalışmalarına katkıda bulunmasını diliyorum.

Emre Şan

Maurice Merleau-Ponty: Bir Yaşamöyküsü

1908 14 Mart'ta Bernard Jean Merleau-Ponty ve Julie Jeanne Marie Louise Barthé'nin üçüncü çocukları olarak Rochefort-sur-Mer'de dünyaya gelir. Erkek kardeşi Bernard (1899-1956) ve ablası Monique (1906-1990) de Rochefort'da doğmuştur. Aile 1909'da Rochefort'u terk ederek Paris'e yerleşir. Bernard Jean Merleau-Ponty 1913'de karaciğer rahatsızlığından vefat eder.

Çocukluğumu hatırladığımda, aklıma mutluluk gelir. Zorlu bir çocukluk geçirmedim, aksine mutluluğun ne olduğunu biliyordum. Freud bir insan varlığı için en olağanüstü yardımın sevilmek olduğundan bahsederdi. Bu anlamda ben bu yardımı alınabilecek en iyi şekilde aldım. Bu durum bana bir şekilde vakit kazandırdı: Büyümek için acelem yoktu, bir yetişkin olmanın önemli bir şey olduğu hissine hiç kapılmadım. Deyim yerindeyse eğitim hayatımda da çok zorluk çekmedim. Bugünün gençlerinde görülen ivedilik hali bende yoktu. Yine bugün çok yaygın olan kendi kendiyle problemli olma durumu da mevcut değildi.[1]

1914 Birinci Dünya Savaşı başlar. Aile 1917'de Paris'ten ayrılıp 1923'e kadar Le Havre'da kalır ve Merleau-Ponty liseye devam eder.

Liseye kadar entelektüel şeylere meyilli değildim, zamanımın çoğunu futbol oynayarak geçirirdim ve beni ilgilendiren tek şey oydu. Daha sonra lisede, sa-

1 Georges Charbonnier ile yapılan radyo konuşmalarından alınmıştır, 22 Mayıs 1959 (Bundan sonraki alıntılar aynı yerden GC kısaltmasıyla yapılacaktır).

vaştan dönmüş genç bir öğretmenimiz vardı ve ona hayrandık. Bu öğretmenin okuldaki mevcudiyeti benim Ecole Normale için hazırlanmamı sağladı. Matematik bilimlerde hiç de iyi değildim, bakaloryamı Latince ve Eski Yunanca dersleri ile geçmek için çabaladım. Felsefe derslerinde ise, ikinci veya üçüncü derste soru sorma şekli, felsefenin sunduğu merak ilgi alanımı kaplamıştı. Daha çok bir eylem insanı olan bir felsefe öğretmenim vardı, Gustave Rodrigues. Onun dersleriyle felsefeye bağlandım. O sıralarda ne derslerde ne de o zamanın felsefi çevresinde ön planda olmayan bir soru, diğer insanlar yani başkası ile ilişki sorunu kafamı kurcalıyordu. Rodrigues bize idealizmin ne olduğunu, o zamanların basit anlatımıyla dış dünyanın gerçek olup olmadığı sorusunu açıklamıştı ve başkasının varoluşu söz konusu olduğunda idealizm benim için bir engel haline gelmişti. Bundan dolayı, o zamanlardan itibaren, zihin ve beden ilişkisini, bir zihnin nasıl bir bedende vücut bulduğu sorusunu ve bir zihnin diğerini, kendisine tezahür eden görünür vücutta nasıl tanıdığı sorusunu açığa kavuşturmak istediğimi hatırlıyorum. İşte spekülatif olarak benim için acil olan sorular bunlardı. Derhal bu sorularla ilgilenen araştırmalara eğildim ve o zamandan beri bu sorulardan hiç vazgeçmedim (GC, 22 Mayıs 1959).

1926 Ulm Sokağı'ndaki Ecole Normale Supérieur'e (ENS) kaydolur. Dört yıl boyunca Léon Brunschvicg'in derslerini alır.

ENS sınavının sonuçlarında felsefe notlarım düşük, tarih ve Eski Yunanca notlarım yüksekti. Okulun yöneticisi M. Lanson bana gramer ile ilgilenmemi tavsiye ettiğinde cevabım olumsuzdu. Benim için ortada bir seçenek yoktu: Yapmak istediğim şey felsefeydi. Felsefe bana hâlihazırda son derece somut bir şey olarak görünmüştü. O, kavramlar, sistemler inşası değil, deyim yerindeyse yaşamımızın ve en somut yaşantılarımızın ifadesi, aydınlatılması, açıklanmasıydı. Bazıları, kendilerini bir çatışma alanı olarak gördükleri için, kendilerinde zıt eğilimler olduğu için filozof olurlar. Söz konusu eğilimlere hükmetmek veya aralarından birini seçmek durumundadırlar. Benim durumum kesinlikle bu değildi. Ben felsefeyi bir dram olarak değil, sanata epeyce benzeyen bir şey olarak kavradım; bana göre o, genellikle kelimelere dökmekte zorlandığımız, hatta bazen ifade edilemez olarak nitelendirilen şeyleri kelimelere dökmenin sağlam ve kesin yoluydu. İşte felsefenin bende uyandırdığı ilgi buydu (GC, 22 Mayıs 1959).

Merleau-Ponty ENS'de Jean-Paul Sartre, Raymond Aron, Paul Nizan, Georges Canguilhem ve Jean Hyppolite ile tanışır. Merleau-Ponty'nin de karıştığı, öğrenciler arasındaki ufak bir kavgada Sartre araya girerek ortalığı yatıştırır, bu Sartre ile Merleau-Ponty arasındaki ilk karşılaşma olacaktır.

1927 Henüz Sartre ile pek görüşmeyen Merleau-Ponty, ondan önce Simone de Beauvoir ile arkadaş olur ve sık sık görüşmeye başlarlar. Simone de Beauvoir'ın aksine o dönemlerde Merleau-Ponty'nin kafasında sınırları belli sıkı bir rasyonalizm fikri vardır ve kavramlarla ifade edilmeyen tüm anlatım biçimleri ona yetersiz gelir. Bu gençlik rasyonalizmi ve mutlak kesinlik kaygısı sebebiyle Merleau-Ponty doğaçlamadan uzak durur.

1929 Janson-de-Sailly Lisesi'ndeki üç haftalık pedogojik staj sırasında Merleau-Ponty ve Simone de Beauvoir Lévi-Strauss ile tanışırlar. Merleau-Ponty ve Lévi-Strauss, 1948'den sonra yakın arkadaş olurlar ve bu arkadaşlık Merleau-Ponty'nin düşüncesinde etkili olmuştur. Özellikle "İnsandaki metafizik" ("*Métaphysique dans l'homme*") ve "Marksizm ve felsefe" ("*Marxisme et philosophie*") metinleri bu etkinin tanığıdır.

Emile Bréhier'in yönettiği *Plotinus'ta çokluk kavramı* teziyle yüksek eğitim diplomasını alır. Aynı yıl Husserl'in Sorbonne'da verdiği konferanslara (bu konferanslar daha sonra *Kartezyen Meditasyonlar* olarak yayımlanır) katılır. Almancası yetersiz olmasına rağmen Husserl genç Merleau-Ponty üzerinde hayli güçlü bir etki yaratmıştır.

1931 Beauvais Lisesi'nde ders vermeye başlar. İki yıl boyunca Almancasını ilerleterek Edmund Husserl'in ve Eugen Fink'in eserlerini okur. Merleau-Ponty'ye göre fenomenoloji, hâlihazırda Kantçı yetiler şemasına ve duyusal verilerin deneyciliğine bağlı rasyonel psikolojiden bir adım öndedir.

Marcel Mauss tarafından kurulan Fransız etnolojisiyle ilgilenir.

1933 Daha sonradan CNRS adını alacak Bilimsel Araştırmalar Yüksek Konseyi'ne "Algının doğası üzerine araştırma projesi"ni sunar ve öğretim görevinden bir yıllığına ayrılarak, algı (Maurice Pradines, Jules Lachelier, Jules Lagneau, Louis Lavelle), fenomenoloji (Husserl, Fink), psikoloji (Adhémer Gelb, Kurt Goldstein) ve nöroloji (Constantin von Monakow, Raoul Mourgue, Henri Piéron) üzerine çalışmalar yapar. "Algının doğası üzerine araştırma projesi", yeni algı psikolojisi, *Gestalt* teorisi (Kurt Koffka, Wolfgang Kölher, Max Wertheimer) ve çocuk psikolojisinin (Jean Piaget, Meili ve Tobler, Kurt Koffka) felsefi çıkarımlarına dayanır.

Ocak 1933'ten Mayıs 1939'a kadar entelektüel gelişimine katkıda bulu-

nacak Alexandre Kojève'in Ecole des Hautes Etudes'deki ünlü Hegel konferanslarına katılır. Bu dersler sırasında Raymond Aron, Georges Bataille, Roger Caillois, Henry Corbin, Jean Hyppolite, Jacques Lacan, Michel Leiris, Emmanuel Lévinas, Raymond Queneau, Eric Weil ile yakınlaşır.

1935 *La Vie intellectuelle*'de "Hristiyanlık ve hınç" ("*Christianisme ve ressentiement*") yayımlanır. Söz konusu makale Max Scheler'in 1933'de yayımlanan *L'Homme du ressentiement* eseri üzerine yazılmıştır.
Merleau-Ponty ENS'de okutman olarak göreve başlar.

1936 Gabriel Marcel'in *Varlık ve (sahip) olma* [*Etre et avoir*] kitabı üzerine Merleau-Ponty'nin yazdığı kitap eleştirisi *La Vie intelectuelle*'de yayımlanır. Aralık ayında Sartre'ın *İmgelem* [*L'imagination*] kitabı üzerine inceleme yazısı *Journal de psychologie normale et pathologique*'de çıkar. Yine aynı sayıda Merleau-Ponty, Amerikalı filozof Aron Gurwitsch ile *Gestalt Psikolojisi*'ni tartıştığı "Form psikolojisinin gelişimi ve yönleri" isimli bir makale yayımlar.

1939 İkinci Dünya Savaşı'nın çıkışıyla birlikte Fransız ordusunda görevlendirilir. Daha sonra "*Savaş oldu*" ("*La guerre a eu lieu*", 1945) yazısında şöyle diyecektir: "1939-1940 kışında, asker oluşumuz düşüncemizin esaslarını değiştirmedi. Diğerlerini ayrı yaşamlar, savaşı da kişisel bir macera olarak kavrayacak zamanımız vardı ve bu tuhaf ordu bir bireyler toplamı olarak düşünülüyordu". Bu, insan kolektifinin her zaman bilinçler toplamı olduğuna dair Sartrecı fikirdir.

1940 Merleau-Ponty Paris'te Carnot Lisesi'nde göreve başlar ve Suzanne ile evlenir.

1941 Sartre, Lorraine'deki esir hayatından sonra Paris'e dönüp Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir, Jean-Touissant ve Dominique Desanti ve Ecole Normale'in diğer öğrencileriyle "Sosyalizm ve Özgürlük" ("*Socialisme et Liberté*") grubunu kurar.

> Sartre'ı Paris'te yeniden gördük –sanırım Gaité Sokağı'nda bir kafeydi– esir kampından geri döndüğünde hiç olmadığı kadar neşeli, güçlü ve kendiyle barışıktı. O tarihten sonra epeyce görüştük, geniş kitlelere ulaşmayacak –yasadışı– bir dergi çıkartmaya karar verdik. Sosyalizm ve Özgürlük başlığı Sartre tarafından önerilmişti ve sosyalizmin mutlak suretle özgürlükle uyumlu olması gerektiğini savunuyordu. (GC, 29 Mayıs 1959)

1942 Fransa Üniversite Yayınları'nın (PUF) "Çağdaş felsefe" koleksiyonundan 1938'de tamamlanan doktora tezi *Davranışın Yapısı* [*La Structure*

du comportement] yayımlanır. Söz konusu eser fenomenoloji, psikoloji ve nöroloji üzerine başlattığı araştırmalarının ilk meyvesidir. Yaşayan vücudu, teorisinin merkezine alır zira algı ne şeylerin vücut üzerindeki izlenimleriyle ne de yalnızca bilincin otonomisiyle açıklanabilirdir. İnsan dünyayı düşünmeden önce onda ikamet eden, algılayan bir organizmadır.

1944 Merleau-Ponty ve Sartre *Les Temps Modernes* dergisini çıkartmaya karar verirler, dergi Raymond Aron, Simone de Beauvoir, Michel Leiris, Albert Ollivier ve Jean Paulhan'ın katılımıyla politik bir projeye dönüşür.

1945 Merleau-Ponty Paris Sinematografi Yüksek Öğrenim Enstitüsü'nde (IDHEC) "Sinema ve yeni psikoloji" ("*Cinéma et la nouvelle psychologie*") başlıklı bir konferans verir. Metin 1947'de *Les Temps Modernes*'de daha sonra da *Sens et non-sens* kitabında yayımlanır. Merleau-Ponty'nin başkasının algısının metafizik sorunsalına bir öznelerarasılık teorisiyle yanıt vermeye çalıştığı "Roman ve metafizik" ("*Roman et métaphysique"*) *Cahier du Sud*'de yayımlanır.

2 Haziran'da Emile Bréhier'in yönetiminde, ikinci tezini, *Algının Fenomenolojisi*'ni [*Phénoménologie de la perception*] savunur. Kitap aynı ay Gallimard'dan yayımlanır ve Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'inden sonra Fransa'da fenomenolojinin ikinci manifestosu olarak ortaya çıkar.

Merleau-Ponty Lyon Edebiyat Fakültesi'nde doçent olur.

15 Ekim'de *Les Temps Modernes*'in ilk sayısı çıkar, Merleau-Ponty, Sartre ile birlikte derginin başeditörü ve yöneticisidir.

> Bu derginin kendine özgü taraflarından biri sadece ebedi metinlerle değil, yaşamlarla ve tanıklıklarla da ilgilenmesiydi. Bu anlamda hiçbir zaman beklediğimiz kadar iyi olmadı zira bu tarz metinleri yeterince ortaya koyamadık. Ama genel eğilim her sayıda bir tane olmasından yanaydı. Sartre başta olmak üzere hepimiz derginin sadece edebi bir çalışma veya ilke olarak edebi bir dergi olmasını istemedik. Edebiyat, insanın tüm sosyal yaşamı ve tarihi yaşamına odaklanan bir külliyata yerleştirilmişti ve bizim amacımız bu külliyatın şifrelerini çözmek, görünüşte küçük bir filminki kadar bile önemi olmayan bir tezahürün ne anlama geldiğini anlamaktı. Dolayısıyla söz konusu olan şey, bu külliyatı anın sosyal bütününe yerleştirerek gizemini çözmekti. Edebiyat doğal olarak oradaydı ve hatırlarsanız o zamanlar –belki bugün de öyledir– Sartre angaje edebiyat olarak nitelendirdiği şeye çok bağlıydı. […] Angaje Edebiyat, insanın, yazarın zamanın

bütünüyle karşılaşmasının ifadesidir ki bu bütünde özgürlüğe, kişisel kadere dokunan her şey üzerinde önemli bir etkisi olan politik seviyedeki olaylar yer alır (GC, 5 Haziran 1959).

Kasım ayında, "varoluşçuluğun tartışması" ("*la querelle de l'existentialisme*") *Les Temps Modernes* dergisinde yayımlanır.

Aralık ayında *Fontaine* dergisinde "Cézanne'ın kuşkusu" ("*La doute de Cézanne*") yayımlanır. Bu incelemede Merleau-Ponty, ilksel dünyayı, bilgiden önceki yaşam dünyasını bulmak için ressamın çabasını anlatır. Resim, dili önceleyen bir biçimdir. Aklında iki ressam vardır: Cézanne ve Leonardo Da Vinci ve makale Sigmund Freud'un *Leonardo da Vinci'nin bir çocukluk anısı* ve Paul Valéry'nin *Leonardo Da Vinci'nin yöntemine giriş* metinlerine cevap vermeye çalışır.

1946 Mart ayında Merleau-Ponty Paris Politik Çalışmalar Enstitüsü'nde "Varoluşçuluğun politik ve sosyal veçheleri" üzerine bir konferans verir. Daha sonra Jean Wahl *Fontaine* dergisinde bu konuşma üzerine bir metin yazar.

Les Temps Modernes dergisinde "Hegel'de varoluşçuluk" ("*L'existentializme chez Hegel*") yayımlanır.

"Marksizm ve felsefe" ("Marxisme et philosophie") *La Revue Internationale'*da yayımlanır. Marksizmi bilimci ve mekanist anlayışa oturtmak isteyen görüşlere karşı kendi fenomenolojik yaklaşımını savunur.

Lyon'daki derslerinin yanında Merleau-Ponty ENS'de seminerler vermeye başlar. Dinleyicilerin arasında Michel Foucault da yer alır.
Aralık ayında *Algının Önceliği ve Onun Felsefi Sonuçları* projesini Fransız Felsefe Topluluğu'na sunar.

1947 *Revue de métaphysique et de morale*'da "İnsanda metafizik" ("*Métaphysique dans l'homme*") yayımlanır. Merleau-Ponty, Kant'ın eleştirel düşüncesine karşı, nesnenin klasik biliminden ziyade insan bilimlerinin (psikoloji, dilbilim, etnoloji, sosyoloji) ufkunda betimlediği "eylem halindeki" metafiziği savunur.

Hümanizm ve Terör [*Humanisme et terreur*] kitabı Gallimard'dan yayımlanır. Kitap komünizm üzerine *Les Temps Modernes*'de yayımlanan makalelerden oluşur.

1948 Merleau-Ponty bir yıllık izne çıkar ve Meksika Üniversitesi'nde seminer vermeye gider. Anlam ve Anlamsız [*Sens et non-sens*] Nagel'den yayımlanır, kitap önceki yıllarda yazılmış makalelerden oluşur.

1949 Merleau-Ponty önceden Jean Piaget'in başkanlığını yaptığı Sorbonne Çocuk Psikolojisi ve Pedagoji kürsüsüne doçent olur. Dersleri sanat tarihi ve felsefe üzerinedir.

1950 Merleau-Ponty ve Sartre, Gallimard'ın ünlü "Felsefe Kitaplığı"nın ("*La Bibliothèque de philosophie*") başına getirilirler. Koleksiyonun ilk kitapları Paul Ricoeur çevirisiyle Husserl'in *Ideen I* eseri ve Henri Niel'in çevisiyle Karl Jaspers'in *Nietzsche* kitabıdır.

Kore Savaşı'nın başlamasıyla, bazıları Fransa'da ve Avrupa'da (özellikle Berlin'de) komünist bir darbenin olacağından endişelenirler. Komünizme direnmeyi seçen Camus, Sartre'ı ikna etmeye çalışır. *Les Temps Modernes* ekibi radikalleşir, Camus, Merleau-Ponty ve Sartre arasındaki ilişki bozulur.

1951 Merleau-Ponty Brüksel'de yapılan ilk uluslararası fenomenoloji konferansına katılır. Konferans metni "Dil fenomenolojisi üzerine" daha sonra *İşaretler*'de [*Signes*] yayımlanır. Cenevre'de yapılan Yirminci yüzyılda İnsan Bilgisi konferansına katılır ve daha sonra *İşaretler*'de [*Signes*] yayımlanacak "İnsan ve Sıkıntı" ("*L'homme et l'adversité*") başlıklı bir konuşma yapar.

1952 Merleau-Ponty Collège de France'a aday olur ve seçilir. Daha önce Henri Bergson'un bulunduğu kürsüye atanır. 44 yaşında ünlü felsefe kürsüsüne seçilen en genç akademisyendir.

Andre Malraux'un estetik teorilerini ortaya koyduğu *Les Voix du silence* ve Sartre'ın *Qu'est-ce que la littérature*? metinlerine cevap olarak *Les Temps Modernes*'de "*dolaylı dil ve sessizliğin sesleri*" ("*Le langage indirect et les voix du silence*") yayımlanır. Merleau-Ponty burada dolaylı olarak kurumlar, stil ve imgeleme üzerinden resim üzerine düşüncelerini ortaya koyar.

Haziran ayında anti-amerikan gösteriler sonunda Jacques Duclos tutuklanır ve komünist parti yalnızlaşır. Bu durumdan ve Merleau-Ponty'nin anti-stalin yaklaşımından rahatsız olan Sartre komünist partiyi savunmak için "Komünizm ve barış" metnini kaleme alır ve söz konusu metni Merleau-Ponty'ye danışmadan *Les Temps Modernes*'de yayımlar. Sovyet çalışma kampları ve Kore Savaşı'nı eleştiren Merleau-Ponty ve Sartre arasındaki tartışmanın fitili ateşlenir.

1953 College de France'daki ilk dersi *Felsefeye Övgü* [*Eloge de la philosophie*] Kasım ayında Gallimard tarafından yayımlanır.

Sartre, *Les Temps Modernes*'in yönetiminde otokratik biçimde davranmaya başlar ve bazı politik makalelerin basılmasına karşı çıkıp kendi politik duruşunun dergide yer almasını ister. Sartre ve Merleau-Ponty felsefe ile politika ilişkisi üzerine mektuplaşıp tartışırlar. Sartre, Merleau-Ponty'yi sansürler ve tartışma kopuşa dönüşür. Merleau-Ponty *Les Temps Modernes*'i bırakır ve kendi politik duruşunu ortaya koyacağı metin daha sonra "Sartre ve ultra-bolşevizm" başlığıyla 1955'de *Diyalektiğin Maceraları*'nda [*Les Aventure de la dialectique*] yayımlanır.

1956 Merleau-Ponty, *Ünlü Filozoflar* [*Les Philosophes célèbres*] isimli bir derleme hazırlar. Daha sonra *İşaretler*'de [*Signes*] yayımlanacak "Felsefe ve dışarısı", "Doğu ve felsefesi", "Kurucular", "Öznelliğin keşfi", "Tarihin keşfi", "Varoluş ve diyalektik" metinlerini yazar. Aynı derlemede Jean Beaufret, Parmenides ve Zenon üstüne, Henry Corbin, İbn Sinâ ve İbn Rüşd üzerine, Gilles Deleuze, Bergson üzerine, Gilbert Ryle, Hume üzerine, Alfred Schutz, Scheler üzerine, Alphonse de Waehlens, Heidegger ve Sartre üzerine yazar.

Alliance Française'in görevlisi olarak Afrika kıtasına gidip seminerler verir. Ardından 1957'de Madagaskar'a ve Reunion Adası'na seyahate gider.

1958 Bir yıl önce başladığı *Doğa Üzerine* derslerine devam eder, dersler doğa, hayvanlık, insan vücudu ve kültüre geçiş konularına eğilir.

Daha sonra *İşaretler*'de [*Signes*] yayımlanacak "13 Mayıs 1958 üzerine" ve "Fransa'da demokrasi yeniden doğabilir mi?" makaleleri *Le Monde* ve *L'Express*'de yayımlanır.

1959 Bergson'un yüzüncü doğum yıldönümünde Merleau-Ponty "Bergson olurken" ("*Bergson se faisant*") başlıklı bir konuşma yapar, metin *le Bulletin de la Société française de philsophie*'de yayımlanır.

Husserl üzerine yazdığı ünlü "Filozof ve Gölgesi" ("*Le philsophe et son ombre*") *Phenomenologica*'da yayımlanır.

Merleau-Ponty'nin desteğiyle Claude Lévi-Strauss Collège de France'ın sosyal antropoloji kürsüsüne seçilir. "Mauss'tan Lévi-Strauss'a" ("*De Mauss à Lévi-Strauss*") *La Nouvelle Revue française*'de yayımlanır.

1960 "Fenomenolojinin sınırlarında Husserl" ve "Doğa ve *Logos*, insan vücudu" başlıklı seminerler verir.

Merleau-Ponty yazı ailesi ile birlikte ressam Francis Tailleux'ün Tholonet'deki evinde geçirir. Son eseri *Göz ve Tin*'i [*L'oeil et l'esprit*] burada yazar. Cézanne'in bakışının izlerini taşıyan bu bölgede Merleau-Ponty görüşü ve resmi yeniden sorgular:

> Cezanne'ın tualleri, resmetmek istediği çoktan geçmiş olan 'dünya anını', üstümüze fırlatmayı sürdürmektedir. Onun Sainte-Victoire Dağı, Aix'in üstündeki sert kayada olduğundan başka türlü –ama en az o kayadaki kadar enerjik– dünyanın bir ucundan diğerine oluşmaktadır ve yeniden oluşmaktadır. Öz ve varoluş, imgelem ve gerçek, görünür ve görünmez –resim, tensel özlerden, etkin benzerliklerden, sessiz anlamlardan oluşan düşsel evrenini açarak bütün kategorilerimizi bulandırmaktadır (*Göz ve Tin*, 44).

Kasım ayında Gallimard'dan *İşaretler* [*Signes*] yayımlanır.
Görünür ve Görünmez'i [*Le Visible et l'invisible*] yazmaya başlar.

1961 "Kartezyen ontoloji ve bugünün ontolojisi; Hegel'e göre felsefe ve felsefe-olmayan" başlıklı seminerler verir.

3 Mayıs 1961'de kalp krizi yüzünden hayatını kaybeder. O sırada masasında Descartes'ın *Dioptrique* eserini okumaktadır.

Ölümünden hemen önce Jean Hyppolite'in ENS'de düzenlediği bir toplantıda Sartre ile görüşmüş ve tekrar buluşmak için sözleşmişlerdir.

Ekim ayında Sartre *Les Temps Modernes*'in özel sayısı "Yaşayan Merleau-Ponty" ile Merleau-Ponty'yi anar. Bu sayıda Jean Hyppolite, Jacques Lacan, Claude Lefort, J-B. Pontalais, Alphonse de Waehlens ve Jean Wahl da yazar.

1962 Lévi-Strauss Plon'dan yayımladığı *Barbar düşünceyi* [*La pensée sauvage*] Merleau-Ponty ithaf eder.

1964 Tamamlanmamış eseri yayınlanmamış notlar ile *Görünür ve Görünmez* [*Le Visible et l'invisible*] ismiyle yayımlanır.

1965 Felsefeye Övgü ve diğer denemeler [*Eloge de la philsophie et autres essais*] Gallimard'dan yayımlanır.

1968 *Collège de France ders özetleri* (1952-1960) [*Résumés du cours au Collège de France*] Gallimard'dan yayımlanır.

1969 Dünyanın Düzyazısı [*La Prose du monde*] Gallimard'dan yayımlanır. Tıpkı, *Görünür ve Görünmez* gibi *Dünyanın Düzyazısı* da tamamlanmamış bir eserdir.

"Dünyamız Tamamlanmamış Bir Eser..."*

MAURICE MERLEAU-PONTY

Her an algı dünyasında yaşasak da algı dünyasını eleştirel düşünceyle o kadar aşarız ki algı dünyasının doğruluk [*vérité*] fikrimize katkısını unuturuz. Çünkü eleştirel düşünce sadece *önermeleri* [*énoncés*] tanır, tartışır, kabul ya da reddeder; *şeylerin* naif apaçıklığıyla [*évidence*] bağını koparmıştır; olumlasa olumlasa olumsuzlamanın yolunu artık bulamadığı noktada olumlar. Bu kontrol etkinliği şarttır tabii, çünkü ölçütleri belirgin hale getirir ve deneyimimize geçerlilik koşullarını dayatır; ancak doğruyla yanlışın teyit edilmesi henüz söz konusu bile olmadan önce basitçe karşımızda bulunan algı dünyasıyla kurduğumuz teması bu kontrol etkinliği açıklayamaz, düşüncenin atması gereken pozitif adımları ya da en değerli kazanımlarını bile tanımlamaz. İlk iki eserimiz, algı dünyasını yeniden yerli yerine koymayı [*restituer*] hedefliyordu. Hazırlamakta olduğumuz eserler ise, algı artık bizi doğruluğun mahremine soktuğu noktada, başkasıyla iletişimin ve düşüncenin algıyı nasıl yeniden üstlenip aştığını göstermeyi amaçlamaktadır.

* Bu metin Maurice Merleau-Ponty'nin felsefe kariyerinin tam ortasında 1951 yılında Collège de France'ta ders vermek üzere hocalar kuruluna sunulmak için Martial Gueroult'ya yolladığı adaylık metnidir. Yazar öldükten bir yıl sonra basılmıştır. Aslında başlıksız olan metni, içerdiği Malebranche alıntısından hareketle ben başlıklandırdım. Burada Merleau-Ponty hem *Davranışın Yapısı* [*La Structure du Comportement*] ve *Algının Fenomenolojisi* [*La Phénoménologie de la Perception*] gibi önceki çalışmalarını değerlendiriyor, hem de 1961'de ani ölümüyle son bulacak yaşamının geri kalanında yazmaya niyetlendiği, ancak *Dünyanın Düzyazısı* [*Prose du monde*] gibi bazılarını tamamladığı, *Doğruluğun Kökeni* [*Origine de la Vérité*] gibi bazılarını da tamamlayamadığı sonraki eserlerini haber veriyor.
Metnin ilk basımı: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Yıl: 67, Sayı: 4 (Ekim-Aralık 1962), P.U.F., 401-409. sayfalar. Sonraki basımları: Maurice Merleau-Ponty, *Parcours Deux* [*Parkurlar - 2*], *1951-1961,* yayına hazırlayan Jacques Prunair, Lagrasse, Verdier Yayınları, 2000, 36-48. sayfalar (ç. n).

Algılayan zihin [*esprit*], ete tene bürünmüş halindeki bir zihindir; ilk ortaya koymaya çalıştığımız şey de zihnin bedenine ve dünyasına köklenmişliği oldu. Bunu yaparken, algıyı dışsal şeylerin bedenimiz üzerindeki etkinliğinin basit bir sonucu gibi ele alan öğretilere olduğu gibi, bir şeyin bilincine varmanın özerkliğini vurgulayan öğretilere de karşı çıktık. Bu iki karşıt felsefenin ortak yanı, saf dışsallığı ya da saf içselliği ön plana çıkarmak için, zihnimizin bedenle içiçe dolanmışlığını, bedenimizle ve buna karşılık algılanan şeylerle kurduğumuz ikircikli [*ambiguë*] ilişkiyi unutmasıdır. *Davranışın Yapısı*'nda yapmış olduğumuz gibi, modern psikolojiden ve fizyolojiden esinlenerek, algılayan organizma ile çevresi arasındaki bağları betimlemeye çalıştığımız zaman, bu bağların otomatik bir alet ile o aletin önceden oluşturulmuş düzeneklerini harekete geçiren dışsal bir eyleyici arasındaki bağlar olmadığı açıklıkla ortaya çıktığı gibi, bedeni bir *şey* olarak ele alıp ona saf ve teorik bir bilinci tepeden indirmenin olguları açıklamakta daha başarılı olmadığı da görülür. Laboratuvarda değilse de, kendi yaşam koşullarındayken organizmanın duyarlı olduğu şey, aslında bir takım fiziksel ve kimyasal etkenlerden çok, onların oluşturduğu "yıldız takımıdır" [*constellation*], o etkenlerin sınırını çizdiği bütüncül durumdur. Organizmanın davranışlarında bir tür ileriye-yönelik [*prospective*] etkinlik kendini gösterir: adeta organizma bir takım temel durumlara yöneliyordur, bu temel durumlarla bir tanışıklık içindedir, "organizmanın bir *a priori*'si" vardır, belli tutumlar önceliklendirilmiştir ve çevresiyle belli ilişkiler kurması için organizmayı baştan yönlendiren bazı içsel denge yasaları yürürlüktedir. Bulunduğumuz düzeyden bakıldığında burada gerçek bir bilinçlilik ya da yönelimsel etkinlik hali olamaz; zaten organizmanın bu ileriye-yönelik gücü ancak belirli sınırlar arasında işler hale geçer ve gayet net lokal koşullara bağlıdır. Merkezî sinir sisteminin işleyişi de bizi buna benzer çelişkilerle karşı karşıya getirir. Modern biçimiyle "beyin bölgeleri" kuramı, taşıyıcı altyapı ile işlev arasındaki bağda derinlemesine bir değişime neden oldu. Örneğin bu kurama göre artık her algısal tutuma hazırkalıp bir düzenek denk düşmez. Kuramda sözü geçen "koordinasyon merkezleri" artık "beyindeki izlerin" hazneleri gibi görülmemektedir; çağrıştırılacak rengin nüansına ve kavranacak algısal yapıya göre bu merkezlerin işleyişi nitel farklılıklar gösterir, dolayısıyla artık bu merkezlerin işleyişi algılanan bağlantıların bütün inceliğini ve çeşitliliğini yansıtır. Demek ki algılayan organizma, Descartes'in sözlerini kullanırsak, ruhla bedenin bir karışımıyla karşı karşıya olduğumuzu düşündürüyor. Üst tutumlar organizmanın yaşamına yeni bir anlam [*sens*] verir, ancak zihnin

elindeki özgürlük gene de gözetimli bir özgürlüktür; hatta zihnin organizmaya kalıcı bir biçimde yerleşip orada sahiden kendini gerçekleştirmesi için daha basit etkinliklere ihtiyacı vardır. Algısal tutum bir durumla ve bir ortamla kurulan bu ilişkilerden su yüzeyine vurur [émerge]; bu ilişkiler saf bir özneye mal edilemez.

Algının Fenomenolojisi hakkındaki çalışmamızda, algısal tutumların ortaya çıkışına tanıklık etmeyi bırakıyoruz ve özne ile bedeni ve dünyası arasındaki özel ilişkiyi çözümlemeyi algısal tutumların içerisinde konumlanarak sürdürüyoruz. Günümüz psikolojisi ve psikopatolojisine göre beden kopuk bir zihnin karşısında bulunan *dünyadaki alelade nesnelerden biri* değildir, *dünyaya açılan bakış açımızdır*; zihnin fiziksel ve tarihsel bir duruma yatırım yaptığı alandır beden. Gene Descartes'ın derinden kavradığı üzere, ruhun bedendeki hali kaptanın gemideki hali gibi değildir, ruh bedenin tamamına bitişiktir, – bedenin tamamı ruhludur ve felsefenin ne zamandır saf bir bilgiye indirgediği nesne algılamasına aslında bedensel işlevlerin tamamı kendilerince katkıda bulunur. Dış mekanı kavrayışımız bedenimizin durumu üzerinden gerçekleşir. Anbean bir "bedensel şema" ya da "postür şeması" bedenimizle şeyler arasındaki bağlara ilişkin bütüncül, pratik ve örtük bir nosyon verir, bedenimizin şeyler üzerinde kalkıp doğrulmasını sağlar. Olanaklı hareket demetleri ya da "motor projeler" yayılır bizden etrafımıza. Bedenimizin mekandaki hali nesnelerin mekandaki hali gibi değildir: bedenimiz mekanda barınır ya da mekana dadanır, elin aleti kavraması gibi mekanı kavrar; bu yüzdendir ki yer değiştirmek istediğimiz zaman, bir nesneyi hareket ettirirkenki gibi hareket ettirmeye kalmadan hareket ettiririz bedenimizi. Bedenimizin yerini alet kullanmadan adeta sihir aracılığıyla değiştiririz, çünkü o bizim bedenimizdir ve onunla doğrudan doğruya mekana ulaşırız. Bedenimiz bizim için bir alet ya da araçtan çok daha fazlasıdır: dünyadaki ifademizdir, niyetlerimizin, yönelimlerimizin görünür şeklidir. Mizaç altyapımıza en derinden bağlı, en gizli duygusal hareketlerimiz bile şeyleri algılayışımızı şekillendirmeye katkıda bulunur.

Şimdi algı, yalnızca duyusal değil, aynı zamanda motor ve duygusal işlevlerimizin ortak edimiyse, algılanan dünyanın şeklini arkeoloğun çalışmasına benzer bir çalışma yaparak yeniden bulgulamamız gerekir, çünkü algılanan dünya zamanla çökelmiş bilgilerin katmanları altına gömülü haldedir. Bu çalışma yapıldığında görülcektir ki duyusal nitelik, klasik anlayışların sözünü ettiği mesafeli bir bilince seyretmesi için sunulu duran donuk ve bölünemez veri değildir; örneğin her renk etrafına psikologların inceleyip tanımlayabi-

leceği bir duygusal [*affective*] ortam yayar, dolayısıyla renkler aslında bizim dünyayla birlikte-varoluşumuzun [*coexistence*] farklı kiplerinden [*modalités*] biridir. Şu da görülecektir: mekansal şekiller ya da mesafeler, nesnel mekanın farklı noktaları arasındaki ilişkiler olmaktan çok, o noktalar ile bedenimizin perspektif odağı arasındaki ilişkilerdir, – kısacası bunlar, dışsal uyarımların dünyaya tırnaklarımızı geçirişimizi, yerin yatay ve dikeyinde, bir *burası*'nda ve *şimdi*'de demir atmışlığımızı sınama, talep etme ve değişikliğe uğratmasının farklı tarzlarıdır. Dahası, algılanan şeylerin geometrik nesneler gibi zihnimizin önsel olarak inşa yasasına sahip olduğu tamamlanmış varlıklar olmadığı, açık ve tüketilemez bütünler olduğu, onları sahip oldukları belli bir gelişim üslubundan tanıdığımız, yine de onları tamamen gözlemlememizin ilkece olanaksız olduğu ve her seferinde bize kendilerinden bir takım kesitler ya da perspektif görünümler sunmakla kaldıkları da görülecektir. Algılanan dünyanın da düşüncenin çatlaksız ve boşluksuz saf bir nesnesi olmadığı, daha çok bütün algılayan varlıkların katıldığı adeta evrensel bir üslup olduğu, elbette algılayan varlıkları koordine ettiği ama algılanan dünyayı tamamlanmış saymamıza da izin vermediği sonucu da ortaya çıkacaktır. Malebranche'ın derin sözündeki gibi, dünyamız "tamamlanmamış bir eser"dir.

Şimdi, bu algı deneyimini yaşayabilecek bir özne belirleyecek olursak, bu öznenin kendinin mutlak olarak farkında, bedenden ve tarihten bağımsız, kendine saydam bir düşünce olmayacağı açıktır. Algının öznesi bu mutlak düşünür değildir, doğduğumuz sırada bedenimizle dünya ve bizimle bedenimiz arasında yürürlüğe girmiş bir anlaşma uyarınca iş görür; adeta süregiden bir doğumdur, çekip çevirmesi için kendisine fiziksel ve tarihsel bir durumun verildiği bir öznedir ve her an tekrar tekrar olur. Her bedenli özne, içine ne yazılacağı bilinmeyen açık bir sicil defteri gibidir – ya da yeni bir dil gibidir: o dilde nasıl eserler üretileceğini kimse bilmez ama bir kez ortaya çıktıktan sonra o dil kastedilenden az ya da fazla şey söylemekten, bir tarihe sahip olmaktan ya da bir anlam taşımaktan kendini alamaz. İnsan hayatının üretkenliği ya da özgürlüğü öyledir ki durumumuzu inkar etmek şöyle dursun, onu kullanır ve ifade aracı haline getirir.

Bu saptama bizi yeni araştırmaların eşiğine getirmektedir: 1945'te başlayan bu yeni araştırmalar önceki araştırmaların felsefi anlamını kesin bir şekilde sabitlerken öncekiler de yenilere bir güzergah ve yöntem dayatacaktır. Algılanan dünyanın deneyiminde zihinle doğruluk arasında yeni bir bağlantı türü bulduğumuz kanısına vardık. Algılanan şeyin apaçıklığının dayanağı o

şeyin somutluğudur, niteliklerinin dokusudur ve bütün duyusal özelliklerinin eşdeğerlidir – zaten bu eşdeğerliktir ki Cézanne'a kokuları bile resmetmek gerektiğini söyletir. Bizim yekpare varoluşumuzun önünde oluşuyla dünya doğrudur ya da vardır; ikisinin birliği, eklem yerleri birbirine karışır, yani dünya hakkındaki bütüncül nosyonumuz ucu açık bir dökümüdür, dünya aradan sızan bir gerçeğin deneyimini bize sağlar ya da zihnimiz dünyayı kuşatıp ele geçirmekten çok dünya bizi sarmalar. Ancak şimdi de algılananın üzerinde esas anlamıyla bilginin alanına bakacak olursak, zihnin doğruyu elde etmek, bir takım nesneleri tanımlamak ve böylece durumumuzun tikelliklerinden bağımsız, evrensel bir bilme durumuna ulaşmak istediği bu alanda, algı düzlemi sonuçta basit bir görünüşten ibaret değil midir? Saf anlama gücü gibi yeni bir bilgi kaynağına oranla, dünyayla algısal tanışıklığımız şekilsiz bir taslak değil midir? – Bu sorulara yanıt olarak ilk aşamada bir doğruluk kuramı, sonra da bir öznelerarasılık kuramı oluşturmak zorundayız; *Cézanne'ın Kuşkusu*, *Roman ve Metafizik* ya da tarih felsefesi alanında *Hümanizm ve Terör* gibi farklı denemelerde bu iki soruya değindik, ancak soruların felsefi temellerini sıkı bir şekilde işlememiz gerekiyor. Şu anda üstünde çalışmakta olduğumuz iki kitabın konusunu işte bu doğruluk kuramı oluşturuyor.

Bize göre bilgi de, bilginin varsaydığı başkasıyla iletişim de, algısal yaşam karşısında, özgün oluşumlardır, bununla birlikte algısal yaşamı dönüştürerek sürdürür ve muhafaza ederler, bedenliliğimizi ortadan kaldırmaktan çok, onu yüceleştirirler [*sublimer*]; zihnin kendine özgü işlemi de, bedensel varoluşumuzu yeniden ele alma ve onu sırf birlikte varolmanın ötesinde simgeleştirmek için kullanma hareketimizin kapsamında yer alır. Bu dönüşüm bedenimizin ikili işlevine dayanır. Bedenimiz "duyusal alanları"yla, bütün örgütlenmesiyle, dünyanın doğal vechelerinin aynasında kendine şekil vermeye yazgılı gibidir. Ancak etkin oluşu açısından bedenimiz jestlere, ifadeye ve sonunda da dile yönelik yetisiyle dünyayı işaret etmek üzere dünyanın karşısına geçer. İşlev yitimine uğrayan hastaların gözlemlenmesinin gösterdiği gibi, her noktanın neyse o olduğu aktüel mekanın üzerine insan bağlamında bir "virtüel mekan" katmanı eklenir ve bedensel koordinatlarımızın şu ya da bu şekilde yeni bir vaziyet alması halinde bir noktanın *kazanacağı* mekansal değerler işte bu "virtüel mekan"a işlenmiş durumdadır. Bizim mekansal durumumuzla başkasınınki arasında bir eşleşme sistemi kurulur ve sonunda her durum bütün öbür durumları simgeleyecek hale gelir. Olgusal durumumuzu tikel bir vaka olarak öbür olanaklı durumların sisteminin bünyesine katma hareketi daha biz

mekanda bir noktayı parmakla *gösterdiğimiz* anda başlar, çünkü işaret etme tam da hayvanların anlamadığı bir hareket olarak virtüelde çoktan yerimizi aldığımızı, parmağımızı uzatan çizginin ucunda, merkezkaç bir mekanda ya da kültürel bir mekanda çoktan bulunduğumuzu varsayar. Bedenimizin bu mimikleştirilmesi henüz zihinsel bir kavrayış hali değildir, ne de olsa bizi bedensel bir durumdan koparmaz, tam tersine o bedensel durumun bütün anlamını yüklenir ve bizi somut bir zihin kuramına ulaştırır: artık bu kuramda zihin el attığı aletlerle bir alışveriş ilişkisindedir, aletler zihinden ne almışlarsa onu zihne geri verirler, hem de fazlasıyla.

Geçmişte fizyognomi duygusal halin göstergelerini jestlerin kendilerinde aramış, ancak bulamamıştır, çünkü genel olarak bu jestlerin tek bir anlamının olabilmesi için, vurguladıkları ya da noktalandırdıkları durumun ışığı altında ele alınmaları gerekir. Anack sesbirimler gibi bu jestler de kendi başına bir anlama sahip olsalar bile aslında ayırt edicilik değeri [*valeur diacritique*] taşır, sonsuz sayıda durumu yeniden oluşturma gücüne sahip simgesel bir sistemin yapılandığını haber verirler. Bu jestler bir ilk dildir. Tersinden, dil de bir jest yapma [*gesticulation*] olarak görülebilir, hem de bu o kadar çeşitli, o kadar kesin ve sistematik bir jest yapma şeklidir ve o kadar çok sayıda kesişime el verir ki bir sözün iç yapısı bir tek o sözün yanıt verdiği zihinsel duruma denk düşebilir ve ancak o durumun tekanlamlı göstergesi haline gelebilir. O halde jestlerin de dilin de anlamı kendisini oluşturan öğelerde bulunmaz, o öğelerin ortak yönelimidir ve dile getirilen bir cümlenin anlaşılabilmesi için dinleyicinin "sözcük zincirini" izlerken halkaların her birini aşması ve birlikte çiziktirdikleri yöne dönmesi gerekir. Bu nedenledir ki hem düşüncemiz biz tek başınayken bile dili kullanmaya devam eder ve dil düşünceyi destekler, geçicilikten kurtarır, onu yeniden lanse eder –Cassirer'in dediği gibi dil düşüncenin "direksiyon"udur–, hem de buna rağmen dilin kısımlarına tek tek bakarak düşüncenin anlamını bulamayız, bütün iletişimlerde dinleyen kişi işittiği şeyin yaratıcı bir tekrarını gerçekleştirmek zorundadır. İşte bundan dolayı dil bizi artık yalnızca bize ait olmayan, bir evrensellik taslağı taşıyan bir düşünceye doğru sürükler, gene de bu evrensellik asla bütün zihinlerde özdeş olan saf kavramın evrenselliği değildir: bu evrensellik, daha ziyade, bir durum içerisinde bulunan bir düşüncenin gene kendi durumları içerisinde bulunan başka düşüncelere yönelttiği ve onların da kendi kaynaklarıyla yanıtladığı bir çağrıdır. Algoritmanın yapısı incelendiğinde dilin kesinlikten uzak olduğu söylenen biçimlerindeki tuhaf işlevin aynısının orada da bulunduğu

görülecektir sanıyoruz: özellikle kesin düşüncenin yeni bir alan açması gerektiği zamanlarda en biçimsel dil hep nitel bir zihinsel duruma atıf yapar ve bu durumun anlamını sökmesi için bizzat sorunda içerilen yapılanmaya bel bağlamak zorundadır. Dönüştürme asla sadece basit bir çözümleme değildir ve düşüncenin biçimselliği her zaman ancak göreceli bir biçimselliktir.

Doğruluğun Kökeni üzerine hazırladığımız eserde bu sorunu bütünüyle ele almak istiyoruz; yarısı yazılmış halde olan edebi dille ilgili bir kitapta bu sorunun daha kolay bir yanına zaten değinmiştik. Dilin asla bir tarafta tek başına pırıl pırıl duran bir düşüncenin basit bir giysisi olmadığını edebi dil örneği aracılığıyla göstermek daha kolaydır. Bir kitabın anlamını ilk veren şey, kitaptaki fikirlerden çok, dilin ve anlatının kiplerindeki ya da varolan edebi biçimlerdeki sistematik ve küstah çeşitlemedir. İfade başarılıysa, sözün bu aksanı, bu kendine özgü modülasyonu, okur tarafından yavaş yavaş özümsenir, okurun bir zamanlar duyarsız olduğu ya da ilk başlarda huysuzca direndiği bir düşünceyi okura erişilebilir kılar. Edebiyatta iletişim, yazarın insan zihninin önceden hazırda bulunan anlamlarını seferber etmesinden ibaret değildir; daha ziyade edebiyat bu anlamların insan zihninde alıştırma yoluyla ya da bir tür yanetki aracılığıyla uyandırılması işlemidir. Yazarın düşüncesi dilini dışarıdan yönetmez: yazarın kendisi yeni bir lehçe gibidir, lehçe kendi ifade araçlarını kendi kurup bulgulamakta, kendi anlamına göre çeşitlenmektedir. Belki de şiir denen şey, bu özerkliğin gösterişli bir şekilde öne çıkarıldığı edebiyat alanıdır. Düzyazının bütün büyük örnekleri de anlam üreten aracın yeniden yaratılışlarıdır, artık yeni bir sözdizimine göre kullanılışlarıdır. Düzyazısallık, kültürde çoktandır kurulu olan anlamlara uzlaşılmış göstergeler aracılığıyla dokunmakla yetinmekte kendini gösterir. *Büyük düzyazı* ise o zamana kadar asla nesnelleştirilmemiş bir anlamı zaptetme ve aynı dili kullanan herkese o anlamı erişilebilir kılma sanatıdır. Bir yazar bu şekilde yeni bir evrensellik kurma ve risk altında iletişim kurma gücünü yitirdiği anda artık miadını doldurmuştur. Kurumların da insan ilişkilerinin şiirini, yani her özgürlüğün bütün öbür özgürlüklere çağrısını taşıma gücünü yitirdiği anda artık ömrünü tükettiği söylenebilir gibi geliyor bize. Hegel'in dediğine göre Roma devleti "dünyanın düzyazısı"dır. Düzyazı kategorisini işleyerek düzyazıya edebiyatın ötesinde toplumbilimsel bir anlam vermeye çalışacağımız bu esere *Dünyanın Düzyazısına Giriş* başlığını vereceğiz.

Çünkü ifadeyle ve doğrulukla ilgili bu araştırmalar, insanlararası ilişkiler gibi genel bir soruna bilgikuramsal yamaçtan yaklaşır; nitekim sonraki araştır-

malarımızın konusu insanlararası ilişkiler olacaktır. İnsanlar arasındaki dilsel ilişki, yalnızca düşüncelerin alışverişini değil, her tür değerin alışverişini ve insanların bir kültürün ve hatta tek bir tarihin içerisinde birlikte varoluşlarını sağlayan daha geniş çaplı bir simgesel ilişkiler ve kurumlar düzenini anlamamıza yardım olacaktır diye düşünüyoruz. Bizce tarih kavramı simgesellik terimleriyle yorumlandığında bu kavrama yöneltilen itirazlar geçersiz kalır, çünkü kabul ya da reddetmek için bu sözcük kullanılırken kastedilen şey genellikle insanların bilinçlerini ikinci planda bırakan dışsal bir Güçtür. Oysa dil bize dışsal olmadığı gibi, tarih de dışsal değildir. Düşüncenin tarihi diye bir şey vardır, yani: Zihnin eserlerinin oluşturduğu zincir, uzun dolambaçlardan geçerse geçsin, anbean doğruluğun adeta biriktiği, süregiden tek bir deneyim gibidir. İşte "Bir insanlık tarihi vardır" ya da "*Bir* insanlık vardır" derken buna benzer bir şey kastedilir: duraklama ya da gerileme dönemlerini bir yana bırakırsak, insan ilişkileri olgunlaşma, başına gelenlerden ders çıkarma gücüne sahiptir, geçmişlerindeki hakikati şimdiki zamanda toplama, kendilerini bulandıran kimi sırları ortadan kaldırıp kendi kendilerini daha saydamlaştırma gücüne sahiptir. Tek bir tarih olduğu ya da tarihin bir mantığı olduğu fikri, bir anlamda insandan insana en ufak alışverişte, en küçük toplumsal algıda nüve halinde bulunur; antropolojinin her zaman başvurduğu varsayımlara bakacak olursak, bizim uygarlığımızdan çok farklı bir uygarlık bile bizim için son çözümlemede anlaşılabilir, bizim uygarlığımız o uygarlığa göre ve o uygarlık da bizimkine göre konumlandırılabilir ve en ufak dil kullanımı bir doğruluk fikrini ister istemez barındığı gibi bütün uygarlıklar da aynı düşünce evrenine dahildir. Eylem alanında da tarihin maceralarını bize yabancı diye bir yana atamayız, çünkü en soyut hakikatin en bağımsız ortamda araştırılması bile tarihte bir etkendi ve bugün de bir etkendir (en azından hayal kırıklığı yaratmadığından en emin olunabilecek etkendir), dolayısıyla insanların bütün eylem ve üretimleri tek bir dram oluşturur ve bu anlamda ya birlikte düze çıkarız ya da birlikte batarız, yaşamımız kendinden [*de soi*] evrenseldir. Ancak bu yöntemsel akılcılık, olayların akışının arkasında "dünyanın Tini" (Hegel) gibi bir şeyin olduğunu varsayan ve böylece tarihsel zorunsuzluğu peşinen ortadan kaldıran dogmatik bir akılcılıkla karıştırılmamalıdır. Bütüncül bir tarihin varolduğunu, tek bir dokunun eşzamanlı olsun ardışık olsun bütün uygarlık girişimlerini ve bütün düşünsel ve ekonomik olguları birleştirdiğini söylemek, tarihin yönetimini düşünceye ya da maddeye teslim eden tarihsel bir idealizme ya da tarihsel bir materyalizme yaslanmak demek değildir; tutarlı

simge sistemleri olarak kültürlerin birbirleriyle karşılaştırılabileceğini ve ortak bir paydada buluşturulabileceğini, her birinde çalışmanın, insan ilişkilerinin, dil ve düşüncenin farklı tarzlarının her an paralel yürümese de uzun vadede mutlaka kesiştiğini söylemek demektir. Bir kültürdeki bir öğe ile bütün öbür kültürler arasında, tarihin bütün dönemleri arasında bu anlam ilişkisini kuran şey, insan çoğulluğunun sürekli devam eden ve kendi kendisiyle uyuşan düşüncesidir – o insanlar ki bir kısmı başka bir kısmını köleleştirmeye çalışırken bile birbirlerini "benzer" olarak görür ve tanır, rakipler ortak durumlara öylesine kendilerini kaptırmışlardır ki bir tür suç ortaklığı içindedirler.

O halde araştırmalarımızın sonucu olarak düşünmemiz gereken konu, tarihin hareketi boyunca kendini belli belirsiz gösteren *transandantal insan* ya da herkese ortak "doğal ışık"tır, o zamana kadar sessizliğe gömülü kalmış bir dünyayı sözcüklere dökme işini bizlere veren Logos'tur ve benzeri şekilde ilk çalışmalarımızın şeyin apaçıklığında rastladığı, algılanan dünyanın Logos'udur. Bu noktada klasik metafiziğin soruları yeniden karşımıza çıkar, ancak bunlara öyle bir yoldan geri dönmüş olacağız ki artık bunlar birkaç metafizik varlık tasarlayarak ucuza çözülebilecek birer *sorun* ya da zorluk olma özelliklerinden sıyrılmış olacaklardır. Örneğin Doğa ve Akıl kavramları, algıdan insan ilişkilerinin karmaşık tarzlarına varıncaya kadar rastladığımız dönüşümleri açıklamak şöyle dursun, onları anlaşılmaz kılar, çünkü bunları birbirinden ayrı ilkelere havale ederler ve bu yüzden de bizim sürekli olarak deneyimlediğimiz, bir varoluşun kendi üzerine dönme, kendi kendini yakalama ve kendi anlamını ifade etme anını maskelerler. Algı incelemesi bize ancak bir "kötü ikircikliği" öğretir, sonlulukla evrenselliğin, içsellikle dışsallığın karışımını öğretir. İfade fenomeninde ise bir "iyi ikirciklik" bulunur, yani öyle bir kendiliğindenlik vardır ki ayrı ayrı öğelere bakıldığında olanaksız gibi görünen bir iş yapar: monadların çoğulluğunu, geçmişle şimdiki zamanı, doğayla kültürü tek bir doku halinde içiçe geçirir. İşte bu mucizeyi saptamak metafiziğin ta kendisi olacak, bunu yaparken de bir ahlakın ilkesini bize sunacaktır.

Fransızcadan çeviren: Ömer Aygün

İnsandaki Metafizik

MAURICE MERLEAU-PONTY

Bir makalenin sınırları içerisinde belirli bir dünya görüşünü meşrulaştırabilmek söz konusu değildir. Bununla birlikte, herkes, metafizik sözcüğünün kendisi için zaman içerisinde ne anlama geldiğini, sözcüğü, neyin karşıtı olarak kullandığını veya sözcüğü kullanmaktaki amacını kısaca ifade edebilir. Deyim yerindeyse, bir kavramı sadece kullanım değerine göre ele alan bir açıklama, o kavramın gerçek tanımını vermek bakımından yetersizdir. Yine de sözcüğün kullanımında metafiziğin gizli anlamlarının yeterince yaygın olması bile düşünce sosyolojisine bir katkı teşkil eder.

Kantçılık'ın bilgi ve ahlak dünyasının kuruluşunda akıl tarafından kullanılan ilkeler sistemine indirgediği metafizik, tam da bu yol gösterici işlevi nedeniyle pozitivizm tarafından radikal bir biçimde eleştirilmiş, fakat eleştirmenlerin de bugün işaret ettiği gibi, edebiyatta ve şiirde gayri meşru bir yaşamın varlığını engellememiştir.[1] Hatta metafizik, bilimlerin kendisinde de yeniden ortaya çıkar. Bunun nedeni bilimlerin alanını sınırlandırmak veya karşısına engeller koymak değildir, aksine metafiziğin, bilimciliğin görmezden geldiği ve bilimlerin zamanla tanımayı öğrendiği bir varlık tarzının bilinçli envanteri olmasıdır. Burada, insan bilimlerinin ufkuna tanıtılmasından başlayarak daha açık bir biçimde tanımlamaya çalıştığımız işte bu eylem halindeki metafiziktir.

1 Metnin ilk basımı *la Revue de métaphysique et de morale*, 52. yıl, S. 3-4, Temmuz-Ekim 1947, s. 290-307. Gözden geçirilmiş versiyonu *Sens et non sens*, Nagel, 1948, s. 145-172.
Örneğin René Etiemble ve Yassu Gauclère, *Rimbaud*, Gallimard, 1950, s. 234: "Metafizik mutlaka numenlerin yapay bir birliği demek değildir. Rimbaud bunu herkesten daha kuvvetli bir biçimde hissetmiş ve somutluğun metafiziğini yeniden düzenlemiştir – Rimbaud, kendinde şeyleri, kendinde çiçekleri *görmüştür*."

Form psikolojisinin bilimin içkin ontolojisi olarak adlandırılabilecek yapısını tersine çevirdiğini ve bilimsel bilginin sınırları ve koşullarına ilişkin bakış açımızı gözden geçirmeye zorladığını inkâr edemeyiz.[2] Mesela, nesnel bir hayvan psikolojisi idealini ele alalım. Köhler'in çalışması tartışmasız bir biçimde gösteriyor ki, *kendi* algı dünyamızın yanı sıra, hayvanın dünyasını da bütün özgünlüğüyle –"irrasyonel" bağlantılarıyla, kısa devreleriyle, eksikliklerivle– yeniden kurmak zorundayız. Zira, araştırmanın sonucu, bizim hayvana ilişkin insani deneyimimizi başlangıç noktamız olarak almamızdan, hayvanın davranış biçimini *bize* göründüğü şekliyle, "canlılık", "tükenmişlik", "iyi çözüm" veya "zayıf çözüm", "devamlılık" veya "devamsızlık", "optik temas", "mekanik bağlantı" gibi niteliksel ayrımlarını betimlememizden ileri gelir ve bütün türler için geçerli olan uyaran-uyarılan yasalarına değil, şempanzenin verilen uyarana verdiği yanıtın etraflı bir resmine ve şempanzenin davranış dünyasının araştırmacının çalışmasındaki metodolojik yorumuna dayanır. Bu bakımdan, Köhler'in çalışması betimleyici bir bilimin mümkün olduğunu ve bütünüyle bilimsel olmak adına psikolojinin, ne insanın hayvana ilişkin deneyiminin antropomorfik (*antropomorphique*) temellerini toptan reddetmesi gerektiğini, ne de hayvan doğasına ilişkin sorularını fiziğin atom veya asit gibi konularla ilgili sorduğu türden sorularla sınırlandırmaması gerektiği paradoksunu açık bir biçimde ortaya koyar: Ölçülebilir ilişkilerin gerçeklik üzerinde bir tekeli yoktur ve nihayetinde, nesnellik kavramımızın bütünüyle yeniden tanımlanması gerekmektedir. Köhler, çalışılmakta olan hayvan dünyasının belirli bir yapısına, uyaran-uyarılan ilişkisinin koşulu sayılan *türlerin a priorisi*'ne ışık tutmuş ve bu yapıyı betimlemek için psikolojiyi kullanmıştır. Bu görüş, doğal olarak psikopatoloji ve genel psikolojide de yayılmış ve tipik davranış sistemlerinin bir envanteri haline gelmiştir. Şimdi, eğer *Intelligence des Singes Supérieurs* hiçbir şey kanıtlamıyor olsaydı, insanda anladığımız biçimiyle hayvandaki akıldan söz etmek imkânsız olurdu.[3] Bu kitap, psikologları davranış biçimlerini

2 Merleau-Ponty, metnin ilerleyen kısımlarında Form Psikolojisi'ni, Gestalt Psikolojisi ile geçişli bir biçimde kullanıyor. Gestalt sözcüğü, Gestalt düşünürleri tarafından, zihnin, parçaların daha geniş bütünlüklere eklemlenerek "bütünleri" işleme organizasyonunu, bu anlamda, bilişsel süreçlerin iç örgütlenişini ve algının bütünlüğünün önceliğini şekillendiren yapıyı inceler. Bu bakımdan, Merleau-Ponty'nin Gestalt düşüncesiyle olan ilişkisinin kendi Fenomenolojisinin kurulumunda büyük etkisi olduğunu görüyoruz. Özellikle, ilk eseri olan *La Structure du Comportement* (*Davranışın Yapısı*) büyük oranda Koffka, Goldstein, Köhler gibi Gestalt düşünürlerine olan atıfları çerçevesinde şekillenmiştir. Buradan hareketle, Merleau-Ponty, form'u, algısal bir fenomen olarak ele alır ve algılanan formların kurulumunun ancak algının fenomenolojisiyle açıklanabileceğini tartışır. (ç. n.)

3 W. Koehler, *L'Intelligence des singes supérieurs*.

tekil ve evrensel süreçlerin bir birleşimi olarak görmek yerine, onları kendi iç organizasyon yasalarından hareketle anlamaya davet etmiştir.

Şaşırtıcı bir biçimde ne Koehler'in kitabı ne de genel anlamda bu okulun yaptığı özgün katkılar kabul gördü veya eleştirildi.[4] *Intelligence de singes supérieurs (Üstün Maymunların Zekâsı),* okuyucuyu doğal bir antropoloji hakkında fikir verir. İnsandaki ve hayvandaki *Gestaltung* arasındaki karşıtlıktan ziyade, hayvan davranışının da insandaki gibi *Gestaltung* varsaymasına duyarlıdır.[5] İşte, en açık betimsel farklılıkların önüne geçen de bu salt formel karşılaştırmadır. Gestalt psikolojisi, "form"un gerçek yapısını çok uzun zamandan beri maskeleyen metodolojiyi ve bilimsellik idealini elden geçirmek yerine, can çekişmekte olan bu metodolojiye nefes verdiği ölçüde gelişmiştir. Berlin Okulu bir taraftan insan davranışının ayrıcalıklı formlarını saptamayı, diğer taraftan insan davranışını kontrol eden koşulları betimlemeyi hedeflemiştir. Betimlemeye geri dönmek, fenomeni psikolojik bilginin meşru bir kaynağı olarak öne çıkarmak, prensipte, formun düşük veya türetilmiş bir gerçeklik olarak ele alınmasını ve bilimciliğin lineer süreçlere, yalıtılmış dizilere uyguladığı ayrıcalıkların korunmasını engeller. Ancak, Berlin Okulu bu sonuçlardan çok önce dağıldı: onlar, salt bir inançla, fenomenlerin bütünlüğünün fiziğin dünyasına ait olduğunu ve en karmaşık formların son tahlilde en basit olanda

4 Örneğin J. Piaget'nin (*Psychologie de L'intelligence*, Armand Collin, 1947) bu psikolojinin özcülüğün yeniden canlanmasından ibaret olduğunu düşünmesi oldukça şaşırtıcıdır. Aslında Piaget, Koffka'nın (*Die Grundlagen der Psychischen Entwicklung)* Lerner ve Reifen'nin kategorilerinde baştan sona karşı çıktığı gelişimde deneyimin rolünü çok az minimize edebilmiş, *Psychologie*'sinde (*Die Philosophie in İhren Einzelgebieten, hgg von Dessoir),* çocuğun senkretik ilişkilerinden yetişkinin *Und-Verbindungen*'e –basitçe katılımdan, bir arada olmaktan veya gruplaşmadan ileri gelen ilişkiler– kadar olan Gestalt'ın tüm oluşumunu ve geçici formların tüm listesini betimlemiştir. Gestalt düşünürlerini Piaget'den ayıran, birinin diğerinden çok da üstün olmadığı deneyimin rolü değil, içsel ile dışsal olan arasındaki, verili koşullar ile onların biyolojik ve fizik gelişimi arasındaki ilişkiyi anlama biçimidir. Gestaltçı düşünürlere göre, canlı bir varlık ile çevresi arasındaki dengenin başka bir düzeyde yeniden kurulmasını sağlayacak yeniden yapılanma sadece deneyimin birikimiyle mümkündür. Gerçekten de Piaget, metnin en iyi kısımlarında gelişimi bu şekilde açıklar. Ancak, belki de bütünün asla parçaların bir toplamı olamayacağı Gestaltçı ilkeye yeterince bağlı kalmadığından olsa gerek deneyimi yarı ampirist bir bakış açısıyla ele almaya meyleder: *La Construction du Reel chez l'enfant*'da sık sık daha ileri düzeyde bir algıya ve davranışa geçişin deneyimin basitçe daha tam ve kesin kaydının yapılmasıyla açıklanabileceği izlenimine kapılıyoruz. Oysa bu algının alanının ve açık ifade edilmiş formların ilerleyişinin yeniden düzenlenmesini gerektirir.

5 Formun yaratılış süreci, biçimlendirme, bir figürün, zihnin iç organizasyonunda algının öğelerini, parçalarını işleyerek bütünlere eklemleme süreci olarak ifade edebileceğimiz *Gestaltung*, Merleau-Ponty'nin geç düşüncesinde anlamlı bütünlükleri ifade eder. Keza, *Le Visible et l'invisible* (*Görünür Görünmez*)'de, "Gestalt" sözcüğünü, yalnızca nesnel düşünceyi itham eden betimleyici düşüncenin bir malzemesi olarak değil, varlık anlamına gelen bir donanımla ele alır (ç. n.).

bulunduğunu anlamamız için fizik ve fizyolojinin gelişmiş bir türünü benimsemeyi tercih etti. Bilhassa laboratuvar koşulları altında, belirli sayıda dışsal faktör sağlandığında ortaya çıkışı az çok düzenli olan "duyusal anonim işlevler", Berlin Okulu'nun en gözde çalışma konusuydu. Formüllerinin kesinliği için bir ölçüde bütün kişiliği etkileyen, dışsal koşullara daha az duyarlı ve bu sebeple insan davranışının anlaşılmasında bulgulanması çok daha zor, ama bir o kadar da değerli karmaşık formlarını terk etmek pahasına dahi olsa, her türlü bedeli ödemeye hazırlardı. Algının psikolojisi, psikofizyolojinin psikolojik araştırmalardaki merkezi rolünü devralmıştır. Gerçekten de psikofizyolojik işlevlere, görüşün işlevlerine (soyut anlamda renklerin, mesafelerin veya çevrenin görüşü gibi) yönelik çalışma, bizi yalnızca uyarıcıyla değil, başka insanlarla, hayati ve sosyal durumlarla temas ettiren karmaşık formlarının terkedilmesi pahasına sürdürülmemeliydi. Psikanaliz, kendi dogmaları dışarıda tutulduğunda, tutarlı bir Gestalt psikolojisinin doğal bir uzantısıdır. Bilimcilik, psikolojinin dışarıda bırakılmış alanlarını –sanki psikolojinin başlangıçtaki işlevleri belirli alanlarda yapılmış araştırmaların da toplamıyla sonradan psikolojinin tümünü verecekmişçesine– psikolojinin merkeziymiş gibi ele alarak, sırf az çok niceliksel müdahaleye uygun oldukları için duyusal işlevleri ve onların kurallarını kabul edip hak edilmemiş bir ayrıcalığı devam ettirerek, "betimleyici" ve "fenomenal" olanı yeniden bulgulamak dururken, daha "fonksiyonel" ve "nesnel" yeni bir psikolojiye yoğunlaşarak aslında psikoloji biliminin gelişimini durdurmuştur.

Buna karşın, Form psikolojisinin önyargısız bir felsefi tanımını verecek olursak, "yapı" veya "form"u varlığın indirgenemez bir ilkesi olarak ortaya koymasıyla beraber, "şey olarak varoluş" ile "bilinç olarak varoluş" arasındaki klasik alternatifi yeniden soru konusu ettiğini, nesnel ve öznel olanın bir karışımını sunduğunu ve aralarında bir iletişim kurduğunu, psikolojik bilgiyi tipik birliklerle çözümlemekten ziyade, onları olduğu gibi benimseyerek ve anlayarak canlandırmaya çalışan yeni bir bakış açısıyla ele aldığını belirtmek zorundayız.

Hakkında hâlâ anlaşmazlık olan bir okulun tek başına bir şey kanıtlayamayacağını belirtmemize gerek yoktur. Bununla birlikte, genel anlamda insan bilimlerinin hepsinin kendi çapında özne-nesne ilişkisine yönelik bir değerlendirme olduğu gösterilebilseydi eğer okulun çalışması da anlamlı bulunabilirdi. Şimdi, bu dilbilimde ele aldığımız bir konudur. Eğer dil çalışmalarına özenli bir yöntem uygulanmak isteniyorsa, önce, dilin bir organizma veya zaman içerisinde evrimini tamamlayıp değişmeyen özü-

nü gerçekleştiren rasyonel bir varlık olduğunu iddia eden bilim öncesi ve animistik görüşler araştırmanın dışında tutulmak zorundadır. Dilin bir şey olarak ele alınmasının ve dilin olgularını açıklayan etkileşim yasalarının bulgulanma çabasının nedeni de budur. Fakat, dil tıpkı davranış gibi bilimsel müdahaleyi dışlar. Aynı şekilde fonetik de kendisi için ayrıcalıklı bir uygulama alanı gibi görünmesine rağmen yasa kavramını kabul etmez. Yasaların olgulardan ayrılması veya olguların yasalar içerisinde ideal bir biçimde eritilmesi fikrine bir son verilmelidir. "Beşinci ve sekizinci yüzyıllar arasında c ve a'nın toplamı Fransızcada 'ch' *eder*" türünden bir ifade, en az "Bourbon'lar 1589 ile 1791 yılları arasında Fransa'yı yönetmiştir" kadar tarihi bir olayı ifade eder.[6] Yasaların olgulardan "daha doğru" olduğunu öne süren bir yasalar sistemi idealiyle beraber, dili salt bir nesne olarak ele alan bakış açısı tekrardan soru konusu haline gelir. Zaten Saussure eski karşılaştırmalı dilbilimin reddinin çok aceleye geldiğini fark etmiş ve şöyle demiştir: "Kendisi olmadan yapamayacağımız belirli imgeler vardır. Dilin gerçekliklerine tekabül eden bu imgelerden başka imgelerin kullanılmadığı konusunda ısrar etmek, bu gerçekliklerin bizim için bir gizeminin kalmadığını söylemekten farksızdır."[7] Bu nedenle, tıpkı Form psikolojisinin insani deneyimimizden ödünç alınmış ve korelatif değişkenlerin ölçümüne dayanan işlevsel kavramlarla hiçbir şekilde *ikame edilemez* olan betimsel kavramları kullanmayı tercih etmesi gibi, Saussure'ün dilbilimi dil çalışmaları alanında, her olguyu bir öncekine bağlayan ve böylelikle dili doğal bir nesneymişçesine dilbilimciden önce yaygınlaştıran nedensellik görüşünden ziyade, dilin içinde yaşayan ve yeri geldiğinde dili değiştiren, konuşan özne fikrini meşrulaştırır. Bu bakış açılarından ilkinde, dil herhangi bir "içkinlik" taşımayan bir olgular mozaiğiyken; ikincisinde, ilkinin aksine bir bütündür. En az Meillet kadar yetkin bir dilbilimci, dilsel düşüncenin bu ilerleyişini "dilsel olgular nitelikseldir" ve bir başka yerde "her dil bir sistemdir" şeklinde ifade ediyor. Bu da demek oluyor ki, dilde içsel bir organizasyon ilkesi olduğu kabul edilmiştir. Dilsel olguların niteliksel olduğunu iddia etmek, aynı zamanda bu olguların gelişimi ve ilişkisi için bir bilinç dolayımına ihtiyaç duyduğu anlamına gelir. Ne var ki, buradan hareketle ne dilin geometrik yeri veya matrisinin bilinç olduğu ne de dilin bir soyutlama yahut tek gerçekliğin konuşan özne olduğu fikrine varamayız. Konuşan özne yeri geldiğinde dili kendince dönüştürüyor olsa

6 Walther von Wartbug, *Problèmes et méthods de la linguisqitique*, PUF, 1947, s. 19.
7 Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique génerale*, Payot, 1916, s. 19, n.1.

bile, daima kendisinin başkaları tarafından anlaşılmasını sağlayacak genel konuşma kalıplarını kullanmak zorundadır. Psikolojide "nesnel yöntem" ile "iç gözlem" arasında bölüşülmüş olan psikolojinin, dışarıdan ve içeriden ulaşılabilir bir davranış biçimi fikrinde dengesini bulması gibi, dilbilim de kendini dilin bir şey veya konuşan öznenin bir ürünü olması seçenekleri arasında bulur. Dil, konuşan her özneyi *içine alır*: Dil, kendi iç ataleti, istekleri, çelişkileri, içsel mantığı olan bir enstrüman gibidir. Öznenin inisiyatifine olduğu kadar müdahalelere (tarihsel olaylar, modalar veya anlam ihlalleri olsun) açık ve daima anlam kaymalarına, muğlaklıklara ve pratik ikamelere mantığını veren bocalamaya elverişli olmak zorundadır. Belki *Gestalt* veya yapı sözcüğü, burada psikolojidekine benzer bir hizmet sağlayabilir çünkü her iki durum da yönlendirici bir bilincin salt tezahürleri olmayan, kendi ilkelerinden habersiz ve hatta parçadan bütüne doğru ilerleyen ve ilerlemesi gereken birlikleri içerir. Her dilin merkezinde belirli denge yasaları, hatta belki bir tema, temel bir proje veya Gustave Guillaume'un da belirttiği gibi sağduyunun kategorileriyle veya eski dilbilgisiyle kullandığımızda dikkatimizden kaçan, fakat dilbilimcinin olgularla koordinasyonunu sağlamak için gerekli olan yeni kategorileri kullanıma soktuğunda etkinliğini ortaya koyan "dilaltı bir şema (*schème sublinguistique*)" bulunmalıdır. Örneğin, Yunanca veya Latincenin kendine has bir zaman anlayışı vardır.[8] Fiil çekimlerine yerleşmiş olan bu karakteristik yapı ortaya çıktığından beri dilbilim topluluğunun üyelerini etkisi altına almıştır. Ne var ki bu yapı, hiçbir dilbilimcinin işi değildir. Yine de bu yapı ölümsüz değildir; dış etkilere, nihayetinde bir dilin başka bir dile dönüşmesi klişesine maruz kalır. Toplum içindeki yaşantımızla hep birlikte kurduğumuz bu genel ruh, bu yönelim, dilin verili yapısına çok önceden yerleşmiştir. Bu bilinç öncesi bir ruhtur çünkü konuşan özne bu ruhu, niyetinin daha ne olduğunun farkına varmadan benimser ve bilgi düzeyine taşır. Bununla birlikte, bu ruh sadece kullanıldıkça veya konuşan özneler tarafından benimsenmesi ve iletişim kurma arzularını devam ettirmeleri koşuluyla varlığını sürdürür. Dilbilim alanında bu ruh, tam olarak psikologların formuna karşılık gelir; tıpkı, bir idenin mental varoluşuna olduğu gibi, doğal bir sürecin nesnel varoluşuna da yabancı olduğu bir konumdadır. Bir şey veya bir ide olmayan dil, adeta bir psişizm (*psychisme*) gibi, sadece birtakım yönelimlerdeki ve belirleyici kararlardaki olguların çeşitliliğinde,

8 Gustave Guillaume, *L'Architectonique du temps dans le langues classiques*, Kopenhag, 1945.

"oldukça derin ve dilin kuruluşuna dayanan bir çeşit gizli olgularda[9] bulunan bir "anlayış" yöntemi olarak ele alınabilir.

Aynı sonuca Durkheim'in, kendisine sözde bilimsel yöntem tayin etmesinden bu yana süregelen sosyolojinin gelişimini inceleyerek de varılabilir. Hatta, en önemli eseri olan *Formes élémentaires de la vie religieuse*'ü incelediğimizde, en çok toplumsallık meselesine vurgu yapmasına rağmen, toplumu "bir şey gibi" ele almayı önermekle okuyucuyu eserin en ilgi çekici yanlarından mahrum ettiğini söylemekten kendimizi alamayız. Eserde, dini kutsallıkla açıkladığı, arkasından kutsallık deneyiminin totem toplulukların en büyük uzlaşım momentleriyle kesişimini gösterdiği ve dinsel yaşamın, en azından başlangıcında ve şüphesiz en aşkın formlarında, toplulukların öz-bilinçlerine ulaşmalarından başka bir anlam ifade etmediğini öne sürdüğü hatırlanacaktır. Durkheim dinsel olanı ilksel ve sembolik olarak ifade ettiği için, dinin kutsallık bakımından tanımını sorgulamamız yersiz olacaktır. Buradan hareketle, en fazla dinin iç işlerine karışmaya yetkimizin olmadığı görülebilir veya rastgele seçilmiş kavramların içeriklerini araştırmak yerine montajını yapmaya çalışan bir yöntem hakkında tereddütlerimizi sunabiliriz. Kutsallıkla toplumsallığın örtüştürülmesi ya çok bariz ve temelsiz olması yüzünden yahut dinin toplum aracılığıyla bir *açıklaması* olması ve böylelikle tüm problemi ört bas etmesinden ötürü bu tarz tereddütleri haklı kılar. Dini deneyim her zaman insanlararası ilişkiler anlamına gelen gerçek ve kurgusal bir topluluk içinde gerçekleşir. Bu da insanlararası ilişkiler fikrini içeren bir düşünce veya bunun aksine, verili bir uygarlıkta, daima doğrudan veya dolaylı bir biçimde, gerçek insan ilişkileri anlamına gelir. Bu bakımdan herhangi bir ruh anlayışı aynı anda hem bilinçler arasındaki belirli bir bağ fikrine gider, hem de ters orantılı olarak bunu iletişim deneyimizin kendisine borçludur. Bu, edebiyat, sanat, bilim ve dilin toplumsal olgular olarak iletişimin olguları olması kadar kesindir. Fakat buna rağmen, dini fenomeni (veya edebi, estetik ve dilbilim fenomenini)

9 Gustave Guillaume, *L'Architectonique du temps dans les langues classiques*, *age*., s.16. Açıkça görüldüğü gibi temel yönelimin deşifresinin etraflı bir değerlendirilmesi yapılmalıdır: "Çok uzun zamandır üzerinde düşünülen bu yöntem, ki bugün modern fizikte kullanılan yönteme oldukça yakındır, derin, soyut düşünce ile somut gözlemin en iyi biçimde ayarlandığı bir bileşim olarak tanımlanabilir. Şüphesiz, şeylerin gerçek doğasına ilişkin son kararı vermek konusunda son sözü söyleyen daima bunlardan ilkidir ve tek başına son kararı vermekle yükümlüdür; bu bileşimde soyut düşüncenin gözlemle iş birliği halinde olması, asla gözlemin yerine sonuçlara varması anlamına gelmez. Daha çok, yol göstermek, keskinleştirmek ve gözlemi derinleştirmek veya özetle gözleme, kendisinden başka hiçbir dayanağı olmasaydı eğer eksik kalacağı bir "güç" bahşetmektir" *age*., s. 17.

açıklığa kavuşturmak adına hâlâ hiçbir şey yapılmamıştır. Dini toplumsallıkla ilişkilendirerek birden karanlıktan aydınlığa çıkmayız, en fazla aynı belirsizlik veya problemi başka bir kelimeyle açıklanmış oluruz; geriye her medeniyetin kendi iletişim ve kişilerarası ilişki tarzını anlamak kalır. Sadece toplumsal bağlara başvurmak, çok yönlü, salt kendi yaptırım gücü aracılığıyla tanımlanan, her şeyi açıklayacak sağlam bir sebep veya sabit bir gerçeklik olmadığı takdirde, dinin veya kutsallığın bir açıklamasını veremez. Kaldı ki bu, kendi iletişim araçlarıyla kolektif bir anlam bütünlüğü oluşturma sürecinde olan bir toplumun gelmiş geçmiş en önemli hareketine gözlerini kapatması demek olur. Dini veya kutsallığı topluma dayandırmakla, kutsal sözcüğünün içinde bulunan ve öteden beri onu bir problem haline getiren aynı paradoksları, aynı muğlaklığı, aynı birlik ve direnişi, arzu ve korku duygularının bir karışımını bulmaktan başka bir şey elde edilemez. Durkheim toplumu bireyin dışındaki bir gerçeklik olarak ele aldı ve onu, adeta öznenin olması gereken her şeyin bir açıklaması olarak kullandı. Oysa toplum, şeylikle bir ilişkisi olmadığı, bireyi kapsadığı, aynı anda onu hem işaret edip hem göz dağı verdiği, her bilincin başka bilinçlerle ilişkisinde kendini bulduğu ve kaybettiği ve nihayetinde, *kolektif bir bilinç* değil fakat bireyler arasındaki canlı ve dinamik ilişki, yani bir öznelerarasılık olduğu müddetçe bu görevi yerine getirebilir. Sosyoloji ne dinin toplumdaki yerini ne de toplumun dindeki yerini araştırmalıdır. Aksine, ikisini de incelenmekte olan medeniyetin gerçek ve tuhaf insan ilişkilerinin birlikte çalışan iki farklı veçhesi olarak görmeli, bir medeniyetin, insanın doğayla ve birbiriyle olan ilişkisinin problematik yapısına ekonomide ve politikada olduğu gibi, dinde getirdiği çözümü belirginleştirmeye çabalamalıdır. Toplumsal olguları şeyler olarak görmek, onların kurucu öğelerini aramak veya bir olayı bir başkasıyla açıklamak anlamına gelen bu bildik önerme o kadar da pratik değildir: sosyoloji, birbiriyle iç içe geçmiş farklı tamlıklardaki kalıcı öğelerin ne olduğunu tanımaz çünkü hiçbir olgu diğerini dışlamaz; ancak, söz konusu toplum olduğunda, fenomenlerin aynı temel izlekte meydana geldiği ve karşılıklı bir biçimde birbirlerini ifade ettiği bütünlüğe hakkını vermek zorundadır. "Bir medeniyetin ruhu işlevlerinin bütünlüğünden oluşur; bu, basitçe parçaların toplamından başka bir bütünlüktür."[10] İnsanın kolektif yaşamdaki verili koşulları üstlenip derinleştirdiği ve özgün değer ve kurumlarla taçlandırdığı bu hareketi anlamak istiyorsak eğer, bir kez daha bilimsel ve nesnel bilgimizi

10 Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Payot, 1947, s. 170.

gözden geçirmek zorundayız: Bugün geldiği en iyi noktada sosyolojik bilgi, adeta bir insanın bilgisiymişçesine, tüm nesnel indeksleri yol göstericimiz olarak aldığımız süreçte, bir toplumun ruhunu oluşturan insani tutumu da geri kazanmamızı gerektiriyor.

Daima insanla ilgili olduğu ve tüketilemez gerçeklikle temas halinde olduğu için tarihçi, pozisyonu gereği, tüm zamanlara ve mutlak nesnelliğe ulaşabilen bilgi iktidarlığı karşısında daha güçlü konumdadır. Bununla birlikte, misyonunu gerçekleştirmek için, adeta Tanrı'nın karşısındaymışçasına en başta önüne serilen Evrensel Tarih'e yönelik iddiasını reddetmek zorundadır. Bununla da kalmayıp, bizi geçmişle buluşturmanın ötesinde, tarihsel olaylardaki belirli bir mutlaklık ve bilimsellik görüşünün, bizi kendi en öznel bakış açımıza hapsetmesi riskinin de farkında olmak zorundadır. Kaldı ki, bu en zorudur. Seignobos'un bir olayı, tekil bir olaylar kümesinin sonucu olarak değerlendirmeye almayı ve tarihçinin çalışmasıyla sınırlandırmayı reddettiği hatırlanacaktır. Ona göre, bütün koşullar içinden sadece birkaçını "ilkeler" olarak seçebilmek mümkün olmadığı gibi, tüme varıma buradan başlamak da söz konusu olamaz. Her koşulun kendi sonucunu üretmekte diğerleriyle eşit, kendine özgü bir katkısı vardır. Tarihte sadece bir süs işlevi gören, temel olmayan hiçbir detay yoktur. Bu bakış açısına göre her tarihsel olay bir rastlantı veya tesadüfün sonucudur. Olaylar arasında içsel bir anlam aramayı yasaklar ve tarihin anlamsız kargaşası için mantıklı bir açıklama sunmaz. Keza bu yöntem devrime uygulanacak olsa, hemen devrimin bir illüzyon veya saçmalık gibi görünmesine yol açacaktır. Devrim yapan insanlar olaylarda verili bir sorunu çözdüklerini düşünürler, kendi iradelerinde zamanlarının sesine kulak verdiklerine veya zamanlarının bir talebini yerine getirdiklerine inanırlar. Bu konuda haklı olup olmadıklarını bilemeyiz. Aynı şekilde, haksız olduklarını da iddia edemeyiz. Yanılma payları Seignobos'un yaptığı gibi Sirius'un bakış açısını benimsemek ve olaylara her ne olursa olsun hiçbir anlam yüklenmemekle yahut Bossuet'in yaptığı gibi Tanrı'nın bakış açısını benimseyip her şeyde bir anlam bulmakla aynıdır. İnsanların kendi edimlerine anlam vermeyi yadsımaktaki ve tüm tarihsel etkinliği olaylar zincirine bağlamaktaki ısrarı –bu, tek kelimeyle nesnelliğe tapmaktır– Trostky'nin engin yorumuna göre, söz konusu devrim olduğunda yapılabilecek en cüretkâr yargıyı içerir çünkü tarihin mantığına ve kendi eyleminin gerçekliğine inanan eylem adamına, bu tarz inançları olmayan "nesnel" tarihçinin kategorilerini *a priori* dayatır. Rusya'daki 1917 olaylarında köylü ve işçi dayanışması gayet tabii bir tesadüf

olarak yorumlanabilir. Bununla birlikte, başka bir hipotez daha mümkündür: İşçi hareketi ve köylünün talepleri sosyalist bir devrime dönüşmüştür çünkü hiçbir zaman burjuvazisi olmamış bir ülkede liberal formlarıyla demokratik süreç gerçekleşemezdi ve köylü, bu süreçten daha fazlasını elde etmeden tatmin edilemezdi. Şu hâlde, Çarlık Rusya, "nesnel" tarihçinin ima ettiği türden "tesadüfi" bir oluşumu açıklıyor. Öyleyse, hakiki nesnellik, onlara hak ettikleri rolü vermek için, bir olayın çağdaşlarının ve kahramanlarının yorumlarını da kapsayan öznel bileşenlerinin incelenmesini arz ediyor. Bununla birlikte, bu yorumların tam olarak ne kadar etkili olduğunu değerlendirebilmek için, tarihçi, bunları olgularla karşılaştırmalı, yeri geldiğinde, birinin diğerinden ne ölçüde etkilendiğini hesaplamalı ve son olarak, 1917 olaylarının Marksist yorumu üzerine, olasılıklardan başka bir dayanağı olmamasından ötürü enin-de sonunda bir bakıma kişisel olacak bir karara varmalıdır.[11] Böylece, tarihin sorumluluğu bütün zorluğuyla önümüze serilir: Geçmişi yeniden uyandırmalı, onu günümüze taşımalı, çağdaşlarının yaşadığı çağın atmosferini yeniden canlandırmalı ve bunu geçmişe kendi kategorilerimizi dayatmadan yapmak zorundayız. Bunu yapabilirsek eğer, dönemin çağdaşlarının yanılıp yanılmadığını ve onlardan ve aramızdan hangimizin zamanın hakikatini en iyi şekilde anladığını saptayabiliriz. Dediğim gibi, bu bir iletişim problemidir. L. Febvre'in de on altıncı yüzyıl inançsızlığına istianen harikulade bir biçimde gösterdiği gibi, Rabelais'in zihinsel evreni ne bizim dilimize çevrilebilir ne de bizim bugün sahip olduğumuz kategorilerle düşünülebilir.[12] Kelimenin bugünkü anlamıyla, Rabelais'in inançlı biri olduğunu iddia etmemizi engelleyen birçok metin vardır. Öte yandan, inanç sözcüğünün iki, üç veya dört yüzyıl sonra geldiği haliyle kendisinin inançsız olduğunu söylememiz de doğru olmaz. Din, on altıncı yüzyılda, bakış açısının bir parçası, freniydi. Dolayısıyla, her ne kadar hayatının ve düşünüşünün merkezi olmasa da çağına içkin bir tez veya verili bir gerçeklik olarak kendisinin ufkunu biçimlendirdiği gerçeğini göz ardı edemeyiz. Rabelais'ı anlamak, bir zamanlar onun olan ve artık bizim olmayan o kültürel yapıyı yeniden oluşturmamızı; onun düşüncelerine kendi tarihsel

11 Marksist bakış açısında dahi, etkin bir tarih, yalnızca insanların onun farkına varması, tarihi Marksist bir biçimde yorumlaması ve şeylerde kabaca verili olan hareketi tamamlaması koşuluyla amacına ulaşana kadar kendi iç mantığını izler. 1917 olayları hakkında yazan bir tarihçi, Marksist olsa bile, devrimin kaçınılmaz olduğunu iddia edemez. Devrimin olası, hatta muhtemel ama hazır yapım olmadığını göstermek zorundadır. Evrensel tarih süreci henüz onun için de önceden saptanmış değildir: sosyalizm gelecektir, ama kim bilir ne zaman ve nasıl?

12 Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Albin Michel, 1943.

durumumuzdan itibaren iştirak etmemizi gerektiriyor. Geçmişe yönelik bilgimizde gerçek bir ilerleme kat edeceksek eğer, bu Seignbos'un öne sürdüğü gibi, kendimizi, tüm zamanları yöneten ve esasında *tam da bu yüzden* onları görmezden gelen mutlak bir gözlemcinin bakış açısına yükseltmekle değil, aksine bu inancın modasının geçtiğini, hakikat dünyası denilen düşüncenin bizi yanılttığını hiç olmadığı kadar açık bir biçimde teyit ederek ve geçmişin geçmişte ne olduğunu anlayarak olacaktır. Biz evrensellik düşüncesine kendi tekilliğimizi yadsıyarak değil, aksine onu, başkalarına ulaşmak için bir araç olarak kullanarak, koşulları karşılıklı olarak anlaşılabilir kılan o gizemli yakınlığa (*affinité*) istinaden yapacağız.

İnsan bilimleri, hâlihazırda görüldüğü üzere, insanın doğal tutumdayken unuttuğu varlığın bir boyutunu ve bilginin bir tarzını, belirli yapılarla ve o yapıların kavranmasıyla birlikte yeniden bulmamızı sağlamaları bakımından metafizik veya doğa üstüdürler. Düşüncelerimizin içinde süzüldüğü, her bir parçasını, nesnel doğasını değiştirmeye gerek duymadan irademizde bulabildiğimiz bir dünyanın ve bir zamanın mevcudiyetine inanmak bizim için doğaldır. Bilim, başlangıcında bu inanışı ele almış ve düzenlemiştir. Zira bilim, her zaman bütün bakış açılarının kendisinde toplandığı ve benzer şekilde bütün perspektiflerin geometraline sahip mutlak bir gözlemciyi varsayar. Fakat insan bilimleri (diğerlerinden söz etme gereği bile duymuyorum), insanın insana dair bilgisinin kaçınılmaz bir biçimde salt gözlem olmaktan ziyade, herkesin *elinden geldiğince,* başkalarının edimlerini, kendisinin olmayan bir deneyimin muğlak işaretlerini yeniden yaşayarak etkinleştirdiği ve üzerinde çok da düşünmeden, adeta usta bir piyanistin bilmediği bir besteyi yorumlaması gibi, hepsini bir araya getirdiği bir yapı tahsis eder- türlerin *a priori*'si, dil-altı şema veya bir medeniyetin ruhu gibi: Bunu, her hareketin veya her işlemin sebebinin ne olduğunu kendisi de tam bilmeden, kullanmakta olduğu bilgi tortularını bilinç düzeyine taşımadan yapar. Burada, bundan böyle nesnenin temellendirilmesinden söz etmiyoruz, daha çok varlığın bir tarzıyla temas halindeyiz. Belirli bir uzam-zamansal bakış açısına ilişkin olmakla beraber, Kantçı "Ben düşünüyorum"un *a priori* diğer bütün olası "Ben düşünüyorum"larla eşitliğini sağlayan mutlak bilince indirgenen bilginin evrenselliği, bundan böyle herkes için garanti edilemez. Eğer evrensellik mikrobu veya "doğal ışık" olmasaydı, algımızı yerleştirdiğimiz şeyin veya başkalarıyla olan deneyimimizin nedenini anlayamadığımız bir hareketle bizi yerimizden ettiği diyaloğun bilgisinden söz edemezdik. Metafizik yapmak, nesnenin kesinliğinin bittiği yerde, bu

duyumun nesnesi veya bilimin nesnesi olsun fark etmez, tüm deneyimimizin radikal öznelliğinin ve onun gerçek değerinin birbirinden ayrılamaz olduğunun farkına vardığımız anda başlar. Deneyimimizin kendimize ait olduğunu söylemek iki şey ifade eder: Deneyimimiz, düşünülebilir her kendinde varlığın ölçüsü değildir ve bununla beraber, kendisini adlandırabileceğimiz her varlıkla eş anlıdır. *Cogito*'nun bu ikili anlamı metafiziğin en temel olgusudur: Şüphesiz, varlık vardır; ancak bu, kendim-için-varlık'tan başka tür bir varlık arayışı içinde olmamam koşuluyla geçerlidir. Duyumsadığımı fark ettiğim sırada, bir yandan kendi durumumun bilincinde değilimdir, diğer yandan mavi veya kırmızı gibi belirli bir duyusal niteliğin bilincindeyimdir: Fakat, mavi veya kırmızı, önümde olan şeye farlı biçimlerde göz gezdirmem veya onun cezbesine farklı biçimlerde karşılık vermem dışında bir anlama gelmez. Benzer şekilde, birini anladığımı söylediğimde, bu, tanık olduğum ve yönelimlerime görünür bir gerçeklik sağlayarak onları sarmalayan bir davranış karşısında sempati duyduğum anlamına gelir. Başkalarının hayatlarına katılabilmemizi ve onların edimlerini yeniden canlandırabilmemizi sağlayan bu tuhaf gücü kanıtlayan aramızdaki ayrımın kendisinde, deneyimimizin eşsizliğinde, Pascal'ın da belirttiği gibi ne reddedebileceğimiz ne de bütünüyle kabul edebileceğimiz bir hakikat vardır. Metafizik, bilinç ve hakikat arasındaki, değiş-tokuş ve iletişim arasındaki bu paradoksu bilinçli bir betimleme girişimidir. Kaldı ki, bilim de metafiziğin içindedir ve bastırılmış güçlükler veya telafi edilecek başarısızlıklar kisvesi altında onunla yüz yüze gelir, ama tematiğe dökmez. Deneyimimin tam anlamıyla bana ait olduğunun farkına vardığım andan itibaren, kendim olmayana açık, dünyaya ve başkalarına karşı *duyarlı* hale gelirim. Nesnel bilincin arama mesafe koyduğu tüm varlıklar garip bir biçimde bana doğru çekilirler.[13] Yahut tam tersine, aramızdaki yakınlığı görür; onlara karşılık vermek, onları anlamak için onların bir yankısı olmak gücünden başka bir şey olmadığımı idrak ederim. Yaşamım, bana tümüyle evrensel veya tümüyle bireysel görünür. Tekil bir yaşantıya dair bu farkındalık, adeta bize umudu yansıtan bir ışık gibi, geçmiş ve günümüze ait tüm yaşamları canlandırır ve kendi yaşamını onlardan alır. Bu, ilk aşamasında karşıtların çatışmasıyla hayrete düşülen ve ikinci aşamasında, *edimin (du faire)* sadeliğinde, o karşıtların

13 Şüphesiz, burada, dil, kavram ve kültür düzeyinde karşı karşıya geldiğimiz haliyle algısal inançtan kesin hakikate geçişin tam bir betimini vermek doğru olurdu. Ancak, biz bunu *L'Origin de la vérité* (*Hakikatin Kökeni*)'nin bir bölümüne saklıyoruz [Bu metin, daha sonra *Le Visible et l'invisible* (*Görünür Görünmez*) olarak basılmıştır].

kimliğinin anlaşıldığı metafizik bilinçtir. Metafizik bilincin gündelik deneyimin nesneleri dışında nesnesi yoktur: Bu dünya, başkaları, insanlık tarihi, hakikat, kültür. Fakat metafizik, tüm bunları sabit, önermeleri olmayan sonuçlar olarak almak yerine, adeta apaçıklarmışçasına bana olan temel yabancılıklarını ve görünüşlerinin mucizesini ortaya koyar. Öyleyse, insanlık tarihi, bundan böyle mağara adamından bu yana süregelen modern insanın kaçınılmaz gelişimini anlatmaz. Bu, ders kitaplarında söz edilen şu "fazla insan"ın mecburi ahlaki ve bilimsel gelişimidir. Burada, ampirik veya aşamalı tarihten değil, Platon'un hâlâ aramızda olmasını sağlayan gizli bir bağın farkındalığından söz ediyorum.

Bu şekilde ele alındığında, metafizik sistemin tam karşıtıdır. Eğer ki sistem, deneyimin tüm yönlerini doğrudan uyumlu veya meşru kılan kavramların bir düzenlemesi ise, bu, metafizik bilinci ve aynı zamanda ahlakı ortadan kaldırır. Mesela, akılcılık veya iletişim olgusunu mutlak bir değere veya düşünceye dayandırmak isteyecek olsak, bu mutlaklık, ya bir güçlük çıkarmayacak ve her şey özenle düşünüldüğünde, akılcılık ve iletişim kendi kendilerini açıklayacaklardır yahut mutlaklık, deyim yerindeyse, onların ayağına gidecek, insanların tüm doğrulama ve meşrulaştırma yöntemlerini tersine çevirecektir. Mutlak bir düşünce veya her pratik sorunda mutlak bir değerlendirme olsun veya olmasın, ne kadar etraflıca düşürsem düşüneyim, her zaman yanılma payı olsa da kendi fikirlerim olmadan yargıda bulunamam. Kendimle veya başkasıyla aynı fikirde olmam hâlâ eskisi kadar zordur ve prensipte bunun gerçekleştirilebilir olması inandığım her şeyi anlatır; bu prensibi onaylamak için birtakım uzlaşılara yönelik deneyimimden başka bir açıklamam yoktur; sonuç itibariyle, mutlaklığa olan inancım ne kadar sağlam olursa olsun, bu, benim kendimle ve başkalarıyla uzlaşmam dışında bir anlam ifade etmez. Temellendirilmesi gereken şey amaçsız değilse eğer, mutlak bir temele başvurmak, o şeyi yok eder. Gerçekten de eğer düşüncenin ve kanıtlara dayanan bir değerlendirmenin mutlak ilkesine tekrardan başvurabileceğimi düşünüyorsam –bilincimin bana ait olması koşuluyla–, o zaman yargılarımı başkalarının kontrolünden çekmeye hakkım olur; yargılarımın kendine özgü bir kutsallığı vardır. Özellikle pratik düzlemde, eylemlerimi yeniden düzenlediğim bir kaçış planı hazırlarım; yarattığım ıstırap mutluluğa dönüşür, taktiklerim akıl olur ve göstermelik olarak düşmanlarımı yok ederim. Bu sebeple, hakikat veya ahlakın temellerini süregelen deneyimin dışına yerleştirdiğimde, ya bana sunduğu olasılıklara tutunmaya devam ederim –ki, bu olasılıklar yalnızca mutlak bir bilgi idealiyle değersizleştirilmişlerdir–, ya da bu olasılıkların üstünü birtakım mutlaklıklarla örter ve böylelikle, hakikat

uğruna meşrulaştırılabilir olanın elimden kayıp gitmesine izin veririm. Bu da demek oluyor ki, gölgesi için avımdan vazgeçerim. Kuşku ile küstahlık arasında, insan kararlığının dengesini hiçbir zaman bulamadan yalpalar dururum. Öte yandan, eğer hakikat ve değerin, başka insanların gözü önünde, bilginin ve eylemin verilen durumlarında, dünya ile olan temasımız esnasında ortaya çıkan doğrulamalarımızın ve değerlendirmelerimizin sonuçları olmak dışında bir anlam ifade etmediklerini anlarsam –öyle ki, bu kavramlar insan perspektifi olmadan tüm anlamını kaybederlerdi–, o zaman dünya teselli bulur, perişan olmuş deneyimimin meşruiyetini sağlayan tekil doğrulama ve değerlendirme edimleri belirleyici önemine yeniden kavuşur ve böylelikle, bilgi ile eylem, doğru ile yanlış, iyi ve kötü kendilerinde mutlak bir kanıt bulamadığım için sorgulanamaz bir şeye sahip olur. Metafizik ve moral bilinç, mutlaklıkla teması esnasında can verir çünkü bu bilinç alışılmış veya uyuşuk bilincin sıkıcı dünyasının ötesinde, kendimle ve başkasıyla olan yaşayan bağımın bizatihi kendisidir. Metafizik, paradokslarımız fark edilmesin diye oluşturduğumuz bir kavramlar dünyası değildir, aksine tüm kişisel ve kolektif tarihin paradokslarına ait deneyimimiz, aynı zamanda sorumluluğunu üstlenerek akla (*raison*) dönüştürdüğümüz edimlerimizdir. Böylesi bir sorgulamayı sonlandırabilecek bir cevap yoktur; bu amaca yönelik her kararlı eylem onu yalnızca daha ileriye taşır. Metafizik, bilgilerin ihtişamını tamamlayacak bir bilgi değildir, aksine, bu bilim dallarına göz dağı veren şeffaf bilme ve bunların ağır bedelinin farkındalığıdır. Bütün var olanların ve bir ederi olanların olumsallığı, sistemin kuytu köşesinde şu veya bu şekilde yer açacağımız önemsiz bir hakikat değildir, metafizik dünyanın metafizik görüşünün bir koşuludur.

Böylesi bir metafizik, dinin ayan beyan içeriğiyle ve mutlak bir düşünürün dünyaya ilişkin açıklamasıyla bağdaştırılamaz. Bu tarz önermeler, Leibniz'den bu yana bir adım ileriye götürülememiş olan aynı tanrıbilim problemini ortaya koymaktan öteye gitmez. Dahası, Leibniz'in kendisi bile, son tahlilde, bu dünyanın varoluşunu yaratıcı oluşun başlangıcından türeyen aşılamaz bir olgu olarak işaret eder ve bu sebeple, dünyasız bir Tanrı görüşünü reddeder. Tanrı, o zaman, bu dünyanın yaratıcısı olarak değil (bu, doğrudan egemen bir gücün zorluğunu da beraberinde getiren ve zoraki bir iyilikle kötülüğü işlerinde birleştiren bir Tanrı'dır), aksine kelimenin Kantçı ve tam manasıyla, insan düşüncesinin kökeni, düşündüğünde, dünyayı olmasını istediği gibi olduran bir idedir. Bu öyle bir Tanrıdır ki, yalnızca bizim için değildir, aksine kendisi içindir. Metafizik, O'nu bilincimizin ardında aramaz, O zaten, tüm düşünce-

lerimizi ve deneyimlerimizi tesis eden anonim bir güç gibi, düşünüşümüzün bizzat kendisindedir.[14] Bu noktada, din kavramsal bir yapı, bir ideoloji olmaktan öteye geçer ve insanlarası yaşantının deneyimine karışır. Hristiyanlık'ın Tanrı'nın öldüğü din olmasındaki ilginçlik, filozofların Tanrı'sını reddetmesi ve insan formunu alan bir Tanrı'nın varlığını müjdelemesinden ileri gelir. Dinin kültürdeki yeri bir dogma veya bir inanç değil, bir ağıttır. Fakat, din bundan daha başka ne olabilirdi ki? İnsanın hatalarının hayırlı olduğunu, hatanın hiç hatasız bir dünyaya yeğ olduğunu ve nihayetinde yaratılışın, Tanrı'nın mükemmelliğinden ve yetkinliğinden pay almak olduğunu anlattığı için, Hristiyan öğreti, bir nebze daha düzeylidir veya bu onun hiç olmazsa sonsuzluk tasarısının en dirençli olumsuzlaması olmasını sağlar.

Son olarak, eğer bir sistem olarak ele alınan metafizik ile bilimcilik arasında bir çatışma varsa, sistemi prensipte reddeden metafizik ile durmadan olguları açıklaması gereken formüllerinin sapmalarının kesinliğini geliştiren bilim arasında, Bergson'un da üzerinde durduğu gibi, basitçe bir çatışmadan daha fazlası, eş zamanlı bir yakınsama vardır.[15] Felsefi öz-bilinç, bilimin nesneleştirme çabalarını boşa çıkarmaz: Bu çabayı insani bir düzeyde sürdürür çünkü bilir ki, düşünce nihayetinde nesneleştirmektir: Bu düzeyde bir nesneleştirmeyi görmezden gelmenin imkansızlığının farkındadır ve birlikte-varoluşun en teme-

14 Böylesi bir temele verilebilecek herhangi bir saptama doğrudan çelişkili olacaktır. Bunun nedeni, insan bilincindeki çelişkilerin zenginliği değil, aksine kavramların tutarsızlığındaki çelişkilerin kısırlığıdır. Düşünen ve bedenli, sonlu ve hakikate muktedir bir özne olarak, kendi yaşamıma ait çelişkileri temel ve doğru biçimde değerlendirmeye hakkım vardır çünkü onları deneyimledim ve bu çelişkiler, bir şeyin doğruluğu sorgulanamaz algısında veya bir hakikatin deneyiminde birbirleriyle bağıntılıdırlar. Bundan böyle, Husserl'in hipotetik biçimde yaptığı gibi "içkinlikteki aşkınlıktan" söz edemem çünkü ben Tanrı değilim ve bu sebeple, iki niteliğin bir arada varoluşunu kendisine karşı çıkamayacağım bir deneyimde meşrulaştıramam.

15 Bergson'un, *l'Introduction à la Métaphysique* (*Metafiziğe Giriş*)'de açıkça ortaya koyduğu gibi, bilim, yalnızca tamamlanmış formülleriyle değil, aynı zamanda, formülleri açıklamaları gereken veriden ayıran belirsizlik marjinleriyle beraber düşünülmelidir. Böylece, açıklamaları gereken veriyle aralarındaki yakınlık da gösterilmiş olur. İşte o zaman Metafizik bilimin sözünü ettiği nesneden daha önce bu dünyanın bilinçli bir sorgulaması olurdu. Bütün bunlar düşünüldüğünde, Bergson, dünyanın metafizik yapısını mükemmel bir biçimde tanımlamış gibi duruyor. O zaman geriye, bu yönteme sadık kalıp kalmadığını veya olaylar zincirinden, bir tezahür veya iz olacak olan ya da sadece mutlak bir gözlemcinin bakış açısı olarak düşünülebilecek olan ruhsal yahut hayati güdüye geçerken sisteme geri dönüp dönmediğini, böylelikle tüm bu gayreti ve dinamiği sonsuz bir atalete hapsedip hapsetmediğini anlamak kalıyor. Bergson, görünün (*intuition*) dünyayı aşmamızı sağladığını düşünüyorsa eğer, bu kendi varsayımlarının tam olarak ne anlama geldiğini anlamadığı veya yaşantılarımızın dünyanın arka planı olmaksızın yaşanamayacağı gerçeğinin farkında olmadığı anlamına gelir. Bununla birlikte, eğer, Bergson'un felsefesi nihayetinde bir içkinlik felsefesi olarak anlaşılacaksa, o zaman insan dünyasını, mesela süreç veya geleceğe açıklık biçimindeki en genel yapılarıyla ele aldığını söyleyebiliriz; bu bakımdan, Bergson'un düşüncesi, paradoksal bir biçimde fazlasıyla genel olan bu görülere içeriğini veren insanlık tarihini kapsamaz.

lindeki bağlantıyı idrak etmemizi sağlar. Bilimsel bilgi ile, sürekli onun arkasını toplayan metafizik bilgi arasında bir rekabetten söz etmek imkansızdır. Felsefe olmadan, bilim ne konuştuğunu bilmez. Aynı şekilde, fenomenlerin yöntemli bir araştırması olmadan felsefe, formel hakikatlerden, yani hatalardan ibaret olurdu. Metafizik yapmak ne kendimizi her şeyden soyutladığımız bir bilgi dünyasına girmek ne de söz ettiğimiz gibi steril formülleri tekrar etmektir; metafizik yapmak, doğrudan kendi içindeki paradoksları test etmek, insanın öznelerarasılığının düzensiz işleyişini devamlı elden geçirmek, bilimin ele aldığı fenomenlerin kendine özgü aşkınlığını ve tuhaflığını kendilerine geri iade edinceye kadar üzerlerinde düşünmeye çabalamaktır. Metodolojinin ortaya koyduğu tümevarımın kelimenin tam manasıyla temelsiz olduğu ve düşüncenin, üstü kapalı bir biçimde en saf kanıtlarımızı oluşturan deneyim dizilerini yanında taşıdığı anlaşıldığında, şüphesiz, düşünüş ile tümevarım arasındaki klasik ayrımı gözden geçirmemiz ve kendimize, gerçekten de yalnızca iki tür bilmenin mi, yoksa açıklık ve tecrübesizliğin farklı düzeyleriyle beraber bir tür bilmenin mi olup olmadığını sormak zorundayız.

Metafizik sözcüğünün gerçek tanımını verebilmemiz için, birtakım olumsuzluklarını da belirtmemiz gerekiyordu. Bununla birlikte, kendi içinde ele alındığında, metafizik, bizatihi olumluluktur. Bu nedenle, metafizikten mahrum olmanın neye benzeyeceğini tasavvur edemeyiz. Bir diyalogun ve etkin bir iletişimin açıklığındaki görkem, insanlar arasındaki kader birliği, bir olmaları –kaldı ki bu basit bir biyolojik benzerlikten daha fazlasıdır–, en mahremlerinin birbirine olan ortaklığıdır, işte, bilimin ve dinin etkin bir biçimde yaşayabileceği her şey burada bir araya gelmiştir ve ikili bir yaşamın muğlaklığından kurtarılmıştır.

Fransızcadan çeviren: İlknur Özallı

Cézanne'ın Kuşkusu

MAURICE MERLEAU-PONTY*

Bir ölü doğa resmini yüz, bir portreyi yüz elli oturumda tamamlamıştır. Bizim son çalışması olarak gördüğümüz şeyler onun için denemelerdi, resme bir yaklaşımdı. Eylül 1906'da, 67 yaşında –ölümünden bir ay önce– "öyle bir zihinsel uyarılma, öyle büyük bir şaşkınlık içindeydim ki bir süre zayıf aklımın buna dayanamayacağını sandım... Şimdi daha iyi gibiyim ve çalışmalarımın yönelimini daha açık seçik görebiliyorum. O kadar uzun zamandan beri, o kadar ciddiyetle peşinden koştuğum hedefe ulaşabilecek miyim? Hâlâ doğadan öğreniyorum ve sanırım yavaş ilerliyorum" diye yazmıştı. Resim onun dünyası ve yaşama biçimiydi. Öğrencileri, ailesinin takdiri, eleştirmenlerin yüreklendirmesi olmadan, yalnız çalışırdı. Annesinin öldüğü günün öğleden sonrasında da resim yapmıştı. 1870'de asker kaçağı diye polis peşinde iken o Estaque'da resim yapıyordu. Buna rağmen zaman zaman bu uğraşısı ile ilgili kuşkuları olurdu. Yaşlandıkça kendi resminin yeniliğinin gözlerindeki sorundan kaynaklanıyor olmasından, tüm yaşamının bedeninin bir kusuru üzerine kurulduğundan şüphelendi. Çağdaşlarının sersemliği ya da kararsızlığı da bu çabaya ve kuşkuya denk düştü. 1905'te bir eleştirmen "sarhoş bir hela temizleyicisinin resmi" demişti. Bugün bile C. Mauclair Cézanne'ın zayıflık itiraflarını ona karşı bir argüman olarak kullanır. Buna rağmen Cézanne'ın resimleri dünyanın dört bir yanına yayıldı. Neden bunca kuşku, bunca emek, bunca başarısızlık ve birdenbire en büyük başarı?

* Çevirinin ilk yayımlandığı yer: *Defter*, S. 7, s. 121-136 (Metis Yayınları'nın izniyle, gözden geçirilerek bu sayıda yayımlanmıştır).

Cézanne'ın çocukluk arkadaşı Zola ondaki dehayı ilk fark eden ve ondan "yolunu şaşırmış dahi" diye ilk söz eden kişiydi. Zola gibi onun resminin anlamından çok kişiliğiyle ilgilenen biri, bunun gerçekten bir sağlıksızlığın dışavurumu olduğunu düşünebilir.

Ta 1852'de Aix'de College Bourbon'a girdikten sonra oradaki arkadaşlarını da öfke ve depresyon nöbetleriyle endişelendirmişti. Yedi yıl sonra, bir sanatçı olmaya karar verdiğinde de, yeteneğinden kuşku duymuş ve –sonradan bankacılık işine geçen bir şapkacı olan– babasından kendisini Paris'e göndermesini isteyememişti. Zola mektuplarında onu bu dengesizliği, zayıflığı ve kararsızlığından dolayı ayıplar. Sonunda Paris'e geldiğinde "Tek değiştirdiğim şey yerim oldu, can sıkıntım beni izledi" diye yazar. Onu çok yorduğu ve akıl yürütme sürecini hiçbir zaman gösteremediği için tartışmalara tahammül edemezdi. Endişeli bir mizacı vardı. Genç yaşında öleceğini düşünerek 42 yaşında vasiyetnamesini yazdı; 46'sında sonucunu kimsenin bilmediği ve kimseye de bahsetmediği altı ay süren zorlu, eziyet verici, kahredici bir tutkunun kurbanı oldu. 51'inde Aix'e döndü ve orada hem kendi dehasına en uygun peyzajı, hem de annesinin, kız kardeşinin, çocukluğunun dünyasını buldu. Annesinin ölümünden sonra Cézanne destek için oğluna yöneldi. Sık sık "Hayat ürkütücü" derdi. O zamana kadar hiç ilgilenmediği din, onun için yaşam korkusuyla ve ölüm korkusuyla başladı. "Korku bu ..." diye açıkladı bir arkadaşına. "Dört gün daha yeryüzünde olacağımı hissediyorum, ondan sonra? Ölümden sonraki yaşama inanıyorum ve ebediyen cehennemde yanma riskine girmek istemiyorum." Daha sonra dindarlığı arttıysa da, ilk güdüsü hayatını düzene sokup onun yükünden kurtulabilmekti. Giderek daha çekingen, güvensiz ve duyarlı oldu, arada bir Paris'e gittiğinde yine de uzağında olan arkadaşlarından ona yanaşmamalarını isterdi. 1903'te Paris'te resimleri Monet'ninkilerin iki katı fiyatlarla satılmaya ve Joachim Gasquet ve Emile Bernard gibi genç adamlar onu görmek ve sorular sormak için gelmeye başlayınca bir parça açıldı. Ama öfke nöbetleri hâlâ sürüyordu (Aix'de bir seferinde yoldan geçerken bir çocuk ona çarpmıştı; bu olaydan sonra hiçbir temasa tahammül edemez olmuştu). Yaşlılığında bir gün ayağı sürçtüğünde Emile Bernard ona destek olmuştu. Cézanne büyük bir öfkeye kapıldı. Atölyesinde bir aşağı bir yukarı dolanıp "Kimse bana kanca atamaz" diye bağırdığı duyuluyordu. Bu "kancalar" yüzünden ona modellik yapabilecek kadınları atölyesinden gönderdi, "yapışkan" dediği papazları hayatından uzaklaştırdı ve çok ısrarlı hale geldiklerinde Emile Bernard'ın kuramlarını da aklından çıkardı.

Bu esnek insan ilişkilerinin kaybı; bu yeni durumların üstesinden gelememe; sorun yaratmayan ortamlardaki yerleşik alışkanlıklara kaçma; "kanca"ya karşı bir inziva özgürlüğünün kuramı ve pratiği arasındaki katı karşıtlık – bütün bu tanılar ışığında hastalıklı bir yapının ve daha da kesin olarak, örneğin El Greco'da olduğu gibi şizotimi'nin [içe kapanıklık] söz konusu olduğu söylenebilir. "Doğayı" resmetme fikrinin de aynı zaaftan kaynaklandığı söylenebilir. Doğaya ve renge aşırı dikkati, resimlerinin gayriinsani karakteri (bir çehrenin bir obje gibi resmedilmesi gerektiğini söylerdi), görünür dünyaya sadakati: bütün bunlar, insanların dünyasından kaçışın, insanlığının yabancılaşmasının tanımıdır.

Bununla birlikte, bu tahminler çalışmalarının olumlu yanı hakkında bir fikir vermez; resimlerinin bir dekadans olgusu ve Nietzsche'nin "yoksullaşmış" yaşam dediği şey olduğu ya da eğitimli insana söyleyecek bir şeyi olmadığı söylenemez. Zola ile Emile Bernard'ın Cézanne'ın başarısızlığına inançları, muhtemelen ressamın psikolojisiyle çok ilgilenmeleri ve onu şahsen tanıyor olmalarındandı. Çok olasıdır ki, sinirlerinin zayıflığı üstüne Cézanne herkes için geçerli olan bir sanat biçimi kurdu. Kendi başına kaldığında o da doğaya sadece bir insan gibi bakabildi. Sanatının anlamı yaşamı ile belirlenemez. Bu anlam, sanat tarihinin ışığında –başka bir deyişle Cézanne'ın yöntemleri üzerindeki etkilerden (İtalyan ekolü ile Tintoretto, Delacroix, Courbet ve Empresyonistler) hareketle– ya da hatta kendisinin kendi resmini yargılaması ile de daha fazla aydınlığa çıkmaz.

Yaklaşık 1870'e kadarki ilk resimleri tuvale dökülmüş fantezileriydi: bir tecavüz, bir cinayet. Dolayısıyla bunlar geniş darbelerle yapılmış, eylemlerin görünen yanlarından çok ahlaki çehrelerini gösteren resimlerdi. Daha sonra Empresyonistler ve özellikle Pissaro sayesinde Cézanne, resmi tahayyül edilen sahnelerin temsili, düşlerin dışavurumu yerine, görünenlerin tam işlenmesi olarak kavradı: daha az atölye çalışması, daha çok doğadan çalışma. Empresyonistler sayesinde birbirine yakın küçük darbeler ve sabırlı taramalarla hareketi yakalamayı tercih ederek barok tekniği terk etti.

Empresyonistlerle de kısa sürede yolları ayrıldı. Empresyonizm resimde, aynı nesnelerin gözümüze çarpması, duyularımıza hücum etmesindeki gibi bir etkiyi yakalamaya çalışır. Nesneler ışık ve hava ile bir araya getirilmiş, sabit dış hatları olmayan anlık algılamada görüldükleri gibi tasvir edilirler. Bu ışık kuşatmasını yakalamak için koyu kahve renkler, toprak boyalar ve siyah dışlanır, sadece tayfın [*prisme*] yedi rengi kullanılır. Ama nesnele-

rin rengi sadece onların yerel tonunu tuval üstüne koymakla, çevrelerinden yalıtılmış olarak sahip oldukları renkle de temsil edilemez; doğadaki yerel renkleri tadil eden kontrast olayına da dikkat etmek gerekir. Ayrıca, bir tür geriye dönüşle, doğada algıladığımız her renk onu tamamlayanı da ortaya çıkartır; ve bu tamamlayıcılar bir diğerini de güçlendirir. Bir apartmanın loş ışığında görülecek bir resimde güneş ışığı almış renkler elde etmek için –eğer çimenler resmediliyorsa– sadece yeşilin olması yetmez; onun tamamlayıcısı, ona bir titreşim kazandıracak kırmızı da kullanılmalıdır. Sonuç olarak, Empresyonistler yerel tonların kendisini parçalarlar. Herhangi bir renk, onu oluşturan renklerin karıştırılması yerine, onların yan yana getirilmesi ile elde edildiğinde bir titreşim kazanır. Bu tekniklerin sonucu, artık her noktası ile doğaya tekabül etmeyen tuvalin genellikle doğru bir izlenimi, birbirinden aynı parçaların birbiri üzerindeki etkisi ile sağlamasıdır. Fakat aynı zamanda o havanın tasviri ve tonların parçalanması, nesnenin bulanıklaşmasına ve ağırlığının kaybolmasına neden olur. Cézanne'ın paletinin kompozisyonu onun başka bir amacı olduğunu düşündürüyor. Burada tayfın yedi rengi yerine on sekiz renk vardır; altı kırmızı, beş sarı, üç mavi, üç yeşil ve siyah. Sıcak renklerle siyahın kullanılması Cézanne'ın bir atmosfer arkasından nesneyi tekrar bularak tasvir etmek istediğini gösteriyor. Aynı şekilde tonları da parçalamaz; daha çok bu tekniği derecelendirilmiş renklerle, nesnenin bir ucundan diğerine kromatik nüansların sıralanması ile, onun biçimiyle aldığı ışığa sadık kalacak şekilde tadil edilen renklerle ikame eder. Bazı durumlarda keskin konturlardan vazgeçip, dış kenarlar yerine renge öncelik verir – tabii bunlar Cézanne'la Empresyonistler için farklı anlamlara geliyordu. Nesne artık yansımalarla örtülmüş, diğer nesneler ve çevresindeki havayla olan ilişkisinde kaybolmuş değildir: içinden hafifçe aydınlatılmış, ışık neşredermiş gibidir ve sonuç, bir kütlesellik ve maddi cevher izlenimidir. Cézanne sıcak renklerin titreşiminden vazgeçmez ama bu kromatik etkiyi mavi kullanarak elde eder.

Dolayısıyla Cézanne'ın doğayı model alan Empresyonist estetiği terk etmeksizin nesneye geri dönmek istediği söylenebilir. Emile Bernard ona klasik sanatçılar için resmin dış hatları, kompozisyonu ve ışık dağılımının olması gerektiğini hatırlatmıştı. Cézanne'ın yanıtı ise "onlar resim yarattılar; biz ise bir doğa parçası için gayret ediyoruz" olmuştu. Eski ustaların "gerçekliğin yerine hayal gücünü ve onunla birlikte gelen soyutlamayı koyduklarını" söylüyordu. Doğa için de "sanatçının bu yetkin sanat eserine uyması

gerekir. Bize her şey doğadan gelir; onun aracılığı ile var oluruz; başka hiçbir şey hatırlamaya değmez" diyordu. Empresyonizm için de, "müzelerdeki sanat gibi bir şey yapmak" istediğinden söz ediyordu. Resminin bir paradoksu vardı: Doğanın dolaysız izleniminden başka bir rehberi olmadan, dış hatları kuşatmadan, rengi desenle çerçevelemeden, ne perspektifi ne tabloyu yeniden üreterek, duyumu terketmeden gerçeği arıyordu. Buna Bemard, Cézanne'ın intiharı diyordu: gerçekliğe yönelmek ama ona erişmek için gerekli araçlardan kendini yoksun bırakarak. Zorluklarının ve 1870 ile 1890 arasındaki resimlerinde görülen çarpıtmaların nedeni budur. Bir masada duran fincanlar, tabaklar bir kenardan bakıldığında elips gibi görülürler ama Cézanne'ın resmindeki elipsin iki yanı şişmiş ve genişlemiştir. Gustave Geoffrey'nin portresindeki çalışma masası, perspektif kurallarının aksine, resmin daha aşağı kısımlarına uzanır. Dış hatlardan vazgeçerek Cézanne, başımızı objeler hareket ediyormuş gibi salladığımızda akıl yürütmelerimizle bu görüntülerini sürekli düzeltmediğimizde gördüğümüz illüzyona benzer şekilde, objeleri bozuyor ve sürekli illüzyonları yaratarak kendisini duygular kaosuna terk ediyordu. Bemard'a göre Cézanne "resmini cehalete, aklını da gölgelere gömdü". Cézanne'ın resmi söylediklerinin yarısına aklını kapatıp, resimlerine de bakıldığında ancak böyle değerlendirilebilir.

Emile Bernard ile yaptığı konuşmalardan Cézanne'ın ona sunulan hazır seçeneklerden her zaman uzak durmaya çalıştığı görülür: duyguya karşı muhakeme; gören ressama karşı düşünen ressam; doğaya karşı kompozisyon; ilkelliğe karşı gelenek. "Bir ışık bilgisi geliştirmemiz gerek" demişti Cézanne "anlamsız hiçbir ögesi olmayan, mantıki bir görme hissi". "Bizim doğamızdan mı söz ediyorsun?" diye sorduğunda Bernard, Cézanne "Her ikisi ile de ilgili" demişti. "Fakat doğa ile sanat farklı değiller mi?" "Ben onları aynı yapmak istiyorum. Sanat kişisel bir duyumsamadır, ben buna duyumsal bir gövde kazandırdım, anlayışımın da bunu bir resim olarak örgütlemesini isterim."[1] Ancak bu formüller bile sıradan "duyarlılık" ya da "duyumlar" ve "anlayış" nosyonlarına o kadar çok vurgu yüklüyorlardı ki Cézanne tartışmalarla ikna etmek yerine resim yapmayı tercih ediyordu. Çalışmalarına gelenekleri kuran filozof ya da ressamlardan çok, bu gelenekleri sürdürenlere uygun ayrımları uygulamaktansa, resmin gerçek anlamının, sürekli olarak geleneği sorgulamak olan gerçek anlamının, peşinde koşmayı tercih

1 Cézanne'ın Bernard'la konuşmaları *Soueuirs Sur Paul Cézanne*'da kayıtlıdır (Paris, 1912).

etti. Cézanne duygu ile düşünce, düzen ile kargaşa arasında seçim yapması gerektiğini düşünmüyordu. Gördüğümüz değişmeyen şeylerle onların görüntülerinin değişmesini birbirinden ayırmak istemiyordu; maddeyi biçim kazanmakta olduğu sırada resmetmek istedi, düzenin kendiliğinden bir örgütlenmeyle oluşmasını. "Duygular" ile "anlama" arasında bir ayrım değil, gördüğümüz şeylerin kendiliğinden organizasyonu ile insanların bilimleri ve düşünceleri organize etmeleri arasına bir ayrım koymak istiyordu. Şeyleri görürüz; onlar hakkında düşünce birliğine varırız; onlara kök salmışızdır ve "doğa"yı kendimize temel alarak bilimlerimizi kurarız. Cézanne baştan beri var olan bu ilk dünyayı resmetmek istiyordu ve aynı manzaranın fotoğrafları, insanın işlerini, kendi için yarattığı kolaylıkları ve oradaki varlığını gösterirken, onun peyzajları doğayı o saf hali ile gösterir. Cézanne hiçbir zaman "bir vahşi gibi" boyamak istemedi. Zekayı, düşünceleri, bilimleri, perspektifi ve geleneği, yeniden kavramak zorunda oldukları o doğa ile buluşturmaya çalıştı. Dediği gibi bilimleri "kendi kaynakları olan" doğa ile karşı karşıya getirmek istedi.

Perspektif üstüne yaptığı araştırmalarda Cézanne fenomene sadık kalarak psikologların yakın zamanlarda keşfettiğini bulmuş oldu; yaşanan perspektifin, bizim algıladığımız perspektifin geometrik ya da fotografik olandan farklı olduğunu, yakında gördüğümüz şeylerin olduğundan daha küçük, uzakta olanların ise fotoğrafta olandan daha büyük algılandıklarını keşfetti (Bu durum filmlerde fark edilir, yaklaşan bir tren gerçekte olan bir trenden çok daha hızla yaklaşır ve büyür). Bir çembere eğri olarak baktığımızda onu elips olarak görmemiz, gerçek algılamamızda eğer bir fotoğraf makinası olsa idik göreceğimizin yerini alandır: gerçekte elips olmadığı halde elips gibi titreşen bir biçimdir gördüğümüz. Cézanne'ın bir portresinde vücudun bir tarafındaki duvar kağıdının çizgisi öbür taraftakiyle birleştiğinde düz bir çizgi oluşturmaz: ve gerçekten biriliz ki, bir çizgi geniş bir kâğıt bandın arkasından geçerse, görünen iki parça yer değiştirmiş gibi olurlar. Gustave Geoffrey'nin masası resmin alt tarafına uzanır ve gerçekten de gözümüz geniş bir yüzeyi tararsa, göze çarpan imgeler değişik bakış noktalarından görülüyordur ve tüm yüzey yamulur: Onları yeniden tuvalin üzerine resmederken bu çarpıtmaları dondurduğum doğrudur; algılama sırasında içinde onların yığıldığı ve geometrik perspektife yöneldiği kendiliğinden hareketi durdururum. Aynı şey renklerle de olur. Gri kağıt üzerindeki pembe, zemini yeşilleştirir. Akademik resim zemini gri gösterir ve resmin gerçek objedeki

kontrastın etkisini yaratacağını varsayar. Doğadaki objelerin kontrastının parlaklığını elde etmek için Empresyonist resim geri planda yeşil kullanır. Bu, renk ilişkisini yalanlamaz mı? Eğer orada kalsa idi evet, ama ressamın işi resimdeki tüm diğer renkleri yeşil zeminden gerçek rengin özelliklerini almak için değiştirmektir. Benzer biçimde Cézanne'ın dehası sonucunda resmin tümüne bakıldığında görülen bütüncül kompozisyonda, perspektif çarpılmaları kendi başlarına, doğal bakıştaki gibi görülmez, aksine oluşmakta olan bir düzene, oluşmakta olan bir objenin gözlerimiz önünde örgütlenmesine katkıda bulunur. Aynı şekilde, bir objeyi çevreleyen hir çizgi olarak görülen dış hat, görünür dünyaya değil geometriye aittir. Eğer bir kimse bir elmanın biçimini, etrafında sürekli bir çizgi çizmek suretiyle elde ederse, biçimin kendisi bir şey olur, oysa elmanın dış hatları aslında ideal olarak varolurlar; elmanın, kenarlarının ona doğru gözden yittiği ideal hattı olarak... Biçimi belirtmemek şeyleri kimliklerinden yoksun bırakır. Biçimi tek çizgiyle belirtmekse derinliği feda eder; yani temsil edilen o şeyin, sadece bizim önümüzde yayılıp kalmış olmadığını, tükenmez rezervlerle dolu bir gerçeklik olarak varolduğunu görmezlikten gelir. Bu yüzden Cézanne objenin çıkıntılarını tonu değiştirilmiş renklerle izler ve mavi ile birkaç dış çizgi gösterir. Bütün bunlardan geri döndüğünde, tıpkı algılamada olduğu gibi seyredenin bakışı oluşan bir biçimi yakalamış olur. Hiçbir şey Cézanne'ın son döneminde, 1890'dan sonra, artık tuvallerini renklerle doldurmadığı ve ölü doğalarında sıkı örülmüş dokulardan vazgeçtiği zamanlardan önceki ünlü çarpıtmalardan daha az tesadüfi olamaz.

Dolayısıyla dış hat, eğer dünyadaki varlıklar gerçek yoğunlukları ile verilecekse, renklerin bir sonucu olmalıdır. Çünkü dünya boşlukları olmayan bir kütledir; perspektifin geriye çekildiği, dış hatların, açıların ve eğrilerin güç hatları gibi üzerine işlendiği bir renkler sistemidir; mekansal yapı biçimlenirken titreşir. "Dış hatlarla renkler anık birbirinden ayrı değillerdir. Boyama renkleri olduğu kadar dış hatları da belirler; renkler armonize oldukça dış hatlar da hassaslaşır. Rengin en zengin olduğu anda biçim de tamamlanmış olur." Cézanne rengi biçim ve derinliği veren dokunsal duyguları ima etmek için kullanmaz. Dokunma ile görme arasındaki bu farklar o ilk algıya yabancıdır. Ancak insan bedeninin bilimi sayesinde sonunda duyularımız hakkında ayırt edici olabiliriz. Yaşanan nesne, duyularımız sayesinde ne keşfedilir ne de yeniden inşa edilir; bize kendini başından beri bu katkıların neşrolduğu merkez olarak sunar. Şeylerin derinliğini, düzgünlüğünü, yumu-

şaklığını, sertliğini görürüz. Hatta Cézanne kokularını bile gördüğümüzü iddia eder. Eğer ressam dünyayı ifade edecekse, renklerin düzeni bu asıl bölünmez Bütünü [*Tout indivisible*] taşımalıdır; aksi halde resmi sadece bazı şeyleri ima eder ve onları bizim için gerçekliğin tanımı olan zorunlu birlik, varolma, reddedilemez bolluk içinde veremez. Bu yüzden her fırça darbesi sonsuz sayıda koşulu tatmin edebilmelidir. Cézanne bazen bu yüzden bir fırça darbesinden önce saatlerce düşünüp taşınmıştır çünkü Bernard'ın dediği gibi her fırça "o havaya, ışığa, nesneye, kompozisyona, kimliğe, dış hatta ve stile sahip olmalıdır." Var olanı ifade etmek sonsuz bir iştir.

Cézanne nesnelerin ve yüzlerin fizyonomisini de ihmal etmedi, sadece onlar renkten oluşurken yakalamak istedi. Bir yüzü "bir nesne gibi" resmetmek, onu "düşünce"sinden soymak demek değildir. "Ressamın onu yorumladığını biliyorum" demişti Cézanne. "Ressam bir ahmak değildir. Fakat bir yorum, görme eyleminden ayrı bir yansıma olmamalıdır. Eğer bütün küçük mavileri, vişne çürüklerini boyarsam onun bakışını yakalar ve iletirim. Eğer onlar kırılmış yeşille kırmızıyı birleştirerek bir ağzı hüzünlendirmeyi ya da bir yanağı gülümsetmeyi tartışma konusu yapmak istiyorlarsa, kimin umurunda". Bir kimsenin kişiliği onun bakışında görülür ve yakalanır, o da renklerin bileşiminden başka birşey değildir. Diğer zihinler bize sadece yüzlere ve tavırlara ait cisimler olarak sunulur. Ruh ile bedenin, düşünce ile hayalin karşıtlığının burada yeri yoktur çünkü Cézanne bunların kaynaklandığı ve ayrılmaz olduğu ilk deneyimlere döner. Kavramsallaştıran ve ifadeyi arayan ressam, ilkel doğa içinde var olan insanın –her bakışta yenilenen– gizemini yitirir. Balzac *La Peau de Chagrin*'de "üzerinde pişkin ekmeklerle taçlanmış, simetrik çatal bıçak takımları dizilmiş, yeni düşmüş kar kadar beyaz bir sofra örtüsü" betimler. Cézanne "bütün gençliğim boyunca o yeni yağmış kardan masa örtüsünün resmini yapmak istedim... Şimdi sadece simetrik yükselen yemek takımları ile pişkin ekmeklerin resmini yapmak istemeli insan, diye düşünüyorum. Eğer 'taçlanmış' olarak resim yapsam canıma okunmuştu, anlıyorsunuz değil mi? Ama eğer takımlarla ekmekleri doğada olduğu gibi dengeler ve gölgelendirirsem, o zaman taçlanmalar, kar ve tüm coşku da orada olacaktır."

İnsan yapısı nesnelerin, araçların, evlerin, sokakların, şehirlerin arasında yaşıyoruz ve çoğu zaman bu nesneleri insan eylemlerinin sonuçları sayesinde kavrıyoruz. Bunların tümünün sarsılmaz bir biçimde ve zorunlulukla var olduğunu düşünmeye alışıyoruz. Cézanne'ın resmi bu düşünce alışkanlıkla-

rını askıya alır ve insanın üzerine kendisini yerleştirdiği insan-dışı doğanın zeminini sergiler. Bu yüzden Cézanne'ın insanları başka türden bir yaratığın gözleri ile görülmüş gibi gariptir. Doğanın kendisi de manevi birliktelikler için hazır hale gelmesini sağlayan özelliklerden soyulmuştur. Rüzgar yoktur; Lac d'Anneey'de hiçbir hareket yoktur; donmuş nesneler dünyanın başlangıcındaki gibi duraksamaktadırlar. Rahatsız hissettiren, alışık olunandan farklı ve insansı coşkuyu yasaklayan bir dünyadır. Cézanne'ın resimlerine baktıktan sonra başka bir ressamın resimlerine bakıldığında, matem dolu bir dönemden sonra yapılan konuşmaların getirdiği mutlak değişiklik ve kalanların yeniden metanet kazanmalarındaki gibi, bir rahatlık hissedilir. Fakat insan tarafından konulmuş düzenin köklerine inebilen böyle bir bakışa ancak bir insan sahip olabilir. Her şey hayvanların nesnelere bakamadığını, gerçeği aramak gibi bir amaçla onların derinliğine nüfuz edemediklerini göstermiştir. Dolayısıyla, Emile Bernard'ın gerçekçi ressamın sadece bir maymun olduğu iddiası gerçeğin tam tersidir ve Cézanne'ın, sanatın klasik tanımı olan "insanın doğaya eklenmesi"ni nasıl yeniden canlandırdığı görülür.

Cézanne'ın resmi, ne bilimi ne de geleneği yadsır. Paris'teyken her gün Louvre'a giderdi. İnsanın nasıl resim yapıldığını öğrenmesi gerektiğini ve düzlemler ile biçimlerin geometrik incelenmesinin bu öğrenme sürecinin zorunlu bir parçası olduğunu söylerdi. Her ne kadar görünür dünyanın terimleri ile ifade edilse de, resim yapma eylemini etkileyen bu soyut ilişkileri anlamak için, yaptığı peyzajlardaki jeolojik yapıyı öğrenmeye çalışırdı. Bir tenis maçında her vuruşun arkasında tüm oyunun kurallarının olması gibi, onun da her fırça darbesinin arkasında anatominin ve tasarımın kuralları vardır. Ama bir ressamın hareketini belirleyen, basitçe perspektif, geometri veya renklere ait yasalar ve dolayısıyla da bunların özelleşmiş bilgisi olamaz. Bir resmi tedrici olarak ortaya çıkartan hareketlerin tümünün ardındaki tek şey, Cézanne'ın "motif' dediği peyzajın bütünlüğü ve mutlak dolgunluğudur. İlkin peyzajın jeolojik temellerini keşfetmeye çalışarak başlar, sonra Madam Cézanne'ın dediğine göre durur ve gözlerini açıp kırlarda "filizlenen"' her şeye dikkatle bakardı. Onun işi ilkin bilimlerden öğrendiği her şeyi unutmak, sonra da bu bilimler aracılığı ile peyzajın, oluşan bir organizmanınkine benzeyen yapısını yeniden yakalamaktı. Bunun için yakalanan tüm kısmi görüşlerin birbirine kaynaştırılması; gözün her şeye yatkınlığı ile oraya buraya saçtıklarının birleştirilmesi; Gasquet'nin deyişiyle "doğanın başı boş gezen ellerinin bir araya getirilmesi" gerekirdi. "Dünyanın akıp giden

bir anının tüm gerçekliği ile resmedilmesi gerekirdi". Düşünmesi birden tamamlanırdı, "Motifimi buldum" derdi. Cézanne ve peyzajın ne çok yüksek, ne çok alçak olarak ortalanmasıyla, hiçbir şeyin kaçmasına izin vermeden tüm canlılığıyla, ağ içine alınması gerektiğini anlatırdı. Sonra jeolojik iskeletini karakalemle yaptığı eskizini renk lekeleriyle çevreleyerek, resmin her tarafını birden yapmaya başlardı. Resim doluluk ve yoğunluk kazanır, yapısı ve dengesi ile oluşur ve her yanıyla aynı anda olgunlaşırdı. "Doğa bende kendini düşünüyor, ben onun bilinciyim" derdi. Hiçbir şey doğalcılıktan bu sezgisel bilim kadar uzakta olamaz. Sanat ne taklittir, ne de içgüdünün ya da iyi zevkin isteklerine göre imal edilmiş bir şeydir. O bir ifade sürecidir. Sözcüklerin işlevinin adlandırmak olması –başka bir deyişle, karışık bir biçimde karşımızda duranın doğasının kavranıp anlaşılabilir bir nesne olarak önümüze konulması– gibi "nesneleştirmek", "tasarlamak" ve "yakalamak" Gasquet'ye göre ressama kalmıştır. Sözcükler adlandırdıkları şeyler gibi görünmezler; bir resim de *trompe-l'oeil** değildir. Kendi sözleri ile Cézanne, "o zamana kadar resmedilmemiş olanı resimle" yazdı ve "onları sonsuza kadar resme dönüştürmüş" oldu. Kayganlıklarını, çift anlamlılıklarını unutup onlar aracılığı ile doğrudan temsil ettikleri şeye ulaşırız. Ressam, o olmadan her bilincin ayrı yaşamına hapsedilmiş olanı, her şeyin beşiği olan görünümlerin titreşimlerini yakalar ve görünür nesneler haline sokar. Bu ressam için tek bir heyecan olanaklıdır –yabancılık duygusu ve tek bir liriklik [*lyrisme*]– varoluşun sürekli yeniden doğumu.

Leonardo da Vinci'nin şiarı kalıcı kesinlik idi ve bütün klasik poetik sanatlar [*les Arts poétiques classiques*] sanat yaratıcılığının kolay bir iş olmadığını söylerler. Cézanne'ın zorluklarının doğası Balzac ve Mallarme'ınkiler gibi farklıdır. Balzac (herhalde Delacroix'yı örnek alarak) yaşamı ifade etmek için sadece renk kullanmayı seçen ve baş eserini gizleyen bir ressam hayal eder. Frenhofer öldüğü zaman arkadaşları bir renkler kaosu ve yakalanamayan çizgilerden başka bir şey bulamazlar, bir duvar resmi... Cézanne *Le Chef-d'oeuvre inconnu*'yü okuduğu zaman ağlayacak kadar duygulanmış ve Frenhofer'ın kendisi olduğunu ifade etmişti. "Gerçekleştirme" üstünde çok duran Balzac'ın çabaları Cézanne'ınkilere de ışık tutar. *La Peau de chagrin*'de Balzac "ifade edilecek bir düşünce"den, "inşa edilecek bir dizge"den, "açıklanacak bir bilim"den söz eder. İnsanlık Komedyası'ndaki vakitsiz dâhilerden

* Göz aldatması (ç. n.).

biri olan Louis Lambert'e "Bazı keşiflere doğru gidiyorum ... , ama ellerimi bağlayan, ağzımı kapatan ve beni yapmak istediğimden uzaklaştırmaya çalışan güçleri nasıl bulacağım" dedirtir. Balzac'ın zamanının toplumunu anlamaya çalıştığını söylemek yeterli değildir. Tipik bir gezgin satıcıyı betimlemek, "öğretmenlik mesleğini teşrih etmek" ya da sosyolojinin temellerini inşa etmek insanüstü bir iş değildir. Para gibi, tutku gibi, görünür güçlerin bir kez adını koyduğunda da, bunların açıkça nasıl etkili olduklarını anladığında da, Balzac bunların nereye yöneldiğini, arkalarındaki dürtünün ne olduğunu, örneğin "bilinmeyen bir uygarlık gizemine yönelmiş" Avrupa'nın anlamının ne olduğunu merak ediyordu. Kısacası, dünyayı bir bütün olarak ele alıp görünen biçimlerin tomurcuklanmasına neden olan içsel gücün ne olduğunu anlamak istiyordu. Frenhofer de resmin anlamı ile ilgili olarak aynı şekilde düşünür. "Bir el sadece vücudun bir parçası değildir, yakalanması ve iletilmesi gereken bir düşüncenin devamı ve ifadesidir. ... Gerçek mücadele budur! Pek çok ressam sanatın bu temasının farkında olmadan sezgileri ile zafere ulaşır. Bir kadın çizersiniz ama onu görmeden". Sanatçı, insanların gerçekten görmediği gösteriyi yakalayan ve onların arasında en "insan" olanlara gösterendir.

Dolayısıyla sadece keyif için sanat yoktur. Eski düşünceleri yeni bir tarzda bir araya getirerek, daha önce görülmüş biçimlerini sunarak keyif verici nesneler icat edilebilir. Kültürden kastedilen şey de zaten bu tarzda resim yapmak ya da söylenmişi ikinci elden söylemektir. Cézanne'ın ya da Balzac'ın sanatçısı böyle kültürlü bir yaratık olmakla yetinmeyip kültürü en temeline kadar sindirip ona yeni bir yapı kazandırmak ister: daha önce hiç resmedilmemiş olanı resmetmek ister. Dolayısıyla ifade ettiği açık seçik tamamlanmış bir düşüncenin tercümesi olamaz, açık seçik düşünceler zaten bizim, başkalarının söyleyegeldiği düşüncelerdir. "Kavrama" [*conception*], "uygulama"yı [*execution*] önceleyemez. Sanatsal ifadenin öncesinde hafif bir heyecandan başka bir şey yoktur ve sadece çalışmanın kendisi tamamlanıp anlaşıldığında hiçbir şey olmaması yerine söylenecek bir şeyin olduğunun kanıtı ortaya çıkar. Onu bilmek için, kültür ve düşünce alışverişlerinin kaynağı olan yalnız ve dilsiz yaşantıya geri dönen sanatçı, ilk sözü söyleyen insanın, o sözün bir çığlıktan öte bir şey olup olmayacağını bilmemesi gibi, bireysel yaşamının akışından kopup ayrılabileceğini ve ister yine o bireysel yaşama, isterse de onunla yaşayan ya da gelecekte yaşayacak monadların ucu açık topluluğu tarafından da tanınabilecek bir anlamın bağımsız varoluşunu verebileceğini

bilmeden eserini ortaya koyar. Sanatçının söyleyeceğinin anlamı hiçbir yerde değildir henüz bir anlam kazanmamış nesnelerde de değildir sanatçının kendisinde, formüle edilmemiş yaşamında da değildir. "Kültürlü" insanların kendilerini içine kapatmakla rahatladıkları yerleşik idrakin dışında, kendi kökenlerini içinde barındıran bir başka idrake davet eder.

Bernard'ın onu insan aklına geri çağırma çabasına Cézanne'ın yanıtı "ben *Pater Omnipotens* (Kadir-i Mutlak Baba) aklına yöneliğim"dir. O herhalde sonsuz *Logos* tasarımına ya da düşüncesine yönelmişti. Cézanne'ın belirsizliği ve sessizliği sadece sinirli tabiatı ile açıklanamaz, onu belirleyen yaptığı işin amacıdır. Kalıtım [*hérédité*] ona zengin duygular, güçlü heyecanlar ve onu yaşamak istediği hayattan ve diğer insanlardan uzaklaştıran hafif bir hüzün ya da giz vermiş olabilir, ancak bu nitelikler ifadelendirici eylem olmadan bir sanat eseri yaratamaz ve bunlar, o eylemin erdemlerini değil sıkıntılarını açıklayabilir. Cézanne'ın sıkıntıları, ilk sözün sıkıntıları idi. Kendini, mutlak güç olmadığı için, Tanrı olmadığı için, ama buna rağmen dünyayı resmetmek, onu büyük bir gösteriye dönüştürmek, dünyanın bizlere nasıl dokunduğunu gözle görülür kılmak istediği için güçsüz olarak görüyordu. Yeni bir fizik kuramı, bütün insanların paylaştığı ölçü standartları ile buluştuğu için, hesaplamalara dayanarak kanıtlanabilir. Cézanne gibi bir sanatçı ya da filozof için bir düşünceyi yaratmak ve onu ifade etmek yeterli değildir, aynı zamanda düşüncelerinin başkalarının bilincinde de kök salması için gereken deneyimleri uyarmalıdırlar. Başarılı bir çalışmanın kendi dersini vermek gibi tuhaf bir gücü vardır. Okuyucu ya da seyirci, resmin ya da kitabın ipuçlarından kendine atlama taşları yaratmak ve belirli bir biçemin belirsiz açık seçikliğinin yönlendirmesiyle sanatçının iletişim kurmak istediği şeyi keşfeder. Ressam bir imge kurmaktan öte bir şey yapamaz; bu imgenin başka insanlar için hayata geçmesini ise beklemesi gerekir. Bu şekilde hayata geçtiği zaman, sanat eseri bu aynı hayatları birleştirir; artık sadece bir kişide dik kafalı bir düş ya da inatçı bir hezeyan gibi ya da mekanda sadece boyalı bir tuval gibi var olmaktan kurtulur. Bundan sonra sürekli bir kazanım gibi olası her zihinde parçalanmamış olarak var olacaktır.

Dolayısıyla "ırsi özellikler", "etkiler" –Cézanne'ın hayatındaki kazalar– doğa ile tarihin ona çözmesi için verdiği metindir. Onlar onun yapıtlarının sadece düz anlamını verirler. Ancak bir sanatçının yaratımları, insanın özgür kararları gibi, bu verili olana daha önceden var olmayan bir mecazi anlam yükler. Eğer bize Cézanne'ın yaşamı, onun çalışmalarının tohumunu

taşıyor gibi geliyorsa bu, onun çalışmalarını önceden tanıyor ve yaşamındaki koşulları onun aracılığı ile görüyor olmamızdandır; yaptıklarından ödünç alınmış anlamlarla yaşamının koşullarını donatıyoruz. Eğer birer birer saydığımız ve belirleyen koşullar gibi gördüğümüz Cézanne'ın yaşamının verili koşulları, onun tasarılarının görüntüsünü biçimlendirselerdi, bunu sadece neler yaşamak zorunda olduğunu göstererek, onları nasıl yaşayacağını belirsiz bırakarak yaparlardı. Başta kendini zorla kabul ettiren bir tema, sonra parçası olduğu varoluş içinde yerini aldığında, kendini özgürce ifade edebilen bir yaşamın simgesi, monogramı olur.

Ancak bu özgürlük konusunda hataya düşmemek gerekir. Onu hayatın "verili koşulları" üzerinde etkileri olabilen ya da yaşamın gelişmesine kural dışılıklar getirebilen bir soyut güç olarak hayal etmeyelim. Her ne kadar bir kimsenin yaşamından hareketle çalışmalarının açıklanamayacağı kesinse de, ikisinin ilişkili olduğu da aynı derecede kesindir. Gerçek olan o işin yapılması için o hayatın yaşanmasının gerekli olduğudur. En başından Cézanne'ın yaşamındaki tek denge, daha sonra yapacağı çalışmaların desteğinden geldi: Yaşamı ileride yapacaklarının uzantısıydı. Sonra yapacaklarının ipuçları vardı ama her ne kadar tek bir çalışma ve yaşam serüveni oluşturuyorlarsa da, bunları birer neden gibi görmek hatalı olur. Artık nedenler ve sonuçların ötesindeyizdir, aynı zamanda hem ne yapmak istediğinin hem de ne olmak istediğinin formülü olan Cézanne'ın ebedi eşzamanlılığında ikisi buluşurlar. Cézanne'ın şizoid mizacı ile yaptıkları arasında bir uyum vardır; çünkü yapıt metafizik bir hastalık duyumunu açığa çıkarmaktadır: Dünyayı bütün anlamlı değerlerin askıya alındığı, dondurulmuş görüntülere indirgeyen bir biçimde görme. Dolayısıyla hastalık abes bir gerçek ve bir kader olmaktan çıkar ve mümkün bir varoluş biçimi olur. Bu varoluş biçimi, paradokslarından biri olan ifade olgusunu cesaretle göğüslediğinde gerçekleşir. Artık şizoid olmakla Cézanne olmak aynı yere varır. Dolayısıyla o davranış biçiminin yaratıcı özgürlüğünü, Cézanne'ın çocukluğundaki tavırları ve nesneler karşısındaki tepkisini, kasıtlı davranışlardan ayırt etmek mümkün değildir. Cézanne'ın resimlerinde yüzlere ve nesnelere verdiği anlam, kendini, dünyada onun gördüğü biçimde ona sundu. Cézanne sadece bu anlamı ortaya koydu: resmedilmek istenen sadece onun gördüğü bu nesneler ve yüzler idi ve Cézanne sadece onların söylemek istediğini ifade etti. Dolayısıyla burada nasıl bir özgürlük söz konusu olabilir? Varoluş koşullarının ancak varoluş nedeni aracılığıyla ve yine bilincin sağladığı meşrulaştırma-

larla bilinci etkilediği doğrudur. Ne olduğumuzu ancak amaçlarımızın mercekleriyle ilerimize bakarak görebiliriz, dolayısıyla yaşamımız hep bir proje ya da tercih biçimindedir ve onun için de kendiliğinden gibidir. Öte yandan, baştan belli bir geleceği hedef alma biçimimizin bizi yaptığını söylemek, ilk varoluş biçimlerimizle tasarımızın daha en baştan durduğunu, daha ilk soluğumuzda tercihin yapıldığını söylemek olur. Dışsal baskılar duymuyorsak bu dışımızın sadece biz olmasındandır. Bizim önce ortaya çıkışını gördüğümüz ebedi Cézanne, ortaya çıktıktan sonra herhangi bir insan olan Cézanne'ın yaşadığı her şeye, ona dışsal gibi gelmiş olan olaylara, etkilere yol açmış olan insan Cézanne'ın başına gelenleri –insanlar ve dünya karşısında, düşünmeden, ince eleyip sık dokumadan benimsediği tavrı da dahil olmak üzere– her şeyi planlamış olan ebedi Cézanne, bütün dış koşullardan bağımsızdı ama kendisi karşısında da mı bağımsızdı? Tercih, yaşamın ötesine geriye itilmemiş midir, henüz açıkça belirlenmiş olanaklar alanı yok iken, sadece bir olasılık varken ve dolayısıyla sadece tek bir tahrik varken, tercih olabilir mi? Eğer doğuştan belli bir tasarıydıysam, verili olanlarla yaratılanlar ayırt edilemez ve dolayısıyla sadece ırsi olan tek bir tavrı, kendiliğinden olmayan bir davranışı belirlemek olanaksızdır – fakat aynı zamanda o varoluş biçimine göre baştan beri ben olan ve mutlak olarak yeni olan bir tavırdan da söz etmek olanaksızdır. Yaşamımızın tüm olarak kurulmuş olduğunu söylemekle, onun tüm olarak baştan belirlenmiş olduğunu söylemek arasında fark yoktur. Gerçek bir özgürlük ancak hayatımızın akışı sırasında, kendimiz olmaktan, aynı kalmaktan vazgeçmeden ilk durumumuzun ötesine geçebildiğimiz sürece varolabilir, sorun da budur. Özgürlükle ilgili olarak iki şey kesindir: biri hiçbir zaman belirlenmiş olmadığımız, diğeri de buna rağmen asla değişmediğimiz, çünkü geçmişte ne olduğumuza baktığımızda daima şimdi ne olduğumuzun ipuçlarını bulabiliriz. Bu iki şeyi, dünya ile bağlarımızı koparmartan içimizde özgürlüğün nasıl doğduğunu anlayabilmemiz bize kalmıştır.

Her şeye rağmen var olduklarını kabul etmeyi reddetsek de bu bağlar daima oradadır. Da Vinci'nin resimlerinden ilham alarak Valéry metreslerden, alacaklılardan, öykülerin ve serüvenlerinden bağımsız, saf bir özgürlük canavarı betimledi. Onun kendisi ile nesnelerin kendileri arasına hiçbir düş girmez; emin olduğu hiçbir şey "mış gibi"lerle desteklenmez ve akıbetini Pascal'ın cehennemi gibi makbul bir imgeden okumaz. O canavarlarla boğuşmak yerine onların güdüsünün ne olduğunu anladı, dikkatiyle onları

silahlandırdı ve onları bilinen şeyler haline soktu. Hiçbir şey onun aşk ve ölüm üstüne olan hükümleri kadar özgür, daha az insansı değildir. Defterlerinde birkaç parçada bunlara değinir. "Tutkunun en güçlü anında" der aşağı yukarı "aşk öyle çirkin bir şey halini alır ki yaptıklarını görebilseler insan nesli yok olabilirdi." Bu aşağılama, belirli şeylerin rahatça gözlenmesi hor görmenin zirvesi olduğundan, çeşitli eskizlerinde ortaya çıkar. Dolayısıyla zaman zaman anatomik birleşmelerle, sevişme eyleminin korkunç kesitlerini çizmişti.[2] Araçlarına tam bir hakimiyeti vardı, ne istese yapar, üstün bir zarafetle bilgiden yaşama geçerdi. Her yaptığını bilir de yapar ve sanatsal süreç yaşamak ya da soluk almak gibi bilgisinin ötesine gitmezdi. Eylem ile yaşam temrinlere dönüştürüldüğünde tarafsız bilgiye karşıt olmadıklarından, bilmenin, eylem içinde olmanın ve yaratmanın üzerinde var olabilecek "merkezi tavrı" keşfetmişti. O bir "entelektüel güç" idi; "zihin adamı" idi.

Daha yakından bakalım. Leonardo için vahiy yoktu. Şüphesiz doğru. Fakat "Azize Anne, Meryem Ana ve Çocuk"ta Meryem Ana'nın cübbesi Çocuk'un yüzüne dokunan bir akbabayı andırır. Kuşların uçuşu ile ilgili parçada, bir yerde Da Vinci birden sözünü keser ve bir çocukluk anısını anlatır: "Çocukluğumla ilgili ilk hatırladığım şeylerden biri akbaba ile ilgilidir, henüz beşikte iken bir akbabanın gelip kuyruğu ile ilkin zorla ağzımı açması ve sonra da yine kuyruğu ile birkaç kez dudaklarıma vurmasından beri, akbaba ile özel olarak ilgilenmem benim kaderim gibi gelir". Dolayısıyla ister gerçekten bir çocuğun hafızasından kaynaklanmış, ister bir yetişkinin fantazisi olsun, bu saydam bilincin esrarengiz bir yanı var demektir. Ne durup dururken ortaya çıkmıştır, ne de tek başına kendi kendini teyit edebilir. Gizli bir tarihe yakalanmışızdır, bir simgeler ormanı. Eğer Freud bilmeceyi, bizim bunların meme dönemi ile ilişkileri hakkında bildiklerimizden hareketle deşifre etseydi biri mutlaka itiraz ederdi. Buna rağmen eski Mısırlılar akbabaların hepsinin dişi olduğuna ve rüzgar tarafından hamile bırakıldıklarına inanırlardı. Bu yüzden de onlar için akbabalar analığın simgesiydiler. Öte yandan Katolik Kilise Papazlarının, bu efsaneyi, doğa tarihine dayanarak bakire doğumun olanaksızlığına inananları yalanlamak için kullandıkları da doğrudur ve Leonardo da sonsuz okumaları sırasında bu efsaneye rastlamış olabilir. Onda kendi kaderinin simgesini buldu: Leonardo doğduğu yıl soylu Donna Albiera ile evlenen zengin bir noterin gayrimeşru çocuğu idi. Donna

2 "Introduction a la methode de Leonard da Vinci," Vanniele, s. 185 (İngilizce çevirisi Thomas Mergrelllvy, *Introduction to the Method of Leonardo da Vinci* – Londra, 1929).

Albiera'dan çocuğu olmayan noter, Leonardo'yu beş yaşında iken evine aldı. Dolayısıyla Leonardo çocukluğunun ilk dört yılını terkedilmiş bir köylü kızı olan annesinin yanında, babasız olarak geçirdi ve dünyayı, onu mükemmel bir şekilde yetiştiren bu mutsuz anne ile birlikte tanıdı. Şimdi eğer onun hiçbir zaman bir sevgilisinin ya da hatta aşkının olmadığını; günlüğünde diğer büyük giderlerden söz etmezken annesinin cenazesinin ve onun yanı sıra iki öğrencisinin çamaşırlarının, giysilerinin masraflarından en ufak ayrıntıları ile söz ettiğini hatırlarsak, Leonardo'nun sadece bir tek kadını, annesini sevdiğini ve bu sevginin çevresindeki genç çocukların duyduğu platonik şefkatten başka hiçbir sevgiye yer bırakmadığını söyleyebiliriz. Çocukluğunun belirleyici olan ilk dört yılında, sonradan baba evine çağrılınca terk etmek zorunda kaldığı, ama tüm sevgi kaynaklarını ve kayıtsızlık gücünü koyduğu bir bağlılık oluşturmuştu. Hayata susamışlığını, yalnızca sorgulamaya ve dünya hakkında bilgilenmeye dönüştürülebilirdi ve kendisi de "bağımsız" olduğundan, entelektüel bir güç, akıl adamı ve insanlar içindeki yabancı olmak durumundaydı. Herhangi bir güçlü öfke, sevgi ya da düşmanlık duymayan, kayıtsızlık içinde resimlerini yarım bırakıp, zamanını garip deneylere harcayan bir kimse; çağdaşlarının gizemli bir yanının olduğunu hissettikleri bir adamdı. Leonardo sanki hiçbir zaman büyümedi, sanki yüreğinin her yanının hesabı verilmiş, sanki sorgulayıcılık ruhu onun için hayattan kaçınanın bir yolu haline gelmiş, sanki rıza gücünün tümünü yaşamının ilk yıllarında kullanmış ve sonuna kadar çocukluğuna sadık kalmıştı. Oyunları bir çocuğunki gibiydi. Vasari "yürüyüşlerinde balmumundan, narin, içi boş hayvanlar yapıp içlerine üfleyerek uçurduğunu; içlerindeki havanın boşalması ile yere düştüklerini" anlatır. Belvedere'deki şarap imalatçısı değişik bir kertenkele bulduğunda Leonardo başka kertenkelelerin derisinden buna kanatlar yapmış, içlerini cıva ile doldurmuş ve kertenkelenin her hareketinde bunların dalgalanıp titremesini sağlamıştı; aynı şekilde bu hayvana gözler, sakal, boynuzlar yapmış, terbiye etmiş, bir kutuya koymuştu ve onunla arkadaşlarını korkuturdu. Aynı babasının onu terk ettiği gibi, o da çalışmasını bitirmeden bırakırdı. Otoriteye kulak asmaz ve bir babanın koruyucu ve korkutucu gücü altında büyümemiş kimselerde olduğu gibi, bilgiyle ilgili konularda sadece doğaya ve kendi muhakemesine güvenirdi. Dolayısıyla bu saf sorgulama gücü, bu inziva, bu merak kendi tarihinde onun olan tek referans oldu. Özgürlüğünün zirvesindeyken, özgürlüğün ta kendisinin içindeyken, o geçmişteki çocuktu; bir şekilde bağımsızdı çünkü başka bir şekilde bağlıydı.

Saf bilinç olabilmek, dünya ve diğer insanlar karşısında bir tavır alabilmenin sadece farklı bir biçimidir; Leonardo bu tavrı, doğumu ile çocukluğunun onun için yarattığı durumu sindirerek öğrenmişti. Hayat ile en başından beri ilgilenmeden ve bu ilgilenme biçiminin desteği olmadan bilinç olamaz.

Freud'un açıklamalarındaki rasgele şeyler ne olursa olsun, bu bağlamda, psikanalitik sezgiye güvensizlik duyulmasını haklı çıkarmaz. Okuyucunun pek çok kez yeterli kanıt bulamamaktan duraksadığı doğrudur. Neden bu da başkası değil? Freud genellikle birkaç yorum sunduğu, her belirti ona göre "aşırı-belirlenmiş" olduğu için, soru daha da sıkıştırıcı. Sonuç olarak cinselliği her yere getiren bir öğreti, tümevarımsal mantık kuralları ile etkisini her alanda gösteremez, çünkü önceden tüm aykırı vakaları dışlayarak kendisini de karşı-kanıtlardan yoksun bırakır. Bunu söylemek psikanaliz karşısında bir zafer kazanmaktır ama sadece kağıt üstünde. Eğer analizcinin önerileri hiçbir zaman kanıtlanamazsa ortadan da kaldırılamaz: psikanalistin tespit ettiği çocuk ile yetişkin arasındaki karmaşık uygunluklar ile rastlantıya güvenmek nasıl olanaklı olabilir ki? Hayatın bir anından diğerine yankılara, imalara, tekrarlara dikkat etmeyi bize psikanalizin öğrettiğini nasıl yadsıyabiliriz – eğer Freud bu zincirlemenin arkasındaki kuramı bize doğru olarak göstermemiş olsaydı, ona şüphe ile bakmak aklımıza gelir miydi? Doğa bilimlerinin aksine, psikanalizin bize gerekli neden sonuç ilişkilerini vermesi beklenmez, onun yerine sadece ilke düzeyinde olanaklı olan güdücü ilişkileri gösterir. Leonardo'nun akbaba fantazisini ya da onun maskelediği çocukluğuna ait geçmişi, geleceğini belirleyen bir güç olarak görmememiz gerekir. Daha çok birkaç muhtemel olay zincirine uygulanabilen bir kehanetin sözleri, anlamı şüpheli bir simge gibi ele almalıyız. Daha doğrusu, her yaşamda kişinin doğumunun, geçmişinin herhangi belli bir davranış biçimine zorlamayan ama hepsinde bulunabilen kategoriler ya da temel boyutlar tanımladığıdır. Leonardo çocukluğuna teslim olsaydı da, ondan kaçmak isteseydi de, ne oldu ise, ondan farklı olmayacaktı. Bizi dönüştüren kararların kendileri de bir gerçek duruma referansla oluşur; tabii ki böyle bir durum kabul edilebileceği gibi, reddedilebilir de, ama "kabul" ya da "reddedilecek "bir durum olarak, bizim ona verdiğimiz değerin canlanmasıdır ve bizim itici gücümüz olmamayı ya da bizim için olmamayı başaramaz. Eğer psikanalizin amacı gelecek ile geçmiş arasındaki bu alışverişi betimlemek ve her hayatın, nihai anlamı hiçbir yerde yazılı olmayan bilmeceler üstüne düşünmek olduğunu göstermek ise, ondan tümevarımsal kesinlikler beklemeye hakkımız

yoktur. Psikanalistin, sonuçsuz düşünceleri, bizim kendimizle kurduğumuz iletişimleri çoğaltan, cinselliği varoluşun simgesi, varoluşu da cinselliğin simgesi olarak alan, geleceğin anlamı için geçmişe dönen, geçmişin anlamını da gelecekte arayan, tefsire dayalı düşüncesi, geleceğin geçmişe, geçmişin geleceğe dayandığı, her şeyin başka bir şeyin simgesi olduğu yaşamımızın döngüsel hareketine, kesin hükümleri olan tümevarımlardan daha uygundur. Psikanaliz özgürlüğü olanaksız kılmaz; bu özgürlük üstüne somut bir biçimde, kendimizin yaratıcı bir tekrarı olarak, her zaman kendimize sadık kalarak, geriye bakarak düşünmeyi öğretir.

Dolayısıyla bir yazarın hayatı hem bize bir şey öğretemez, hem de eğer yorumlamasını biliyorsak, onda, çalışmasına açıldığı için her şeyi bulabiliriz. Tam bilinmeyen bir hayvanın hareketlerini onları denetleyen ve belirleyen yasaları anlamadan gözlediğimizdeki gibi, Cézanne'ı izleyenler de, onun olaylar ve deneyler üstünde yaptığı değiştirmelerin ne olduğunu tahmin ediyorlardı; onun önemsediği şeye, zaman zaman nereden geldiği belli olmadan onu saran parıltıya kör idiler. Ama kendisi hiçbir zaman kendinin merkezinde olmadı: on günün dokuzunda çevresinde gördüğü ampirik yaşamının sefilliği, başarısız girişimleri, bilinmeyen bir davetin kalıntılarıydı. Buna rağmen özgürlüğünü bu dünyada, tuval üstünde renklerle gerçekleştirmek durumundaydı. Başkalarının onayına kalmış olduğundan, değerinin kanıtlanması için beklemesi gerekiyordu. Bu yüzden kendi elinden çıkan resmi sorguladı; ona yönelen bakışlara çaresizce asıldı. Bu yüzden çalışması hiçbir zaman bitmedi. Kendi yaşamımızdan uzaklaşamayız. Düşüncelerimizle ya da özgürlüğümüzle hiçbir zaman yüz yüze gelemeyiz.

Çeviren: Mehmet Adam

Algıya Göre Düşünmek

EMRE ŞAN

Merleau-Ponty'nin ilk çalışmaları, felsefe tarihinde kemikleşmiş ve özellikle sosyal bilimlerin gelişmesiyle dillendirilmiş temel bir mesele üzerinedir. Söz konusu mesele, insanın bilinç veya refleksiyon ile kendine bakışı ve hâlihazırda bağlı olduğu dış etmenlerin davranışlarına etkisiyle oluşan bakışı arasındaki uyumsuzluk üzerinedir. Bu uyumsuzluktan kasıt, refleksif bakış açısı ve objektif bakış açısı arasındaki uyumsuzluktur. İlk bakışta insan özgür olarak tezahür eder. Bilincinde olduğu her şey onun için açıktır. Kendisine sunulan tüm olgulara anlam veren odur. Mutlak bir otonomi içerisinde tüm varlığı ve değeri inşa eder ve düşünen özneye dışarıdan hiçbir şey nüfuz edemez. Böyle bir bilinç felsefesi, tam bir otonomi içinde içkin ve saydam nesneler ortaya koyan bir bilince, içselliğin mutlaklığına öncelik tanır. Ne var ki psikolojinin ve antropolojinin ışığında ortaya çıkan yeni bakış açıları, insanın fiziki, organik ve sosyal çevreye bağımlılığını, onu neredeyse şartlanmış bir nesne halinde tasvir etmeye kadar giden bir tanımlamayla yeniden ortaya koydu. Böylece, mutlak öncelik dışsallığa, birbirlerine dışsal ve nedensellik bağlarıyla örülü olguların çokluğu anlamında dünyaya atfedildi. Eğer tarihin veya çevrenin bir ürünüysem, kendimde doğruyu yanlışı ayırt edemeden, çevremde gelişen olaylara bir anlam atfedemeden yaşardım. Bu durumda bilincin tanıklığını reddetmek ondan tüm hakikati söküp atmak anlamına gelecektir. Oysa kesin bir bilgi inşa etmek için kendi düşüncelerime erişimimden emin olup içsel değerini kavrayabilmeliyim zira tüm bilgi *cogito*'nun ilk hakikatini varsayar. Diğer taraftan, kendimizin idrakı, kendi yaşamımızın dolaysız sorgulamasıyla birlikte, sosyal varoluşumuza dair dış bilgilerden de ileri gelir. Fransız filozof her iki bakış açısından da vazgeçmez zira her ikisinde de doğruluk payı vardır.

Sonuç olarak, Husserl'in de öne sürdüğü gibi, psikolojizme ve tarihselciliğe karşı çıkmak, hakikat arayışında belli bir mantıkçılığa (*logicisme*) yönelmeyi gerektirmez. Her iki alanın meşru tarafları göz önüne alınarak insanı bu ilişkiler ağı içersinde yeniden düşünmek gerekir.

Demek ki insanın aynı zamanda nasıl hem özne hem nesne, hem mutlak irade hem de dışa bağımlı olduğunu anlamak gerekir. Bunun için öncelikle pozitif bilimler ve felsefeyi, deneye dayalı yöntem ile felsefi yöntemi karşı karşıya getiren eskimiş kategorileri gözden geçirmek gerekir. Bu bağlamda, Merleau-Ponty bir yandan, pozitif bilimlerin insanı nesneleştirme süreçlerini sorgular, diğer yandan bizi gerçekten zamansız mutlak özneler olarak tanımlayan refleksif tutumların felsefi varsayımlarını açığa vurur. Söz konusu araştırmalar Fransız filozofu pozitif bilimlerle felsefe arasında ortak bir mekâna taşıyarak eylemimizin ve edilgenliğimizin, otonomimizin ve bağımlılığımızın birbirlerine zıt olmadıkları üçüncü bir betimlemenin kapısını aralar. Bu yolda ilerlemek için Merleau-Ponty öncelikle, öznenin ve öznel yaşamının organik koşulları arasındaki ilişkiye, yani klasik ruh ve vücut[1] ilişkisi sorununa eğilir. Bu bağlamda her iki seviyeyi ilgilendiren algı konusu doğal olarak araştırmasının ana teması haline gelir:

> Nörolojinin, deneysel psikolojinin (özellikle psikopatolojinin) ve felsefenin bugünkü durumunda, algı sorununu özellikle de kendi bedeninin algısı sorununu yeniden ele almak bana faydalı göründü. Eleştirel felsefeden esinlenen bir öğreti, algıyı uzamsal olmayan verilerin ("duyumların") birbirleri ile ilişkilendirildiği ve nesnel bir evren kuracak şeklilde açıklandığı entelektüel bir işlem olarak ele alır. Bu şekilde ele alındığında algı eksik bir bilim gibidir, dolaylı bir işlemdir.[2]

1 M. Merleau-Ponty'nin kullandığı *Corps* kavramını beden yerine vücut olarak tercüme etmeyi tercih ettik. Merleau-Ponty *corps* sözcüğünü Husserl'in *Leib* kavramından esinlenerek fenomenolojik bir anlamda kullanır. Diğer Batı dillerindeki "soma", "corpus" ve "body" sözcüklerinin aynı zamanda hem canlılığa hem de cansızlığa işaret etmesine rağmen, *Leib* (vücut) kavramı, *Körper* ("cisim" ve "beden") kavramından farklı olarak "yaşam" ile ilişkilidir. Dolayısıyla Fransız filozof, *corps* kavramına canlılık ve hususîlik yükleyerek klasik ruh ve beden sorunun kemikleşmiş kategorilerinin dışına çıkmaya, dildeki kavramsal muğlaklığı ortadan kaldırmaya çalışır. Beden kavramı, "kaç beden?" sorusunda olduğu gibi daha çok ölçülebilirlik ve nesnellikle ilişkilidir ve bu bağlam Merleau-Ponty'nin altını çizdiği yaşayan vücudun, yani algılayan ve hareket eden, arzulayan ve acı çeken vücudun üzerini örten bir ifadedir. Vücut deneyimi özneyle nesne arasındaki ayrımı bulanıklaştırır, vücudum sahip olduğum bir şey değildir, o varoluşumun tezahürü olarak husule gelir. *Leib/Körper* ayrımı hakkında daha detaylı bir analiz için bkz. Bernhard Waldenfels, *Fenomenolojiye Giriş*, Alm. çev. Mesut Keskin, İstanbul, Avesta, 2010, s. 38-39.

2 M. Merleau-Ponty, *Algının Önceliği*, Fr. çev. Yusuf Yıldırım, İstanbul, Kabalcı, 2006, s. 11.

Denebilir ki, Fransız filozof öncelikle algıya karşı bir Truva atı işlevi gören duyum anlayışını eleştirir çünkü deneyimin içeriği olan duyum kavramının berisindeki felsefi önyargılar algıyı eksik bir bilim haline getirir. Merleau-Ponty, duyumların atomizmi ve çağrışım süreciyle yalın duyumlar bağlantısı fikirlerini eleştirerek algı felsefesine giriş yapar. Aslında Merleau-Ponty'nin amacı ampirik psikolojiden yola çıkarak ampirizmin ve felsefi rasyonalizmin algı konusundaki önyargılarını deşifre etmektir. Böylece sıra genel olarak deneyciliğin (ampirizmin) ve entelektüalizmin (rasyonalizm) algı üzerine önyargılarını bertaraf etmeye gelir.

Aslında algının ayrıcalığı tüm mümkün deneyimin anlamını kurmasında saklıdır. Algının bir başlangıç noktası olması diğer varlık alanlarına üstün bir varlık alanı olmasından ileri gelmez, aksine deneyime bir giriş niteliği taşımasından kaynaklanır. Algı diğer tüm fenomenlere eşlik eden bir kaynaktır. Bu bağlamda bir algı felsefesi, sadece algının öznesinin felsefesi değil aynı zamanda algıyı öğreten bir felsefedir. Dolayısıyla Merleau-Ponty'nin projesi sadece algıyı düşünmek değil, algıya göre de düşünmektir. Yaşayan vücuda verilen temel önem böyle anlaşılabilir. Algılamak "ölü" niteliklerin değil aktif özelliklerin verildiği bir deneyimi betimler, yani insan, dış niteliklerin edilgin alıcısı değil, vücut-bulmuş algılayan öznedir. Dolayısıyla duyusal nitelikler dünyayla ilişkimizde kurulur. "Duyum belli bir birlikte-varoluştur (*coexistence*)."[3] O duyusal niteliklerin bilgisi değil, duyusal niteliklerle birlikte doğuşun kuvvetidir. Eğer algılayan vücut bulan bir bilinç ise, ya da daha doğrusu, algılayan bilinç zorunlu olarak vücut bulan ise, anlam ancak dünyanın kökensel olarak vücudu etkilediği tarz ile verilebilir. Anlam duyusalın nesneleşmiş bir temsili değildir, duyumsanır olanda tutulur ve onun tarafından sarıp sarmalanır.

Fransız filozof, ilk kitabı *Davranışın Yapısı*'nda (*La Structure du comportement*)[4] algılayan insana dışarıdan bakıp deneysel araştırmaların felsefi sonuçlarıyla ilgilenirken, ikinci kitabı *Algının Fenomenolojisi*'nde (*Phénoménologie de la perception*)[5] özneye içeriden bakarak, algı ile kazanılan anlamanın vücutla ve dünyayla ilişkisini betimleyecek yeni bir bilinç ve *refleksiyon* teorisinin peşine düşer. Diğer bir deyişle, Merleau-Ponty *cogito* ve dünya arasında kurduğu bağımlılık ve tezahür etmeye dayalı karşılıklı ilişkiyi, öncelikle dünyadan bilince, ardından bilinçten dünyaya doğru ele alır.

3 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945, s. 247.
4 M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942.
5 *Phénoménologie de la Perception*, *age.*

I. Gestalt Psikolojisi ve Algının Önceliği

Davranışın Yapısı'nda Merleau-Ponty, ilk iş olarak bilinç ve dünya arasındaki ilişkinin hangi noktadan hareketle sorgulanması gerektiğini araştırır. Bilimin verilerine başvurmadan söz konusu soruyu cevaplama girişmek Fransız filozofu entelektüalizm riskiyle karşı karşıya bırakacağından, çözümlemeyi en alttan itibaren başlatarak davranış kavramını inceler çünkü davranış kavramı meseleye psişik ve organik ayrımının ötesinde bir bakış açısından bakmaya imkân verir. Bu bağlamda, mekanizmin ve vitalizmin ötesinde yeni bir yol arayışı Merleau-Ponty'yi refleks ve davranış (*comportement*) kavramlarının anlamlarını düşünmeye sevk eder. Mekanist betimleme, insanda bir uyaranın iletimiyle tanımlanan, reflekse dayalı veya mekanik bir faaliyet arar. Merleau-Ponty'ye göre, söz konusu arayış olgulara değil kemikleşmiş felsefi varsayımlara dayanır. Refleks, temel sinir sisteminin işleyişinin bir yasası olmaktan çok patolojik ayrışmalara işaret eder. Oysa, uyarımlar ve bu uyarımlara tepkiler arasında, cevaplara az çok karmaşık anlamlar atfeden mekanik olmayan yapısal yatay fenomenler söz konusudur. Diğer taraftan, bu tür bir araştırma vitalist veya idealist bir sonuca değil, bilince ait olmayan ve maddeye indirgenemeyecek bir fenomene götürür.

Davranışın gerçekliğini nedensellik veya içsellik kategorileriyle açıklamanın zorluğu Fransız filozof için aşılması gereken bir engeldir. Merleau-Ponty'ye göre ne refleksiyon ne de fizik düşünce davranışın yapısını ortaya koyamaz. Davranış, psişik ve fizyolojik ayrımına karşı nötrdür ve onları yeniden tanımlamamıza olanak sağlar. Bunun için Merleau-Ponty, Alman psikolog Köhler'in 1917'de şempanzeler üzerine yaptığı deneylere odaklanır. *Davranışın Yapısı*'nda hayvan davranışlarını yorumlaması onu doğal ve kişilik-öncesi deneyim alanını sorgulamaya itmiştir. Hayvan, edimsel durumda sıkışıp kalır ve davranışı virtuel olana, işlevsel değerlere, şeylere değil dolaysız olana uyumludur. Ancak insan, içinde şeyin yapısının mümkün olduğu sembolik davranış seviyesine yükselir

Kitabın ikinci bölümünden itibaren Merleau-Ponty, fiziki (*physique*), yaşamsal (*vital*), insani (*humain*) seviyelerde yapı (*structure*) kavramını ele alır. *Gestalt* teorisinden, Goldstein'ın çalışmalarından (*Organizmanın Yapısı*) ve yapısal dilbilimden ileri gelen "ve zenginliği bugün her alanda zihnin bir ihtiyacına cevap veren"[6] yapı mefhumu, Merleau-Ponty'ye göre beraberinde yeni bir "düşünce düzeni" getirir zira "Descartes'tan Hegel'e kadar felsefeye

6 *La structure du comportement*, *age*., s. 155.

hükmeden özne-nesne korelasyonunun dışında bir yol gösterir".[7] Diğer bir deyişle, yapı sadece fiziki dünyanın "içinde" veya yaşayan vücudun "içinde" varolmaz, o bir bilgi nesnesi, algının konusudur. Yapıyı "idealleştirme" ve onu algılanan gerçekliğe göre ele alma hareketlerinden itibaren Merleau-Ponty *Gestalt* psikolojisini bir *Gestalt* felsefesine dönüştürmeyi amaçlar.

Gestalt teorisi, yirminci yüzyılın temel bilimsel paradigmalarından biridir. Başlıca keşifler genellikle 1922'den 1938'e kadar *Gestalt* teorisyenlerinin yayın organı olan yirmi iki ciltlik *Psychologische Forschung*'da ortaya çıkar.[8] Çağrışımcı ve yapısalcı okullara karşı çıkıp, çağrışım fikri yerine *Gestalt* ya da organize, düzenli bütün kavramını geçirir. *Gestalt* öncesi psikolojiye göre bir uyarım (*stimilus*) her zaman aynı duyumu üretir ve duyusal aygıtların lokal uyarımlarına tek tek karşılık gelen duyumlar bilincin ilk verileridir. Söz konusu bakış açısı, duyumların bellek, bilgi ve yargı tarafından yani "maddenin" form tarafından işlenişini, öznel bir "mozaikten" nesneler dünyasına geçişi varsayıyordu. Oysa Merleau-Ponty'e göre *Gestalt* bu varsayımı çürütür:

> *Gestalt*, sözde "öğeleri", daha geniş bütünlere eklemlenen "bütünlere" bağlı hale getiren duyusal alana ait spontane bir organizasyondur. Bu organizasyon heterojen bir maddenin üzerine konulan bir form değildir; formsuz madde yoktur; yalnızca az çok istikrarlı, eklemlenmiş organizasyonlar vardır.[9]

Dolayısıyla algımız bir nitelikler mozaiğinin değil birbirinden ayrı nesneler bütününün algısıdır. Bu durumda bir nesne, geçmiş deneyimlerin bilgisiyle kazanılan "anlam"ı yoluyla değil, algımız içerisinde sahip olduğu bir zemin üzerindeki figürün yapısıyla belirgin hale gelir. Parçalar bütünden önce var olmaz ve niteliklerini bütünün yapısından alır.

7 *Age.*

8 Merleau-Ponty'nin *Gestalt* teorisinde ele aldığı iki felsefi temayı vurgulayalım. Bunlar Wertheimer'ın çalışmalarında ortaya çıktığı gibi, duyusalın, virtüel olarak, duyumsal olandan daha fazlasını içermesi ve diğer yandan, Wolfgang Metzger'in ortaya koyduğu şeylerin üçüncül nitelikleri fikridir. Wolfgang Metzger form niteliklerini üç kategoriye ayırır: 1) tertipten (*Organisation*) ve kompozisyondan ileri gelen yapı (*Struktur*), örneğin yuvarlak, eliptik, keskin, simetrik vb. 2) Şeyin "maddi" veçhesini ilgilendiren bütünün niteliği (*Ganzqualität*), örneğin, saydam, parlak, düz, elastik vb. 3) Karşılaştığımız anlamlı (*expressif*) vecheleri ilgilendiren öz (*Wesen*), örneğin, dost canlısı, gösterişli vb. Merleau-Ponty'nin ifade (*expression*) mevhumunu düşüncesinin merkezine yerleştirmesinde bu çalışmaların önemli etkisi olmuştur. Bkz. Max Wetheimer, *Drei Abhandlungen zur Gestaltheorie*, Erlangen, Verlag der Philosophischen Akademie, 1925. Wolfgang Metzger, *Psychologie* (1941), Viyana, Verlag Wolfgang Krammer, 2001.

9 *Algının Önceliği*, *age*., s. 25.

Şu halde *Gestalt* teorisinin Fransız filozofa katkısı genel olarak iki seviyede ele alınabilir. İlk olarak *Gestalt*, Merleau-Ponty'ye fenomenolojinin betimlediği fenomenlerin ne olduğu sorusunu sordurtmuştur.[10] *Gestalt teorisi*, elde edebileceğimiz en basit duyumsanır verinin bir zemin üstündeki figür olduğunu söyler; bu, ideal bir analizde izlenim kavramını ortaya atmamıza imkân verecek olgu algısının olumsal bir karakteri değildir. Söz konusu olan daha ziyade algısal fenomenin bizatihi tanımıdır ve o olmadan bir fenomene algı denemez. Algısal "bir şey" her zaman diğer şeylerin arasındadır ve her zaman bir "alan"a dahildir. Tam tamına homojen bir bölge algıya bir şey sunmadığı gibi hiçbir algının konusu olamaz. Sadece etkin algının yapısı bize algılamanın ne olduğunu öğretebilir. Salt izlenim, bulunamadığı gibi algılanamaz 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. Örneğin, Merleau-Ponty'ye göre bana beliren bir kırmızılık ancak bir bütün oluşturduğu diğer kırmızılara bağlanarak veya hükmettiği veya boyun eğdiği, kendisinden uzaklaştırdığı veya kendisine çektiği diğer renklerle ilişkide anlaşılabilir. Bu durum sadece kırmızının çevresinde oluşan çağrışımlarla belirlenip çevresinin etkisiyle dönüştüğü anlamına gelmez, aksine kırmızı kendi mekânından diğer mekânlara, uzak veya yakın başka olaylara gönderme yapar ve onların izlerini taşır. Merleau-Ponty'nin dünya ışını (*rayon du monde*) kavramıyla anlatmak istediği de tam olarak budur: Bir renk, diğer nesnelerden ayrı *belli* bir nesnenin *belirli* bir niteliği olarak değil, belli bir *boyut* veya belli bir *anlam kalınlığı* olarak algılanır. Bu demektir ki her görünür, kendisinde, anlamın sonsuz zenginliğine tekabül eden görünmez bir boyut içerir. Artık, bir özne tarafından belirli bir nesneye belirli bir duyusal nitelik atfetmekten söz edilemez. Dolayısıyla *Gestalt* psikolojisi Merleau-Ponty'ye algının entelektüel bir işlem olmadığını ve belirli bir iç organizasyona sahip olmayan bir madde ile entelektüel bir formu algı içinde birbirinden ayırt etmenin imkânsız olduğunu göstermiştir. Şu halde form duyusal bilginin kendisinde mevcuttur.

10 Aslında *Gestalt* psikolojisi Husserl fenomenolojisinin temin ettiği bir çeşit refleksiyonu hayata geçirmiştir. Burada işin tarihi boyutuna girmesek de *Gestalt* Teorisi ve fenomenoloji arasındaki yakınlıktan bahsedebiliriz. Köhler'in psikolojiye bir amaç olarak "fenomenolojik betimlemeyi" sunması tesadüf eseri değildir (*Über unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen*, s. 70) – Yine, Husserl'in eski öğrencisi Koffka'ın psikolojisinin temel fikirlerini bu akıma bağlaması ve psikolojizm eleştirsinin *Gestalt* teorisine karşı yapılmadığını göstermesi (*Principles of Gestalt Psychology*, s. 614-683) önemlidir zira *Gestalt* izlenim tarzında psişik bir olay değil bir iç kurulum yasası geliştiren bir bütündür. Diğer yandan, Husserl, mantıksalcılıktan uzaklaştığı ve psikolojizmi eleştirdiği son döneminde *Gestalt* kavramını yeniden ele alır (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie*, I, s. 106, 109).

Gelgelelim, *Gestalt* teorisi, betimsel psikoloji gibi, bilim dünyasının "apaçıklıklarına" mahkûmdur ve nesnel yorumu her seferinde nedensel düşüncenin yeniden inşasıyla sonuçlanır çünkü psikolojik atomizmin daha genel bir önyargının özel bir ifadesi olduğunu göremez. Merleau-Ponty'e göre, yenilikçi çabalarına rağmen *Gestalt* teorisyenleri materyalizm ve ruhçuluk, materyalizm ve vitalizm antinomilerine sıkışıp kalır. *Gestalt* teorisinin nesnel yorumunu bir kenara bırakıp onu felsefi olarak ele alan Fransız filozof, bir formun veya bütünün ne olduğuna dair soruşturmaya girişir: "Bir sistemin özelliklerinin, sistemin tek bir parçasına iştirak edecek her değişiklik için dönüştüğü ve tam tersine bu özelliklerin sistemin her parçasının aralarında aynı ilişkiyi koruyarak değiştiğinde aynı kaldığı her yerde form mevcuttur."[11] Form bir denge hali kurduğu, maksimum sorunu çözdüğü ve Kantçı anlamda bir dünyayı olanaklı kıldığı için algımızda ayrıcalıklı değildir, o dünyanın imkân şartı değil tezahürünün ta kendisidir.

Netice itibariyle Merleau-Ponty, algı fenomenini saf bir bilinç olarak refleksiyon yerine davranış kavramından başlayarak ele alır ve bilimin geleneksel ilerleyişini göz önüne alarak hayvan ve insan davranışlarını bir dış izleyici gibi çözümler.[12] Fakat bunu yaparken fenomenin bilince indirgemesinden özellikle kaçınır ve yaşamsal davranışların bozulmamış bütünlüğüyle ilgilenir. Organizmanın çevresi ile olan anlamlı ilişkisi kendine saydam bir bilince, bir bilgi edimine dayanmaz. Söz konusu ilişki bir gerçekliğe, bir dışsallığa doğrudur. Davranışın çözümlemesi, bir temsile (*représentation*) sahip olmaya değil Merleau-Ponty'nin diliyle bir varoluşa, dünya içinde olmaya, bir mevcudiyet ilişkisine işaret eder. Dolayısıyla, *Davranışın Yapısı*'nın kapanış cümlesinde ifade edildiği gibi, "doğal 'şey', organizma, başkasının davranışı ve benim davranışım ancak anlamlarıyla varolurlar fakat onlardan fışkıran anlam henüz Kantçı anlamda bir nesne değildir. Onları kuran yönelimsel yaşam henüz bir temsil, onlardan elde edilen kavrayış henüz bir idrak değildir."[13] Böylece, söz konusu çalışma vücudu nesnel bir kavrayıştan kurtararak, onu şeylerin düzeyinden çekip alacak davranışın yapısı analizine götürüp, izleyicinin algısının bütünlüğüne yeniden kaydeder. *Davranışın Yapısı*, refleksif bakış açısı ve objektif bakış açısının ötesinde bir algı çözümlemesinin yolunu açar. İşte Merleau-Ponty'nin bir sonraki eserinin (*Algının Fenomenolojisi*) hedefi budur.

11 *La structure du comportement*, *age*., s. 58-59.
12 *Age*., s. 175, 199.
13 *Age*., s. 241.

II. Kartezyen *Cogito* Eleştirisi

Merleau-Ponty her ne kadar *Davranışın Yapısı* adlı eserinde fenomenolojik yöntemi benimsemese de çağdaş psikolojinin sorgulanmasıyla ortaya çıkan sorular Fransız filozofu fenomenolojiye yönlendirir. *Davranışın Yapısı*, doğalcı ontolojilerin başarısızlığını ifşa edip bilincin kurucu boyutunu ortaya çıkarmak için özellikle nesnellik zemininde yol alırken *Algının Fenomenolojisi*, bilincin kurucu faaliyetini entelektüel bir mülkiyet tarzına çevirmeden, bilinç yaşantıları zemininde iş görür.

Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde algı felsefesinin programını şu sözlerle ilan eder:

> Algıda aydınlatmaya çalıştığımız şey hem algının içgüdüsel altyapısı hem de idrağın uygulamasıyla kendisinde hasıl olan üstyapıdır. Cassier'nin de söylediği gibi deneycilik algının üst yapısını ortadan kaldırdığında bir anlamda onun altyapısını da bozmuştur: İzlenim böylece içgüdüsel ve duygusal anlamdan olduğu gibi ideal imlemeden de yoksun kalır. Şunu ekleyebiliriz ki algının altyapısını görmezden gelip, onu hemen bir bilgi olarak ele alarak eksistansiyal temelini unutmak algının üstyapısını bozar çünkü böyle bir bakış açısı algının şu nihai momentine sahip olduğunu sanıp onu gözden kaçırır: *Hakiki ve kesin* bir dünyanın ortaya çıkışı. Refleksiyon, fenomenin yaşamsal ayrılmazlığını ve akılcı eğilimini aydınlattığı takdirde fenomenin merkezini bulduğuna emin olabilir.[14]

Dolayısıyla *Algının Fenomenolojisi* deneyciliğin ve entelektüalizmin ötesinde bir fenomenoloji ortaya koyma fikriyle yola çıkar. Deneyci yaklaşımlar duyumu öznel bir gerçekliğe veya bir bilinç haline dönüştürmek durumunda kalmışlardır. Berkeley'in ünlü sözü *esse est percipi*[15] de tam olarak buna işaret eder: Algılananın varlık anlamı algı eylemine denk düşer. *Esse est percipi* aslında zıt gibi görünen iki argümanı birleştirir: Bir yandan, dolaysız olarak algıladıklarımız *reel* şeylerdir, diğer yandan, dolaysız olarak algılanan şeyler ancak zihinde varolan zihin halleridir. Fakat her ikisinin de ortak noktası duyumları algısal deneyimimizin temeline yerleştirmesidir. Berkeley temsillerimizi duyumların çağrışımlarının sabit bağlantısıyla açıklar. Dış dünyanın sezgisine sahip olmadığımız için düşüncelerimizin tüm içerikleri duyum düzeylerinden ileri

14 *Phénoménologie de la Perception*, *age*., s. 65.

15 G. Berkeley, *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, Fr. çev. Michel Ambacher, Paris, Aubier, 1970.

gelen çağrışımlarla mümkündür. Ne var ki deneyciliğin duyumculuğu algısal deneyimin hakiki anlamını ortaya çıkarmak yerine, bilinç tarafından kurulan dışsal bağlantı kavramlarıyla bizi söz konusu deneyimden epey uzaklaştırır. Onun inşa ettiği deneyim algıyı yaşam dünyasından uzaklaştırıp bir bilgi sorunu haline getirir. Böylece o algılayanı dünyaya bilimsel bakış açısından bakan özneyle karıştırır.

Tıpkı deneycilik gibi entelektüalizm de nesnel dünyayı analizinin temel konusu yapar ve algısal bilincin nesnesini inşa etmedeki özel tarzını açıklamak konusunda yetersiz kalır. İdeal olarak kör bir görüden yola çıkan entelektüalizm, bunu telafi etmek için boş bir kavrama ulaşır ve salt duyumun karşıtı olan yargı, kendi nesnelerine ilgisiz genel bir bağlantı işlevine mahkûm olur. Merleau-Ponty bu durumu Descartes'ın ünlü balmumu çözümlemesiyle açıklar. Ona göre tıpkı entelektüalizmin algısal dünyayı betimlemek yerine matematiksel olarak okunan bir dünyayı kurgulamaya kalkışması gibi, Descartes, koku, renk ve yumuşaklık gibi niteliklerin ötesinde algı nesnesinden ziyade fizikçinin balmumunu tanımlayan konumların ve biçimlerin sonsuz kuvvetiyle ilgilenir.[16] Deyim yerindeyse, Descartes, balmumu algımızı birbirlerinden ayrı duyusal niteliklerin geçit töreni gibi betimleyerek[17] "yargı" mefhumu için gerekli zemini hazırlar. Nesnenin duyusal niteliklerini birbirlerinden ve nesnenin kendisinden ayırarak balmumunu saf nitelikler çokluğuna indirger. Oysa örneğin algıda balmumunun rengi içine kapalı, nötr bir içerik değildir ve diğer duyusal niteliklerle etkileşim halindedir, onların özelliklerini de yansıtır. Descartes'a göre balmumunu ateşe yaklaştırdığımızda balmumunu kuran duyusal niteliklerin hiçbiri aynı şekilde kalmadığı için balmumuna dair özdeşlik yargısı idraktan ileri gelen bir cismin, yayılımlı bir şeyin kavrayışına dayanır. Böylece algılanan balmumunu yayılımlı bir şey olarak betimleyen Descartes, onu fiziğin nesnesi olan balmumu ile karıştırır. O artık hesaplanabilir bir nesnedir çünkü duyusal niteliklerden yoksundur. Dolayısıyla balmumu analizi, duyusal deneyimin bize dışsallığı sunduğu ve kesin bilginin modeli olduğuna dair naif inancı sorgular

16 *Phénoménologie de la Perception*, *age*., s. 41.

17 Descartes analizine "şu" balmumu topağını betimleyerek başlar: "Kovandan yeni alınmış, içindeki balın tadını henüz yitirmemiş, toplandığı çiçeklerin kokularından da henüz bir şeyler saklıyor; rengi biçimi, büyüklüğü gözle görülüyor; sert, soğuk, yoğrulup biçimlendiriliyor, vurulunca da ses veriyor. Kısaca bir cismi açık seçik tanıtabilecek her şey bunda da var. Ama ben konuşurken onu ateşe yaklaştırıyorlar; bakıyorsunuz tadından ne kalmışsa uçuyor, kokusu buharlaşıyor, rengi değişiyor, biçimi kayboluyor, büyüklüğü artıyor, sıvılaşıyor, ısınıyor, el sürmez oluyor ve vurulsa bile artık hiç ses vermiyor. Bütün bu değişimlerden sonra eldeki yine aynı mum mudur acaba?" Descartes, *Meditasyonlar*, Fr. çev. İsmet Birkan, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2007, s. 27.

fakat bunu yaparken algısal deneyimin kendine özgü yapısını ele almaz. Algının kendisinin dilsizliği, sessizliğidir bu. Bu yüzden Kant ve Husserl daha sonra bu sağır dilsiz dünyanın dilini arayacaklardır[18].

Öyleyse çıkış noktaları farklı olsa da her iki bakış açısı da nesnel düşüncenin kurbanı olurlar. Denilebilir ki her ikisi de algıya katılmak yerine onunla aralarındaki mesafeyi korur. Deneyciliğe göre gerçek olan deneyim yoluyla bilinirken, entelektüalizme göre gerçek olan ancak akıl yoluyla kavranabilir. Nesnel düşünceye göre ise gerçek olan öznenin pragmatik ilgilerinden ve yorumlarından bağımsız olarak olduğu gibi yakalanabilir. Gelgelelim, vücut-bulmuş öznelliğimiz, duyusal veya mental organlarımız ve pratik arzularımız kaçınılmaz olarak dünyanın bize tezahürünü etkiler. Dolayısıyla dünyayı anlamak için kendimizi anlamalıyız. Oysa Descartes'tan beri, kendi kendimiz üzerine düşünüm, *refleksiyon*, dünyanın apaçıklığından kendi bilincine giden, bilen öznenin teorik yaşamının işlevlerini temellendirmeye çalıştığı bir felsefi edimdir. Fransız filozofa göre böyle bir refleksiyon tevazudan yoksundur: Dünyayı kuran ve "onu tepeden tırnağa aydınlatan"[19] bir düşünceye yükseldiğini iddia eder fakat söz konusu düşüncenin ikincil olduğunu unutur. Aslında refleksiyon, köklerinin bulunduğu hâlihazırda düşünülmemiş (*irréflechi*) hayatın devamı olarak, düşüncenin kendisine saydamsızlığını "ortadan kaldıramaz" fakat sadece "onu daha yükseğe taşır"[20]. Böylece Merleau-Ponty ilk iş olarak idealist refleksiyonu, dünyadan kopmayan fenomenolojik bir refleksiyonla yer değiştirir. Refleksiyon dünyadan kendini çekip, dünyanın temeli olarak bilincin birliğine yönelmez; aşkınlıkların ortaya çıkışını görmek için geri çekilir, bizi dünyaya bağlayan yönelimsel bağları göz önüne çıkarmak amacıyla gerer. Denebilir ki, refleksif yaşam bir eylem olarak gerçekleşir ve zeminini kuran düşünülmemiş yaşamın yerine geçer. Bir eylem olarak kendi üzerine düşünümünden daha fazlasıdır, varoluşu özünü aşar. Düşüncenin kendine özgülüğü ancak dünyaya ait bir varolan olarak kendi kendinin bilincinde olmasından ileri gelir. Fenomenolojnin görevi, idealleştirmeyi ortadan kaldırıp, refleksiyonu doğum anında dünyada betimlemektir.

Öyleyse *cogito'*nun klasik kavrayışı yerine algısal alanın konumundan yola çıkmak gerekir. Bu bağlamda algı felsefesi kartezyen özneden kopuşa işaret

18 Bu konu hakkında detaylı bilgi için bakınız; Emre Şan, "Algı Felsefesi", *Merleau-Ponty Fikir Mimarları Dizisi-31*, İstanbul, Say Yayınları, 2015, s. 64-133.
19 *Age*., Önsöz, XI
20 *Age*., s. 454

etmektedir. Fransız filozof işe *cogito*'nun zihinsel ve içsel yapısını eleştirmekle başlar. Heidegger'in iyi bilinen Descartes eleştirisinin[21] aksine Merleau-Ponty'nin eleştirisi ontolojik değil fenomenolojiktir. Merleau-Ponty Descartes'a doğrudan *sum*'un varlık anlamını neden izah etmediğini sormaz, ona göre asıl sorun Descartes'ın idealist refleksiyonun büyüsüne kendisini çok çabuk kaptırması ve *ego sum*'u irdelemeden saf zihin olarak kavramasıdır. Dolayısıyla, kartezyen *cogito* kendi vücudunu, daha sonra *cogitatio*'lara dönüştüreceği yayılımlı şeyler tarafına atar. Merleau-Ponty *cogito*'yu yeniden ele alışında, onun varlığı ve tezahürü arasında kesin bir ayrım yapar. Bu ayrıma göre artık kendi kendinin deneyimi veya öz-bilinç, zorunlu olarak kendinin upuygun bilgisini, yani bilincin varlığının tezahürü ile olan upuygun bilgisini içermez. Dolayısıyla, öz-bilinç esnasında husule gelen "kendilik" (*soi*) hiçbir zaman edimsel iç algının kendiliği ile tamı tamına örtüşmez. Kendilik, kendinden çıkış ve kendine dönüş hareketlerinin bütünüdür. Bu yüzden Fransız filozof klasik rasyonalist bakış açısıyla *cogito*'yu tanımlamaya karşı çıkar:

> Hakiki *Cogito*, öznenin varoluşunu, öznenin kendi varoluşu hakkındaki düşüncesi ile tanımlamaz, dünyanın kesinliğini dünyanın düşüncesinin kesinliğine dönüştürmez ve son olarak da dünyanın kendisini, imleme (*signification*) dünya ile değiştirmez. Aksine düşüncemin ta kendisini değişmez bir olgu olarak tanır ve beni "dünyada-varolan" olarak kavrayarak, her türlü idealizmi dışarıda bırakır.[22]

Kartezyen rasyonalizmin ortaya koyduğu şekliyle *cogito* artık mutlak kökensellik olarak tasarlanamaz, rasyonel akıl tek başına hakikati veremez çünkü dünya deneyimimiz sadece bir düşünceye veya kavrama indirgenemez. *Cogito*, bu içsel merkezden kişinin kendi farkındalığına varmasıdır. Fakat bütün bir anlam, sırf bu nedenle (*ipso facto*) saf bir *Ben*'in ürünü olarak, bir düşünce eylemi olarak kavranır ve rasyonalizmin kendisi, deneyciliği kolaylıkla çürütebilmesine rağmen, içinde duyusal olana yer vermemesi ve içeriğinin zorunsuz olması nedeniyle deneyimin çeşitliliğini açıklayamaz.

Aslında, refleksif bilinç, düşünüm öncesi algısal bir yaşam tarafından öncelenir. Dolayısıyla öznenin tanımını yeniden düşünmemiz gerekir. Özne,

21 "Descartes, *'cogito sum'* diyerek felsefeye yeni ve sağlam bir zemin sağlamak niyetindedir. Fakat onun, bu 'radikal' yeniden başlangıçta belirlemeksizin bıraktığı şey, *res cogitans*'ın varlık minvali, daha doğrusu *'sum'un varlık anlamıdır*". M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Alm. çev. Kaan H. Ökten, Agora, 2008, s. 25.

22 *Phénoménologie de la Perception*, *age*., Önsöz VIII.

kartezyen anlamda, düşüncenin mutlak saydamlığında *cogito'*nun faaliyeti olarak kendi kendine tezahüründe tanımlanamaz. Özne kendi kendinin sahibi değildir ve düşüncesinin saf öğesinde kendi kendine dolaysız olarak mevcut değildir. *Cogito* tarafından ifade edilen hakikat, tüm teorik yaklaşımları önceleyen, kökensel bir sav olarak *urdoxa'*yla dünyaya ilksel bir inanışla desteklenir, öyle ki bu inanışa göre, ilk hakikat *ben düşünüyorum* değil, benim aracılığımla bir şey tezahür ediyor demektir. Bu tezahür Husserl'in işleyen yönelimsellik (*intentionnalité opérante*) dediği şeye tekabül eden düşünüm-öncesi bir *cogito'*ya sunulur. Husserl'in "edim yönelimselliği"den ayrı olarak ortaya koyduğu işleyen yönelimsellik öncelikle *ek-statik* yapısıyla bilincin mutlak yapısını zedeler. Asıl amaç bilincin etkinliğindeki edilginliği kavrayabilmektir. Yönelimselliğin insan yaşamına ait bir özellik, bir iç algı nesnesi mi olduğu yoksa dışarıda, şeylerin arasında mı olduğu tartışılmıştır. Fakat Husserl'in ve takipçilerinin temel öngörüsü onun ruhsal yaşantıların betimsel bir özelliğinden çok özne-nesne ilişkisinin somut bütünü olduğu yönündedir. Eugen Fink'in diliyle ifade edecek olursak:

> Yönelimsellik bir "veri" (*datum*) değildir; dışsal ya da içsel bir "verilmişlik" modeli üzerinden anlaşılamaz; çünkü "dışsal olan" ile "içsel olanın" birbirinden ayırt edildiği boyutu ilk kez yönelimsellik açığa çıkarır. Yönelimsellik ilişkinin ta kendisi olduğundan, ilişkinin taraflarından sadece birinin hesabına geçirilemez.[23]

Dolayısıyla, işleyen yönelimsellik *cogito'*nun durmadan beslenmek zorunda olduğu kökensel bir anlam katmanına işaret eder. Söz konusu anlam katmanı *Algının Fenomenolojisi'*nin "Cogito" başlıklı bölümünde örtük/söylenmeden anlaşılan *cogito* (*cogito tacite*) ve konuşulan/söze dökülen *cogito* ayrımında açığa çıkar. Descartes'ın *cogito'*su "söze dökülür" veya dil aracılığıyla dolaylandırılır. Ama her refleksiyondan önce gelen, "kendinin kendine mevcudiyeti" olan örtük *cogito'*ya göndermede bulunur.[24] Örtük *cogito* ile söze dökülen *cogito* sırasıyla temellendiren ve temellendirilendir. Dilin, bir dil bilincini, konuşan dünyayı sarmalayan bilincin bir sessizliğini varsayması anlamında, örtük *cogito* söze dökülen *cogito'*yu temellendirir. Bu sessizlik düşünüm öncesi bir anlam yapısına işaret eder. Anlam Husserl'in bakış açısında olduğu gibi sabit ve özsel

23 E. Fink, "Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens", Alm. çev. Çağlar Koç, *Baykuş*, Eylül 2010, S. 6: Husserl'in Gör Dediği, s. 99.
24 *Phénoménologie de la Perception*, *age.*, s. 462.

değildir, anlamlar da yaşayan varlıklar gibi yaşar, gelişir ve ölebilir. Anlamları ifade etme biçimimiz anlamların kendilerini de etkiler. Dolayısıyla konuşulan *cogito* örtük *cogito*'yu, bilincin bu sessizliğinin "henüz düşünülmediği ve açınlanmaya ihtiyaç duyduğu" ve ancak ifade (söze dökülen *cogito*) vasıtasıyla gerçekten *cogito* haline geleceği manasında temellendirir:

> *Cogito* ile keşfettiğim ve tespit ettiğim şey, psikolojinin içkinliği, tüm fenomenlerin "özel bilinç hallerine" içselliği, duyumun kendisiyle kör teması – hatta transandantal içkinlik, tüm fenomenlerin kurucu bir bilince aidiyeti, düşüncenin kendine saydam özgülüğü değildir, o daha çok benim varlığımı ifade eden derin aşkınlık hareketi, varlığımla ve dünyanın varlığıyla eşzamanlı iletişimdir.[25]

Konuşulan *cogito*'yu barındıran ve ona hükmeden örtük *cogito* vücutsal varoluş hareketiyle bir olur, onun kökeni varoluşumun olgusallığıyla çakışır.

Düşünüm-öncesi varlığımıza işaret eden örtük *cogito* betimlemesi Merleau-Ponty'yi Kendilik (*soi*) sorununu yeniden düşünmeye iter. Söz konusu olan şey kartezyen kazanımın radikalleştirilmesidir. Kartezyen düşünüm içinde kök saldığı hâlihazırda düşünülmemiş (*irréflechie*) düşünüm-öncesi (*pré-reflexive*) yaşamı unutur. Oysa düşünüm-öncesi yaşam dünyanın varoluşuna yönelik bir çeşit algısal inançla çakışır. Bu algısal inanç sayesinde anlamlar mümkün olur. Dolayısıyla algısal inanç seviyesinde belli bir bilinç formundan bahsedebiliriz zira bilincin kendisi *ex nihilo* bir şekilde husule gelmez. Ne var ki algısal yaşamın kendi kendine saydamsızlığı bir yetersizlik olarak yorumlanamaz zira algısal varoluş dünyanın bilinci olduğu ölçüde kendi kendine sahiptir. Kendi kendi ile olan ilişki dünya ile olan ilişkiyle eşzamanlıdır.

> Hakiki *cogito* düşüncenin düşüncesiyle baş başa değildir: Onlar birbirlerine ancak dünya yoluyla erişebilir. Dünyanın bilinci kendilik bilincinde, öz-bilinçte temellenmez fakat onlar kesinlikle çağdaştırlar: Benim için bir dünya var çünkü kendi kendimi aydınlatıyorum; kendi kendime saklı değilim çünkü bir dünyam var.

Dolayısıyla, dünya ile ilişkide bu kendine mevcudiyet (*présence à soi*) aynı zamanda mevcudiyetten çıkmadır (*dé-présentation*). Merleau-Ponty bu özdeşlikte

25 *Age*., s. 344.

kartezyen *cogito*'nun açmazlarını çözecek yapıyı keşfeder ve refleksiyonun çift kutupluluğunu ortaya koyar. Böylece öznenin kendisini dünyadan uzaklaştırdığı refleksif hareket ancak aynı öznenin dünya ile iç içe geçmesiyle mümkündür. Özne ile dünya arasında mutlak bir ayrılık ya da bütüncül bir birleşimin ötesinde, karşılıklı belirlenim, kesişme (*chiasme*),[26] içiçelik düşünmek gerekir. Fakat bu kesişme hareketini ortaya koymak için bilinç felsefesini tamamen terk etmek ve diyalektik bir felsefe kurmak gerekir. Algınan dünyanın önceliği ontolojik bir önceliktir çünkü kendisiyle birlikte aşkınlığını da sahneye koyan algı deneyimini sadece öznel yaklaşımla kısıtlayamayız. Algı, öznelliğin veya nesnelliğin bir sonucu olmaktan ziyade bir varlık sorunudur. Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'nin ardından gelen eserlerinde felsefesini algının kökenselliği etrafında kurar öyle ki bu onu, son çalışmalarında algılanan şeyin var olma tarzını mümkün bütün varlıklara, ideal gerçeklikler ve saf anlamlar dahil bize verilmesi elverişli her varlığa kadar genelleştirmeye yönlendirecektir.

III. Refleksiyon ve Diyalektik Felsefe

Merleau-Ponty son dönem çalışmalarında *Algının Fenomenolojisi*'nde bazı hatalar yaptığını kabul ederek fenomenolojik yöntemini değiştirmeye karar verir. Bu bağlamda Fransız filozofun ölümünden sonra yayınlanan *Görünür ve Görünmez*'in (*Le visible et l'invisible*)[27] *Algının Fenomenolojisi* karşısındaki konumunu, Heidegger'in ontolojisinin Husserl'in transandantal fenomenolojisine karşı duruşuna benzetebiliriz. Aslında onun için asıl sorun 1945 tarihli eserde Husserl'in klasik sorunlarına bağlı kalmış olmasıdır. Zira o eser her ne kadar Husserl'in fenomenolojisinden ve Heidegger'in dünya-içinde-olmak mefhumundan yola çıksa da hâlâ özne-nesne ikiliği ile iş görmekteydi. Böylece Fransız filozof varlığı bir *eidos* veya saf bir form haline getiren eylemler ve noemalar üzerinden işleyen *eidetik* yöntemi bir kenara bırakır. Tüm felsefi sorunları bir öz sorununa dönüştüren ve *ego*'yu kendine mutlak şeffaflık, varlığı da saf pozitiflik (*positivité*) olarak tanımlayan yaklaşımları eleştirir.

26 "Merleau-Ponty her biri ancak öteki olarak kendi olan, gören ve görünen, gösterge ve anlam, içeri ve dışarı gibi genellikle ayrı olarak kabul edilen terimlerin özdeşliğini veya ayrılığını değil de ayrılık içinde özdeşliğini (ya da aksine birliğini) düşünmeye çalıştığı her seferinde kesişme kavramını kullanır. Kesişme, iç içelik (*entrelacs*), tersine çevrilebilirlik (*réversibilité*), *Algının Fenomenolojisi*'nde taslağı çizilen ama ancak refleksiyonun karşıtlıklarının (özne-nesne; iç-dış; ben-başkası vb.) eleştirisi radikalleştiğinde ve felsefenin diyalektik ihtiyacı formüle edildiğinde gerçekten temalaştırılan ontolojik bir yapıyı işaret etmektedir". Pascal Dupond, *Merleau-Ponty Sözlüğü*, Fr. çev. Emre Şan, Say Yayınları, 2012, s. 88.

27 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail,* Paris, Gallimard, 1964.

Merleau-Ponty'e göre felsefe tarihindeki konumlarının ötesinde olgu felsefesi ve öz felsefesinin, realizmin ve idealizmin ayrılamaz birliğini açığa vurmanın vakti gelmiştir. Hem realizm hem de idealizm bilgiyi upuygunluk (*adéquation*) anlamındaki sezgi ile karıştırır. Upuygunluk anlayışına göre bir şeyin gelip bakışıma dolgu yapması ve mevcudiyetin, eksiksiz olarak belirli mevcut varolan olarak tanımlanması gerekir. *Görünür ve Görünmez*'in *Algının Fenomenolojisi*'e karşı hamlesi burada yatar: Realizmin ve idealizmin ötesinde bir felsefe yapma imkânı için öz (*essence*) ve varoluş (*existence*) kavramlarını derinden ele alan ve her ikisinde de aynı ontolojik yönelimi ortaya çıkaracak bir çalışma yapmak gerekir.

Merleau-Ponty *Görünür ve Görünmez*'de klasik öz-olgu (*essence-fait*) ayrımından kurtularak deneyimin kendisine gitmek için algısal inanç (*foi perceptive*) mefhumunu ortaya koyar. Algısal inanç refleksiyonun yerine geçmez ama artık refleksiyonun karşısında aslına-uygun saydam bir düşünce dünyası değil aydınlatılması gereken bir derinlik vardır.

> Kesinlik, bütünüyle karşı konulmaz olsa da tamamıyla karanlık kalır, onu yaşayabiliriz, ama ne düşünebilir, ne formüle edebilir, ne de tez haline getirebiliriz. Tüm aydınlatma çabaları bizi ikilemlere sürükler. Gelgelelim, hepimize ortak duyusal dünyanın kanıtlanamaz kesinliği hakikatin bizdeki temelidir.[28]

Algı deneyimi bana karanlıkta kalmış, yaşandığı kadar kolaylıkla teorik düşüncenin konusu olamayacak bir kesinlik sunar zira söze dökülüp tez haline getirildiğinde çelişkiler ortaya çıkar. Algısal inanç birbirine zıt gibi görünen ama dolaysız algı deneyiminde tek bir hakikate vurgu yapan iki apaçıklığı ortaya koyar. Bir yandan, algıladığım şey kendini algıma etiyle kemiğiyle verir (*en chair et en os*). Algılananın somut, duyusal bir mevcudiyeti bulunur. Söz konusu inanca göre algıladığım şey bakışımdan önce oradadır ve ben algılamadan önce de algıladığım gibi bir gerçekliktir. Dolayısıyla, algı bir ruh haline kendi kendimi tecrübeme indirgenemez zira algıda zaten orada olan bir dışsala açılırım. Diğer yandan, algı her zaman bir duyumsayanın algısıdır. Dolayısıyla algım duyu organlarının işlevine bağlıdır, gözlerim kapalıyken hiçbir şey göremem. Algıladığımız bizden bağımsız bir varoluşa sahip olsa da algı büsbütün bize bağlıdır. Algı hem orada dünyada hem de bizde, algılayanda gerçekleşir.

28 *Le visible et l'invisible*, *age*., s. 27.

Böylece Merleau-Ponty, idealizm ve realizmin dışında algısal inancın çelişkilerini içinde barındırabilecek üçüncü bir yol arayışındadır. Algım bir yandan benim algımdır, diğer yandan şeylere sızar.

Böylece algı felsefesi ontolojiye ayrıcalıklı bir girişi ifade eder. Algısal inanç bir tür eksistensiyal taahhüttür: Şeyleri gördüğüm minvalde dünyadayımdır. Varlığı bilmesem bile zaten hâlihazırda bilincin bu yarı-sessizliğinde onun müdavimiyimdir. Dolayısıyla algıyı dünyanın varlığını vazetmeyen ama onun görünür kılan sorgulayıcı bir düşünce olarak betimlemeli, öyle ki onun karşısında şeyler husule gelir veya ortadan kaybolurlar. Algısal inanç verili olanın algılanan olarak verilmesi karşısındaki öznel kesinliktir. Fakat diğer yandan o varlığın kökensel yapısı itibariyle algıya olan inançtır, zira varlığın kökensel yapısı ancak tezahürde araştırılabilir. Dolayısıyla artık asıl konu algılananın fenomenal yapısını ortaya koymaktır.

Oysa refleksif felsefe mutlak kuşatıcı bakışıyla ideal bir anlamlar düzeni öngörür, algısal inancı ve onun tezahürü öz-vücudu (*corps propre*) görmezden gelir. Merleau-Ponty'ye göre refleksif felsefe varolanı nesneye indirgeyerek cisimsel dışsallık ile ruhsal içselliğe alternatif olan "şeylerle aramdaki geçişlilik (*empietement*)" ilişkisini nedenselliğe dönüştürerek varlığı gözden kaçırmama sebep olur. Böylece, nesne ontolojisi veya kendinde-şey ontolojisi varlığı nesneye indirgeyerek algısal inancın çelişkileriyle yüzleşmek yerine onu aşar ve unutur.

Denebilir ki, refleksif felsefe algısal inancın üç yüzüne, görünür dünyaya, onu görene ve bu görenin başka görenlerle olan ilişkilerine ihanet eder. Zira o dünya ile göbek bağımızı, onu yeniden oluşturmak için koparmaksızın, üretmeksizin anlayamayacağımızı düşünür. Böylece dünya, aşkın benin korelatı (bağlılaşığı) haline gelip öznenin bilincine içkin olarak yeniden kurulur. Oysaki hem bilimin "genelde nesne" tanımının hem de refleksif felsefenin "dünya düşüncesi"nin altında, algıladığımız dünyanın varolduğuna dair kanımız olan algısal inanç yatar. Gelgelelim, bir kanaat olması itibariyle, algısal inanç dünyanın olabilirliği kadar imkânsızlığına da işaret eder. Tıpkı Heidegger'in hakikat tasvirinde değindiği gibi dünyanın örtülme imkânının içinde dünyanın açılıma imkânını barındırması gibi, Merleau-Ponty düşüncesinde de dünyanın geri çekilmesinden, kendini saklamasından bahsedebiliriz zira algısal inanç vücut-bulmuş bir öznenin inancıdır. Dünyayı bir tiyatro izleyicisi gibi dışarıdan değil bizzat onun içinden kendi bakış açımdan görürüm. Refleksif felsefenin savunduğunun aksine dünyayı bütünüyle göremem.

Dolayısıyla, refleksiyon artık düşünülmemişin anlaşılmaz olarak kategorileştirileceği müspet ve otonom bir katmandan yola çıkarak tanımlanamaz, aksine o, kendine özgü imkânını düşünülmemişten türetir. Merleau-Ponty içeriden dışarıya doğru ve dışarıdan içeriye doğru karşılıklı geçişten ya da kendinden çıkmanın ve kendine geri dönmenin karşılıklı hareketinden ibaret olan ontolojik bir yapıyı araştırır. Refleksiyon ve refleksiyonun yokluğu yaşamımızda bir araya geldiği için, iki durumdan birini ortadan kaldırmadan birlikteliklerini düşünmemin bir yolu olmalıdır. Merleau-Ponty'ye göre bu soyut ikiliği aşıp refleksiyonun yokluğunu yani düşünülmemişi refleksiyonun bir momenti ve refleksiyonu da düşünülmemişin bir tezahürü olarak ortaya koyacak yöntem diyalektik felsefedir. Diyalektik felsefeye göre, her iki bakış açısının da hakikatleri kendilerinin dışındadır ve onlar ancak ötekine taşınarak kendileri olurlar. Bu bağlamda olumsuzlama (*négation*) iki konumun ters yüzü olarak değil içeriğin hareketi olarak anlaşılmalıdır. Böylece kendinde (*en soi*) ve kendi için (*pour soi*) ayrımı ortadan kalkar. Kendinde olan ancak ötekiyle, kendi içinin aracılığıyla kendi kendisi olur. Kendi için de ancak ötekinde, kendinde tutularak, onun aracılığıyla kendi için olur. Artık her bir terimin özdeşliği, kendi hareketleri ile çakıştıkları için ancak kendi kendileri ile fark (*différence à soi*) ile tanımlanır. Öyleyse düşünce bu oluştan, hareketten ayrı olamaz, o her bir terimi kendisi yapan fiili hareketle çakışır. Hareketi düşünmenin yegâne yolu onu icra etmektir.

> Diyalektik düşünce, ister varlığa içkin ilişkiler, ister varlık ve benim aramdaki ilişkiler olsun, her bir terimin zıt terime taşındığında kendisi olduğunu, ancak hareketle kendi kendisi olduğunu kabul eder, öyle ki her biri için ötekine geçmek ve kendisi olmak, kendinden çıkmak ve kendine dönmek aynı şeydir, merkeze dönüş hareketi ve merkezkaç hareketi tek bir hareklettir zira her terim kendisinin aracısıdır.[29]

Gelgelelim, Merleau-Ponty kendisinden önce yapılan diyalektik felsefelerin yukarıda söylediklerimize uygunluğu konusunda ikna olmamıştır. Platon'dan beri diyalektik, alternatifleri aşmayı hedefleyen sentetik bir kavrayıştır ve Hegel'in *Aufhebung* mefhumuyla bir yandan aşıp bir yandan da aştığını muhafaza etmeyi olanaklı kılar. Fakat diyalektik felsefe kendisinden zuhur eden

29 *Le visible et l'invisible*, *age*., s. 122-123.

radikal hareketi yeterince muhafaza edebilmiş midir? Aşma ve sentez diyalektik düşüncenin sınırlarını belirler mi? Merleau-Ponty *Görünür ve Görünmez*'in "Sorgulama ve Diyalektik" başlıklı bölümünde yeni bir diyalektik düşüncenin peşine düşer. Bu sorgulama işlemi özellikle Sartre'ın düşüncesiyle hesaplaşır zira ona göre Sartre diyalektiğin görevini kendine özgü zorluğunu ve krizini ortaya koyar.

Sartre'ın amacı, refleksiyonun yokluğundaki yaşamda verili haliyle dünyayı yakalamaktır. Denebilir ki, dünyanın kendine özgülüğü düşüncemizin onunla boy ölçüşememesinden, şeyin kendine özgülüğü ise kendinde duruşundan, yani *kendinde* varoluşundan ileri gelir. Dünyayı fenomenalliğinde yakalamak yerine, ona aşkınlığında katılmak gerekir zira dünya, bizzat kendisi fenomenalliğine yabancı olandır, var olmak için tezahür etmeye ihtiyacı yoktur. Gelgelelim bu durum ne dolaysız bir realizme dönüş ne de transandantal bilincin reddi manasına gelir. Heidegger'in aksine, Sartre'ın meselesi, varlığın doluluğuna yol açmak için öznelliğin radikal bir eleştirisini yaparak Husserl'in ötesine geçmek değildir. Aksine ona göre Husserl öznelliği yeterince radikal düşünemediği için aşkınlığı göz ardı etmiştir. Aşkınlığın bilincin kurucu öğesi olduğu fikrini sonuna kadar takip ederek bilinci hiçlik olarak anlayan Sartre'a göre Husserl'in hatası fenomenal alanı bilince yani bir idealliğe göndermesi değil, bu idealliği pozitif bir konum olarak düşünmesinden ileri gelir zira o hâlâ bilinci Varlık'ın tarafına yerleştirir. Oysa bilinç bir içkinlik değildir, kendinden mutlak kaçış, töz olmayı reddetmek manasına gelir bu. Bilincin kendinden başka bir şeyin bilinci olarak varolma zorunluluğu yönelimselliktir. Bilinç bir yokluk (*rien*) olduğu için ancak Varlık'a açılımında, Varlık olarak tamamlanmasıyla ayakta kalabilir: Onun boşluğu varlığın doluluğuyla muhafaza edilir.

Ne var ki aslında Sartre'ın yaptığı, Husserl'deki iki ontolojik bölge (saf bilinç ve dünya) arasındaki farkı varlık ve hiçlik arasındaki farka dönüştürmektir. O yönelimselliği aşkınlığın kökenindeki olumsuzlama olarak görüp kendinde şey ve kendi için arasındaki bağ olarak anlar. Husserl'de, felsefi bir eylem olan fenomenolojik indirgeme yoluyla anlaşılan şey (bilincin dünyanın bir parçası değil de tüm anlamlandırmaların temeli olduğu fikri), Sartre'da betimsel bir özellik olarak bilincin her anına yayılıp öznel deneyimimizin ayırt edici özelliği haline gelir. Sartre'a göre kendi için, özne, dünyada değildir zira o bir şey değildir, kendinde bir konumu yoktur, o ancak özdeş varlıkta tezahür eden pozitif varlık eksikliğidir. Gelgelelim, bilinci hiçlik olarak anlayan Sartre yönelimselliği kurmak yerine onu tehlikeye atar. Hiçlik olarak bilinç hiçbir gerçekliğe dayan-

maz ancak varlık tarafına geçerek onun pozitifliğinde emilerek sürüp gider. Böylece hiçliğin negativizmi bir pozitivizm haline gelir. Dolayısıyla varlıkla ilişkiye girmek yerine ona çakılır. Denebilir ki, Sartre, Husserl'in *eidos'*unun basıncını azaltmak yerine, bilinç ve dünya arasındaki zıtlığı radikalleştirir. O deneyime ulaşmak yerine onun mantıksal bir maketini sunar, dünyanın deneyiminin yerine bir özdeşliğin ve bir zıtlığın soyut birliğini ortaya koyar.

Bu anlamda Merleau-Ponty'nin başlangıç noktasını Sartre'ın varış noktası olarak okumak mümkündür. Sartre *kendinde* (şey) ve *kendi-için* (olan şey) soyutlamalarından itibaren düşünmeye başlarken, Merleau-Ponty, *Varlık ve Hiçlik*'in varış noktası olan ve artık Sartre'cı varlık ve hiçlik mefhumlarının karşısında birer soyut tekilliğe dönüştüğü aşkınlığın Kendi-için'deliği tarafından ele alınan Varlık'tan hareket eder. Böylece, Merleau-Ponty Sartre'ın eli kolu bağlı diyalektik düşüncesinden *hiperdiyalektik* adını verdiği bir yönteme geçer. Merleau-Ponty'nin aradığı varlık, *kendinde* ve *kendi için*'e yol açan refleksif kırılmalardan önce iki karşıt hareketin kesiştiği varlık anlayışıdır.

"Kötü diyalektik" bilincin deneyim dâhilinde değil de deneyimin bilgisi olarak anlaşıldığı andan itibaren ortaya çıkar. Böylece düşünce, diyalektiğin hareketine teslim olmak yerine, gerçeğin yaşamını bir olumlama ve olumsuzlama oyununa indirger. Kendisini tepeden-görme düşüncesine (*pensée de survol*) dönüştürür, kendisini salt içsellik olarak ortaya koyar ve kendisi dışındaki varlığı salt dışsallığa indirger. Diyalektiğin bu "düşüşü" felsefe için daimi bir risktir. Çünkü felsefe, felsefi olmayandan veya ön-düşünümden (*pré-réflexif*) ayrıldığı ve deneyimin zeminini sentez olarak terk ettiği anda deneyimin bilgisi haline dönüşür. Oysa temel öğesinin diyalektik olduğu felsefe, sürekli olarak kendisinin eleştirisi olmalıdır. "Hiperdiyalektik" varlığın yaşamını pozitif ve negatif anlatımlar veya konumlarla yeniden oluşturmayı reddeden diyalektiktir.

Merleau-Ponty'ye göre sentezin kendisinden itibaren gerçekleşeceği tepeden-görme (*survol*) fikri yanlıştır. Zira bu başış açısı yeni bir konum doğurur. Dolayısıyla diyalektik fark kalıcı bir özdeşliğe feda edilmemeli, özdeşlik geçici olup yeni bir olumsuzlamaya her zaman hazırlıklı olmalıdır. Diyalektik, karşılıklı eylemleri ve etkileşimleri kavramalıdır. Dolayısıyla Fransız filozof olumsuzlamayı (*negation*) değil fark kavramını öne çıkarır zira fark karşıtlık değil özdeşliğin-yokluğudur, öyle ki karşıtlığın ötesindeki fark "özdeşlerin farkıdır".[30] Asıl zor olan zaten bu farkı, bu mesafeyi entelektüel bir upuy-

30 *Le visible et l'invisible*, *age*., s. 316.

gunluğa indirgemeden düşünebilmektir. "Diyalektik bir felsefe = karşıtların çakışması, ayrılıkta birlik, tersine dönme, çok sayıda maddede hakikat yani, özdeşlik ontolojisinin iptali deyim yerindeyse, farklılıkların bağ oluşturduğu bir varlık fikridir" (yayımlanmamış not). Varlığın olumsuzlamadan itibaren kendisine ulaştığı hareket, Varlıkta olumsuzlamanın doğduğu hareketle eşanlamlıdır. Olumsuzlama Varlık'ın bir imkânı olduğu için Varlık olumsuzlamanın imkânıdır. Söz konusu bakış açısı fenomenolojiyi varlığın ve hiçliğin diyalektiği zemininde yeniden düşünmemizi sağlar. Varlığı idealliğin sabitliğine kapatmak isteyen bir felsefe hem pozitivizme hem de negativizme kapı aralar.

Öyleyse Merleau-Ponty'nin ontolojisi varlık alanına bir negatiflik, yeni bir hiçlik kavrayışı kaydetmeye çalışır. Zira artık, deneyimin bilincin yaşantılarının ötesinde betimlenmesi ve tezahürü varlığın aşırılığı olarak veya varlığı bir aşırılık, taşkınlık olarak betimleme girişimi Merleau-Ponty'yi yeni arayışlara itmiştir. Söz konusu yeni ontoloji, bir özdeşlikte son bulmayacak ama işlemsel (*opérative*) bir karşıtlıktan beslenmeye devam edecek özdeşliğin ve farklılığın birliğine işaret eder. Bu anlamda Merleau-Ponty'nin yakalamaya çalıştığı Varlık bir dizi sorgulamaya gebedir. Öncelikle, ontolojik bakış açısından, Varlık kendine özgü yapısında, pozitifliğin ve negatifliğin birlikte-varoluşuna, yani farklılığın ve özdeşliğin birliğine imkân vermelidir. Ne de olsa, sorgulanan bu fenomeni ortaya çıkarmak için söz konusu gerilim ilerideki bir özdeşlikte de çözülmemelidir. Karşıtılık işlemsel olarak devam etmeli aksi takdirde antinomik bir ikiliğe düşeriz. Öyleyse, Varlık'ın örtüsünün açılması için nasıl bir refleksiyon izlemeliyiz? Sorunun çözümü hem eski felsefi yöntemleri bırakmakta hem de bu sayede yeni bir teorik çerçeve geliştirmekte yatıyor.

Eğer varlık ve tezahür özdeşse, varlığın tezahürü dolu bir mevcudiyet ve pozitiflik olamaz, varlık kendinde negatifi özümser, o "uzaktaki varlıktır (*l'être à distance*) ve uzaklık onun için bir bağdır ve onun sayesinde çakışmadan kurtulur".[31] Ne de olsa diyalektik ontoloji, ideal bir birliğe ve mutlak çoğulluğa da karşıdır. Şey, evren veya öznellik fark etmez, ontoloji ne olursa olsun gayrimeşru şekile mutlaklığa kaymamalıdır. Tüm varlıklar, her varolan sonlusonsuz, pozitif-negatif, mutlak-göreceli gibi tezatlıklar tarafından kat edilir, varlık zıt kutuplardan birine değil onların etkileşimine denk düşer. Diyalektik bu zıtlıklardan birinde kalmak değil, bir "geçiş", bir "aşma"dır, diyalektik hareketin gerilimi hiç düşmez. Öyleyse varlığın aşkınlığı onun kendi kendisi

31 Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, Collège de France 1952-1960, Paris, Gallimard, 1968, s. 79.

ile hiçbir zaman çakışamamasından ve her zaman kendi kendisinin reddi tarafından kat edilmesinden ileri gelir. Aşkınlık, uzakta olmak, her zaman ötede olmaktır. Bu bakımdan, şey ötededir, dünya ötededir ve hatta öznellik de ötededir.

Sonuç olarak Merleau-Ponty'nin ortaya çıkarmaya çalıştığı felsefenin konusu olan Varlık pozitivist bir şekilde betimlenemez çünkü onun ifade ettiği şeyde hep bir aşırılık söz konusudur. Fransız filozof özdeşlik ontolojisini ve onun karşısıdaki Platoncu ve Hegelci diyalektik yöntemini aşarak, karşıtlıklar arasında bir gidiş-geliş yöntemiyle husule gelecek ontolojik bir alan açar. Öyleki bir anlamda bu Ötedeki Varlık fikri, diyalektik yöntemin içine işler: Diyalektik için şeyi kendinden uzakta tutmak olmazsa olmazdır. Söz konusu yöntemde, dolaysız olarak yakalamaya çalıştığımızı kaybeder, kaybetmeye razı olduğumuzu kazanırız. Hedeflediğimiz tüm entelektüel girişim tam tersini karşımıza çıkarır. Bu ne Descartes'ın kötü cini gibi aldatıcıdır ne de şüpheciler gibi bizi çıkmaza sürükler; diyalektik yöntemde aradığımızı, aramayı bıraktığımız anda buluruz ve son kertede uzaklığa razı oluruz. Böylece, özdeşlikleri bir farklılıkla bezenmiş karşıtlıklar birbirlerine geçer, birbirlerini aşarlar. Bu yüzden bu ontoloji Hegel'de olduğu gibi bir mutlaklıkla sonuçlanmaz. Asıl olan diyalektiğe yerleşmek değil, negatifin, diyalektiğin doğumuna, hiçbir zaman dinmeyecek gerilime tanıklık etmektir.

Felsefe ve Gölgesi
Merleau-Ponty'nin İzinde
Varoluşun Muğlaklığı

TUNCAY SAYGIN

"'Bu dünyanın' bir unsuru olarak düşüncem, onunla aynı doğayı paylaşır."
Claude Lévi-Strauss

"İnsanı 'olduğu gibi' sunmak isteseydim eğer, öylesine şaşırtıcı bir çizgi karmaşası kullanmak zorunda kalacaktım ki, saf öğesel anlatım imkânsız olacaktı. Sonuç, kavramın ötesinde belirsizlik olacaktı."
Paul Klee

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da anlattığı meşhur *Cura* (Endişe) anlatısı şu cümlelerle başlar: "Bir keresinde *'Cura'* bir ırmağı geçerken killi bir toprak gördü: Düşündü taşındı, ondan bir parça aldı ve şekillendirmeye başladı. Yarattığı şey üzerine tefekkür edip dururken, Jupiter yanaştı ona. ..."[1] Fablın devamında, bilindiği üzere, dasein'ın "kendi varlığının "menşeini" nasıl kaygıda bulduğu mitolojik bir öykülemeyle anlatılmaktadır. Heidegger'in aktardığı bu mitik anlatıda yolunda gitmeyen bir nokta olduğuna dikkat çeken Hans Blumenberg şöyle bir çözümleme yapar: Fablda "Şekle ve özellikle de bu şekle nasıl varıldığını açıklayabilecek bir şey, sanki neşterle kesilip çıkarılmış gibidir."

1 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2008, s. 209.

Başlangıç cümlesinde çokça önemsiz görünen bir detay olan "Cura bir ırmağı geçerken" kısmından hareket ederek ilgili boşluğu doldurabileceğimizi ifade eden Blumenberg, "*Cura* suda kendi yansımasını görebilmek için nehri geçer" diyerek ilginç bir tespitte bulunur ve ekler: "Yansımalar gnostik temel-mitin bir parçasıdır. Bunlar, Demiurgos'un idelere baktığı ve idelerin verdiği itilimle bir yandan bir dünya inşa ederken, bir yandan da dünyanın nasıl yapılacağını öğrendiği Platonik unsurun yerine geçer. Gnostik mitologemde en yüksek hypostasis, yani *Sophia*, kendisini aynada görür. Sophia'nın kendinden hoşlanması, yani bir parça kibir, onu kendine benzer bir şey yaratmaya ve böylelikle çoğaltımların tüm o yıkıcı sürecini harekete geçirmeye iter."[2]

Blumenberg'in gnostik temel-mitin parçası olarak işaret ettiği yansımalar, felsefi düşünüş bakımından da başlangıca dair yapılabilecek her bir açıklama için temel öneme sahip olmuştur. İster varlık, ister bilgi açısından olsun kurulacak herhangi bir sistematik felsefe, başlangıç olarak bir "Bir" ve devamı niteliğindeki türeyişe dair açıklamalara muhtaçtır. Bu nedenle felsefe tarihinin çok uzunca bir periyodunda varlık tartışması, birlik-çokluk tartışması etrafında şekillenmiş; bilgi tartışması da buna paralel olarak temel ilke/ler ve ona yaslanan ilkelerle ilişkili olmuştur. Zira en nihayetinde düşünme etkinliği de kapalı ve kendinde bir edim olarak değerlendirilemeyeceğine göre aslında bir yansımanın sonucu olmalıdır. Öyleyse bilgi/düşünce kendi varlığını, yansıması olduğu şeye borçlu olmalı ve bu durum, yansıma ve gölge üzerine daha derinlikli bir şekilde düşünmeyi gerektirir.[3]

2 Hans Blumenberg, *Endişe Nehri Geçiyor*, çev. Cemal Ener, İstanbul, Metis Kitabevi, 2013, s. 172-173.

3 Felsefe tarihi içinde yansımanın çok uzun soluklu bir takibini yapmak mümkün olsa da burada temel meselemiz bu olmadığından bazı örnekler üzerinden, yansımanın önemine değinmek yeterli olacaktır. Belki de hiç bir şeyin kökensiz olamayacağı inancından kaynaklanan bir şekilde insan aklı bir şeyi bir başka şeye, yani bir kökene bağlamaktadır. Varlık zinciri içindeki bu ilişki farklı şekillerde kurulmuş olmakla birlikte yansıma en çok başvurulan (elbette özellikle tinsel, tanrısal ve düşünsel başlangıç açısından) bağ kurma biçimlerinden bir tanesi olmuştur. Platon felsefesinde İdealar alemi ile gölgeler alemi arasındaki ilişki bir yansı ilişkisi olarak karşımıza çıkarken, Platon ve Aristoteles felsefelerinde belirsiz kalan varlığa gelmenin (veya yaratmanın) nasıllığı problemini aşmanın bir yolu olarak sudûr düşüncesine başvuran Plotinus, ilk türemiş olanın "bakışını kendine döndürerek Zekâ"yı, meydana getirdiği şeyin de kendi imajı olduğunu ve aynı şekilde diğer türeyişlerin de bu yolla zeka ve ruhun her birinin kendi imajını türetmek şeklinde varlığı açığa çıkardığını düşünür (Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, Bursa, Asa Kitabevi, 1996, s. 21 vd.). Plotinus'un öğretisinin hem İslam felsefesi içinde hem de diğer tinsel, idealist gelenekler içindeki etkileri yansıma ilişkisinin devam ettirilmesi anlamına gelmiştir. Modern felsefe açısından başlangıç noktası olarak kabul edilegelen Descartes'ın *cogito* argümanı bir refleksiyon olarak kendi içine dönen bakışı bize gösterir. Alman İdealizmi geleneği refleksiyona çok geniş bir yer açar ve böylelikle başlangıçtaki *Tin*sel ilke ile gerçeklik arasında kopmaz bir bağ kurarak yansıma bağını neredeyse merkezi bir yere konumlandırır.

Maurice Merleau-Ponty'nin 1959 yılında *Phenomenologica*'da yayınlanan *Le philosophie et son ombre* (*Filozof ve Gölgesi*) başlıklı yazısı, Husserl'in geç dönemlerinde düşünülmemiş olana dair ilgisine dikkat çekmesinin, Ten ontolojisine bir tür giriş metni niteliğine sahip olmasının dışında, başlığıyla da dikkat çekicidir ve ilginç bir göndermeler silsilesine neden olur. Söz konusu metinde ele alınan filozof Husserl olmakla birlikte özellikle metnin başlığı başka bir figür olarak Platon'un mağarasından çıkan filozofu çağrıştırır.

Batı felsefesindeki canlı metaforların en iyi örneklerinden biri olan Platon'un mağara alegorisi, okuyucusunun semantik hafızasında ciddi bir etki bırakır. Her okumada mağarada zincirlerle bağlı olarak oturan insanlar, onların mağara duvarındaki gölgeleri izleyişleri, sonra oturanlardan bir tanesinin mağaranın dışına çıkarılması, gölgelerin gerçek kaynağı olan şeyleri görmesi ve en sonunda güneşe dönüp bakması zihnimizde oldukça net bir şekilde ve farklı çağrışımlarla canlanır. Bu canlı anlatının kırılma anı olarak okunabilecek bir noktada filozofu temsil ettiği düşünülen ve mağaradan dışarıya çıkarılan figürün hakikat yolculuğunun başlangıcı şu şekilde anlatılır: "Mahpuslardan birini kurtaralım; zorla ayağa kaldıralım; *başını çevirelim*[4], yürütelim onu; gözlerini ışığa çevirsin."[5]

Platon'un karanlık ile aydınlık karşıtlığını temele alarak kurduğu metaforun sembolik anlatımında, bilindiği üzere, gölge, bedensel olanı ve algıyı; aydınlık olan ise, aklî ve kavramsal olanı temsil etmektedir. Buna göre mutlak bilgiye erişmek, mutlak varlığın bilgisiyle ancak mümkün olacağından, geçici yönümüz olan bedenselin terk edilişi zorunludur. Bu nedenle filozofun başını ışığa doğru çevirmesi ve gölgeyi geride bırakması gerekir. Görünür dünya, bir değişim ve dönüşüm içinde bulunduğuna göre bizi kesinliğe götürebilir olmaktan uzaktır. O halde görünür şeyler alanı hakikate uzaktır. Tıpkı gölgenin bir gerçekliğinin olmaması gibi görünüşler alanı da hakikati ifade etmez. Bu nedenle filozofun mağaradan çıkarken gölgeye sırtını dönmesi, bir diğer ifadeyle gölgeleri geride bırakması hakikate ulaşmak adına zorunludur.

Platon'un epistemolojisi ve ontolojisi, farklı yönlerden eleştirilmiş olmakla birlikte felsefe tarihinin ana hattı boyunca çoğunlukla gölgesiz, bedensiz olanın bilgisine ulaşma çabası ve buna oldukça uyumlu bir şekilde, hakikatin bedenle ilişkili olamayacağı anlayışı da güçlü bir düşünce olarak devamlılığını korumuştur. Bedene ilişkin bu tutumun altında yatan ve Platon'un kurucu-

4 Vurgu eklenmiştir.
5 Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1996, s. 200.

su olduğu iddia edilebilecek olan kurucu düşüncelerden biri zıtlıklar metafiziğidir. Bir tür mutlak ayrım tezi olan bu kavrayış, felsefe tarihinde özellikle Descartesçı düalizmlerle pekişerek[6] epistemik boyutta şiddetini arttırırken felsefî hakikat (veya anlam) soruşturmasının da pek çok açıdan çıkmazlara sürüklenişini beraberinde getirmiştir.

Belki de, Merleau-Ponty bu çıkmazların başlatıcı ismi olarak Platon'u gördüğü için, Lacan, *Görünür ve Görünmez*'in felsefi geleneğin ortaya çıkış ânını göstermeye yarayabileceğini iddia ederek, "Platon'la başlayan ve düşünceyi öne çıkartan bu gelenek estetik bir dünyadan hareket edip, en yüksek iyi olarak varlığa bir son verilmesiyle tanımlanır, ... Maurice Merleau-Ponty'nin bu geleneğin baş kişisini gözünden tanıması boşuna değil"[7] sözleriyle Merleau-Ponty'nin Platon'a karşı konumlandığına işaret eder.

Merleau-Ponty'nin Platon'a karşı konumlanışı, Lacan'ın ifade ettiği üzere, ilk planda hakikat ve anlam için bedenin, buna bağlı olarak da algısal ve dünyevi olanın geride bırakılmasının gerekli olduğu kavrayışı üzerinden olmakla beraber daha temelde, açıkça dile getirilmemiş olsa da, başka gerekçelere sahiptir. Özellikle zıtlıklar metafiziği üzerinden Platon'un varlığı soyutlayıcı, düşünce alanına hapsedici ve bilgiyi de kesinlikle sınırlayıcı tutumu bunların en başında gelir. Bu nedenle Platon epistemolojisi, hakikat ile hakikat olmayanı mutlak bir ayırım temelinde ele alırken, bedensel etki ile ortaya çıkan sanatsal üretimi de yine gölgeye benzetir. *Devlet*'in gölgeye ikinci ve belki de daha çok öne çıkan değinisi, gölge ve yansı üzerinden daha ileriye gitmemizi olanaklı kılacaktır. Sanatsal üretimin ele alındığı X. kitapta, sanatsal ürün gölgenin gölgesi olarak adlandırıldıktan sonra hakikate en uzak bilgi biçimi olarak kabul edilir. Platon burada, sanatı, görünenin bir benzeri olarak tanımlayarak, onun gerçeklikten bir hayli uzak kalacağını belirtir ve ekler "Her şeyi benzetebiliyorsa bu, her şeyin küçük bir yönünü yapmasından ötürüdür; bu yön de gölgenin gölgesidir." Devamında sanatçının bir tür hokkabaz olduğunu, insanları kandırdığını, çünkü yarattıkları şeyin birer gölge olduğunu dile getirir.[8] Yani sanatçılar birer yalancı olduklarından, onların dışlanmaları

6 Descartesçı düalizmin Platoncu yaklaşıma olan yakınlığı için bkz. Buckle, S. (2007). "Descartes, Plato and the Cave". *Philosophy*, 82 (2), s. 301-337. doi:10.1017/S0031819107320056; Bu çıkmazlardan ilk akla geleni kuşkusuz zihin-beden düalizmi olmakla birlikte, felsefe tarihinde takiben karşımıza çıkan pek çok düalizmi bu eksende değerlendirmek olanaklı görünmektedir.

7 Jacques Lacan, *Psikanalizin Dört Kavramı*, çev. Nilüfer Erdem, İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s. 79.

8 Platon, *Devlet*, *age*., s. 284, 285.

ve devletten atılmaları gerekir. Platon'un mağara metaforundaki temel düşüncesi ile sanat değerlendirmesi arasında oldukça güçlü bir bağ vardır. Filozofun mağaradan çıkarken gölgeye sırtını dönmesine benzer şekilde, devletin de (kendi benzetmesiyle yine bir kişi olarak düşünülebileceğine göre), gölge üyeleri olarak ifade edilebilecek olan sanatçılara sırtını dönmesi gerekir. Ancak burada önemli bir soru akla gelmektedir. Filozof gölgesini terk edebilir mi? (Veya Platon'un filozof figürü gölgesini terk edebilmiş midir?) Ya da başka bir şekilde soracak olursak, duyusal ve bedensel olan terk edilerek mutlak bilgiye (gölgesiz olana) ulaşılabilir mi?

Açıkçası bu olanaksızdır. Çünkü Platon, sanatçıları yalancı olduklarından dolayı, yani hakikati çarpıttıklarından dolayı devletten atmamız gerektiğini; filozofun gölgesine sırt dönmesi gibi devletin de kendisinin bir parçası olan yalancı(sanatçı)lara sırtını dönmesi gerektiğini belirtirken oldukça tutarlı olmakla birlikte söz konusu tutarlılık, Devletin III. kitabındaki şu ifadeler göz önünde bulundurulduğunda çokça sarsılır. "Öyleyse gerçekten ayrılma yetkisi yalnız devleti yönetenlerde olmalıdır. Devletin yararına, düşmanlarına ya da yurttaşlarına yalan söyleyebilirler."[9] Buna göre filozof açıkça yalan söyleyebilir. Öyleyse filozof zaman zaman hakikati çarpıtacaktır ve hakikati, gerçeklikleri olduğundan farklı şekilde gösteren sanatçıya benzeyecektir. Bir bakıma, filozofun bir sanatçı tarafı vardır. Başka bir ifadeyle filozof, zaman zaman sanatçı olarak karşımıza çıkar.

Gölgenin, duyusal ve bedensele gönderimi üzerinden ilerleyecek olursak: Platon bedensele olan mesafe nispetinde ruhun arındığını ve hakikate yakınlaştığını düşünür. Ona göre, "bedensel duyular kesin ve açık değiller"dir ve bunun için de "filozofun ruhu bedeni olabildiğince hor görür."[10] Oysa idealar dünyasını açıklamak üzere, görünürü yani gölgeyi hareket noktası olarak almaktadır. Eğer filozof zaman zaman yalan söylemesi gereken kişi ise ruhsal görüsü de çok kesin ve açık değildir. Daha özetleyici ve açık bir ifadeyle dile getirecek olursak, filozofun gözünde estetik haz kalmıştır ve filozofun kendine yalan söyleyen kişiye dönmesi durumuyla tersine döner. Kendi *alter ego*'sunu gizlemeye çalışan şu haliyle filozofu ele verecek olan şey ise kuşkusuz bakışı olacaktır. Lacan'ın ifade ettiği üzere Merleau-Ponty, filozofu gözünden tanımıştır.

Lacan, Merleau-Ponty'nin Platon'u gözünden tanıdığını ifade ederken te-

9 *Age*., s. 80.
10 Platon, *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul, Kabalcı Kitabevi, 2012, s. 63.

melde psikanalitik bir yerden konuşur ve estetik olanın, onun gözünü alan, onu cezbeden, arzusuna seslenen yönünü ima etmektedir. Zira Platon, devletinden sanatçıları kovarken bile çağının egemen sanatsal üslup ve tarzlarına başvurur; pek çok yerde düşünceyi gerekçelendirmek üzere Homeros ve Hesiodos'a referans olarak başvurur. Onların yalan söylediklerini iddia ederken, filozofun da yalan söylemesi gereken yerde yalan söyleyebileceğini söylemekten geri durmaz. Özet bir ifadeyle Merleau-Ponty, Platon özelinde filozofun gözlerinde cisimsel olanın yani gölgenin baştan çıkarıcı izlerini görmüştür. Ve bu nedenle *Filozof ve Gölgesi*'nde "Filozof gölgesini taşımaya mahkumdur" diyecektir.[11] O halde, Platoncu kesin ve akli bilgi; duyudan, bedensel ve bir bakıma da sanatsal olandan arındırılmış hakikat olanaklı mıdır?

* * *

Merleau-Ponty, felsefi geleneğin sürekli olarak öne çıkardığı, bir bakıma bilimle işbirliği halinde ulaşmaya çalıştığı felsefenin hâkim epistemolojik tezi olan "kesin bilgi" anlayışına alternatif bir varlık ve bilgi anlayışı ortaya koyar. Fransız filozof, bu düşünüş şekli için Platon'un (ve bir yönüyle takip eden geleneğin de) ideler uğruna terk etmeye çalıştığı[12] algıyı hareket noktası, –belki daha yerinde bir ifadeyle merkez– olarak alır. Zira Platon ve sonrasında karşımıza çıkan entellektüalist geleneğin mutlakiyet yüklediği ide, "yalnızca hayatımızın bir zamanı veya kültür tarihinin bir dönemi için geçerlidir." Bu nedenle apaçıklık hiç bir zaman zorunlu olmadığı gibi, düşünce de zamandışı değildir ve "her bilinç algısal bilinçtir." Bilinç kendinde bir şey olmadığına göre içinde bulunduğumuz dünyayı algılanan şekliyle anlamaya girişmek gerekecektir, çünkü "algılanan dünya, her türlü akılsallık, değer ve varoluş tarafından varsayılan zemin olacaktır." [13]

Algılanan dünya, vazgeçilmez bir zemin olduğundan dolayı erken dönem yazılarından itibaren Merleau-Ponty için temel felsefi problem, bilinç ve dış gerçeklik üzerinden algının neliği sorunu olmuştur. Felsefi düşünüş içinde sürekli olarak oldukça sınırlı bir şekilde ve aklî çerçevelem içinde ve epistemolojik bir sınırlılıkta değerlendirilen algı, Merleau-Ponty için çok daha fazlası-

11 Merleau-Ponty, *Signs*, İng. çev. Richard C. McCleary, Evanston IL, Northwestern University Press, 1969, s. 178.

12 Merleau-Ponty, *Algının Önceliği ve Felsefi Sonuçları*, çev. Yusuf Yıldırım, İstanbul, Kabalcı Kitabevi, 2006, s. 72.

13 Merleau-Ponty, *Algının Önceliği ve Felsefi Sonuçları*, *age.*, s. 44.

nı ifade eder ve bir anlamda felsefenin de merkezi meselesidir. Onun algıya dair sorgulaması, "sadece algıyı düşünmek değil, algıya göre düşünmektir".[14] Algı, yalın ve tek boyutlu bir etkinlik olmadığı içindir ki Merleau-Ponty'nin felsefesi de tek boyutlu bir çözümleme ve anlamlandırma olarak karşımıza çıkmaz. "Algı bir paradokstur ve algılanan şeyin kendisi de paradoksaldır." Algılanan, bir kimsenin onu algılamasıyla açığa çıkıyor olmakla birlikte kendisini bir bütün olarak bize sunmaz ve bir perspektifin eseri olması dolayısıyla bir taraftan içkinlik ve aşkınlığın paradoksudur; bir taraftan da hem mevcudiyeti hem de yokluğu zorunlu birlikteliğinde dışa vurur.[15]

Bu paradoksal durum Merleau-Ponty'nin zihnini sürekli olarak meşgul etmiştir ve bir bakıma felsefi düşüncesini derinden belirlemiştir. Bunun bir sonucu olarak Merleau-Ponty, dış dünya ve gerçeklik karşısında klasik kendinden emin filozof anlayışına mesafeli bir pozisyon alarak daha esnek bir düşünüş şekline yönelir. Bu nedenle felsefe kavrayışıyla kendisinden önceki gelenekten ciddi bir şekilde ayrılarak kesinliğin yanı sıra felsefede muğlaklığa da yer açar.

Baş yapıtı olarak kabul edilen *Algının Fenomenolojisi*'nin Önsöz'ü fenomenolojiden ne anladığını ortaya koyan bir metin olduğu kadar, muğlaklık düşüncesinin zeminini ve muğlaklığın, fenomenolojik düşüncesi içinde nereye yerleştiğini de bize önemli ölçüde gösterir. Burada daha çok Husserl'in geç dönem kavramları olarak karşımıza çıkan *lebenswelt* (yaşam-dünyası) ve *natürlichen Weltbegriff* (doğal dünya kavramı) kavramlarına vurguyla bir fenomenoloji tanımı ortaya konulur. "Fenomenolojinin gerçek anlamını kendimizde buluruz. Önemli olan metinlerin aktardıklarını tek tek saymak değil, *bizim için fenomenolojiyi* saptamak ve nesneleştirmektir."[16] Merleau-Ponty için fenomenolojinin kendimizde bulmamız gereken anlamı betimseldir. Ancak bu betimlemenin, nesnelerin, deneyimlerin tekillikleri üzerinden değil, ilişkiler ve ilişkisellikler üzerinden yapılması gerekir. Çünkü şeylere dair tüm bilgim ve kavramsallaştırmam ikincil düzeydedir. "Dünya, üzerine yapabileceğim her türlü analizden önce hali hazırda orada"[17] olduğuna göre benim bütün bilgim ve kavramsal açığa getirme girişimlerim belirli bir yetersizlik taşıyacaktır.

14 Emre Şan, "Algı Felsefesi", *Merleau-Ponty* içinde, yazan ve yayıma haz. Emre Şan, İstanbul, Say Yayınları, 2015, s. 126.
15 Merleau-Ponty, *Algının Önceliği ve Felsefi Sonuçları*, *age*., s. 50.
16 Maurice Merleau-Ponty, "Önsöz", *Merleau-Ponty* içinde, *age*., s. 201.
17 *Age*., s. 203.

> Bütün bilim evreni yaşam dünyasının üstüne inşa edilmiştir ve bilimin kendisi kesinliği içinde düşünmek, anlamını ve açtığı ufukları değerlendirmek istiyorsak, öncelikle bu dünya deneyimini uyandırmamız gerekir; bilim, bu deneyimin ancak ikincil bir ifadesidir.[18]

Bu ikincil olanın yerine asli olanının ikame edilişi, fenomenolojinin gerçek derinliğine ulaşmamızı gerektirir. Bu derinlik için indirgemeyi Eugen Fink'in tanımına bağlı kalarak "Dünya karşısında şaşırma" ve sorgulama şeklinde alımlayan Merleau-Ponty'e göre eksiksiz bir indirgeme olanaksız olduğundan Husserl'in ifade ettiği üzere, "Filozof sürekli yeniden başlayandır." Mutlak bir zihin olmadığımıza ve "varoluşumuz, dünyaya atıldığı andaki haliyle kendini bilebilmek için, dünyanın içine fazlasıyla dar biçimde hapsolmuş"[19] olduğuna göre yetkin bir sonuçtan, kesinlikten ve mutlaklıklardan ziyade varlığın ve dünyanın oluş karakterini ve buna uygun olarak kendi deneyimimizin neliğini anlamaya girişmemiz gerekir.

Merleau-Ponty'ye göre Husserl, eidetik sorgulamada hiç bir zaman özleri oluştan ayırmamıştır. "Ayrılmış özler dilin özleridir." Her ne kadar dil işlevsel yönüyle özleri, görünüşten ibaret olan bir ayrımla var ediyor olsa da en nihayetinde "özler, dil dolayısıyla, bilincin dile getirilme öncesindeki (*antéprédicative*) yaşamına dayanmaktadır."[20] Bilincin dile getirilme öncesini anlamak, yani dünyanın özünü aramak için algıya ve deneyime giden Merleau-Ponty, bu doğrultuda, yaşamın anlaşılması için bütünlüğüyle kavranılması gerektiğini düşünür.

> Bütün bağlantıların ardında aynı varlık yapısını buluruz. Bu görüşlerin hepsi yalıtılmamaları koşuluyla, tarihin derinliklerine dek inmek ve her perspektifin içinde kendini açığa vuran varoluşsal imlemin biricik çekirdeğiyle birleşmek koşuluyla doğrudur.[21]

Bu birleşim üzerinden düşünüldüğünde tarihin ve elbette varlığın bölünemez olduğu görülecektir. Öyleyse fenomenoloji, akılsallığı, içinde ortaya çıktığı deneyimle anlamak girişimi olmalıdır.

18 *Age*., s. 201-203.
19 *Age*., s. 209-211
20 *Age*., s. 211.
21 *Age*., s. 216.

> Akılsallık vardır demek, perspektifler kesişir, algılar birbirlerini doğrular ve bir anlam belirir demektir. Anlamın ayrı tutulmaması, mutlak zihne ya da realist anlamda dünyaya dönüştürülmememesi gerekir. Fenomenolojik dünya, salt varlığın dünyası olmayıp, deneyimlerin birbirleriyle ve başkalarınkiyle kesişmesinde, birbirlerine zincirlenmesinde ortaya çıkan anlamdır.[22]

Merleau-Ponty'nin fenomenolojik düşünceden ve böylelikle felsefeden beklediği şey burada ikincil bir düzeyde olan bilgi ve imler sistemi değildir. Fenomenoloji ona göre bir tavırdır ve insanın varlıkla karşılaşmasının üzerinden anlama ulaşmasının imkânını bulmaya yönelik bir tutumdur. "Felsefe öncel bir hakikatin yansıması değil, tıpkı sanat gibi, gerçekleştirilmesidir"[23] Felsefenin klasik analitik aklının bir eleştirisini yaptığı kadar Merleau-Ponty, onun yönünün ne olması gerektiğini de tespit etmeye girişir ve ona, yaratıcı-inşa edici bir rol yükler.

Merleau-Ponty, tam da böylesi bir inşa edici felsefe için Descartes'ın, "Açıkçası felsefesiz yaşamak, açmayı denemeden, gözü kapalı yaşamaktır; üstelik, gözümüzün görüp orta yere serdiği tüm nesnelere bakmanın ve bu yolla renklerle ışığın güzelliğini tatmanın verdiği zevk, felsefenin bulup meydana çıkardığı nesnelerden edinilen bilginin verdiği sevinçle ölçülemez."[24] Şeklindeki felsefe tanımına cevabi nitelikte, "Asıl felsefe, dünyayı görmeyi yeniden öğrenmektir; bu anlamda anlatılan bir öykü, bir felsefe risalesi kadar 'derinlikle' dünyayı anlamlandırabilir" tanımı yapıp, soyutlayıcı düzlemden sıyrılarak felsefeyi yaşamın gerçekliği içine yerleştirir. [25]

22 *Age*., s. 218.

23 *Age*., s. 218. Merleau-Ponty 1959'da Radyo konuşmasında buna paralel olarak felsefeye bakışını şu şekilde ifade etmektedir. "Kimileri bir yığın çatışmanın merkezi, çelişkili eğilimler içinde olduğundan filozoftur. Bunların bu eğilimleri değerlendirmeye ya da bunlar arasında bir seçim yapmaya ihtiyaçları vardır. Benim böyle şeylerle hiç ilgim yoktur. Bana göre felsefe bir dram değil (…) sonuç olarak daha çok sanata yakın bir şeydir yani genellikle sözcüklere dökülemeyen şeyleri kimi zaman açıklanamaz oldukları düşünülen şeyleri sözcüklere dökerek güçlü bir biçimde ifade etme girişimidir." Roger-Pol-Droit, *20. Yüzyıla Yön Veren 20 Büyük Filozof*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul, Say Yayınları, 2013, s. 139.

24 Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul, Say Yayınları, 2014, s. 31.

25 Maurice Merleau-Ponty, "Önsöz", *age.*, s. 219. Bu iki pasaj birlikte ele alındığından birden fazla düşünsel farklılaşma şeklinin bulunduğu görülecektir: Öncelikli olarak, Descartes aklî deneyimin, algı deneyimiyle karşılaştırılamayacak denli yüce bir etkinlik olduğunu iddia ederken, Merleau-Ponty hiyerarşik bir değerlendirmeye gitmeyerek, algı deneyiminin anlam boyutuna ve ontolojik pozisyonuna dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra, Descartes Batı metafiziğinin skopik kavrayışını pekiştiren bir yerde hakikat kavrayışıyla görmenin bilgi için en geçerli referans olacağını ileri sürerken, Merleau-Ponty duymanın, buna bağlı olarak da fonetik olanın, anlatının hakikat alanından dışlanamayacağına işaret etmektedir. Her ne kadar Merleau-Ponty'nin geç dönem düşüncesinde "Dünyamız esas olarak görseldir, kokularla ve

Fransız filozofun felsefe kavrayışı, Descartes'ın açık seçiklik düsturunu dışlamaz fakat bununla da yetinmez. 1953'de *Collège de France*'da ders vermeye başlarken yaptığı konuşmada felsefeyi bu doğrultuda kesinliğin, açıklığı peşinde olmak ve bunun yanısıra muğlak ve belirsiz olanı da kabul etmek şeklinde tanımlar.[26] Felsefenin anlamı, türeyişin, kaynağın neliğinde bulunabilir.[27] Bu nedenle "merkezi her yerdedir ve çevreni hiç bir yerdir."[28] Bu şekliyle felsefe, algı aracılığıyla kendisine bağlı olduğumuz dünyanın içinde bulunmaklığımızı anlama çabası, bedensel varlığımızı ve algımızı önceleyen şeyin neliğini sorgulamaktır. Öyleyse felsefenin kendisi de tarihe aittir ve onun kurulu aklını kullanır. Buna göre felsefe, bütün bilgilere yönelttiği sorgulamayı kendisine de yöneltmek zorundadır. "Böylece kendini durmadan ikiye katlayacak, Husserl'in dediği gibi sonsuz bir diyalog ya da akıl yürütme olacaktır ve tam da maksadına sadık kaldığı ölçüde, nereye gideceğini asla *bilemeyecektir*."[29]

Önsöz'deki fenomenoloji yorumu, varlık anlayışı ve felsefeye getirdiği tanımlamalar ana hatlarıyla Merleau-Ponty'nin yönünü ve düşünsel amacını bize gösterir. Buna göre varlığa doğru yönelme olarak fenomenoloji, salt kesinliklere ulaşma amacıyla tanımlanamaz veya sınırlandırılamaz. Bizim yakalamaya çalıştığımız fenomenal gerçeklik, ister zihinsel, ister deneyimsel düzeyde olsun her hamlede, elimizden ve kavramlarımızın altından bir şekilde kayacaktır. Fenomenoloji bu nedenle bir tür oluş fenomenolojisi şeklinde olmalıdır. Böylesi bir yönelimin amacı bilgi düzeyindeki kesinliklerden ziyade müphem ve muğlak olanın farkına varmayı gerektirir.

Merleau-Ponty'nin düşüncesi bir bütünlük içinde değerlendirildiğinde, epistemolojik bir proje değildir. Renaud Barbaras'nın yerinde ifadesiyle "bir

seslerle bir dünya kuramayız" (*Görünür ve Görünmez*'den akt. Emre Şan, "Estetik Dünyanın *Logos*'u", *Dünyanın Teni Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler* içinde, Haz. Zeynep Direk, İstanbul, Metis Yayınları, 2017, s. 216) ifadesinde görülebileceği üzere, görmenin daha merkezi bir yere yerleştiği görünse de onun görü ile kastının içkin bir görme edimi, kesişim dolayımıyla duymayı da içerimleyen bir algı durumu olduğunu söylemek olanaklı görünmektedir. Bir anlamda Merleau-Ponty geç dönemde Emmanuel Alloa'nın ifadesiyle "görme paradigmasın altına yerleşmiş" ("Göze Batma/Aşırılık Son Merleau-Ponty'de Görüşün Deliliği", *Merleau-Pontyı* içinde, *age*., s. 407) olmakla beraber, bu dönem metinlerinde "görme rejimini olarak adlandırdığımız yaklaşımın karşısına resim tarzında düşünceyi koyar" (Emre Şan, "Estetik Dünyanın *Logus*'u", *age*., s. 229).

26 Roger-Pol-Droit, *20. Yüzyıla Yön Veren 20 Büyük Filozof*, *age*., s. 139.

27 Maurice Merleau-Ponty, *Signs*, *age*., s. 82.

28 Maurice Merleau-Ponty, *Signs*, *age*., s. 128.

29 Maurice Merleau-Ponty, "Önsöz", *age*., s. 218.-219.

doktrinden ziyade bir sorgulama veya bir çabalama"[30] olarak değerlendirilebilir. Zira özneye transandental bir pozisyon vermez. Algıya dair fenomenolojik bir çözümleme ile bilgi öncesi dünyaya dönmenin imkanını yoklamak, dünyanın mutlak gerçekliğini teslim etmek ve dünya ile kurulan ortaklığın neliğini görmek onun en önemli amacı olur.[31] Merleau-Ponty, bu eksende Husserl'in "şeylerin kendisine dönmek" projesini daha derinlikli bir boyuta, Zeynep Direk'in ifadesiyle "bu hayatın gizledikleri karşısında hayret duymaya"[32] ve böylelikle ilksel deneyime ya da varlıkla karşılaşma anına götürmeye girişir.

* * *

Merleau-Ponty'nin felsefeden anladığı bir tür tavır alıştır. Konuşan insanın sorumluluklarını üstlenebilme hali olarak[33] ifade ettiği bu tavrı en çok sanata yakın görmesi, mutlakiyetçi iddialara olan mesafesi ile ilgilidir. Klasik geleneğin, tanımlayıcı ve sınıflayıcı anlayışlarının yerine, sonsuza uzanan anlamlar zincirine dalmayı ve bunu olanaklı kılan dünyayı seyretmeyi tercih eder. Şaşkınlığa yaptığı vurgunun gerekçesi de burada bulunabilir. Bu nedenle onun düşüncesinde mutlakiyetiyetten ziyade, muğlak ve belirsiz olana veya geç dönem düşüncesiyle daha çok öne çıkan haliyle tersinebilirliklere daha geniş bir yer açılmıştır.

Merleau-Ponty felsefesi, özellikle Husserl'in fenomenolojisinden aldığı miras ile felsefeye yeni bir boyut getirme; böylelikle de düalist felsefe kavrayışlarının ve bu geleneğin içinde sıkışmış kavramların dünyaya ve gerçekliğe olan mesafesini aşmak üzere, bizzat kendi varlık deneyimimizden hareketle dahil olunabilecek anlamın ve hakikatin asli olan yönünü açığa çıkarmak niyetindedir. Bu girişim adına o, düşüncesinde kesinliğin yanı sıra muğlak oluşa da yer açmanın zorunlu olduğunu iddia eder. Felsefi düşüncesi, yalın bir ifadeyle görünen karşısındaki şaşkınlık halidir. Şaşkınlık hali, öznenin nesne karşısındaki hegemonik pozisyonunu ve kendinden emin tavrını askıya alarak bir anlamda sadece sorgulayıcı seyretme haline işaret eder. Buna nedenle

30 Renaud Barbaras, *The Being of Phenomenon, Merleau-Ponty's Ontology*, çev. T. Toadvine, L. Lawlor, Indianapolis, Indiana University Press, 2004, s. 227.
31 Emre Şan, "Algı Felsefesi", *Merleau-Ponty* içinde, *age*., s. 75, 106.
32 Zeynep Direk, "Önsöz", *Dünyanın Teni Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler* içinde, *age*., s. 10.
33 Maurice Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, çev. Ahmet Soysal, İstanbul, Metis Yayınları, 2006, s. 30.

Merleau-Ponty görme etkinliğinin kendisinden başlayarak felsefe yapmaya yoğunlaşmıştır. Emre Şan'ın ifadesiyle,

> Merleau-Ponty, her ne kadar algının tüm yönlerini incelese de onun için gören ile görünen arasındaki ilişki her zaman daha enigmatik olmuştur. Fransız filozof, dokunma deneyimine ve dokunan ile dokunulan şey arasında Husserl felsefesinden miras kalan duyumsamanın bitmez tükenmez tersine çevrilebilirliği fikrini derinleştirmesine rağmen, hiç durmadan cevap aradığı asıl soru görmenin ne olduğudur. Gören ile görünen ilişkisinde dünyaya açılan vücut için dünyanın dışsallığı, şeylerin ona olan mesafeleri, mutlak başkalıkları, erişemedikleri karşısında vücudun geri çekilmesi, görünürde yer alışı, onu bir gören olarak kuran görünürün kendine dönüşü, görüşü diğer algısal deneyimlerden ayırır. Merleau-Ponty'nin belirttiği gibi dünyamız esas olarak görseldir.[34]

Özne nesne karşıtlığından hareket edilemeyeceğini dile getiren bu yaklaşım, görme edimindeki muğlaklık durumununun diğer algı ve oluş deneyimlerimizde de var olduğunu savunur. Bu niyet adına onun yapıtlarında birbirinden çok kopuk olmamakla birlikte bir kaç başlıkta toplanabilecek muğlaklık hallerinden söz edilir. Bu nedenle de felsefesi zaman zaman *muğlaklık felsefesi* olarak anılmaktadır.

S. F. Sapontzis, Merleau-Ponty felsefesinin bir muğlaklık felsefesi olarak adlandırılıp adlandırılamayacağı üzerine kaleme aldığı tartışmada, bu adlandırmada başlıca üç kaynağın etkili olduğunu belirtir. Bunların birincisi, Merleau-Ponty felsefesine dair uzun bir inceleme yazısı olan Ferdinand Alqui'nin 1949'da *Fontaine* 11:59'da yayınlanan "Bir Muğlaklık Felsefesi" başlıklı çalışmadır; ikincisi ise Merleau-Ponty hakkındaki ilk kitap olan Alphonse de Waehlens'in, Alqui'ninkiyle aynı başlığı taşıyan, *Bir Muğlaklık Felsefesi* başlıklı kitap (*Une Philosophie de l'Ambigute*, Paris: Editions Beatrice- Nauwelaerts, 1951); üçüncüsü ise, *Davranışın Yapısı*'nın ikinci baskısında Merleau-Ponty'nın baskıya eklenmesine onay verdiği yine Waehlens'in "Bir Muğlaklık Felsefesi" başlıklı önsözü olmuştur.[35] Sapontzis, Merleau-Ponty'nin 1940'lı yılların sonları ve 50'li yılların başında bu adlandırmayı onaylayarak kullandığını ancak sonrasında giderek muğlaklık ifadesini daha az kullandığını ve

34 Emre Şan, "Ten Ontolojisi", *Merleau-Ponty* içinde, *age.*, s. 167.

35 Bkz. Alphonse de Waehlens, "A Philosophy of the Ambiguous", *The Structure of Behavior*, İng. çev. Alden L. Fisher, Boston, Beacon Press, 1967, s. xviii-xxviii.

onun felsefesinin muğlaklık felsefesi olarak kabul edilmesinin tartışmaya açık olduğunu düşünür.[36]

Sapontzis tartışmasını, "Muğlaklık teriminin gönderimleri nedir?", "'Muğlaklık' ne anlama gelmektedir?", "Niçin Merleau-Ponty ilk soruda listelenen gönderimler için bu terimi kullanmıştır?" ve "Muğlaklık kavramı Merleau-Ponty felsefesinde hangi işlevi üstlenmiştir?" soruları üzerinden yürütür. Ona göre Merleau-Ponty, muğlaklık ile, değişim ve dönüşüm geçirme durumlarına; benzer durumlarda farklı tepkiler verilmesine; kesin olarak öngürülemez olmaya; görüş alanının periferisindeki hareketlerin veya nesnelerin belirsiz oluşu, vb. durumlara değinilerinde muğlaklık terimine başvurmuştur.[37] Sapontzis, Merleau-Ponty'nin "bütün deneyimler muğlaktır dediğinde" muğlaklığı deneyim nesnelerinin açık olmadığı, özlerinin belirlenemez olduğu anlamında kullandığını ve felsefi teknik bir anlam yüklemediğini düşünür.[38] Birinci soruda sıralanan veya benzeri durumlara muğlaklık ile değinide bulunmasının gerekçelerini, 1) yaşam deneyiminin felsefi ve bilimsel çerçevede şekillendirilmiş olan dünya kavrayışına göre karmaşık ve şaşırtıcı olması; 2) düşünülmemiş deneyimin anlaşılmasında her zaman yetersizlikler ve belirsizlikler bulunması ve 3) içinde yaşanılan dünyanın fenomenolojik indirgemeye tam olarak tabi tutulamaması,[39] şeklinde sıralayan Sapontzis'e göre en nihayetinde Merleau-Ponty için muğlaklık, yapılanmacı felsefelere (*constructivist philosophies*) ve diğer programlayıcı felsefelere bir karşı koyuş işlevi üstlenmiş polemik bir terimdir. Dolayısıyla Merleau-Ponty felsefesinin muğlaklık felsefesi şeklinde adlandırılması yersiz ve yanlış olacaktır. Ona göre Merleau-Ponty felsefesi için illa bir etikete başvurulacaksa bu olsa olsa "Cisimlenmenin Felsefesi" olabilir.[40]

Sapontzis'in değerlendirmesinde haklı noktalar ve tespitler bulunmakla birlikte, yürüttüğü tartışmadaki en önemli eksiklik, muğlaklık terimini daha çok olumsuz çağrışımlarıyla ele almasıdır. Oysa Merleau-Ponty muğlaklığı daha çok insanın varoluşunu ifade eder bir kavram olarak kullanır. Dahası, Fransız filozof, terimi sadece olumsuz bir içerikle ele almaz, pozitif anlamları da olan bir şekilde kullanır ve hatta tanımlar. Sapontzis, özellikle Merleau-

36 S. F. Sapontzis, S. F. "A Note on Merleau-Ponty's 'Ambiguity'" *Philosophy and Phenomenological Research* 38, S. 4 (1978), s. 538. doi:10.2307/2106575.
37 *Age*., s. 539.
38 *Age*., s. 540.
39 *Age*., s. 540-541.
40 *Age*., s. 540-543.

Ponty'nin 1951 yılında Cenevre'de sunduğu "İnsan ve Sıkıntı" başlıklı konferansa mütakip yapılan oturuma damgasını vuran muğlaklık tartışması sırasında söylediği "Şunu vurgulamak istiyorum ki, sunumumun başlığına "muğlaklık" kelimesini koymak istemedim. Kelimeyi bir sıfat olarak ve daha çok çoğul olarak kullandım; ve hatta, bir muğlaklık felsefesi yapacağımı hiç söylemedim."[41] İfadelerini hareket noktası olarak almaktadır. Ancak ilgili tartışmada Merleau-Ponty, muğlaklığı daha özel bir biçimde, ilişkisellikle-rin tanımlanamaz tarafını, giriftliğini ifade etmek üzere kullanır. Muğlaklık, özellikle onun gördüğü şekliyle, çözümlenemez derinlikle ilişkili olarak başvurduğu bir kavramdır bu nedenle çok net bir tanımının yapılması da beklenemez.

> Öyle görünüyor ki, tanımı dolayısıyla, muğlaklığın bilinci, bilincin muğlaklığı olmaksızın söz konusu olamaz. Bu sadece bir kelime oyunu değildir. Muğlaklığın bilincini kabul ettiğiniz zaman durum tamamen açıktır, muğlaklık, bilincin önündeki bir defter gibidir. Bilinç mükemmel düzeyde açıktır ve fakat muğlaklık da mükemmel şekilde muğlaktır- dolayısıyla bir muğlaklık bilinci yoktur. Gördüğünüz gibi muğlaklık [düşünce bazında] bir kadir-i mutlak olarak düşüncenin görüleyebilirliğini aşar.[42]

Merleau-Ponty'nin düşüncesindeki sorgulayıcı tarafa daha sadık bir değerlendirme yapılacak olursa, Gail Weiss'ın da belirttiği üzere muğlaklık, Fransız filozofun ilk metinlerinden geç dönem yazılarına kadar oldukça önemli bir yere sahiptir ve bir bakıma diğer kavramlarının-tezlerinin anlamlarını da açımlayan bir anahtar işlevi görür.[43]

Merleau-Ponty'nin tavır olarak ifade ettiği şekliyle felsefenin anlamı, kökenin neliğini anlama çabasıyla anlaşılabilir. Bu anlama ulaşma çabası, insan varlığının ve onun varoluş deneyiminin bir tarafının muğlaklık olduğu gerçeğiyle bizi yüzleştirir. Çünkü "Kişisel varoluş gelgitlidir ve bu gelgit çekildiğinde, karar yaşamıma sadece zorlamalı (yapay olarak uyarılmış) bir anlamlandırma bahşedebilir."[44] İnsanın ruh ve bedeninin eylemde birleşiminin

41 Merleau-Ponty, "Man and Adversity", *Merleau-Ponty Reader* içinde, Yay. haz. T. Toadvine, L. Lawlor, Evanston IL, Northwestern University Press, 2007, s. 210-211.
42 *Age*., s. 210.
43 Gail Weis, "Ambiguity", *Merleau-Ponty Key Concepts* içinde, ed. R. Diprose, J. Reynolds, New York, Routledge, 2014, s. 133.
44 Merleau-Ponty, "Algının Fenomenolojisi", *Merleau-Ponty* içinde, *age.*, s. 244.

zamansal boyutu bunu açıkça gösterir. Şimdinin deneyimi dolaysız geçmiş ve yakın gelecek ufkuyla mümkün zamanın bütünü kavramaktır ancak geçmiş kendi otonom kesinliğine kapanabilir. Dolayısıyla biz daima bir şimdi deneyimine sahipken

> [z]aman onun üzerine tam olarak kapanmaz ve kendisinden gücümüzün azalarak aktığı açık bir yara olarak kalır. [...] Varoluşumuzu merkeze almaya yarayan şey aynı zamanda onu mutlak bir minvaldede merkeze almamızı engelleyen şeydir ve bedenimizin anonimliği ayrılmaz bir biçimde özgürlük ve bağımlılıktır. Böylece, özetleyecek olursak, dünyada-olmanın muğlaklığı bedenin muğlaklığıyla tercüme edilir ve o da zamanın muğlaklığıyla anlaşılır.[45]

Buna göre bedenin dünyada ve şeyler arasında olmaklığının beraberinde getirdiği bir özgürlük ve belirlenmişlik arasında olma durumu iki kutupluluğu ifade eder. Bu iki kutupluluk bütünlüğe aittir ve kesinlenebilir bilgi ve bilinç durumlarının olanaksız olduğu anlamına gelir. Duyumun, algının ve bilinç durumlarının bütünselliğe aidiyeti bizi sürekli olarak onların etrafını sarıp sarmalayan diğer şeylerle birlikte düşünmeye yöneltir. Bunun beraberinde getirdiği sonuç ise her zaman için birden çok anlamın var olduğu gerçeğidir. "Diğer bir deyişle, insanın varoluşunun özü muğlaklıktır ve yaşadığımız veya düşündüğümüz her şey birkaç anlama sahiptir."[46]

Muğlaklık, Merleau-Ponty için klasik düşüncenin değerlendirdiği şekliyle olumsuz bir durum değil bizzat insanın gerçekliğidir. Bedensel olarak insan, çevresini saran diğer bedensel olanlarla birlikte var olur. Bedenim bir bakıma varlığın sabiti olarak diğer nesnelerin kendisi aracılığıyla varolduğu şeydir. Bedenim diğer nesnelerin konumlanmasını mümkün kılan mutlak bir buradalık olmasına karşın, her zaman bir tarafıyla da tam olarak anlaşılamayacak bir muğlaklığa sahiptir. Merleau-Ponty için "diğer bir ifadeyle, insan varoluşunun özü muğlaklıktır, ve düşündüğümüz ve yaşadığımız her şey birden fazla anlama sahiptir." [47]

Merleau-Ponty, insanın davranış örüntülerini ve diğer insanlarla var olan ilişkilenmesinin de bir muğlaklık boyutu taşıdığını düşünür. İnsan davranışı ne sadece doğaya ne de sadece kültüre indirgenebilir. Davranışlarımızda do-

45 *Age.*, s. 244-245.
46 Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*, İng. çev. Colin Smith, New York, Routledge, 2004, s. 196.
47 *Age.*, s. 196.

ğal ve kültürel boyutlar aynı zamanda görünebilmektedir ve bu da muğlak oluşu beraberinde getirir. Muğlaklık, davranışlarımızda olduğu kadar dilde de mevcuttur. Dilin anlamlı ve açık olan tarafı bizzat belirsiz ve anlaşılmaz olanın zemininde açığa çıkar. Bu her zaman için işbaşında olan bir ikililiği veya muğlaklığı bize gösterir. "Kendi bedenimin deneyimi ... bana kendisini varoluşun muğlaklığıyla ifşa eder."[48] Öyleyse kişinin kendisine dair edinebileceği bütün bilgiler zamansallık ve dünyada olmaklık dolayısıyla kesinlik iddiasına sahip olamaz. "Kendimi sadece zamansal oluşumda ve dünya-içindeliğimde, yani sadece muğlak oluşumda bilirim."[49]

İnsanın varoluşunun muğlaklığı Sartrecı anlamda kendi-için varlığın bitmemişliğinden daha fazlasını ifade eder. Her ne kadar Sartre kendi-için varlığın bir imkânlar toplamı olarak belirlenemeyecek olduğunu söylese de kendinde-varlık ile kendi-için-varlık arasında koyduğu ayırımla iki varlık durumunun birbirini dışladığı bir düşünceyi merkezileştirir. Sartre'ın bu ayırımı Descartes'ın düalist yaklaşımına yakın olmasının yanında aracıya yer bırakmadığı için sentez hareketini de olanaksızlaştırarak diyalektiğin olanağı önünde de ciddi bir engel ortaya koyar. Diyalektiğin mümkün olabilmesi kavramaların esnetilebilirliklerine ve karşıtlarıyla buluşabilme olanaklarına bağlıdır.[50] Varoluş, hem diyalektik karakteriyle hem dünya-içinde olmaklığıyla şeyler arasında bulunmak ve onlarla bir bağa sahip olmak durumudur.

> Tamamıyla bütünleşmiş varoluş için alelade bir vücudu yüklenmek, içsel bir zarurettir. "Fizyolojik" olan ile "psişik" olanı birbirlerine bağlamamızı sağlayan şey, bir kere varoluşa dahil olduklarında onları kendinde (*en-soi*) ve kendi-için (*pour-soi*) olarak ayıramamamızdır. Zira artık her ikisi de yönelimsel bir kutba veya bir dünyaya yönlendirilmiştir. Bu şekliyle tarihsel bir varlık olarak insanın varoluşu şunu ifade eder: Organizmaya eklenmiş bir psişizm olmaktan çok bazen bedensel varlığı ortaya koyan bazen de kişisel eylemleri doğuran varoluşun bu gelgitleridir.[51]

Öyleyse kendinde-varlık ile kendi-için-varlık arasında kesinlikli bir farkın olduğunu ileri sürmek olanaklı değildir. Çünkü insan şeylerin arasında ve

48 *Age*., s. 219-220, 230.
49 *Age*., s. 402.
50 Daniel Thomas Primozic, *Merleau-Ponty Üzerine*, çev. Zeynep Zafer Esenyel, Bursa, Sentez Yayıncılık, 2013, s. 61.
51 Merleau-Ponty, "Algının Fenomenolojisi", *Merleau-Ponty* içinde, *age.*, s. 248.

onların karşısında olan bir varlıktır. "İnsan şeylere yatırım yapar, şeyler insana. Psikanalistler gibi konuşacak olursak, şeyler karmaşalardır."[52] Şeyler arasında olmaklığımız onların üzerinde ve onlara kuşatıcı bir pozisyonda bulunduğumuz anlamına gelmez. Bizim onlara, onların da bize etkide bulundukları anlamına gelir. Bu nedenle Merleau-Ponty ressamın şeylerin "haresini" yansıtma girişimini felsefi bir şekilde dile getirmeye girişir ve bunun, metafiziğin klasik hiyerarşik varlık anlayışı ile olanaklı olmadığını düşünür. Klasik düşünce geleneği, insana egemen bir zihin pozisyonu verirken, o, bu anlayışın ürettiği çıkmazlara düşmemek adına muğlaklık kavramına başvurur. Öznenin kendi bilgisinin kesinliğine olan inancı kendisini Tanrısal bir pozisyonda görmesini beraberinde getirmiştir. Oysa Merleau-Ponty, öznenin böyle bir egemen pozisyonda olmaması gerektiğini düşünür.

> Demek ki, insanla şeyler arasında şöyle bir ilişki görme eğilimi var artık: Egemen bir zihin ile Descartes'in ünlü çözümlemesindeki balmamumu parçası arasındaki gibi mesafeli bir tahakküm ilişkisi yok, daha belirsiz bir ilişki var, kendimizi şeylerden ayrı saf bir zekâ gibi, şeyleri de her türlü insanca özellikten yoksun saf nesneler gibi görmekten bizi alıkoyan başdöndürücü bir içlidışlılık var.[53]

Böylesi bir içlidışlılık durumu bize *yargılarımızın mutlakiyetinin olanaksız* olduğunu gösterir. Merleau-Ponty felsefesinde muğlaklık kavramının sistematik bir takibi yapıldığında, *Davranışın Yapısı*'ndan *Görünür ve Görünmez*'e değin devamlılığı olan bir muğlaklık anlayışı olduğu fark edilir. Böylesi bir okuma yapan Silverman, bu hat boyunca karşımıza çıkan muğlaklıkla ilişkili düşünceleri beş başlıkta toplamaktadır: 1) Fenomenal alanın kendi başına var olan "muğlak alan" olmaklığının bir yansıması olarak duyu deneyiminin muğlaklığı; 2) İnsan varoluşunun karakteristiği olarak muğlak oluş; 3) Gören ile görünen arasında keskin bir ayırım yapılamayacak olmasının bir sonucu olarak algının muğlaklığı; 4) Bedenin anonimliğinin, dolayısıyla dünyada varlık olmanın bir sonucu olarak bendenin muğlaklığı; ve son olarak 5) Dünyada olmanın deneyimlenmesinin aracı olan zamansal oluşun muğlaklığı.[54]

52 Merleau-Ponty, *Algılanan Dünya*, çev. Ömer Aygün, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2010, s. 31.
53 *Age*., s. 33.
54 Hugh J. Silverman, *Inscriptions: After Phenomenology and Structuralism*, Evanston IL., Northwestern University Press, 1997, s. 76-82.

Muğlaklığın bu farklı görünümleri birbirinden bağımsız değildirler. Bunların her biri diğerinde devamlılığı olan veya diğerini ortaya çıkaran durumlar olarak düşünülebilir.

* * *

Merleau-Ponty için muğlaklık, nihayetinde bütünselci düşünüşün, sorgulayıcı ontolojik bakışın beraberinde getirdiği bir sonuç gibi görünür. Bu anlamda o, aşmaya niyetlendiği zıtlıklar metafiziğinin yerine bütünleyici içiçelikler tezine başvurmaktadır. Bu haliyle onun düşüncesinde giderek birbirini ören, birbirine eklemlenen bir muğlaklık yaklaşımının olduğu görünür. Duyu deneyiminin muğlaklığı, algının muğlaklığıyla; algının muğlaklığı, bedensel deneyimin muğlaklığıyla; bedensel deneyimin muğlaklığı, zamansal oluşun muğlaklığıyla ve zamansal oluşun muğlaklığı da varoluşun muğlaklığıyla, sıralı olduğu düşünülmemesi gereken bir şekilde, kesişir. Bu kesişimler sadece ikili bir buluşma veya dikey veya yatay bir eklemlenme durumunu ifade etmez. Her bir buluşma ve kesişimin zemininde varlık ve hiçliğin birbirine geçişmişliği vardır. Bunların bütünsel olarak anlamını bulduğu yer, insan varoluşunun muğlaklığıdır ve bu da bizi kökensel olan varlık ve hiçlik arasındaki ilişkinin muğlaklığına geri gönderir.

Merleau-Ponty, doğrudan doğruya kavramı tanımlamamakla birlikte ikiye ayırmaktadır: Bunların birincisi sadece algıya dair incelemelerin bize gösterdiği içsellik ile dışsallığın ve sonlu ile evrenselin karışması sonucu ortaya çıkan "kötü muğlaklık"tır. Diğeri ise özellikle dil fenomeninde görülebilecek olan monadlar çokluğundan bizi bütünleyici bir anlamlılığa ulaştıran, geçmişi şimdi ile, doğayı kültür ile bütünleştiren "iyi muğlaklık"tır. Bu bütünselleştirici edim kendiliğinden gerçekleşir ve ona göre metafiziğin kendisi bu olağanüstü olanın neliğini kavrama girişimi olarak düşünülebilir.[55]

Olağanüstü olanın neliğini kavrama çabası Merleau-Ponty'nin geç dönem metinlerinin bütününde merkeze yerleşir ve onu felsefesininin son açılımı olan kesişim düşüncesine ulaştırır. Olağanüstü olan, kesinliklerle, sınırlayıcı kavramlarla veya kategorik düşünüşlerler ifade edilebilir değildir. "Öz ve varoluş, imgelem ve gerçek, görünür ve görünmez –tensel özlerden, etkin benzerliklerden, sessiz anlamlardan oluşan düşsel evrenini açarak bütün ka-

55 Merleau-Ponty, "An Unpublished Text by Maurice Merleau-Ponty: A Prospectus of His Work", *Merleau-Ponty Reader* içinde, *age.*, s. 290.

tegorilerimizi bulandırmaktadır."[56] Bilimin ve klasik felsefi düşüncenin bu nedenle hiç dile getirmediği algısal inancı da kapsayan görünür ve görünmez ilişkisi tam da bu olağanüstü olanı niteler. Ten ontolojisi bu nedenle onun intraontolojik düşüncesini yansıtırken muğlaklığın neliğini daha net olarak bize gösterir.

> Zira Merleau-Ponty'e göre "kesinlik, bütünüyle karşı konulamaz olsa da tamamıyla karanlık kalır, onu yaşayabiliriz, ama ne düşünebilir, ne formüle edebilir, ne de tez haline getirebiliriz. Tüm aydınlatma çabaları bizi ikilemlere sürükler. Gelgelelim, hepimize ortak duyusal dünyanın katlanamaz kesinliği hakikatin bizdeki temelidir."[57]

Klasik öz-olgu ve dolayısıyla da gölge-gerçeklik ayırımlarının, temsil düşüncenin terk edilmesi gerekliliğine vurgu yapan *Görünür ve Görünmez*'de varlık ve hiçliğin buluşması birbirini sarmalama şeklinde dile getirilir ve bu ilişkideki kesişim klasik sentezleyici diyalektik ile anlaşılabilir olmadığından Merleau-Ponty, *Davranışın Yapısı*'nda kullandığı muğlak diyalektik ifadesinin yerine hiperdiyalektik kavramına başvurur. Hiperdiyalektik tek iyi diyalektik şeklidir. Kötü diylektik çok anlamlılığı tüketip otonomi ve sinizm üretirken, "Hiperdiyalektik olarak adlandırdığımız, [bunun] aksine, hakikate ulaşma imkanına sahiptir. Çünkü muğlak olarak adlandırılan çoklukların ilişkisini kısıtlama olmaksızın tasarlar."[58]

Bu eksenden bakıldığında Merleau-Ponty için fenomenoloji, bilme edimi ile varolma durumunun buluşma şeklini keşfetme amacında olmalıdır. Şeyin kendindeliği de, bilginin kendindeliği de olanaksızdır. Eğer bilme edimine varlığın katılımından söz ediyorsak, fenomenoloji, bilme ediminin varlığa, varoluşsal ilkselliğe nasıl ulaşacağı soruşturması olarak değerlendirilmelidir. Bu, bir özne olarak varlığın karşısında yer alma ve ondan ayırımlanmış bir duruş şekli olarak düşünülemez. Bu yüzden Merleau-Ponty, fenomenolojiyi kurucu bir etkinlik olarak anlamlandırırak, ona saf varoluşu anlama misyonu yüklemektedir. Varoluşun muğlaklığı göz önünde bulundurulduğunda ise, muğlaklık asli anlamın neliğini anlamamızı mümkün kılan bir yere yerleşir.

56 Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, *age*., s. 44.
57 Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*'den akt. Emre Şan, "Ten Ontolojisi", *Merleau-Ponty* içinde, *age*., s. 172.
58 Merleau-Ponty, *Visible and Invisible*, çev. Alphonso Lingis, Evanston IL., Norhewestern University Press, 1968, s. 94.

Dolayısıyla onun temel amacı, özlere ulaşmaktan öte oluşun neliğine dahil olmak şeklinde dile getirilebilir. Oluşun neliğine dahil olmanın en etkili şekillerinden biri sanat olduğu için Merleau-Ponty, eserlerinde sanatçının sanatsal deneyimine özel bir yer açar ve incelemelerini de çoğunlukla sanatsal pratiğin, yansılamaya, muğlaklığa yer açan örnekleri olduğu da düşünülebilecek izlenimsel yapıtlar üzerinden yapar. Bir anlamda şeylerin gölgesine bakar. Felsefe ve özelde fenomenoloji, çoğunlukla varlığı anlama teşebbüsünde şeylerin kendisine bakıp gölgelerini göremezden gelirken, Merleau-Ponty, görünürün iç zırhı olarak tanımladığı görünmezine bakmayı önerir ve geç dönem Husserl fenomenolojisini de bu şekilde yorumlar. Gölge, görünür ve görünmez arasında bir geçişliliği algı düzeyinde açıkça ortaya koyar. Bu nedenle, bize resim sanatının sınırlarını görme olanağı sunan gölge, bir yönüyle felsefenin bakışına da eklenmesi gereken bir unsura dönüşür.

Filozof ve Gölgesi'nde karşımıza çıkan "Filozof gölgesini taşımaya mahkumdur" ifadesi, gölgesiz ve bir yönüyle muğlak olan bir anlamın olamayacağına işaret eder. Bu nedenle filozof gölgesine de bakmak zorundadır. Filozofun horgörme veya görmezden gelme teşebbüsüne rağmen gölgesi onu takip edecektir. Gölge görülebilir olanın açıldığı bir satıh olduğu kadar görünmez olanın da kendisini fark ettirdiği bir arada-varlıktır. Felsefe varlığı bütünlüğüyle ve bütünlükte mevcut tekillerin hiperdiyalektik hareketlerini fark ederek ancak anlamı açabilir. Varlık bu şekliyle değerlendirildiğinde ne görünür ne de görünmez olarak sınırlandırılabilir ancak bunların kuşatanı olarak tenle belki anlaşılabilirlik kazanır. Tensel olanın kuşatıcılığı ise kesinlikli ve tanımlı bir varlık şekli olmaktan ziyade arkhevari bir biçimde düşünülebilir.

Merleau-Ponty'nin muğlaklık düşüncesi en nihayetinde felsefe için söylediği minvalde bir tavır olarak düşünülebilir. Platoncu metafiziğin (ve devamı niteliğindeki metafiziklerin) beraberinde getirdiği en temel sonuçlardan birisi, gerçekliğin (buna bağlı olarak da algılanabilir olanın) idealar teorisi dolayımıyla perspektiften dışlanması olmuştur. Bu dışlayıcı tutum gerçekliği görmezden gelmenin ötesine geçerek benliği Descartes felsefesinin de katkılarıyla bilinç alanına hapseden bir metafizik tutumun devamlılığına katkı sağlamıştır.

Bizim kökensel olana olan ilgi ve merakımız salt bir "doğası gereği sorgu" ve ilgi olmanın ötesindedir. Kökensel olana dair merakımız onunla aramızdaki bağın bir tezahürüdür. Kendimizin neliğinde tanımsız bir duygu olarak varlıkla bağımız devreye girmektedir. Dolayısıyla bilme talebimiz, yalnızca

bir bilme talebi değildir, aynı zamanda bir var olma talebinin sürekliliğidir. O halde bilme istenci varlıktan yalıtılmış bir bilgiye gönderimde bulunmasa gerektir. Aynı zamanda bir var olmaya ve bununla ilişkili olarak da kökensel olanın neliği sorgusuna yöneliş halini ifade eder niteliktedir. Bu sorgu, salt akıl ve bilgiyi ifade etmez. Aynı zamanda şaşkınlığı, anlaşılamayanı seyredalmayı da ifade eder. Bu felsefenin gölge yanıdır.[59]

Kaynakça

Alloa, Emmanuel, "Göze Batma/Aşırılık Son Merleau-Ponty'de Görüşün Deliliği". *Merleau-Ponty* içinde, yazan ve yayıma haz. Emre Şan, İstanbul, Say Yayınları, 2015, s. 406-426.

Barbaras, Renaud, *The Being of Phenomenon, Merleau-Ponty's Ontology*, İng. çev. T. Toadvine, L. Lawlor, Indianapolis, Indiana University Press, 2004.

Blumenberg, Hans, *Endişe Nehri Geçiyor*, çev. Cemal Ener. İstanbul: Metis Kitabevi, 2013.

Buckle, S., "Descartes, Plato and the Cave", *Philosophy*, 82/2007, s. 301-337.

Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul, Say Yayınları, 2014.

Direk, Zeynep, "Önsöz", *Dünyanın Teni Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler* içinde, Yay. haz. Zeynep Direk, İstanbul, Metis Yayınları, 2017, s. 10-13.

Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2008.

Lacan, Jacques, *Psikanalizin Dört Kavramı*, çev. Nilüfer Erdem, İstanbul, Metis Yayınları, 2013.

Merleau-Ponty, Maurice, "An Unpublished Text by Maurice Merleau-Ponty: A Prospectus of His Work", *Merleau-Ponty Reader* içinde, ed. T. Toadvine, L. Lawlor, Evanston IL, Northwestern University Press, 2007, s. 283-290.

----------, "Man and Adversity". *Merleau-Ponty Reader* içinde, ed. T. Toadvine, L. Lawlor, Evanston IL., Northwestern University Press, 2007, s. 189-240.

----------, *Algılanan Dünya*, çev. Ömer Aygün, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2010.

----------, "*Algının Fenomenolojisi* (Önsöz)", *Merleau-Ponty* içinde, yazan ve yayıma haz. Emre Şan, İstanbul, Say Yayınları, 2015, s. 199-220.

----------, *Algının Önceliği ve Felsefi Sonuçları*, çev. Yusuf Yıldırım, İstanbul, Kabalcı Kitabevi, 2006.

----------, *Göz ve Tin*, çev. Ahmet Soysal, İstanbul, Metis Yayınları, 2006.

----------, *The Phenomenology of Perception*, İng. çev. Colin Smith, New York, Routledge, 2004.

----------, *Signs*. ing. çev. Richard C. McCleary, Evanston IL., Northwestern University Press, 1969.

59 "Aynanın hayaleti, tenimi dışarı sürükler ve böylece vücudumun bütün görünmezi, gördüğüm öteki vücutları sarabilir. Bundan böyle vücudum başkalarının vücutlarından alınmış parçalar taşıyabilir; aynı şekilde, benim tözüm onlara geçer; insan, insan için aynadır. Ayna ise, şeyler gösterilere, gösterileri şeylere, beni başkasına ve başkasını bana dönüştüren bir evrensel büyünün aletidir. Ressamlar çoğu kez aynalar üzerinden düş kurmuşlardır, çünkü bu "mekanik zımbırtı"nın altında (perspektifin altında olduğu gibi) görenin ve görünürün dönüşümünü tanımaktaydılar –ki bu, tenimizin ve onların istidadının tanımıdır. Kendilerini resim yaparken göstermeyi çoğu kez sevmiş olmaları da işte bundandır" (Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, *age*., s. 43).

----------, *Visible and Invisible*, İng. çev. Alphonso Lingis, Evanston IL., Norhewestern University Press, 1968.

Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1996.

----------, *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul, Kabalcı Kitabevi, 2012.

Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, Bursa, Asa Kitabevi, 1996.

Pol-Droit, Roger, *20. Yüzyıla Yön Veren 20 Büyük Filozof*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Say Yayınları, 2013.

Primozic, Daniel Thomas, *Merleau-Ponty Üzerine*, çev. Zeynep Zafer Esenyel, Bursa, Sentez Yayıncılık, 2013.

Sapontzis, S. F., "A Note on Merleau-Ponty's "Ambiguity"" *Philosophy and Phenomenological Research* 38, 4/1978, s. 538-543.

Silverman, Hugh J., *Inscriptions: After Phenomenology and Structuralism*, Evanston IL., Northwestern University Press, 1997.

Şan, Emre, "Algı Felsefesi", *Merleau-Ponty* içinde, Yazan ve Yayıma Haz. Emre Şan, İstanbul, Say Yayınları, 2015, s. 64-132.

----------, "Estetik Dünyanın Logos'u", *Dünyanın Teni Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler* içinde, Haz. Zeynep Direk, İstanbul, Metis Yayınları, 2016, s. 213-230.

----------, "Ten Ontolojisi", *Merleau-Ponty* içinde, Yazan ve Yayıma Haz. Emre Şan, İstanbul, Say Yayınları, 2015, s. 167-195.

Weis, Gail, "Ambiguity", *Merleau-Ponty Key Concepts* içinde, ed. R. Diprose, J. Reynolds, New York, Routledge, 2014, s. 132-141.

Merleau-Ponty Vücudun Fenomenolojisiyle Zihin-Beden Düalizmini Aşabilir mi?

ZEYNEP ZAFER ESENYEL

Bireysel varoluşumuzun olduğu kadar, sosyal bir hayata sahip oluşumuzun da kaynağı olan bedenimiz bir dünyamızın olduğunu iddia edebilmemizin yegâne sebebidir. Bedensellik bizi ortak bir yaşam-dünyasına bağlar ve toplumsal hayatın temelinde de bedenler-arası varoluşumuz yer alır. Bu anlamda beden, tarihsel ve kültürel de bir alandır. Her şeyden önce bizi başkasının görebildiği bir varlık haline getiren şey, bedensel varlığımızdır. Buna rağmen dünyamızın, bedenimizle ona katıldığımız kadar var olduğunu görmekte oldukça zorlanırız. Oysa siyasetin ve ideolojilerin beden üzerinden işlediğini görmek kolaydır. Bugün kendi kültürümüzün, bedenlerimizi –özellikle de kadın bedenini– nasıl şekillendirdiği ortadadır. Hayatın her alanında tüm yasakların düşünceden çok bedene getirildiğini ve alenen ya da örtük olarak bedene her zaman müdahale edildiğini hepimiz hissederiz. Aslında bedenimize ilişkin kavrayışımız varlığa ilişkin kavrayışımızın bir özeti gibidir. Bedenimizi var edişimiz, dünyayı var edişimizi belirler. Eğer dünyamız yok oluyorsa bu, bedenimiz de yok olmaya başladığı içindir. Bunu sadece kendi bedenimiz değil, başka bedenler bağlamında da düşünmeliyiz. Bu yüzden ölüm sadece bedenin yok olması değildir, çünkü ölen başkalarının ardından kendi dünyamızın da azaldığını hissederiz.

Eylemlerimiz bizim kim olduğumuzu belirler ve bizler yalnızca bedenlerimiz sayesinde düşüncelerimizi eyleme geçirebiliriz. Aslında düşüncenin kendisinin zaten bedensel olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Burada düşüncenin maddi olduğunu iddia etmiyor ve her türlü indirgemecilikten sakınıyoruz. Bununla düşüncenin, bedenden ayrılmadığını ifade etmek, başka bir

deyişle düşünen kişiyi bedenli bir insan varlığı olarak kavrama zorunluluğuna işaret etmek istiyoruz. Çünkü düşünen özneyi dünyaya bağlayan şey, tam da bedenli oluşudur. O halde burada bedenden salt cisimsel olanı anlamıyoruz. Merleau-Ponty'nin, Husserl'in *Leib* kavramıyla kastettiği kanlı canlı, yaşayan, içsellikten ve kendilikten ayrılamayan beden (*corps*) kavrayışına gönderimde bulunuyoruz. Bu nedenle maddiliğinden ayırmak için ona artık *vücut* diyeceğiz. Çalışma boyunca öznenin vücutsal bir varlık oluşunun önemini ortaya koymaya çalışacağız. Bu anlamda bilincin vücutla olan ilişkisini vurgulayacak ve Merleau-Ponty'nin tüm düşünce hayatının alt yapısında yer alan algısal inanç fikrinin vücutsallıkla bağlantısını ortaya koymaya çalışacağız. Böylelikle Merleau-Ponty'nin örtük *cogito* kavrayışına ulaşacak ve bu terimin gönderimde bulunduğu düşünüm-öncesi yaşam alanının bizi nasıl ustaca vücudun anonimliği düşüncesine götürdüğünü görebileceğiz. Bu bağlamda algı fenomenolojisinin bir ten ontolojisine doğru evrilme sürecinin zihin-beden düalizmini aşmada başarılı olup olmadığını tartışacağız.

Fenomenal dünya anlamlı ilişkilerden oluşur ve bu ilişkilerin salt düşüncenin değil, vücutsal bir anlamanın ürünü olduğunu görebiliriz.[1] Fenomenler

1 Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde alışkanlık olarak adlandırdığımız durumların aslında vücutsal bir anlama olduğu ifade eder. Örneğin; dans etme alışkanlığı kazanma, analiz yoluyla hareketin formülünü keşfetmek demek değildir. Dans etmek, önceden kazanılmış yürüme ve koşma hareketlerine göre ideal bir çerçeve temelinde kurulmaz. Hareketi yakalayan ve algılayan vücuttur. Alışkanlık kazanmak bir anlamın yakalanmasıdır. Zira anlam dediğimiz şey de sadece vücut bulduğu için anlamdır. Bir kadın hiçbir hesap yapmadan şapkasında taşıdığı tüyü, altından geçeceği yerlerden koruma mesafesine sahiptir. Burada şapka, artık büyüklüğe ve hacme sahip ve diğer nesnelerle mukayese edilebilir bir nesne olmayı bırakır. Yol, vücudumla geçilebilir veya geçilemez bir potansiyele dönüşür. Görme engelli bir insanın kullandığı baston da artık kendinde bir nesne değildir. Duyarlılık, yayılım ve dokunma alanı görmeye benzer bir şey haline gelir. Bastonun uzunluğu şeylerin keşfinde üçüncü bir terim değildir. Görme engelli kişi nesnelerin pozisyonunu bastonuyla bilmez, aksine bastonunu nesnelerin pozisyonuyla bilir. Onu adeta bir kol gibi kullanır. Ulaşmak istediği şeyin nesnel uzaklığını bastonun uzunluğu ile mukayese etmesi, hesap yapması söz konusu değildir. Şapkaya veya bastona alışmak, onların içine nakil olmaktır. Ya da tersinden söylersek, onların kendimizde vücut bulmalarını sağlamaktır (s. 178). Bir kâtip, harflerin yerini bilmez fakat yazma eylemini sorunsuzca gerçekleştirir. Çünkü nasıl yazılacağını bilmek harflerin yerini bilmek demek değildir. Alışkanlık Merleau-Ponty'ye göre bir bilgidir, ancak sadece vücutsal hareket ile başlatılabilir olan bir bilgidir. Kâtip harflerin nerede olduğunu, tıpkı uzuvlarımızın nerede olduğunu bildiğimiz gibi bilir. Bu, nesnel uzamdaki bir pozisyon değildir. Vücut, dünyaya açık ve onunla bağlantılı olan bir sistemdir. Tıpkı elimle kulağımı tutmak için düşünmem gerekmediği gibi, klavyenin karşısına geçince de harflerin yerini düşünmeme gerek yoktur. Ellerimin altında motor bir uzam açılır böylece klavyeyi kendi vücutsal uzamıma dahil ederim (*age.,* 179). Aynı şeyin, araba kullanırken de geçerli olduğunu görebiliriz. Bu nedenle usta şoförler bilgilerini araba kullanmayı yeni öğrenenlere aktarmakta sorun yaşarlar. Çünkü arabanın nasıl kullanıldığı teorik değil, vücutsallığa dayanan pratik bir bilgidir. Burada Gilbert Ryle'ın *The Concept of Mind* adlı çalışmasında 'neyi bilmek' ile 'nasılı bilmek' arasında yaptığı ayrımı hatırlayabiliriz. Ryle, zeki davranışın 'iş başında' ortaya çıktığını ve önceden planlanmış belli kalıplara göre

yalnızca vücut bulmuş bir bilince anlamlı olarak görünebilirler öyle ki bu durum, vücut katılmadığı taktirde dünyanın bir suretinden fazlasının yakalanamayacağı anlamına gelir. Bu nedenle düşünceyi vücuttan ayırmak mümkün değildir.[2] Merleau-Ponty'nin ilk kitabı *Davranışın Yapısı*'nda da belirttiği gibi "psişik, vücudun *içindeki* motor bir ilke değildir. Doğa dediğimiz şey, zaten doğanın bilincidir; yaşam dediğimiz şey, zaten yaşamın bilincidir."[3] Gelenek, ruhun bedenden bağımsız bir şekilde önce düşünüp sonra bedeni ona uygun bir şekilde harekete geçirdiğini varsayar. Fakat birinci şahıs deneyimin, başka bir deyişle her tür algının kurucusu olan kendi vücudum ile ruhum ya da düşünme yetimin arasında pratikte bir ayrım hissetmem. Merleau-Ponty'nin deyişiyle:

> Vücut, ruhun kendisi üzerinde dışarıdan eylemde bulunacağı kendi üzerine kapalı bir mekanizma değildir. Ruhun, vücut üzerinde eylemde bulunduğunu söylemek hatalı bir şekilde vücudu tek anlamlı varsaymak ve ona belirli davranışların rasyonel anlamını açıklayan ikinci bir güç eklemektir. Bu durumda vücutsal fonksiyonun, daha yüksek bir düzeyle, yaşamınkiyle tamamlandığını söylemek daha doğrudur, böylece beden, insan vücudu haline gelir. Ruh ve vücut birbirinden ayrılmazdır.[4]

eylemenin veya ezberlemenin burada belirleyici olmadığını iddia eder. Bu nedenle çok iyi tıp bilgisine sahip olsa da iyi ameliyat yapamayan bir cerrah, zeki bir cerrah değildir. Cerrah, boksör, şair veya tüccar kendi görevlerinin performansında kendi özel ölçütlerini kullanırlar. Çünkü onlar doğru bir şekilde iş görmeye çalışmaktadırlar. Eğer onlar zeki veya hünerli diye nitelendiriliyorlarsa özel görevleri için düşündükleri kurallardan dolayı değil, fakat ortaya koydukları bu edimlerin kendilerinden ötürüdür. Bir doktorun mahareti, diliyle söylediği tıbbi gerçeklerle değil, eliyle gerçekleştirdiği doğru eylemlerle anlaşılır. Zeki eylemlerin mutlaka zihinsel işlemlerin bir sonucu olduğunu düşünmek bir hatadır. Pratik uygulama zekâya ilişkin bir eylemdir, ancak bu, akıl ile aynı şey değildir. Kuralları pratiğe geçiren zekâ, kuralların akılsal olarak kavranmasıyla aynı şey değildir. Başka bir deyişle, neyi bilmek ile nasılı bilmek birbirinden farklıdır. (Bkz., Gilbert Ryle, 'Knowing How And Knowing That', *The Concept of Mind,* London: Hutchinson University Library, New York, 1949, s. 111). Ryle'a benzer şekilde Merleau-Ponty de zekânın vücutsallığını vurgulamakta ve bunu alışkanlığa bağlamaktadır.

2 Burada kaplar içindeki beyinler argümanını gözden geçirebiliriz. Bir kap içindeki düşünen varlık olduğumuz iddiası gerçekte doğru olsa bile, argümanın kendisinin de gösterdiği gibi, kendimizi kap içindeki bir beyin olarak değil, vücut bulmuş bir bilincin sahibi olarak eyleyen ve yaşamını idame ettiren bir özne gibi algılamaya devam ederiz. Şüphesiz düşünce, varlığını düşünen bir özneye borçludur. Bu öznenin, anlamlı bir dünya içinde ikamet ediyor oluşu ise vücut sahibi bir varlık olmasına bağlıdır. O halde düşünce vücutsal bir varlığın düşüncesinden başka bir şey değildir. Bu anlamda Descartes *cogito* ile sadece düşünen öznenin varlığını değil, hiç istemeden aslında vücudun varlığını da kanıtlar. Şüphe etmek, aldatılmak ya da düşünmek için her şeyden önce bilincimin vücut bularak bu dünyaya katılması gerekir. Bilincin yönelimselliği tezinin de ima ettiği üzere bilincin yönelmek için bir bedende vücut bulması kaçınılmazdır.

3 M. Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement,* Paris, PUF, 1942, s. 278.

4 *Age.,* s. 307.

Merleau-Ponty'nin *Davranışın Yapısı*'nda ruh ve vücut birlikteliğini davranış üzerinden temellendirmesi, düşüncenin vücutsallığını kavramamız açısından aydınlatıcıdır. Davranış, bir düşüncenin bedenle gerçekleştirilmesi demek olmadığı gibi, salt şey ya da bilinç de değildir. Bu açıdan baktığımızda artık davranışı sadece fizik dünyanın bir sonucu olarak düşünmek mümkün olmaz. Davranış salt fizyolojik ya da psişik bakışla sınırlandırılamayacak anlamlı bir bütündür. Davranışa hem fizyolojik hem de psişik ilişkiler aracılık eder. Merleau-Ponty psişik yapıların fiziksel formlara indirgenmesine neden olacak ve fiziksel formların son tahlilde tek başına var olduğu imasına yol açacak fizikalist bir davranış açıklamasından uzak durmak ister. Böyle bir açıklamada zihin ve yaşam, belirli fiziksel yapıları göstermek için kullanılan farklı kavramlar haline gelirken, bilinç de beyindeki bir şeye indirgenecektir.[5]

5 Merleau-Ponty davranışın içsellik ve dışsallıktan oluşan ikili yapısını *Gestalt*çı "form" ya da "yapı" kavramıyla analiz eder ve davranışın anlamının bütünselliğini, algının anlamlı bütünselliğine bağlar. Davranış, dünya içindeki varlığın kendini bir durum içine yerleştirebilme yetisine bağlı olarak ortaya çıkan bir yanıttır. Vücut sahibi insan varlığı kendisini bir durum içinde bulur ve davranışlarıyla olaylara pasif bir tepki değil, fakat bir karşılık verir. Merleau-Ponty form kavramını algılanmış bir anlamlandırma olarak düşünür ve klasik davranışçılığın sorunlarından kaçmak için bize yeni bir çözüm sunar. "Davranış bir "form" ise, onda içsel ve dışsal koşulların ayrı ayrı gösterilmesi söz konusu değildir" (*age.*, s. 197). "Organizmanın tepkileri, yalnızca onların vücutta ortaya çıkan kas hareketleri olarak değil, fakat belirli bir çevreye yöneltilmiş -mevcut ya da virtüel- eylemler olarak kavranırsa anlaşılır olacaktır" (*Age.*, s. 229). *Gestalt*'ın, kendisi için var olduğu bilinç, entelektüel bilinç değil, algısal bir deneyimdir. Böylece, davranış kavramı bizi algısal bilince götürür. Algısal bilince dışarıdan yaklaştığımızda davranışları, içeriden yaklaştığımızdaysa vücudu görürüz. Algısal bilinç hem dünyanın bilincidir, hem de bu dünyada vücut bulur. Merleau-Ponty nesne statüsünün, form ve madde, ruh ve vücut ilişkilerinin, bilincin bireyselliği ve çeşitliliğinin nasıl temellendiği sorularına yanıtını algısal bilinçte arar. Mutlak, kurucu, saf bir bilinçten söz etmek yerine 'algısal bilinç' kavramını kullanan filozof, böylece algılama sürecinde vücudun rolüne dikkat çekerek bilincin algısal doğasının vücutla olan kaçınılmaz ilişkisini vurgular. Bilinç her zaman bir şeyin bilincidir ve bir şeyin bilinci ya da algısı olmak için bilincin vücut bulması ve algılananlara yönelmesi gerekir. Bu nedenle algının hem vücut ve bilinçle hem de algılanan dünyayla olan ilişkisi ortaya konulmalıdır. Bilincin salt içsellikle, vücudun ise sadece dışsallıkla ilişkili olduğunu düşünmek Merleau-Ponty açısından mümkün değildir. Bilinç, vücudun işlevi olması itibariyle içseldir, fakat dış dünyaya da bağlıdır, çünkü dış dünya ancak bilinçle bilinebilir. Merleau-Ponty, algısal bilinç kavramıyla Husserlci bir transandantal bilinç idealizminden kaçınarak bilincin her zaman bu dünyanın bilinci olmasına rağmen, yine de bu dünyanın içinde yer almak zorunda oluşunu betimlemeye çalışır. Bu nedenle bilincin algısallığı, onun vücut ve dünyayla ilişkisinin incelenmesini zorunlu hale getirir. Böylelikle bilinç, Merleau-Ponty'nin terminolojisinde artık refleksif, kendisine saydam ve mutlak bir bilinç değil, dünyadan soyutlanamayan algısal bilinçtir. Algım, algılanan şeylerin var oluşuna dair konuşlandırıcı olmayan ve düşünüm-öncesi bir bilince gönderimde bulunur ve bu bilinç, bilimin anladığı anlamda bir bilinç olmasa da, yine de kendine has bir yaşamsal işleyişi vardır. *Algının Fenomenolojisi* tüm bilginin algının açtığı ufuklar içinde gerçekleştiğini, başka bir deyişle tüm bilincin algıda ortaya konan şeye bağlı olduğunu söyleyerek bilinci algısal bilince eşitler (s. 240). "Tüm bilinç bir ölçüde algısal bilinçtir" (*age*., s. 452). Bunun anlamı öz bilinç de dâhil olmak üzere tüm bilincin algısal olduğudur (bkz. Merleau-Ponty, *Algının Önceliği,* s. 44). Algısal bilinç, bilincin vücutsallığını ortaya koyar.

Yukarıda betimlenen tüm bu sebeplerden ötürü vücut sadece nesne değil, aslında özne olarak da düşünülmelidir. Peki gelenek niçin bedeni salt bir nesne olarak ele almış ve onu öznel alana dahil etmemiştir? Bu sorunun yanıtı 'hareket' meselesi üzerinden anlaşılabilir. Eylemde ve davranışta bulunabilmemizin, hatta algılayabilmemizin yegâne koşulu şüphesiz bedenin hareketli oluşudur. Oysa felsefe tarihinin ciddi bir bölümünde hareket bedene değil de ruha ait olarak düşünüldüğü için beden nesne olarak görülmek zorunda bırakılmıştır. Descartes bize bedenle herhangi bir şekille sınırlanabilen, bir yerde bulunabilen ve bir uzam parçasını bütün öteki cisimleri dışlayacak şekilde işgal edebilen; dokunma, görme, işitme, tatma veya koklama duyularıyla duyulabilen ve birkaç türlü devinebilen her şeyin kastedilebileceğini öğretmiştir. Ona göre aslında bu hareketler kendiliğinden değil, bedene dokunan ve itki veren yabancı bir şeyin yardımıyla meydana gelir. Descartes bedenin, doğası gereği kendi kendine hareket edebilme, hissetme ve düşünme güçlerine sahip olmadığını iddia etmiştir.[6] Ruh ve beden arasında etkileşim olmasını sağlayan şey, sağlığımızı korumamız için bir sistem düzenlemiş olan Tanrıdır.[7] Böylece beden mekanik yasalarla çalışan bir otomat, başka bir deyişle Tanrının yaptığı bir makine veya bir madde kütlesi olarak düşünülür. Bu anlayış, Merleau-Ponty'nin fenomenal vücut[8] kavrayışının tam

6 R. Descartes, *Meditasyonlar,* çev. İsmet Birkan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2007, s. 22-4.

7 *Age.*, s. 80-1.

8 Merleau-Ponty fenomenal vücut (*le corps phénoménal*) terimini vücudun yaşamsallığını ve birinci şahıs deneyimini vurgulamak için pek çok kitabında kullanır. *Davranışın Yapısı*'nda Merleau-Ponty fenomenal vücudun en başından itibaren eylemlerin merkezi olduğunu ve davranışın da bir çevreye merkezden yayıldığını ifade eder (s. 237). Fenomenal vücudun jestleri ve davranışları içkin bir anlamlandırmadır. Örneğin bir çocuk gülümsemenin neşe anlamını kendi gülüşünü görmeden çok önce anlayabilir. Bunun anlamı fenomenal vücudun algısının duygu ve hislerle birleşerek dünyadan yaşamsal bir anlam yakaladığıdır. *Algının Fenomenolojisi* vücuda parçaları varmış gibi yaklaşan nesnel bilimin beden kavramının karşısına fenomenal vücut kavramını koyarak ruh ve beden probleminin sadece kavramsal bir sorun olduğuna işaret eder. Merleau-Ponty'ye göre nesnel bedenin, fenomenal vücudun doğru bir biçimi olması mümkün değildir. Nesnel bilimin bedeni parçalayan bakış açısı, fenomenal vücudun bütünselliğini kavramada yetersiz kalır (s. 495). "Benim öncelikle bildiğim vücut, nesnel bedenim değil, fakat fenomenal vücudumdur. Ben, vücudumu ya da psişizmimi belirleyen nedensellikler toplamı olamam. Kendimi dünyanın bir parçası, biyolojinin basit bir nesnesi, psikoloji veya sosyolojinin bir konusu olarak düşünemem. Bilimin dünyasını kendi üzerime geçiremem" (*age.*, s. 8). Merleau-Ponty fenomenal vücudun özel bir tür uzamsallığa sahip olduğunu ifade eder. Vücutsal uzamda bir tür yer bilgisi vardır ve bu bilgi, o yerle birlikte var olma türüne indirgenemez. Örneğin, bir sinek bacağımızı ısırdığında, kaşımak için ısırdığı yeri arayıp bulmak zorunda değilizdir. Nereden ısırıldığımızı bilme ihtiyacımız yoktur. Orayı bir çırpıda buluruz. Çünkü mesele, ısırılan yeri nesnel uzamda koordinatların ekseni içinde lokalize etme sorunu değildir. Fakat fenomenal eli, fenomenal vücut üzerinde acı veren bir noktaya ulaştırma meselesidir. Çünkü kaşıma potansiyeli olan el ile kaşınma noktası olan ısırık arasında, kişinin kendi vücudunun doğal sistemi içinde doğrudan deneyimlenen bir ilişki vardır. Bu yönelimsel bağların merkezi amacı, özneyi verilen

zıddıdır. Descartes bedeni yer kaplamaya indirgeyerek, aynı zamanda canlı insan bedenini de salt fiziksel bedenle özdeşleştirmiş olur. Bedenin sadece uzamsallık ile betimlenmesi, bedenin herhangi bir içselliği olmadığı ve bütünüyle dışsallığın alanına dâhil olduğu anlamına gelir. Bedenin hareketi kendi doğasından kaynaklanmadığı ve dışarıdan nedensellik yasalarına bağlı olarak gerçekleştiği için, hareketsiz maddi bir nesneden farkı kalmaz. O halde nesnel tarafa yerleştirilen bedenin, hiçbir şekilde öznelliğin taşıyıcısı olabileceği düşünülmemiş, bedene ait olduğu varsayılan her özellik de dışsallıkla ilişkilendirilmiştir. Öznelliği düşünceyle özdeşleştiren Descartes, böylece düşüncenin bedensellikle, yani dışsallıkla nasıl ilişkili olduğunu açıklayamama sıkıntısına düşmüştür. Bu, sadece beden ve insan arasında yaratılan bir uçuruma değil, aynı zaman düşünce ve dünya arasında bir yarığa da işaret eder. Peki, gerçekten de düşünen ile düşünülen arasında böyle bir uçurumu kabul edebilir miyiz? Böyle bir durumda öznenin nasıl olup da kendisinin dışında olan bir dünyaya açılabildiğini kavrayabilir miyiz? Bunlar aklımızda bulundurmamız gereken sorulardır.

Kartezyen geleneğin düalist kavrayışını aşmanın yolu sadece indirgemecilikten geçmiştir.[9] Materyalist felsefeler gibi ruhu, beynin bir fonksiyonuna

nesnelere bağlamaktır. Hareket ettirdiğimiz nesnel beden değil, fenomenal vücuttur. Bunda bir gizem yoktur, çünkü dünyanın şu veya bu parçasının potansiyeli olan vücudumuz kavranacak nesnelere doğru ilerler ve onları algılar (bkz. *Algının Fenomenolojisi,* "Öz-Vücudun Uzamsallığı ve Hareket" adlı bölüm, s. 135-6). Merleau-Ponty yine *Doğa* üzerine derslerinde de (1959-1961) fenomenal vücudun bir ide olarak değil, fakat bir makro-fenomen olarak düşünülmesi gerektiğini ifade eder. Bu anlamda bilimin nesnel bedeni bir mikro-fenomendir. "Bilincinde olduğum dünya ve bu dünyanın sınırında, nesnenin gerisinde vücudum vardır. Vücudum, bana şeylerden daha yakındır. Çevre *Umwelt* (dünya+vücudum), bana gizlenmiş değildir. Vücudum, tam da çevremin şahididir" (*age.,* s. 278).

9 Makine insan anlayışının Descartes'tan sonra da uzun bir süre devam ettiğini görürüz. Ruh ve bedenin birliğini savunarak Descartes'tan bir adım ileri giden Malebranche da, ruh ve beden arasındaki etkileşimi yine Tanrı aracılığıyla açıklar (bkz., Malebranche, *De la Recherche de la Vérité,* Livres I-III, IVVI, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris. 2006. s. 34). Bir top, diğerine çarptığında oluşan hareketin kaynağının topun diğerine vurması olmadığı açıktır, çünkü bedenler birbirlerini hiçbir koşul altında hareket ettiremezler. Aynı şekilde "hiçbir durumda maddi bir hareket, ruhta bir duygu oluşturamaz" (*age.,* s. 28). Onların hareketinin kaynağı Tanrıdır. Çünkü zihin hiçbir zaman, bütünüyle pasif bir töz olan bedenin, bir başka bedeni hareket ettirmesini kavrayamaz. Tanrının bilgeliği her şeyi düzenler. Tanrı, kendilerine göre eyleyeceği doğa yasalarını kurar. "En basit" doğa yasasının etkiyi doğurmasını sağlayan Tanrı, hareketin iletimi için darbeyi kullanır. Bu nedenle kolumuzun hareketinin nedeni kendi irademiz değildir, çünkü zihin kendi kendine eylemde bulunamaz. İrade, bilgi olmadan isteyemez ve eyleyemez, bu nedenle irade, zihnin idelerini üretemez, aksine onları var sayar (*age*., ss. 589-92). Benzer şekilde La Mettrie de, *Makine İnsan*'da ruh ve bedenin birbirleri içinde uyuduklarını ifade eder. İnsan bedeni La Mettrie'ye göre kendi kaynaklarını kendisine gösteren bir makinedir (Bkz., La Mettrie, *Die Maschine Mensch/L'Homme Machine,* (Fransızca-Almanca), (çev. Claudia Becker), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009. s. 34). Hissetmenin, zevkin, tutkunun, tüm düşüncelerin

indirgemek de hareketin bedenselliğinin tanınmasını sağlayamamıştır.[10] Sonuçta iradi hareketin bedene ait olarak düşünülmesi imkânsız hale gelmiştir. Diğer yandan, olgusal alanda bir birey olarak kendimizde beden ve zihin arasında ne bir boşluk ne de rastlantısal bir ilişki deneyimleriz. Peki, pratikte bir problem yaşamazken, neden felsefe yapmaya başladığımızda salt maddi bir nesne varsayılan bedenimizin, maddi olmayan zihinle ilişkisini kurmakta zorlanırız? Burada sadece bedeni kendimizden koparark ona zarar vermekle kalmaz, aynı zamanda pratik ve teorik arasında da yarattığımız karmaşa nedeniyle felsefenin kendisine de büyük zarar vermiş oluruz. Ayrıca bedenin hareketle ilişkisinin doğru kurulamaması, sadece beden ve zihin arasında bir problem yaratmakla kalmamakta, fakat aynı zamanda öznelliği bedensellikten kopardığı için, insanı da algıladığı dünyadan ayırmaktadır. Tüm bu problemler fenomenolojinin hesaplaşması gereken sorunlardır. Merleau-Ponty bu bağlamda belki de yüzyıllardır süregelen düşünce ve varlık ilişkisi, varoluş ve anlamı, dış dünya, solipsizm ve başkasının varlığı gibi temel metafizik soruların

kökeninde olan ve tüm bunları canlandıran güç "ruh"tur (*enormon*). Bu güç La Mettrie için gerçekten vardır ve sinirlerin kökeninde, beyinde konumlanır, bedenin geri kalanında da kontrol sahibidir. Öyleyse insanda bir olan şeyi ikiye katlamak, iki farklı töz olarak ayırmak gereksizdir (*age.*, s. 102-4). İnsan, döngünün nerede başladığı bilinmeyen bir makinedir. La Mettrie de ruhun, hareket ilkesi olduğunu düşünür. Ruh, beynin maddi veya duyulur bir parçasıdır, tüm makinenin ana kaynağıdır ve tüm parçalar üzerinde gözle görülür bir etkisi vardır. Ruh, beyin için vardır ve tüm diğer parçalar beyinden türer. Ruhta olan olayların iradenin ürünü olduğu düşünülür, ancak bu da mekanik bir düzendir (*age.*,s. 110-2). "İnsan bedeni, çarkları dönen bir saattir" (*age*., s. 120). Görülen odur ki, Malebranche ve La Mettrie gibi düşünürler, ruhu bedenleştirme çabalarında dahi hareket yetisini bedenin ayırıcı özelliği olarak görememişlerdir

10 Meseleyi kökünden halledebilir ve materyalistlerin yaptığı gibi zihni, bedene indirgeyebiliriz. Ancak bu şekilde irade kavramına anlam vermek zorlaşır (çünkü bu kavram doğanın mekanizminin dışında bir şeyi varsayar), benzer şekilde idelerin temsil gücünü haklılandırmak da güç olur. Eğer ideler, bedenin maddi bir sonucuysa, nasıl olup da kendilerine neden olan bedeni veya nesneleri anlarlar? Onları yansıtırlar fakat hangi aynadan ve hangi gözlemci için? Problem sadece yerinden oynatılmıştır, ideleri bedenin yansıması şeklinde yorumlayacak bir özneye her zaman ihtiyacımız vardır. Kısaca, bu anlayış zihni sadece bedenin sonucu haline getirir. Eğer beden ve zihnin özdeşliğini düşünmek istersek, bedeni basitçe maddi ve mekanik yasalara uyan pasif bir nesneden daha farklı bir şey olarak kavramamız gerekir: Örneğin; Spinoza gibi isteyen bir özne veya Nietzsche gibi iradi bir özne olarak. Ya da meseleyi başka bir anlamda da kökünden kazıyabiliriz; ruhu, bedene gerçekliğini ve özdeşliğini veren şey olarak düşünebiliriz. Örneğin Leibniz, Arnault'ya mektubunda şöyle yazar: "Beden, ruh olmadan yalnızca bir birleştirme elemanıdır". Ruh, bu nedenle, tözselliği içinde bedendir. Ancak bu durumda, kaybolan, bedenin maddiliğidir. Peki, indirgemeceliği önleyebilir miyiz ve ruh ve bedenin her ikisinin de kendi özelliklerini korudukları bir birliği, veya ikisinin de diğerini kendisine özgü bir tarzda deneyimlediği bir özdeşlik düşünebilir miyiz? İnsan, kötü bir biçimde kurulmuş bir hibrit midir, bedeninin maddiliği ile ruhunun tinselliği arasında sıkışmış bir yarı melek, yarı hayvan mıdır, ya da bedeni ve zihni ile gerçek dünyada güzelce kurulmuş bir birlik midir? Böylece refleksiyon antropolojiye kadar uzanır (bkz., Evelyne Buissière, *Cours sur le Corps*, PhiloSophie Cours Soumis à Copyright, 2005 s. 114).

yanıtının tam da bedenselliğin doğru kavranılmasından geçtiğini görebilmiştir. Bu sorulara yanıt verecek olan şey, ruh değil fakat vücuttur.

Farkına varılması gereken şey, bedenin düşünülmeden önce, bizzat yaşandığıdır. Bu nedenle diğer nesneler arasında yer alan maddi bedenden değil, yaşanan 'kendi' vücudumuzdan hareket etmemiz gerekir. Zihin-beden probleminin kaynağı, benim vücudumun öncelikle sadece bir nesne olmadığı olgusunun gözden kaçırılarak, gözlemlenen üçüncü şahıs bedenden yola çıkılmasıdır. Elbette bedeni gözlem nesnesi olarak da ele alabiliriz, ancak dolaysız olarak karşılaştığımız ilk beden, bu nesnel beden değildir. Vücudum, benim *dünya içindeki* varlığımdır.[11] Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde birçok

11 Merleau-Ponty'nin *Doğa* üzerine derslerinde (1959-1961) de belirttiği gibi "vücut, dünyanın ölçüsüdür". "Vücudumla dünyanın içinde olduğum için ben, dünyaya açık bir varlığımdır"(*La Nature,* s. 279*). Algının Fenomenolojisi*'nde Merleau-Ponty vücudumuz yoluyla dünya üzerinde bir konum aldığımızı ifade eder (s. 356). Bu anlamda dünya, onun içinde ikamet eden insan var olduğu için vardır. Bu ikametin gerçekleştirilmesine vücut aracılık eder. Dünya içinde olmak, sırası geldiğinde değineceğimiz *algısal inanç* kavramının temelinde yer alan olgudur. İnsan bilinci, bedeniyle dünya içinde vücut bulduğu için ona bir dünya açılır. Dünya içinde olmaklık, ayrıca sadece tekil bedenlerle ilgili bir durum olarak karşımıza çıkmaz. Dünya içinde olmak aynı zamanda bizi önceleyen bir ilişkiler sistemi içinde bulunmak, hem bizim kurduğumuz hem de zaten var olan bir çevreye angaje olmak demektir. Bu nedenle dünya içinde olmak vücutla mümkün olsa da, bu vücut *Görünür ile Görünmez*'de ayrıntılandırılacak olan anonim bir varoluşa da işaret etmesi bakımından beni önceleyen kişi-öncesi alana gönderimde bulunur. Dünya içinde olma fenomeninin bir diğer boyutu ise Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi'*nin "Cinsel Bir Varlık Olarak Vücut" adlı bölümünde ortaya koyduğu üzere vücudun cinselliğidir. Dünya içinde ikamet eden varlığın vücudu kendisini cinsel bir bağlamda var eder. Merleau-Ponty cinselliğin algıyla ilişkisinin dünya içindeki varlığı anlamada faydalı olabileceğini düşünür. Çünkü nesnelerin bizim için nasıl var olduklarına dair genel ontolojik soru herhangi bir varlığın, arzu ve sevgi aracılığıyla nasıl bizim için var olmaya başladığı sorusu ile anlaşılabilmektedir (bkz. s. 191). Erotik algı, genel anlamda algının spesifik bir örneklemesidir. Merleau-Ponty vücudun dünya içindeki varlık olması, başka bir deyişle dünyada ikamet etmesi olgusuyla öz-bilinç ile dünyanın bilgisi arasında ideal önceliğe dayanan tartışmanın artık sürdürülemeyeceğini ima eder. "Dünyanın artık 'düşünüyorum' üzerinde temellendiği düşünülemez. Ben neyim? Ben sadece bir uzaklıktayım, şuradayım (*la-bas*), bu vücuttayım, bu karakterim, şu düşüncelerim" (*Le Visible et L'invisible,* s. 82). "Refleksiyondan önce vücudumla aktüel bir dünyanın içinde konumlanmış olduğuma inanırım, kendi vücutları tarafından konumlandırılan başka insanların ortasındayımdır. Onların da benimle aynı dünyayı algıladıklarını, benim de onların dünyasını görenlerden biri olduğumu düşünürüm" (*age*., s. 72). "Refleksiyonun yolunu izleyebilirim çünkü öncelikle kendimin dışında, dünyanın içindeyim, başkalarının arasındayım, benim refleksiyonumu sürekli olarak besleyen de zaten bu deneyimdir. Felsefenin açıklaması gereken şey de budur" (*age.,* s.73). *Görünür ile Görünmez'deki* ten ontolojisinde Merleau-Ponty vücudun dünya içindeki varlığı temasını, vücudun görünürün içinde oluşu fikrine doğru genişletir. Merleau-Ponty Aralık 1960 tarihli çalışma notlarında vücudumun görünürün içinde olmasının basitçe görünürün bir parçası olduğu anlamına gelmediğini ifade eder. Bu, sırası geldiğinde ifade edeceğimiz gibi daha çok vücudumun görünür tarafından sarmalanmasına, onunla iç içe olmasına işaret eder. Vücudumun görünürün içinde olması kendisini gören bir görünür olduğu anlamına gelir. "Vücudum görünürün *içinde*dir. Burada sadece vücudum görünürün bir parçasıdır, orada görünür vardır ve burada (oradanın bir varyantı gibi) vücudum vardır demek istemiyoruz. Hayır. Vücudum görünürle sarılmıştır" (*age.,* s. 318).

kez vurguladığı gibi "doğmak, dünyadan ve dünya içine doğmaktır"[12]; "vücudumuz, tıpkı kalbimizin organizmanın içinde olması gibi dünyanın içindedir."[13] Yaşadığım, kanlı canlı vücut, bireyselliğimin taşıyıcısıdır. Ben dediğimiz şey, bir bilincin, bir bedende vücut bulmasından başka bir şey değildir. Bu nedenle bedeni salt bir nesne olarak değil, aynı zamanda özne olarak da düşünmek gerekir. Nesne, doğası gereği her zaman bir özne karşısında yer alır ve her zaman bir bilinç için nesnedir. Oysa bedenimin, karşımda durduğunu iddia edemem. Bu nedenle kendi bedenim, benim için salt bir nesne değildir.

Descartes ve 17. yüzyıl mekanizminin, daha sonrasında da 18. yüzyıl materyalizminin bedeni dolaylı olarak ele aldığını görmek kolaydır. Buissière bu geleneği şu şekilde ifade eder:

> Bedeni, kendi başına yetersizmiş gibi, hep başka bir şeye referansla düşünme alışkanlığı vardır: Ontolojik bir perspektiften ruha, özne felsefesi perspektifinden bilince ya da bilgi felsefesi perspektifinden zihne gönderimde bulunduğumuzda beden, ona maddilik veren ve bir nesne gibi düşünülen başka bir şeyle ilişkili olarak kalmaya mahkûmdur. Beden denilince hep ruhun kontrolündeki beden, bilinçteki beden veya kendisini bilen zihnin bağlılaşığı olarak beden anlaşılmıştır.[14]

Merleau-Ponty zihin-beden problemini vücut bulma düşüncesi altında yeniden yorumlayarak, insanın dünyayla aynı varlık tarzına, başka bir deyişle ortak bir vücutsallığa, ortak bir doku ya da kumaşa, ya da kısaca ortak bir *tene* (*chair*) sahip olarak kavranmasını sağlamıştır. Merleau-Ponty birinci tekil şahıs tarafından bizzat deneyimlenen vücut bulma halinin kendisini, yani kendi vücudumu bir fenomen olarak ele alır ve öz-vücudun (*corps propre*) maddi boyutunu da dışlamaksızın öznelliğin nasıl taşıyıcısı olduğunu ortaya koyar. Bu anlamda Merleau-Ponty, Kartezyen düalizmin oldukça uzağında kalabilmiş gibi görünür. Fakat gerçekten de öyle midir?

Merleau-Ponty'nin vücut felsefesinin elde ettiği tüm başarıya rağmen hala Descartesçı düalizmin izlerini taşıyıp taşımadığı sorusunun yanıtı, onun algının fenomenolojisinden tenin ontolojisine doğru evrilen serüveninde karşımıza çıkar.

12 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception,* Paris, Gallimard, 1945, s. 517.
13 *Age.,* s. 245.
14 Evelyne Buissière, *Cours sur le Corps,* PhiloSophie Cours Soumis à Copyright, 2005, s. 7 http://www.acgrenoble.fr/PhiloSophie/file/cours_corps_ebuissi.

1. Dünyayı Algılayan Vücut

Merleau-Ponty için vücudun fenomenolojisi kaçınılmaz bir biçimde algının fenomenolojisiyle iç içedir. Algı felsefesi realizme ve idealizme düşmeden, algılanan dünyanın hem bize bağlı hem de bizden bağımsız olarak var oluşuyla bir hesaplaşmadır. Algısal bilincin işaret ettiği gibi algı, her ne kadar benim vücuduma bağlı olsa da, zaten ben bakmadan önce de orada var olan bir dünyaya bakışımı yönelttiğim için benim dışımdaki dünyaya da bağlıdır. Algısal inancın ve örtük *cogito*'nun gönderimde bulunduğu düşünüm-öncesi alan, algısal yaşamın hem bizim bedensel hareketlerimize bağlı olarak gerçekleştiğine hem de sanki bizi önceleyen ve her zaman biz angaje olmadan önce dünyayı zaten hazır bulduğumuzu hissetmemize, başka bir deyişle bizim anonim varoluşumuza işaret eder. Bu nedenle algı ben ve dünya arasındaki ilişki olarak ortaya çıkar. Merleau-Ponty "realizmin yaptığı gibi algıyı dünyadan koparmamak ve kökensel bir deneyim biçimi olarak algıya geri dönmek gerektiğini" vurgular.[15] İlerleyen sayfalarda değineceğimiz gibi Merleau-Ponty'nin son dönemindeki ten ontolojisi fikri ile vücudun anonimliğine yaptığı vurgu, onun idealizm ve realizmin ötesine geçerek, algının hem bize olan bağlılığını hem de bizden bağımsızlığını betimlemesine olanak sağlayacaktır. Bütün mesele, ancak dünya içinde vücut bularak var olan bilincin, nasıl olup da bu dünyanın bilinci olduğunu betimlemektir. "Dünya, düşündüğüm şey değil, yaşadığım şeydir. Ben, dünyaya açık olan varlığım ve onunla iletişim içindeyim. Ancak ona sahip değilim. Çünkü o, tüketilemezdir. Bütünüyle açıklanabilir olmasa da, dünya benden önce vardır. Dünyanın bu olgusallığı, onun gerçekliğini ortaya çıkaran şeydir (*Weltlichkeit der Welt*), dünyayı dünya yapan da tam olarak budur."[16]

Algılanan varoluş, ideal varoluşa benzetilemez. Form ve madde arasındaki klasik ayrım algıya uygulanamaz, algılayan özne ideal yasasına sahip olduğu duyusal maddeyi yorumlayan, açığa çıkaran ve onu düzene sokan bir bilinç değildir. Merleau- Ponty'ye göre madde, forma gebedir yani her zaman formuyla yüklüdür. Başka bir deyişle her algı belirli bir ufukta ve dünyada yer alır. Bunların her ikisi de açıkça bizim tarafımızdan bilinip ortaya konmaktan çok, bizim için pratik olarak zaten mevcuttur. Algılayan özne ile dünya arasındaki organik türdeki ilişki içkinlik ve aşkınlık arasındaki çelişkiyi ilke olarak içerir. Düşüncenin kesinliği algının kesinliğini temellendirmez, ancak bize bir momentten diğerine geçmeyi gösteren ve zamanın birliğini veren algı deneyimi

15 M. Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, *age*., s. 332.
16 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception, age.,* s. 17.

olarak algının kesinliğine dayanır. Bu anlamda, kendimizin bilinci dahil her bilinç, algısal bilinçtir. Algılanan dünya her türlü akılsallık, değer ve varoluş tarafından varsayılan zemin olacaktır. Böylesi bir kavrayış ne akılsallığı ne de mutlak olanı ortadan kaldırır. Aksine onları yeryüzüne indirmeye çalışır.[17]

Merleau-Ponty'nin *Görünür ile Görünmez'*de belirttiği üzere "ne idealizmin düşündüğü gibi, şeylerin kurucu bilincine sahibiz ne de realizmin düşündüğü gibi şeylerin bilince önceliği vardır. Bunlar ayrılmazdır, çünkü her ikisi de şeyin ve zihnin birbirine uygunluğunu olumlarlar."[18] Benzer biçimde, "Augustinus'un zamanla ilgili söyledikleri, dünya için de söylenmelidir, dünyanın ne olduğunu birbirimize açıklayamayız, ancak o hepimiz için tanıdıktır."[19] Husserl, dünyanın var olup olmadığına dair ontolojik soruyu paranteze alırken, Merleau-Ponty algılanan dünyayı algısal inançtan ayrı düşünmez. Algısal inancın çıkış noktası vücutsal bir varlık oluşumuzdur.[20] Bu inanç, dünyanın var olduğu ve algıladığımız şeyin gerçek olduğu varsayımını içerir. Merleau-Ponty bilimin de algısal inancı varsaydığını ancak onu aydınlatmadığını ifade eder.[21]

> Şeylerin kendilerini görürüz, dünya bizim gördüğümüz şeydir: Bu, sıradan insana da filozofa da özgü olan bir inancı ifade eder. Gözlerimizi açtığımız anda yaşamımızda köklenmiş sessiz 'fikirler' kümesine gönderimde bulunurlar. Bu inançla ilgili garip olan şey ise onu tez olarak ifade etmeye çalışmamızdır. Eğer kendimize bu 'bizimin' ne olduğunu, görmenin ne olduğunu, şeyin veya dünyanın ne olduğunu sorarsak, zorluk ve çelişkiler labirentine düşeriz.[22]

17 *Bkz.* M. Merleau-Ponty, *Algının Önceliği,* Fr. çev. Ömer Aygün, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s. 43-4.

18 M. Merleau-Ponty, *Le Invisible et L'invisible, age*., s. 137-8.

19 *Age.,* s. 17.

20 Merleau-Ponty görme ve hakikati görme arasında bir fark olduğunu düşünmez çünkü aslında bu ikisi bir ve aynı şeydir, vücudumuzla dünyada ikamet ettiğimiz, tüm benliğimizle gerçeklikte ikamet ettiğimiz için deneyimimiz her düşünceye önceldir. İnanç bu nedenle bir bilgi değildir, zira dünya onu kavramamızdan ayrı olmadan buradadır, bu kanıtlanmaktan ziyade, garanti altındadır, ifşa edilmekten ziyade çürütülemeyendir, gizlenemeyendir. Vücudumun bakış açısını değiştirme olanağı sayesinde, 'görme aleti' ve 'bakış açısı' olmasıyla gözlerimin önündeki nesnenin ona yaklaştığımda da aynı kalması garanti altına alınır. Bir dakika önce uzaktan gördüğüm nesne ile şimdi yakından gördüğüm bir ve aynı nesnedir. Burada algısal açıklığı garanti eden ve sürdüren benim vücudumun algısal yaşamıdır. Vücudumla dışsal şeyler arasındaki ilişkiler bilgiye dayalı olmaktan öte, her nesne kavrayışında önceden varsayılır ve öncelikle dünyaya açık olmayı sağlayan da bu yaşamdır. Şeyin kendisini gördüğüme dair inancım algısal keşfin *sonucu* değildir, aksine "şeyin kendisini" bana veren zaten bu inancımdır (Bkz. *Le Visible et L'invisible*, *age*., s. 48).

21 *Age*., s. 30.

22 *Age.,* s. 17.

Merleau-Ponty'nin ten ontolojisiyle yapacağı şey tam da bu algısal inancı temellendirmek olacaktır. Algısal inanç, zeminini vücudun anonimliğinde bulacaktır. Diğer yandan Merleau-Ponty algısal inanç kavramıyla algıladığım dünyanın var olduğunu temellendirmenin de, çürütmenin de mümkün olmadığı gerçeğine vurgu yapar. Bu nedenle buna inanç demeyi kasıtlı olarak tercih eder. Algısal inanç nesnel düşünce ve refleksiyona öncel, kişisel olmayan, teori-öncesi bir yaşama işaret eder. Merleau-Ponty'nin ten ontolojisini kurduğu yer, tam da bu teori-öncesi yaşam alanıdır ve o hakiki varlığı işte bu düşünüm-öncesi alanda konumlandıracaktır.

2. Vücutta Algılanan Dünya

Merleau-Ponty algısal inanç fikriyle refleksif bilincin temelinde yatan örtük bir bilincin varlığına işaret eder. Fransız filozof böylece refleksif bilincin, refleksif olmayan algısal bir yaşam tarafından öncelendiğini ima eder. Emre Şan'ın belirttiği gibi, "*Cogito* tarafından ifade edilen hakikat, tüm teorik yaklaşımları önceleyen dünyaya ilksel bir inanışla desteklenir, öyle ki bu inanışa göre, ilk hakikat *ben düşünüyorum* değil, benim aracılığımla bir şey tezahür ediyor demektir."[23] Algısal inanç işte bu düşünüm-öncesi alana işaret eder. Algısal inançta, algısal bir bilinç vardır. Örtük ya da sessiz *cogito*, tüm *cogito'*nun temelindedir. Örtük *cogito,* bu anlamda düşünüm-öncesi bir anlam yapısına gönderimde bulunmaktadır. "Örtük *cogito'*nun varoluşu her türlü felsefeden öncedir."[24] Merleau-Ponty bu nedenle "asıl felsefenin, dünyayı görmeyi yeniden öğrenmek"[25] olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre "önceden var olan tek *Logos,* dünyanın kendisidir."[26]

Merleau-Ponty duyulur dünyaya olan kuramsallaştırılmayan aşinalığımızı algının kişi-öncesi ve anonim yapısıyla açıklar. "Her algı bir genellik atmosferi içinde gerçekleşir ve kendini bize anonim olarak sunar."[27] Kendi bireysel varoluşumuzun bağrında bizi önceleyen bir başka varoluşu hissedişimizin nedeni, vücudun anonimliğinin beni önceleyen bir tarzda dünyaya açılıyor ya da dünyayı kendisine katıyor olmasıdır. Bu nedenle algım hem benim vücuduma bağlı hem de ondan bağımsızdır. "Her birimiz mutlak biçimde bireysel olma anlamında ve mutlak biçimde genel olma anlamında 'anonim'izdir. Dünya

23 E. Şan, *Merleau-Ponty*, Fikir Mimarları-31, Say Yayınları, İstanbul, 2015, s. 156.
24 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, *age.*, s. 472.
25 *Age.*, s. 21.
26 *Age.*, s. 21.
27 *Age.*, s. 249.

içinde olmamız bu ikili anonimliğin taşıyıcısıdır."[28] Merleau-Ponty'yi hayatın benim kurmadığım bir anlamı olduğu için öznelerarasılığın zorunlu olduğu sonucuna götüren de budur. Tıpkı kendi doğumum ve ölümümün gerçek öznesi olduğumdan emin olamadığım gibi, duyumlarımın gerçek öznesi olduğumdan da emin olamam. Algım bana tam olarak kendi deneyimim gibi gelmez.

> Kendimi zaten doğmuş ve henüz hayatta olarak deneyimlemem, doğumumu ve ölümü kişi öncesi bir ufuk olarak anlamam gibi, her duyumumu da bana öncel bir kökene gönderimiyle kavrarım. Duyum, kendisinden önce ve kendisinden daha uzun ömürlü olan anonim bir duyarlılıktan (*sensibilité*) doğar. Duyum aracılığıyla kişisel yaşamımın ve eylemlerimin kıyısında gözlerimin, ellerimin, kulaklarımın ortaya çıktığı verili bir bilinç yaşamını kurarım. Bir duyumu deneyimlediğimde sorumlu olduğum kendi varlığımı değil, sanki dünya içinde olan ikinci bir beni hissederim. Duyumum ile aramda, deneyimimin kendisine açık olmasını engelleyen kökensel ve ilksel bir edinimin kalınlığı (*épaisseur*) vardır. Duyumu, genel bir varoluş kipi, zaten fizik dünyanın içinde olan ve benden taşan, ancak nedeni ben olmadığım bir varlık olarak deneyimlerim.[29]

Vücudumun kendine özgü çalışma mantığının, dünyanın yapısına katılacak anonimliği sağlaması sayesinde algım oluşur. *Algının Fenomenolojisi*'nde henüz çok net bir biçimde hissedilmese de, *Görünür ile Görünmez*'de karşımıza çıkacak olan ten ontolojisi, vücudun anonimliği[30] fikrine gönderimde bulunacaktır.

28 *Age.,* s. 512.

29 *Age.,* s. 260.

30 Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nin "Vücut" bölümünün "Nesne Olarak Vücut ve Mekanistik Fizyoloji" alt başlığında incelediği hayalet uzuv sendromunun da vücudun anonimselliği fikrini desteklediğini görebiliriz. Vücudun anonim varoluşunun ardında hayalet uzvun işarete ettiği *dünya içinde olma* fenomeninin düşünüm-öncesi zemini yer alır. Bu anlamda Merleau-Ponty'nin hayalet uzuv deneyimine dair betimlemeleri onun, ontik olandan ontolojik olana doğru geçmek için kullandığı stratejik bir adımdır. Nitekim hayalet uzuv sendromuna yol açan şey de, vücudun işlevi bozulan parçasının hala anonim vücutsallığa gönderimde bulunmasıdır. Vücudun dünya içinde oluşu, tekil vücüdun ontik yapısının, ontolojik anlamda anonim bir vücutsallığa doğru genişletilmesidir. Bu nedenle kesik bir kola sahip özne, hala anonim vücutsallığa gönderimde bulunan nesnelerin varlığını artık olmayan kolunda hissetmeye devam eder. Kesilmiş uzvun farkındalığı, "düşünüyorum..." türüne ait değildir. Bu durum fizyolojik ya da psikolojik açıklamalarla değil, 'dünya içinde varlık olma' ile açıklanır. "İçimizde sakatlığı ya da felci reddeden şey, belirli bir fiziksel dünyaya angaje olmuş, insanlar arasında bir dünya içinde olan, tüm handikaplarına rağmen, ona doğru yönelen bir bendir" (*age.*, s. 110). Kesik bir kola sahip olmak, kolun yapabildiği bütün eylemlere hala açık olmak demek, kolu kaybetmeden önce elde edilen pratik yaşam alanını korumaya devam etmektir. Vücut, dünyada olma aracıdır, vücuda sahip olmak demek, yaşayan bir canlı için belirli bir çevreye bağlı olmaktır. Kişinin kendisini belirli projelere adaması ve onlardan sorumlu olmaya devam

Kendi varlığımla dünyanın varlığı arasında beni öncelemesi anlamında zaten çoktan kurulmuş olan, fakat bana olan bağlılığı yüzünden de tamamlandığını düşünmenin mümkün olmadığı bir aşkınlık ilişkisi vardır. Ve bu aşkınlık vücudumun anonimliğine dayanır. Merleau-Ponty'nin algının öznesinin sadece bireysel anlamdaki vücut değil, fakat kolektif anlamda vücut olduğu iddiası, benim vücudumun anonim bir vücutsallığın geçmiş tüm deneyimlerini bir ufuk olarak kendisinde taşıdığı anlamına gelir.

Merleau-Ponty'nin de belirttiği gibi ben sadece fizik dünyanın içinde bulunmam, etrafım sadece toprak, hava ve suyla çevrili değildir. Çevrem yollardan, şehirlerden, kiliselerden, kullandığım kaşık, pipo gibi nesnelerden de oluşur. Bunların hepsi hizmet ettikleri insani eylemleri aynı zamanda biçimlendirirler. Hepsinin etrafında genel bir insanlık atmosferi vardır. Yemek yemek için başkalarının kaşığı kullandıkları gibi kullanırım. Eylemlerimi bireysel olarak gerçekleştirsem de onları bir genellik formu altında yapmakta olduğumu hissederim.[31] Nesnel bir tin adeta sahnede durur. Merleau-Ponty bunun nasıl mümkün olduğu sorusunu, kültür dünyasında ötekilerin varlığını bir anonimlik şeklinde yakından hissettiğimi söyleyerek yanıtlar.[32] Anonimlik, Merleau-Ponty'nin dünyanın varlığına duyulan inancın temelinde yakaladığı şeydir. Vücut, sadece bireysel değil, aynı zamanda dünyanın ortak dokusuna katılmamızı sağlayan genel bir var olma hali olarak karşımıza çıkar. Dünya içinde olmak, bu anonim varoluş içinde olmaktır. Vücudun dünya içinde oluşu, tekil vücudun ontik yapısının, ontolojik bir anonim vücutsallığa doğru genişletilmesidir. Öyleyse dünya ve vücudum arasında ontolojik bir ortaklık düşünülmek zorundadır. Bu ontolojik ortaklık vücudun artık ten olarak kavranmasıyla ortaya konulabilir. Vücudun kişi öncesi varlığı ten olarak karşımıza çıkar.

etmesi demektir. Kolumu kaybettiğimde, kolum için kullanılabilir olan nesneler, artık sahip olmadığım koluma hala gönderimde bulunmaya devam ederler. Bu paradoks dünya içinde var olma durumuna aittir. Bu koşullar altında bilgi muğlâktır. Artık bu nesneleri kullanamazken, onları hala kullanılabilir olarak algılamaya devam ederim. Merleau-Ponty bunun nasıl olabildiği sorusunun vücudun anonimliğine işaret ettiğini vurgular. Artık kullanamayacağım nesneleri hala kullanışlı olarak algılamaya devam ederim, çünkü kullanışlı olan, sadece benim kullandığım şey değildir, hepimizin kullanabileceği şeydir, sadece benim için kullanışlı olmayı bırakmıştır, ama hala kendinde kullanışlı olarak algılanmaktadır. Vücudum sadece tekil bir deneyim olarak değil, bir genellik özelliği altında ve kimliksiz olarak da kabul edilmelidir. Kişisel varoluşumuzun etrafında kendi mantığına sahip kişiliksiz bir dış varoluş vardır. İnsan dünyasının etrafında her birimizin kurduğu *anonim* bir dünya yer alır. Hayalet uzuv sendromu bireysel yaşamımın altında anonim ve genel bir varoluş olarak doğuştan gelen bir yapının olduğunu gösterir (*age.*, s. 111).

31 Fransızcadaki *je* ve *on* zamirlerinin hissettirdiği gibi.

32 *Bkz*. *Algının Fenomenolojisi*, "Başkaları ve İnsan Dünyası" adlı bölüm, s. 403-6.

Merleau-Ponty son döneminde bu anonimliği ten kavramıyla ilişkisinde ontolojik bir bağlama oturtacaktır. Artık Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde algılayan vücuda yaptığı vurgunun yerine, *Görünür ile Görünmez*'de vücutta algılanan dünyanın bu anonim yapısını geçirir. Vücut sahibi bir varlık olmak artık sadece bakma ve görme yetisine değil, aynı zamanda bakılır ve görünür olma yetisine de gönderimde bulunur. Merleau-Ponty'i görünürün ontolojisine götürecek olan nokta da burasıdır.

Algının ve algısal dünyanın vücuda bağlılığını algısal bilincin vücut bulmuş bilinç olduğu iddiasıyla açıklayarak Merleau-Ponty zihin-beden düalizminin yarattığı etkileşim sorunlarını bertaraf eder. Vücudun öznelliğini ortaya koyduktan sonra, anonimlik fikriyle onu nesnelliğe bağlayarak Merleau-Ponty ilk bakışta klasik özne-nesne düalizminin de ötesine geçer gibi görünür.

3. Görünür ve Görünmez Olan

Algıda yakalanan anlam, tenin ontolojisinde görünmez olarak karşımıza çıkar. Kendi tikel deneyimlerimizin, birbirini doğrulayan başka deneyimler içinde genel bir anlam taşıdığını hissederiz. Görünmez olan dilin ideal anlamları jestlerde ve konuşmalarda vücut bulduğu ölçüde görünür olur. Anlam, vücudun dünyayla, başka bir deyişle algılayanın algılananla kesişmesiyle gerçekleşir. Anlam ne öznenin salt entelektüel bir başarısıdır ne de pasif bir biçimde doğanın kendisini ona empoze etmesiyle oluşur. Vücutlu özne kendisini önceleyen bir ufuğa fırlatılmış bir *ekstaz* olduğundan hem anlamı yaratır hem de kavrar. Öznenin görünürde yakaladığı görünmez, dünya ve zamansallıkla düşünüm-öncesi bir temastır. Vücudun anonimliği sayesinde şimdi içinde tüm geçmiş ufuklar ve kendi tenimde başkalarının teni kesişir. Merleau-Ponty'nin Kasım 1960 tarihli çalışma notlarında ifade ettiği gibi "geçmiş ve şimdiki zaman iç içedirler (*Ineinander*) her biri sarılan-sarandır ve işte ten budur."[33] Bu nedenle anlam ve hakikat öncelikle ve kökensel olarak yaşanmış eylemde oluşturulur, bu eylem dışarıdan kavranmaz ve kurulmaz ama içeriden yaşanır.

> Anlam görünmezdir, ancak görünmez, görünürün karşıtı değildir. Görünürün kendisi görünmez içsel bir çerçeveye sahiptir. Görünmez, görünürün gizli ortağıdır, sadece onun içinde ortaya çıkar. Dünyanın içinden değil de oradan

33 M. Merleau-Ponty, *Le Visible et L'invisible, age*., s. 315.

> görme çabaları onu ortadan kaybeder. Görünmez, görünürün sınırındadır, görsel odağıdır, onun içine kaydolur. Görünür, görünmezle doludur.[34]

Görünür dünyanın temelinde görünmez olan düşünüm-öncesi anlam dünyası bulunmaktadır. Her görünürde sonsuzca zengin olan görünmez bir anlam katmanı vardır. Bu nedenle Merleau-Ponty için görmek ya da algılamak her zaman gördüğünden fazlasını görmek ya da algılamaktır. Anlamın görünür kılınması sadece özneye bağlı değildir, onda ayrıca kurucu bir görünmezlik vardır. Algıyı mümkün kılan, algının tam merkezindeki algılanmayandır. Görünür ancak bu görünmez aracılığıyla görünebilir. Mayıs 1960 tarihli çalışma notlarında Merleau-Ponty bunu şöyle ifade eder:

> Her görünür, görünür olmayan bir temel içerir. Algı, algı eksikliğidir. Bilincin bir kör noktası (*punctum caecum)* vardır, görmek her zaman gördüğünden fazlasını görmektir dediğimde bunlar *çelişki* şeklinde anlaşılmamalıdır. Kendinde olarak kusursuzca betimlenen bir görünüre, görünür olmayan eklediğim düşünülmemelidir (…) Şu anlaşılmalıdır ki, görünür olmayanı içeren görünürün kendisidir.[35]

Merleau-Ponty görünmezi, kendisine göre gördüğümüz şey olarak düşünür, görünür tam da görünmezin üzerine kurulur. Görmek, görünmez eksenlere göre görmektir. Bu anlamda görmek, görünenden ötesini görmektir. Merleau-Ponty görünmezliği, görünmenin zıttı olarak değil, onunla eş zamanlı olarak ele alır.

Peki, bu görünmez ya da algılanmaz olan nedir? Merleau-Ponty algıdaki algılanamazın, algının aşkınlığı olduğunu ifade eder. Algı, her zaman görünenden daha fazlasının kavranmasıdır. Her görünür, içinde görünmezi barındırdığı için sonsuz bir anlamla sarmalanmıştır. Hatta görünürün, görülebilmesini sağlayan temel, görünmezin kendisidir. Görmeye rehberlik eden, görünmez boyutların varlığıdır. Görmek, görünür ile görünmezin birlikte var olmasıyla mümkündür.[36]

34 *Age.,* s. 265.

35 *Age,* s. 295.

36 Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde vücutsal uzamın (s. 117) önünde varlıkların belirdiği bir na-mevcudiyet (*non-être*) alanı olduğunu söyler ve bunu görünmeze, anlama, tene, Varlık'a veya *Logos*'a bağlar. Görünürün vücutsal derinliğinin görünmezle karışması sayesinde dünya bizimle algıda konuşur. Görülen her şeyin, görünebilmek için, görünmezin bir tür halesiyle çevrelenmesi gerekir. Görünürün ayırıcı özelliği, belirli bir na-mevcudiyet olarak mevcut ettiği görünmezliğin hayatına sahip olmaktır. Görünen her zaman görünmeyen anlam ufuklarıyla doludur. Merleau-Ponty bu özne ve nesne öncesi anlam alanından *Logos* olarak söz eder. Düşünüm-öncesi yaşamda, mantıktan önce, dünyaya içkin, her duyusal şeyde sessizce açığa

Görünürler arasındaki ilişkileri anlamak için, görünür ile görünmez arasındaki ilişkiler anlaşılmalıdır. Merleau-Ponty her ikisinin birbirlerinin sınırlarını ihlal ettiği bir ilişki tarzından söz eder. Varlık, benim görünürümün aklı tarafından bu tuhaf sınırları çiğnemedir, yine de ötekiyle üst üste konulamaz, ancak onun üzerine açılır, her ikisi de aynı duyulur dünyaya açılırlar. Bu aynı sınırları ihlal etme ve aynı mesafedeki kavşak, organlarımdan gelen mesajların tek bir dikey varoluşta ve tek bir dünyaya kendilerini yeniden yerleştirmelerini sağlar.[37] Merleau-Ponty için bilmece vücudun hem gören, hem de görünür olmasıdır. "Her şeye bakan vücut, kendine de bakabilir, gördüğünde kendi görme gücünün 'öbür yanını' tanıyabilir. Kendini gören olarak görür, kendine dokunan olarak dokunur. Kendisi için görünür ve hissedilirdir."[38] Merleau-Ponty'yi ten kavramına götürecek olan nokta burasıdır. Vücudum, kendisini gören olarak nasıl görmektedir?

4. Gören ve Görünen Vücut

Kişinin kendisini görürken görmesi veya dokunurken kendisine dokunması aracılığıyla ortaya çıkan ben, sadece nesnesini asimile ederek ya da kurarak düşünen bir düşünce gibi saydam bir ben değildir. Ben, narsisizmin, kargaşanın benidir. Burada öznelliğin kurulmasında imgesel bir şeyin önemini yakalarız. Narcissus figürü bize kişinin kendi bütünlüğünü, birliğini kendi imgesi olmadan tamamlayamayacağını öğretir. Bu nedenle ayna imgesi Merleau-Ponty'nin son döneminde ben kavrayışının kurulması açısından son derece önemlidir.

çıkan anlam *Logos'*tur (bkz. *Le Visible et L'invisible,* s. 223-4.) Örtük *cogito, Logos'*a işaret eder. "*Logos'*u anlamak, anlama tensel olarak katılmakla, ona vücutla eşlik etmekle mümkündür" (*age.,* s. 261). "Doğa madde olarak değil, ten olarak insanın diğer tarafıdır. *Logos* da insanda gerçekleşir, yine de insanın mülkiyeti (*propriété*) değildir" (*age.,* s. 322). *Logos'*un açığa çıktığı yer, yine bu dünyadır ve ancak anlamın taşıyıcısı olarak vücuduyla bu dünya içinde yer alan insan *Logos'*a katılabilir. Çünkü gören insanın kendisi de, aynı zamanda bir görünürdür. Bu bağlamda artık gören, görünür ve görünmez olan birbirine geçmiştir. Bundan böyle artık görünür, görünmez olanla veya algı, algılanamaz olanla anlamlı olacak ve aralarında bir düalizm yerine bir iç içelik varsayılacaktır. Bu kavramlardan her biri içinde karşıtını bir ufuk olarak barındırır. Dünyanın maddeselliği ile öznellik arasındaki ilişki bu ufuklar tarafından sağlanır. Görme, dünyanın opak kanıtıdır, hâkim olunamaz bir ihlaldir, mesafe alınamayan bir mevcudiyettir. Görme, asla görünürden ayrılmaz. Benim "içimde" ortaya çıkmaz. Dünyanın dışsallığı sadece kendisine mutlak biçimde dışsal olan bir deneyim için erişilebilirdir, benin yokluğu ona erişebilir, en nihayetinde bu deneyim, dünyanın kalınlığına karışır. Bunun sonucu şudur: Görme, indirgenemez bir görünemeyende ikamet eder (bkz. Renaud Barbaras, *The Being of the Phenomenon, Merleau-Ponty's Ontology*, çev. Ted Toadvine&Leonard Lawlor, Indiana University Press, Bloomington, USA, 2004, s. 156).

37 M. Merleau-Ponty, *Le Visible et L'invisible, age.*, s. 265.

38 M. Merleau-Ponty, *Göz ve Tin,* Fr. çev. Ahmet Soysal, Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 32-3.

Ayna olmadan kişi, kendisini ben olarak düşünemez. Aynada gördüğüm kendi imgem, hem gördüğüm her şeyin benim bakışıma gönderimde bulunduğunu hem de benim de görünür olduğumu fark etmemi sağlar. Ayna olmadan ben, kendi görünürlüğümü fark edemem, sadece görmek benim de görünür şeylerden biri olduğumu kavramam için yeterli değildir. Bu nedenle ayna, kendimi gören olduğum kadar, görünür olarak da kavramamı sağlar. Kendime ilişkin farkındalığım ancak bu şekilde oluşur. Öte yandan bu farkındalık, görmek için kendi dışıma çıkmam ve görünmek için görünür dünyayla aynı dokudan olmam gerektiği kavrayışını da içerir. Çünkü baktığım şey, aynı zamanda bana bakan şeydir.

Ayna belirir, çünkü ben gören-görünürümdür, çünkü hissedilirin bir yansımasallığı vardır; ayna onu tercüme eder ve iki katına çıkarır. Onun aracılığıyla dışım tamamlanır, bende en gizli olan her şey daha önce suda yansımamın bana sezdirdiği bu düz ve kapalı varlığa, yani bu yüze geçer.[39]

Merleau-Ponty'nin narsisizmi yine de kişinin aynadaki imgesiyle tamamen birleşmesini de ima etmez. Narsisist tanıma –dokunsal ya da görsel olabilir– yine de ben ile imgenin ayrılmasını varsayar. Slatman'ın ifade ettiği gibi aslında Narcissus'un kaderi asla arzu nesnesine, yani kendi imgesine ulaşamamaktır. Kendisi ve imgesi arasında giderilemez bir fark vardır. "Ayna, bir fark üretir; benin kendine yeten hissini alır götürür."[40]

Ayna ve imge arasındaki bu denk gelmeme (*écart*) durumunun ya da farkın ilk olarak Merleau-Ponty'nin çifte duyum kavrayışında ortaya çıktığını anımsayabiliriz. Merleau-Ponty birbirine dokunan sağ el ile sol el deneyimi temelinde de bu eli kulağında olan, ancak asla gerçekleşmeyen örtüşmenin olduğunu ifade eder. Bu nedenle Merleau-Ponty için, Husserl'in iddia ettiğinin aksine dokunmada dolaysız bir temas yoktur. Birbirine dokunan eller arasında bir denksizlik, başka bir deyişle tenin kalınlığı vardır. Merleau-Ponty'nin tenin kalınlığı olarak söz ettiği bu fark, aslında çok ufak bir mesafeye işaret eder. Aynı türden bir denksizlik görme ve görülme, başka bir deyişle aynadaki imge ve ben arasında da vardır. Çünkü kendi imgem de dahil, her hangi bir nesneyi görebilmem için az da olsa ona bir mesafe almam gerekir. Yine de bu mesafe şeylere yabancı olmama neden olmaz. Onları görüyorsam bu, onlarla aramdaki mesafeye rağmen ve bu mesafe

39 *Age.*, s. 43.

40 J. Slatman, *Chiasmi International, Merleau-Ponty*, "The Sense of Life: Husserl and Merleau-Ponty on Touching and Being Touched", J.Vrin/Mimesis, France, 2005, s. 319.

sayesinde gerçekleşir. Aynada kendi imgemi görüyorsam bu, tıpkı şeyler gibi benim de bir şey olduğum (ancak gören bir şey olduğum için bu, özel bir şey olma durumuna işaret eder), onlarla bir tür ortaklığı paylaştığım içindir. Ten (*Chair*) bu ortaklığın adıdır.

Vücuduma ilişkin ikili bir farkındalığa sahip olmamı sağlayan şey, tam da bu farkta ortaya çıkar. Bu şekilde kendimi ancak kendimin dışına çıkarak bilebilirim. Görmedeki bu kendinin dışına çıkma/ekstaz Merleau-Ponty'nin algının temeline koyduğu şeydir. Algıyı anlamlı hale getiren de gören ile görünen arasındaki bu farktır. Merleau-Ponty algıdaki görünmez anlamı bu farka yerleştirir. Bir tek görmede gerçek anlamda bir ekstazdan söz edebiliriz. Merleau-Ponty görmede dolaysız temas fikrini redderek, görünürü erişimimin ötesindeki bir mesafede duran bir şey olarak anlamaz. Aslında paradoksal bir şekilde görünür dünyada deneyimlediğimiz yakınlık, tam da "bu fark, denksizlik veya mesafe aracılığıyla" (*écart*) kurulan bir yakınlıktır.

Ben, kendisini yeniden keşfetmek için, yani kendi-için olmak için kendini öteki haline getirmek zorundadır. Dünyanın varlığı; benim, olduğum halimle kendimi ele geçirmek için kendi dışıma çıkmak zorunda olduğum mesafeden başka bir şey değildir. Ben, ancak denksizlik olarak kendisine denk gelir, kendine mevcudiyet aynı zamanda kendine namevcudiyettir. Düşünme ve düşünülme arasında bir denksizlik olmazsa eğer, düşünülen kendisini tanıyamaz. Bu nedenle saf aşkınlık da, saf içkinlik de bir denkliği varsaydığı için gerçekte bilinemezdir. Algı, ancak dünya tarafından sahip olunduğu için dünyaya sahiptir.[41] "Öyleyse görüş aynı anda hem bir kimliksizleşme hem de kendine dönme hareketi, yani ekstatik bir anonimleşme ve narsisizm olarak kendine dönüş içerir".[42] Her sesin, rengin dokunsal kumaşın, şimdinin ve dünyanın tenini, kalınlığını, ağırlığını meydana getiren şey, onları kavrayan kişinin bir çeşit kıvrılma (*enroulement*) ya da ikiye katlanma (*redoublemen*t) yoluyla onlardan doğması, temelde onlarla homojen olmasıdır. Böylece insan varlığı, duyulur olduğunu hisseder ve gözünün önündeki duyulur dünya sanki onun kendi teninin bir uzantısı veya ikiye katlanmasıdır. Şeylerin uzam ve zamanı onun kendi uzam-zamanının parçalarıdır. Şeyler artık kendi yerlerinde ve zamanlarında değil, benim tenimin esrarından yayılan uzamsallık ve zamansallık ışınlarının ucunda var olurlar. Katılıkları ise zihnin onların üzerinde uçtuğu saf bir nesnenin katılığı değildir, katılıklarını içeriden deneyimlerim çünkü

41 R. Barbaras, *The Being of the Phenomenon, Merleau-Ponty's Ontology*, *age*., s. 160.
42 E. Şan, *Merleau-Ponty*, *age*., s. 412.

onların arasındayımdır, duyarlı bir şey olarak benim aracılığımla iletişim kurarlar.[43] Dünyanın mevcudiyeti, onun teninin benim tenime mevcudiyetidir. "Ben 'dünyadanım' (*en sois*), fakat yine de o değilim. Bizim aramızda tenin kalınlığı vardır."[44]

Varlık ile bağlantımızı açılma olarak düşünmek, varlıkla olan her türlü bağlantının alternatif varlığa tabi veya birleşme ve rastlantı veya varlığı dışarıdan seyretme ve dışsallık olduğu konumu reddetmektir. Dolayısıyla gören varlığın, görünen varlıkla olan bağlantısını farklılıktaki özdeşlik olarak düşünmektir: Bu, aynılığa içsel mesafe veya aynılığa içsel yakınlıktır.[45] Narsisizmin ikinci ve daha derin anlamı yaşadığımız vücudun dış hatlarını, ötekilerin gördüğü gibi dışarıdan göremeyişimizde, onun içinde var oluşumuzda, fakat dışarıdan da görülür oluşumuzdadır. O halde gören ve görünür karşılıklıdır ve hangisi gören, hangisi görünen artık bilemeyiz. Merleau-Ponty kendinde Duyulurun bu Görünürlüğüne, bu genelliğe, Benliğimde (*Moi-meme*) doğuştan olan bu anonimliğe "ten" adını verir. Ona göre geleneksel felsefede bu kavramın karşılığı yoktur.[46]

Merleau-Ponty için gören vücut ve görülür şeyler bir ve aynı tenin iki uzantısı haline gelirler. Görmek, kendi tenimizle şeylerin tenine katılmak ve genel bir Görünürlükle sarmalanmak olduğu için artık bir resmi karşıdan seyretmek gibi düşünülemez. Dolayısıyla ten ontolojisi vücut ve dünyanın iç içeliğini gösterir. Merleau-Ponty'nin resmeden ile resmedilenin artık birbirinden ayrılamadığı düşüncesine yaptığı vurgu, ikisi arasında sınır olmadığı anlamına geldiği için görünen ile görenin tersine çevrilebilirliği söz konusu olur. Vücut, görülür dünyanın ortasından gören bir görünürdür. Gören ve görünen, Görünürlük içinde birbirleriyle kesişirler, Merleau-Ponty bu kavramı gören ve görülenin birbirleriyle tamamen örtüşmeleri anlamında değil, sınırlarını ihlal etmeleri anlamında kullanır. Tersine çevrilebilirliği mümkün kılan tam da bu sınırların iç içe geçmesi durumudur. Bu iç içelik, vücudun dünyayla aynı kumaştan oluşunun zorunlu bir sonucudur. İnsanın Varlık'la aynı kumaştan ya da aynı tenden dokunmuş olması, geleneksel felsefenin alışılagelmiş düalizmlerinin üstesinden gelmeyi sağlar. Merleau-Ponty ten ve iç içelik kavramlarını zihin-beden, ben-öteki, özne-nesne gibi düalist kavrayışları aşmak için kullanır.

43 Bkz. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et L'invisible, age*., s. 150-1.
44 *Age.*, s. 167.
45 P. Dupond, *Merleau-Ponty Sözlüğü*, Fr. çev. Emre Şan, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 13-5.
46 *Bkz.* M. Merleau-Ponty, *Le Visible et L'invisible, age.*, s. 180-2.

Bu ikiliklerdeki farklılığı ve aynılığı vurgulayan Merleau-Ponty'ye göre bu kavramların her biri aslında dünya ile aynı yapıdadır, birbirleriyle kesişirler ve iç içe geçerek var olurlar.

Merleau-Ponty kesişme (*chiasme*) kavramını retorik anlamını yeniden ele alarak kullanır.

> Kesişme; aralarındaki ilişki, kusur açısından zengin ve nitelik açısından fakir olma gibi simetrinin gerektirdiğinin tersi olan dört terim içeren bir üslup figürüdür. Merleau-Ponty her biri ancak öteki olarak kendi olan, gören ve görünen, işaret ve anlam, içeri ve dışarı gibi genellikle ayrı olarak kabul edilen terimlerin özdeşliğini veya farkını değil de, aksine ayrılık içinde özdeşliğini düşünmeye çalıştığı her seferinde kesişme kavramını işin içine sokar. Bu kavram, onları ayrı olarak düşünmeyi reddeder ve içselliğin varlığının anlamı ile dışsallığın varlığının anlamı arasındaki ayrımın fenomenolojik hakikatini kendinde toplar.[47]

Kesişme, paralel ifadelerin ters çevrilmesi anlamına gelir. Vücut ve dünya iki ayrı şey değil, ortak bir tenin iki gücüdür.[48]

Tersine çevrilebilirlik ile Merleau-Ponty vücudun içselliği ile dünyanın dışsallığı veya vücudun dışsallığı ile dünyanın içselliği arasında bir uyuşma bulunduğunu ifade eder. Bu anlamda vücut ile dünya birbiri içine geçmiş, karşılıklı olarak birbirlerini sarmalamışlardır.[49] Böylece dışsallık ve içsellik artık birbirlerinden tamamen kopuk olan, zıt kavramlar olarak düşünülemez. Özne ile dünya arasında bir yarık bulunmamaktadır. Merleau-Ponty'nin, öznenin merkezinde bulduğu ontolojik dünya ve vücut, idea olarak dünya ve beden değil, somut yaşam-dünyası ve canlı vücuttur.

Zihnin (*esprit*) vücudu, vücudun da zihni vardır, ikisi arasında bir kesişme (*chiasme*) söz konusudur. Zihnin, vücudun diğer yanı olduğu ifadesiyle Merleau-Ponty, nesnel düşüncedeki gibi aynı projeksiyon sisteminin diğer yanını kastetmez. Fakat vücudun bir derinliğe, boyutluluğa doğru kendisinin ötesine geçmesini (*Ueberstieg*) anlar. "Böyle bir felsefenin esas kavramı tendir;

47 P. Dupond, *Merleau-Ponty Sözlüğü*, *age.,* s. 88.

48 Merleau-Ponty'nin kesişme metaforu açıkça X şekline *(chiasma* veya *chiasm)* gönderimde bulunur. Gramerde *chiasmus*, İngilizcedeki working hard veya hardly working örneklerinden anlaşılabileceği gibi paralel ifadelerin ters çevrilmesi anlamına gelir. Bkz., Taylor Carman *Merleau-Ponty*, Routledge, Londra, New York, 2008, s. 124.

49 M. Merleau-Ponty, *Le Visible et L'invisible, age.,* s. 189.

ten ne nesnel beden, ne de Descartesçı anlamda ruhun kendisine ait olarak düşündüğü bedendir."[50]

Doğayı düşünme aracımız en nihayetinde algılanan Doğa ile mümkündür. Fizik varlık ve algının kaba Varlığı, insan bedeninin kendisini ancak algılayan vücut olarak kavrayabildiğini gösterir: Algı ve algılanan anahtardır. Eğer algı, sadece 'Düşünüyorum' olsaydı, bize vücut ile Doğanın iç içeliğini veremezdi. Doğayı, ancak görünür olarak kavrayarak gördüğü şeyle ilişkisinde mesafe veya ayrılık (*écart*) olarak görünmez algının ortaya çıktığını anlayabiliriz.[51] "İç ve dış birbirinin çevresinde döner".[52] "Varlıkla her türden ilişki algılama ve algılanmanın kesişmesidir".[53] Görenle görünen arasında tam bir rastlantı yoktur, ancak her biri diğerinden çalar, sınırlarını ihlal eder, kesişir. Kesişim bir tür sentez demek değildir, *Uebertragung* anlamında, sınırları ihlal etmedir. Merleau-Ponty gören ve görünürün aynılığını ideallik veya gerçek özdeşlik anlamında değil, yapısal anlamda aynılık olarak betimler. Bu, aynı içsel çerçeve, aynı *Gestalthafte,* "aynı" varlığın başka bir boyutuna aynı açık oluş anlamında aynılıktır.[54]

> Vücut, şeyler arasında bir şey olsa dahi, onlardan daha derin ve güçlü bir anlamda şeydir, çünkü onlardandır, yine de kendisini onlardan ayırır. Vücut, şeyler arasında bir şeydir, ancak diğer yandan da onları gören ve onlara dokunanadır. Vücut, bu iki boyutu kendi içinde birleştirir, hem nesne düzenine, hem de özne düzeni aittir. Vücudun bu ikili aidiyeti içinde her ikisi de birbirine gönderimde bulunur.[55]

5. Sonuç

Merleau-Ponty insanın hem özne hem de nesne oluşunu, algı problemi temelinde ele alarak doyurucu bir şekilde açıklamayı başarmıştır. Merleau-Ponty'nin, zihin ve bedenin algıyla ilişkisini, her iki kavramı da iki farklı gerçeklik düzlemine indirgemeden bir bütünlük içinde betimlemede oldukça ileri gittiğini kabul etmek gerekir. Bu yaklaşımın özneyi tözselliğinden kurtararak, onu ait

50 *Age.,* s. 307.
51 Bkz., M. Merleau-Ponty, *La Nature Notes Cours du Collége de France* (établi et annoté par Dominique Séglard), Éditions du Seuil, Paris VI, 1996, s. 278.
52 M. Merleau-Ponty, *Le Visible et L'invisible, age.,* s. 312.
53 *Age.,* s. 313.
54 *Age.,* s. 309.
55 *Age.,* s. 178.

olduğu dünyaya geri verdiği açıktır. Fenomenolojiyle birlikte öznenin bedenselliğinin hak ettiği değere kavuşmasının, varlık sorusunun kartezyen arızasını giderdiğini söylemek mümkündür. *Varım*'a kesin bilgi olarak yaklaşan bu geleneğin *varım*'ın kendi varlık anlamını kesinliğe hapsederek belirsizleştirmesiyse paradoksaldır. Merleau-Ponty düşünceyi, düşündüğü dünyadan koparan Kartezyen geleneğin ayırdığı özne ve dünyayı yeniden bir araya getirme konusunda ciddi bir başarı yakalamış ve *var olmanın* bedensel anlamını ortaya koymuştur. Görüşün felsefesi, bilince aşkın gerçeklikle nasıl temasa geçebildiğimize dair yepyeni bir kavrayış sunmaktadır. Bilinç ve vücudun iç içeliği, vücudun dünyayla ve ötekiyle kesişimi Merleau-Ponty'de düalist bir kavrayışın bulunmadığı düşüncesini kuvvetlendirir. Merleau-Ponty sadece Descartesçı özne-nesne düalizminin ötesine geçmekle kalmaz, aynı zamanda Husserl'deki gibi vücudu öznellik ile maddi dünya arasına sıkışmışlığından kurtarırken, onun Sartre'daki gibi *kendinde* ve *kendi-için* ayrımının yol açtığı türden bir düalizmi de sürdürmediği açıktır. Ten kavramının, en nihayetinde tüm düalizmleri kendi içinde bertaraf eden birleştirici bir düşünce olduğunu kabul etmek mümkün olsa da, tüm bunlara rağmen yine de Merleau-Ponty'nin gerçekten kartezyen gelenekten tamamen bir kopuş sergilediğini düşünmek doğru mudur? Ya da kartezyen gelenekten kopuşun kendisinin olanaklılığının dahi mümkün olup olmadığı sorulabilir mi? Vücut felsefesini ulaştırdığı bu noktadan sonra, Merleau-Ponty'nin bile hâlâ bir düalist olarak kalmış olması mümkün müdür?

Merleau-Ponty ten kavramıyla tekil vücudu varlığa bağlayarak nesnel bedeni içkinlikle, öznel vücudu da aşkınlıkla başarılı bir şekilde ilişkilendirmiştir. Algının aşkınlığının betimlenmesi, öznelliğin aşkınlığı içerdiği anlamına gelir. Merleau-Ponty vücudun dünyayla ilişkisini ontolojik bir ortaklık olarak düşünmüş ve bireyselliğini anonimlikle ilişkilendirerek vücudun dışsallıkla bağını kurmuştur. Bu hamle vücudum içkinliğini, ego'nun mutlak içkinliğinden ayırmaya yarar. Anonimlik fikri vücudun varlığının, ego'nun varlığıyla karışmamasını sağlar. Ten ontolojisi hem öznelliği hem de şeyselliği bir araya getirir ve vücudu öznellik ile maddesellik arasındaki sıkışmışlığından kurtarırken, Descartescı epistemik kaygılara da düşmekten kaçınır. Böylece vücudun dışsallığı, dünyanın içselliği haline gelir. Vücudun algının anonim makamı olması, öz-vücudun içkinliğini, genellik formu altında yaşanan nesnel bedenin aşkınlığıyla uzlaştırır gibi görünür. Vücut ne içsel bir özne ne de deneyimin tamamen dışsal bir nesnesidir. Bu gerçekten

de fenomenolojide çok köklü bir stratejik hamle, ciddi bir paradigma değişikliği olarak yorumlanmalıdır.

Merleau-Ponty'nin anonimlik fikri, aslında ortak tepkilerimizin, belirli olaylar karşısında neden çoğunluğun belirli davranış kalıplarını gerçekleştirdiğine dair istatistiksel sonuçların ontolojik bir anlamının olduğunu açıklamak ister. Hepimiz çoğu zaman dünyaya karşı benzer tavırlar sergiler ve bunları niçin yaptığımızı düşünmeyiz. Gerçekten de Sartre'ın iddia ettiği türden günler süren bir dağ tırmanışının yarattığı yorgunlukla başa çıkma özgürlüğümüzün olduğunu düşünmek zordur. Merleau-Ponty'nin anonimlik düşüncesi, neden yüzde doksanımızın yorulup tırmanmaya devam edemeyeceğini fenomenolojik olarak ortaya koyar. Yine de Merleau-Ponty'nin bu güçlü betimlemelerinde bile kartezyen felsefenin içkinlik-aşkınlık düalizminin, özne-beden ve nesne-beden düalizmine doğru evrildiğini hissetmek mümkün müdür?

Merleau-Ponty'nin ten kavramı dünya ile bedenin ortak bir fiziksellik paylaşması noktasında güçlü bir tespittir. Ancak gerçekten de canlı bir şeyin fizikselliğiyle, maddi bir şeyin fizikselliği arasındaki farkı ortaya koymakta da aynı oranda başarılı olabilmiş midir? Ten fikri bedenin nesnelerle ortak fizikselliğini açıklasa da, görünürlük kuramının aradaki farkı açıklamakta yetersiz kaldığını düşünmek mümkündür. Nesneler dünyasıyla ortaklığımız, ortak bir tensel dokuyu paylaşıyor oluşumuzdan, yani görünürlükten kaynaklanır. Fakat görünürlük; vücudun, şeylerin fizikselliğinden farkını ortaya koymakta yetersiz kalır. Çünkü Merleau-Ponty bu farkı görmeye, yani gören insan varlığına verirken, teni görünürlüğe vermiştir. Elbette Merleau-Ponty görmeyi salt insana ait olarak ele almaz ve görmenin, görünmeyende ikamet ettiğini söyleyerek, onu görünürden ayırmaz. Fakat buna rağmen, burada yine de gören ve görülen vücut arasında kartezyen bir ayrımın örtük de olsa devam ettiğini hissetmek mümkündür. Örneğin biri yapay olan, diğeri canlı olan iki aynı tür çiçeği düşünelim. Her ikisi de görünür oldukları halde ikisinin bedenselliği özsel olarak birbirleriyle aynı değildir. Biri tamamen maddiyken, diğeri canlı olduğu halde belirli bir maddiliği barındırmaktadır. Aralarındaki bu fark gerçekten de görünürlüklerinden değil, canlı olan çiçeğin kendi yaşamsallığından kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Aynı şekilde canlı vücut ile salt maddi bir nesneyi düşündüğümüzde, aramızdaki fark görünürlükten değil, görüyor olmanın kendisinden kaynaklanır. Merleau-Ponty'nin ten kavramının tüm birleştirici boyutlarının ardında her şeye rağmen Kartezyen terminolojiyi anımsatan bir ayrım var gibi görünür. Mesele artık ruh ve beden ya da özne

ve nesne ayrımı değil, hisseden vücut ve hissedilen vücut, gören vücut ile görünür vücut, başka bir ifadeyle özne-beden ile nesne-beden arasındaki ayrıma dönüşmüştür. Bu ayrımdan kaçınmaya çalışırken bile Descartes'ı çağrıştıran ifadeler kullanmak zorunda kalırız.

Eğer bedenimin fizikselliğini ortaya koyacaksam, bunu öncelikle kendi nesneliğimi kavrayarak yapmam gerekir. Fakat gerçekten de kendimi bir nesne gibi kavramam mümkün müdür? Kendime mesafe alamadığım, kendimi bir nesne gibi kavrayamadığım ve vücudumu her zaman 'buradalık' olarak yaşadığım açıktır. 'Oradalık' kipi vücuduma/bana değil, nesneye aittir. Kendimi uzam içinde değil, uzamsal olarak deneyimleyebildiğim için bir nesne olarak kavrayamam. Oysa nesneler uzamsal değildir, uzamda yer kaplarlar. Bu nedenle kendi dışıma çıkmam, kendimi bir nesne olarak deneyimlemem mümkün değildir. O halde kendi fizikselliğimi nasıl deneyimleyebilirim? Merleau-Ponty ayna fenomeniyle bu dışsallığı, fizikselliği yakaladığımı, kendi nesneliğimi kavradığımı iddia eder. Kendime bir nesneymişim gibi dokunmam, kendimi ötekinin gözünden görmem ya da aynadaki yansımama bakmam kendime gerçekten de mesafe almamı sağlayabilir mi? Oysa her üç durumda da benim kavradığım sadece buradalıktır, asla kendimi orada olarak kavrayamam.

Nesnelerin fizikselliğiyle vücudumun/benim fizikselliğim arasındaki farkın aranacağı yerin gerçekten de 'oradalık' olduğu doğrudur. Çünkü kendimde nesnelik bulacaksam, onu 'burada' bulmam mümkün değildir. Canlı vücudun maddiliğinin radikal farkını 'oradalık'tan hareketle kurmak gerekir, ancak bu gerçekten mümkün olabilir mi? Dokunduğum, kendi üzerimde hissettiğim öteki bakış ya da aynada gördüğüm yüz hala oradaki varlığım değildir. Çünkü ben, kendimle ilişki kurabilen bir varlık olamam. Bunu başarmam için kendi dışıma çıkmam gerekir. Ancak ben ve vücudum arasında böyle bir mesafe bulunmaz. Görmenin ya da dokunmanın ekstatik olduğu iddiası ne derece güçlüdür? Kendiliğin ancak başkalık deneyimiyle mümkün olduğunu ifade etsek bile, bu başkalığın oradalığa, dışsallığa karşılık geldiğini söylemekte haklı olduğumuzu düşünebilir miyiz? Dahası, başkalık deneyimi vücudun hem algılayan hem de algılanan oluşunda ortaya çıkıyorsa, bunun kendiliği sağlamaktan çok, yabancılaştırıcı olduğunu düşünme eğiliminde oluruz. Kendi sesimizi, kayıttan dinlediğimizde başımıza gelen tam da budur. Çünkü burada vücudum, hem algılayan hem de algılanan durumundadır.

Meseleyi belki de Aristotelesçi *dunamis* ve *energeia* kavramını fenomenolojik bir gözle yeniden yorumlayarak çözmeye çalışabiliriz. *Energeia,* madde ile zihnin, yani maddi bedenle canlılığın birliğine işaret eder. Aristoteles *De Anima*'da göz ve görme arasında kurduğu ilişkiyle bedende potansiyel ve aktüelin bir arada bulunduğuna dikkat çeker. Gözün, gördüğünün bilincinde olması için dışsal bir aracıya ihtiyacı yoktur. Göz, görmekte olduğunun bilincindedir. Göz, görmektir. Eğer, görmekte olduğumuzun bilincinde oluşumuz gözden farklı bir organla mümkün olsaydı, sonsuz bir geriye gidişten söz etmek zorunda kalırdık. Bu anlamda Aristoteles, aynı duyulur nesne için iki duyu olmadığını, görmenin bizzat kendinin duyusu olduğunu ifade eder. "Görmek, görmeyle algılamaktır."[56] O halde Aristoteles, göz ile görmenin özdeş olduğunu kabul eder. Duyulurun fiili ile duyunun fiili bir ve aynıdır. Fakat elbette nitelikleri aynı değildir. Aristoteles bununla aktüel ses ile aktüel işitmenin potansiyel olarak bedende bulunmasını anlar. İşitme duyusu olan kişinin her zaman işitmesi, sesli nesnenin her zaman tınlaması mümkündür. Potansiyel işitme, aktüel hale geçtiği zaman ve tınlama potansiyeline sahip nesne, aktüel olarak ses çıkardığı zaman aktüel işitme ve aktüel tınlama aynı anda ortaya çıkar. Çünkü Aristoteles'e göre aktüel işitme ve aktüel sesin her ikisi de zorunlulukla potansiyel işitmede bulunurlar. O halde duyulur ile duyumlayan *dunamis* anlamında özdeştir.[57] "Her duyu, kendi duyulur nesnesinin duyusudur, duyu organı var oldukça bu organdadır."[58] Aristoteles'in ifade ettiği gibi "işitme ve görme gücü olan varlığın, uykuda olsa bile işittiğini ve gördüğünü söylüyoruz ve bilfiil işiten ve gören varlık için de aynı şeyi ifade ediyoruz, duyumlama (sensation) için de iki anlamdan söz etmek zorundayız: Bilkuvve duyulmama ve bilfiil duyulmama vardır. [Aynı şekilde duyulur için de geçerlidir; bilkuvve duyulur ve bilfiil duyulur vardır]".[59] Görünüşe bakılırsa Aristoteles burada duyma ve görme *yeti*sinden *dunamis* olarak söz ediyor. Yani aktüel olarak duyma veya görmeye gerek olmaksızın gözün gördüğünü, kulağın duyduğunu söyleyebiliyoruz. Göz (madde ya da beden), görme yetisi (form ya da ruh) bir ve aynı şeyler haline geliyor. Aristoteles bu açıklamalarıyla özne-beden ve nesne-beden düalizminden sakınabileceğimiz önemli bir noktaya işaret eder. Yine de Grekçede beden anlamına gelen σόμα teriminin cisim anlamına gelecek şekilde de kullanılması bu ayrımı muğlaklaştırır.

56 Aristoteles, *Ruh Üzerine,* çev. Zeki Özcan, Sentez Yayıncılık, 4. Basım, Bursa, 2014, 425b10-15.
57 *Age.,* 425b25-426a.
58 *Age.,* 426b10.
59 *Age.,* 417a10-15

Bu noktada bir sıkıntının olduğunu kabul etmek gerekir. Kısır bir döngüye düştüğümüzü onaylamaktan başka bir çaremizin olmadığını mı düşünmeliyiz? Peki, bu sıkıntının kaynağının ne olduğunu söyleyeceğiz? Sorunun kaynağı, aslında sorunun çözümü gibi görünmektedir. Beden ve dünya arasındaki ilişkinin netleştirilmesi, bedenin düalist kavrayışının giderilmesinde çok önemlidir. Bedenimi, bilincimin dünyada olmasının aracı olarak düşünmekle fenomenoloji çok ciddi bir adım atmıştır. Bu şekilde geleneksel felsefenin ben ve beden arasında açtığı uçurum kapatılmak istenmiştir. Bu bir yandan çok doğru bir hamledir, diğer yandansa ironik bir şekilde çözmek istenilen problemin çözümsüzlüğünü göstermektedir. Bedeni dünyada olmanın aracı haline getirmek, onun gerçek değerinin anlaşılmasını sağlar, ancak ne yazık ki bunu kartezyen tuzağa düşerek gerçekleştirir. Bedenimi dünyada olmamın aracı olarak yüceltirken aslında kendim ile bedenim arasındaki farka gönderimde bulunmayı örtük de olsa sürdürürüm. Oysa gerçekte böyle bir fark yoktur. Bu şekilde kendimi bedenime yaklaştırmak isterken, aslında bedenimden uzaklaştırmaya devam ederim. Gerçekte bu isteğin kendisi bile bu ayrımı olumlar niteliktedir. "Ben, vücudumum; vücudum, benim dünya içindeki varlığımdır" gibi haklı tespitlerim dahi, gidermek istediği ayrımı korur gibi görünmektedir. Beden, aslında dünyada olmanın aracı olamaz, çünkü gerçekte araçla yapılan bir şey, bedenle yapılan bir şey değildir. Sartre'ın bedenim kullanmadığım alet olduğu tespitiyle kastettiği şey de budur. Aracın yerine her hangi başka bir nesneyi geçirebilirken, bedenimin yerine başka bir şeyi geçiremem. Eğer kesilen kolumun yerine protezi geçirebildiysem, o artık bedenim olduğu, onu kendi uzamsallığıma dâhil edebildiğim içindir.

Esas problem bedensellikte değil, belki de dildedir. Ne zaman kendi hakkımızda konuşsak, kendimizi nesneleştiririz. Kendimizi orada duran, ötede olan bir varlık gibi ele almak zorunda kalırız. Bu nedenle insanın kendinden söz etmesi çok zordur. Çünkü beden her zaman kendi tarafımızda olsa da, konuşurken onu hep nesne tarafına koymak zorunda kalırız. Heidegger'in *Dasein*'ı bile 'oradaki varlık' anlamına gelir. Ancak gerçekte oradaki değil, tam da 'buradaki varlık' değil miyiz? Düalist bir çerçeveden kaçılamamasının nedeni, dilin ya da en azından bu felsefelerin yapıldığı dillerin mesafeleştirici tavrıdır. Özne ve nesnenin yerlerini değiştiren Descartes ile birlikte dilde ciddi bir dönüşümün yaşandığını kabul etmemek imkânsızdır. Antik Yunan'da özne, yani *hypokaimenon*; önde duran şey, insanın karşısına çıkan gerçeklik anlamında kullanıldığını biliriz. Yani bugün bizim nesne dediğimiz

şey, onlar için gerçekte özneydi. Bu düşünürler nesneyle, karşısına koyanı, yani insanı kastediyorlardı. Çünkü kendilerini, önlerine çıkan gerçekliğin karşısında değil, içinde buluyorlardı, çünkü onlar bu gerçekliğin bir parçasıydılar. Oysa Descartes önde duran şeyi, gerçeklik olarak ele almak yerine, onu özneye çevirmeyi tercih etmiştir. Böylece insan, özne haline gelmiş ve nesnenin varlığının garantisi olmuştur.[60] "Antik Yunan için Kartezyen *cogito* hiç bir anlam ifade etmezdi, çünkü onlarda 'ben' kavramı, tekil ben (*je*) değil, ya toplumun üyesi olan kişisiz bir 'o' (*il*) ya da biz (*nous*) anlamına gelirdi."[61] O halde eğer bir problem varsa bu, bedenin fizikselliğinin olup olmaması problemi değil, bu fizikselliği ifade eden dilin nesneleştirici olmasıdır. Bu nedenle bedenim, kendim olarak adlandırdığım şey her neyse, ona karşılık geldiği halde, bana en yabancı olarak kalmaya mahkûm olmuştur. Benzer şekilde bizler dili, kendi bedenimizi ötekileştirici bir biçimde kullanmaya günlük hayatımızda sıkça devam ederiz. Zararsız görünen "başım ağrıyor", "ayaklarımı uzattım", "elim kanıyor" gibi ifadelerde bunu görmek mümkündür. Aslında ağrıyan, uzattığım, kanayan tekil organlarım değil, bedenimdir. Ben ağrırım, ben uzar ve ben kanarım. İngilizcede "parmağım kanıyor" yerine, "I am bleeding" (ben kanıyorum) denmesi dilin nesneleştirmeden kullanılabildiği ender örneklerdendir. Ancak buradan İngilizcenin mesafeleştirici bir dil olmadığı sonucunu çıkarmamız olanaklı değildir. Dilin nesneleştirici yapısının giderilmesi pek mümkün görünmemekle birlikte, yine de en azından yanlış anlaşılmaların yine aynı dille giderilebileceğini kabul etmeliyiz. Ve bu, şu an için elimizdeki tek güçtür.

Geleneksel felsefenin bedeni üçüncü şahıstan ele aldığını düşünürsek, fenomenolojinin bedeni birinci tekil şahıstan betimleyişinin çok büyük bir adım olduğu doğrudur. Ancak dilin nesneleştirici boyutu, her şahısta iyelik zamirinin yarattığı sorunla yeniden gün yüzüne çıkar. Bu nedenle gerçekte masa ile elim arasında çok ciddi fark olmasına rağmen dil, elim hakkında da bir nesne gibi konuşma yanılgısına düşmeme sebep olur. Masanın maddiliği ile elimin maddiliği arasındaki ayrımı net bir şekilde ifade edemememin sebebi de budur. Oysa bedenimin maddiliği, onun nesne olduğu anlamına gelmemektedir. Yine de bunun hakkında konuştuğumda, bedenimle ken-

60 D. Özlem, "Giriş", Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 18-19.

61 J. Rogozinski, *Le Moi et La Chair, Introduction à L'ego-analyse*, Les Éditions Du Cerf, Paris, 2011, s. 12.

dim arasında bir ayrımı ima eder ve bedenimi nesneler tarafına koymak zorunda kalırım. O halde Merleau-Ponty'nin hisseden ve hissedilen vücut düalizmine sadık kaldığını düşünmek mümkündür. Bunun tek nedeni ise kullanılan dilin kartezyen yapısıdır. Merleau-Ponty'nin son döneminde varoluş halindeki fenomenin resimde ortaya konulabildiğine dair tespitleri de bu sıkıntıyı sezdiğine işaret eder niteliktedir. Fenomenolojinin dili kartezyen değil, sanatsal bir dil olmalıdır. Bu nedenle Merleau-Ponty sık sık Cézanne ve Klee gibi ressamların resim hakkında söylediklerini hatırlatır. Resim Merleau-Ponty için görünür ile görünmezin iç içeliğinin hakikatini ortaya koymada oldukça başarılıdır. Bu nedenle ressam ve filozof ortak kaygıyı paylaşırlar. Dil, dünya içindeki varlığımızı gösteren somut bir fenomendir, hem öz hem de olgudur. Dil, hem tekil bir dilde vücut bulur hem de anlamla onu aşar, bu nedenle dil kendisinin tek bir boyutuna indirgenebilir değildir. Merleau-Ponty yaşayan dilin içinde ilksel deneyimin izlerini bulur ve bu izleri dilin resimle ilişkisinde ortaya koyar. Resim, ilksel *Logos*'un ifadesidir. İlksel olan Merleau-Ponty için zaten her zaman orada olandır. Dilin resme indirgenmesi mantık öncesi, her zaman altta yatan bir tabakanın gün yüzüne çıkarılmasıdır. Felsefenin görevi, algının özünü açıklamaksa fenomenolojik redüksiyonun amacı, resimdeki ifadesel form aracılığıyla algının özünü ortaya koymaktır.[62]

"Görmek, Varlık'ın bütün yönlerine uzaktan sahip olmaktır. O yönlerin bu sahip oluşa girmek için bir şekilde kendilerini görünür kılmaları gerekir."[63] Görüş, evrenin aynasıdır, yoğunlaşmasıdır, *idios kosmos* (benzer evren), onun aracılığıyla bir *koinos kosmos*'a (müşterek evren) açılır, sonunda aynı şey, oradan dünyanın kalbinde ve burada görüşün kalbinde aynı ya da *benzer* bir şeydir. Bu nedenle Merleau-Ponty felsefe kadar resmin de bu müşterekliği gösterebilme gücüne sahip olduğunu ifade eder. "Dağın kendisidir, oradan, ressama kendini gösteren, odur ressamın bakışıyla sorguladığı."[64]

62 Elbette bu yöntem bize Husserl'in *epokhe*'sini hatırlatır fakat askıya alma, Husserl'deki gibi dünya teziyle ilgilenmez. Merleau-Ponty'de dünyaya kendiliğinden duyulan güven son tahlilde dokunulmadan kalır. Dilin pratik redüksiyonu algısal inanç içinde yerini alır. Redüksiyonu dilin resme indirgenmesi olarak keşfederek Merleau-Ponty, Husserl'in redüksiyonuna yeni bir yön verir. Redüksiyonun amacı artık oradaki varlığın anlamını açmak için dünyayı paranteze almak değil, resimsel içerik aracılığıyla oraya gömülmektir (Bkz., Da Silva-Charrak Clara, *Merleau-Ponty, Le Corps et Le Sens,* Presses Universitaires de France, Paris, 2005, s. 50-4.

63 M. Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, *age.,* s. 39.

64 *Age.,* s. 39-40.

> Bu yüzden nice ressam şeylerin kendilerine baktığını söylemiştir… Bir ormanda birçok kez, ormana kendimin bakmadığını hissettiğim olmuştur. Kimi günler, ağaçların bana baktığını, bana konuştuğunu hissettim…Ben oradaydım, dinliyordum (…) Ressam evreni delmemeli, evren tarafından delinmelidir. Esin (*inspiration*) denen şey, kelimesi kelimesine anlaşılmalıdır: Gerçekten de Varlık'ın soluk alması (*inspiration*) ve soluk vermesi (*expiration*) vardır. Varlık'ta solunum (*respiration*) vardır, etkinlik ve edilginlik birbirinden öylesine az ayırt edilebilir ki kim görüyor, kim görülüyor, kim resmediyor, kim resmediliyor artık bilinmez.[65]

Merleau-Ponty'nin resim üzerinde bu denli durmasının sebebi aslında dilin herhangi bir kimsenin değil, şeylerin, fenomenlerin dili olduğunu ima etmesidir. Resmin dili *Logos*'u kavramada başarılıdır. Dil, şeylerin sesidir. "Eğer sözcüklerimin bir anlamı olacaksa bu, dilbilimcinin gösterdiği sistematik organizasyonu temsil ettiği için değil, bu organizasyon bakış gibi kendine geri gönderimde bulunduğu içindir. Görme ve görünür arasında bir tersine çevrilebilirlik olduğu gibi, konuşma ile anlamlandırdığı şey arasında da tersine çevrilebilirlik vardır."[66]

Aslında problem, kartezyen düalizmi aşma problemi değildir. Problemin kendisi kartezyen olduğu için, onu her aşma çabası aynı dili devam ettirme zorunluluğundan dolayı çözümü sadece daha ileri noktalara taşımaktan öteye gidememektedir. Düalizmin ötesine geçme çabası; probleme yeni bir bakış açısı getirmesi, sistemde yer alan başkaca sıkıntıları gidermesi bakımından değerlidir, ancak dil aynı kaldıkça düalizmin aşılması olanaksız görünmektedir. Merleau-Ponty'nin de ifade ettiği gibi "birinci şahısta yaşanan vücutsal ifadelerin tekilliği ile dilsel ifadenin genelliği birlikte düşünülmelidir".[67] Fakat soru Kartezyen dille sorulmaya devam ettikçe, yanıtlar düalist kalmaya mahkûm olacaktır.

65 *Age.,* s. 41-2.
66 M. Merleau-Ponty, *Le Visible et L'invisible, age.*, s. 199.
67 M. Merleau-Ponty, *Phénomenologie de la Perception, age.,* s. 212.

Kaynakça

Aristoteles, *Ruh Üzerine,* çev. Zeki Özcan, Sentez Yayıncılık, 4. Basım, Bursa, 2014.

Barbaras, Renaud, *The Being of the Phenomenon, Merleau-Ponty's Ontology*, çev. Ted Toadvine&Leonard Lawlor, Indiana University Press, Bloomington, USA, 2004.

Buissière, Evelyne, *Cours sur le Corps,* PhiloSophie Cours Soumis à Copyright, 2005.
http://www.acgrenoble.fr/PhiloSophie/file/cours_corps_ebuissi

Carman, Taylor, *Merleau-Ponty*, Routledge, Londra, New York, 2008.

Da Silva-Charrak Clara, *Merleau-Ponty, Le Corps et Le Sens,* Presses Universitaires de France, Paris, 2005.

Descartes, *Meditasyonlar,* çev. İsmet Birkan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2007.

Dupond, Pascal, *Merleau-Ponty Sözlüğü*, çev. Emre Şan, Say Yayınları, İstanbul, 2013.

Gilbert Ryle, "Knowing How And Knowing That", *The Concept of Mind,* Londra: Hutchinson University Library, New York, 1949.

La Mettrie, *Die Maschine Mensch/L'Homme Machine,*(Fransızca-Almanca), çev. Claudia Becker, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

Malebranche, *De la Recherche de la Vérité,* Livres I-III, IVVI, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris. 2006.

Merleau-Ponty, Maurice *La Structure du Comportement,* Paris, PUF, 1942.

----------, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945.

----------, *Le Visible et L'invisible,* Paris, Gallimard, 1964.

----------, *La Nature Notes Cours du Collége de France*, Seuil, Paris VI, 1996.

----------, *Göz ve Tin,* çev. Ahmet Soysal, Metis, İstanbul, 2006.

----------, *Algının Önceliği,* çev. Ömer Aygün, Metis, İstanbul, 2008.

Özlem Doğan, Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Paradigma, İstanbul, 1998.

Rogozinski, Jacob, *Le Moi et La Chair, Introduction à L'ego-analyse*, Cerf, Paris, 2011.

Slatman, Jenny, *Chiasmi International, Merleau-Ponty*, "The Sense of Life: Husserl and Merleau-Ponty on Touching and Being Touched", Mimesis, Milan, s. 305-24, 2005.

Şan, Emre, *Merleau-Ponty*, Fikir Mimarları-31, Say, İstanbul, 2015.

Merleau-Ponty Felsefesinde Dokunmanın Çoğulluğu

MURAT M. TÜRKMEN

Dokunma, Aristoteles'in madde-form karşıtlığını *oluş*ta çözme teşebbüsünden itibaren felsefenin konusu haline gelir ve ilk geniş açıklamasını *De Anima*'da (*Perì Psuchês*) bulur.[1] Aristoteles'in dokunmayı ele alış biçimi, dokunmayla ilgili belirlemeleri ve dokunmadaki aporiaları ortaya koyuşu, Jacques Derrida'ya göre "felsefe tarihi boyunca yirminci yüzyıla kadar farklı biçimlerde yankılanır".[2] Husserl'in *Ideen II*'de kendi felsefi projesi çerçevesinde dokunmaya öncelik vermesi ve vücut (*Leib*) ve beden (*Körper*) arasındaki geçişi ya da bir başka ifadeyle vücudun oluşturulmasını yalnızca dokunma yoluyla sağlaması, dokunma probleminin yirminci yüzyıldaki hareket noktasıdır. "Fransız felsefesinin II. Dünya Savaşı sonrasındaki dokunma tartışmaları ise Husserl'e yanıt niteliğindedir"[3] ve daha ziyade diğer duyulara karşın dokunmaya verdiği önceliğin eleştirisi mahiyetindedir. Husserl'e dokunma konusunda yöneltilen bu eleştiriler çoğunlukla Husserl'in "fenomenolojik bir yanılsamaya" düştüğü belirtilerek dokunmaya karşı radikal bir biçimde bakışın öne çıkarılmasına neden olur veya indirgeme problemine ilişkin bir vurguyu taşır.

1 Aristoteles, *Ruh Üzerine (Peri Psukhés)*, çev. Zeki Özcan, Sentez Yayıncılık, Ankara. 2014, (çevirinin yapıldığı metin: *De L'Âme* traduction nouvelle et notes par J. Tricot Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris, 1934). Aristoteles, burada duyumları tek tek inceleyerek dokunmayı hayvan oluşun sınırı olarak belirler. "Dokunma, hayvan için gereklidir ve açıktır ki, dokunmasız hayvanın var olması imkânsızdır. Diğer duyulara gelince onlar sadece rahatlık [iyi yaşam] içindir" (434b 24).

2 Jacques Derrida, *On Touching – Jean-Luc Nancy*, çev. Christine Irizarry, Stanford University Press, California, s. 18.

3 Sean Gaston, "A Palintropic Genealogy of the Diaphanous Exactitude of Pe(n)ser", *Derrida Today*, C. 1, S. 2, Kasım, 2008, s. 220.

Bu minvalde Merleau-Ponty'nin Husserl'e karşı konumlanışının nereye düştüğünü bir soru olarak ortaya koyduğumuzda, birçok yorumda Merleau-Ponty'nin de bakışı, dokunmaya karşı radikal bir biçimde öne çıkardığı ifade edilir. Fakat bu ifadenin aksine, François Dastur'un da belirttiği gibi Merleau-Ponty esas olarak "Husserl'in görme ve dokunma arasında yarattığı asimetriyi ortadan kaldırmaya çalışır."[4] Merleau-Ponty, Husserl'in yalnızca dokunmada bulduğu çifte duyumsamayı *(Doppelempfindung*) yanlış ya da yanılsama olarak değerlendirmez. Daha ziyade onu eksik bulur ve derinleştirmeye çalışır. Burada gördüğü eksiklik, tenin (*chair*) *öğesel* yapısı altında iş gören iki kavramının, tersine çevrilebilirlik (*réversibilité*) ve kesişmenin (*chiasme*), çalışması için işlevsel öneme sahiptir. Bu bakımdan ilk olarak Husserl'in dokunmaya verdiği önceliğin nedenine bakmak yerinde olacaktır. Zira çifte duyumsamanın sadece dokunmada neden eksik kaldığını ortaya çıkarmak Merleau-Ponty'nin kavramları arasındaki ilişkiyi belirlemekle birlikte, Husserl'den farkını ortaya koymak için de gereklidir. Bu belirleme, aynı zamanda Merleau-Ponty felsefesinin henüz *Algının Fenomenolojisi*'nden itibaren dokunmanın çoğulluğuna açıldığını tespit etmek için de yardımcı olacaktır.

Çifte Duyumsama *(Doppelempfindung)*

Paul Ricœur, Husserl'de saf egoyu anlamanın zorluğuna dikkat çekerek "her *cogitatio*nun egonun bir *cogitatio*su olduğunu açıklamak hiç de kolay değil" diye belirtir ve devamında da şöyle der; "*Ideen I*'de her düşünüm 'egonun bir ışını'dır. Ego edimleri 'yoluyla' yansır. *Ideen II*'de ise egonun bu yansıması karşıttan yani nesnelerden gösterilir."[5] Bu karşıttan gösterme vücudun 'ikili doğası' nedeniyle kolaylaşır, keza böylelikle saf ego ve beden-nesne (*Körper*) tabakaları kaynaştırılır. Çifte duyumsama fenomeninin işe koyulacağı yer, tam olarak bu kaynaşmanın oluşturulacağı düzlemdir.[6] Bu kaynaşma yoluyla

4 François Dastur, "World, Flesh, Vision", *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh,* ed. Fred Evans – Leonard Lawlor, State University of New York Press, New York. 2000, s. 41.

5 Paul Ricœur, *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, Northwestern University Press; 1967, s. 53.

6 Dermot Moran, "Between Vision and Touch From Husserl to Merleau-Ponty", Carnal Hermeneutics, ed. Richard Kearney - Brian Treanor, Fordham University Press, 2015 s. 216. Moran, Husserl'in bu fenomeni Göttingen psikologlarından, büyük olasılıkla da Georg Elias Müller'den, öğrendiğini belirtir. Müller her ne kadar çifte duyumsanın işlediğini doğrulamasa da Husserl'in yönelimsel analizi için oldukça işlevseldir. Husserl öz-vücudun oluşturulmasında ve duyumların lokalizasyonunda bu fenomeni kullanır. Moran'a göre 19. Yüzyıl Alman psikologları arasında da tartışma konusu olan çifte-duyumsama fenomeni Ernst Heinrich Weber'den itibaren tartışılmaktadır. Weber dokunma konusunda iki çalış-

Husserl *Ideen II*'de, vücudu özne ve nesne arasına sokarak buradaki açıklığı kapatmak için kullanır, bir başka ifadeyle vücudun yarı özne – yarı nesne karakteri bu fenomen sayesinde oluşturulur. Pek çok Husserl yorumcusu, çifte duyumsama fenomeninin çalışıp çalışmadığı üzerinde durmaksızın, onun işlevine dikkat çekerek Husserl'in tek hamlede vücut (*Leib*) ve beden (*Körper*) arasında geçişi sağladığını, tam ifadesiyle öz-vücudu oluşturduğunu belirtir.

Peki nedir çifte duyumsama diye sorduğumuzda dokunmanın hemen sahne aldığına tanık olunur, keza Husserl'e göre sadece dokunma duyusu bu çifte duyumsama niteliğine haizdir. Sağ elim sol elime dokunduğunda vücudum hem dokunan hem dokunulan olur, böylece vücudum bir yandan özne haline gelirken öte yandan vücudumu kendi önüme koyabileceğim beden/nesne kılmış olurum. Böylelikle dokunma, vücudu benim vücudum yapan kesinliği de bana sağlar. Husserl *Ideen II*'de öz-vücudun oluşturulmasını şöyle açıklar:

> Dokunma tecrübesinde, dokunsal olarak oluşturulan *dışsal Nesne*ye sahip oluruz, ve yine aynı dokunsal tecrübede dokunsal olarak oluşturulan ikinci bir Nesnemiz daha olur; *Beden*. İlkinde dokunan parmak, ikincisine parmaklara dokunan parmaklar. Böylece burada çifte kavramaya [*Doppelauffassung* / *double apprehension*] sahip oluruz: aynı dokunma duyusuyla ilkinde "dışsal" bir Nesnenin niteliği kavranır ve ikincisinde ise Bedenin bir duyumsaması Nesne olarak kavranır. Bu durumda Bedenin bir parçası öteki bir parçasına eşit ölçüde dışsal bir Nesne olur. Böylelikle bir çifte duyumsamaya (her bir parça kendi duyumsamasına) ve çifte kavramaya sahip oluruz.[7]

Buna göre dokunan el kendisinin bir psycheye ait olduğunu ilan ederken aynı zamanda vücudun nesne olma karakterini ortaya koyar ve bedeni vücudun altına yerleştirir. Böylece ego-vücut nesne-bedeni belirler. Husserl'e göre bu belirleme yalnızca dokunma duyusunun sağladığı çifte duyumsama fenomeni sayesinde gerçekleşir. Dan Zahavi "dokunma deneyimindeki çifte duyumsama fenomeninde elin dokunan ve dokunulan rolü arasındaki geçişliliğin ve tersine çevrilebilirliğin önemli olduğunu"[8] ifade eder. Ricœur sadece dokun-

ma yayınlayarak [De Tactu (On Touch) 1834 ve Tastsinn und Gemeingefühl (Touching and General Feeling) 1846] konunun Alman psikologları arasında tartışılmasına olanak sağlar.

7 Edmund Husserl, *Collected Works III*, çev. Richard Rojcewicz and Andre Schuweriss, Published by Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989, s. 155.

8 Dan Zahavi, "Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal", *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, ed. Ted Toadvine – Lester Embree, Springer Science+Business Media Dordrecht, 2002, s. 17.

ma yoluyla "psyche kendini vücudun canlı mekansallığına yayılmış olarak gösterir ve karşılıklı olarak beden de psychenin konumlanma alanı olması dolayısıyla yaşam kazanır".[9] Joona Taipale de çifte duyumsamanın fonksiyonu üzerinde durur: "Çifte duyumsama ile yaşayan-vücudun içselliği lokalize edilir ve aynı zamanda dışsal bir nesne olarak oluşturulur. Çifte duyumsama ile yaşayan vücut sadece bir nesne olarak değil, yanı sıra kendisi-için bir nesne olarak oluşturulur. Buna göre yaşayan vücudun 'içselliği' ve 'dışsallığı' birbirini karşıtlaştıran özellikler olarak görünmez: Yaşayan vücut oluşturan ve oluşturulandır."[10]

Duyumlar sadece dokunma sayesinde vücutta lokalize olduklarından, vücut yalnızca dokunma duyusu yoluyla kurulabilir hale gelir. Husserl duyumların bu konumlanışını *empfindnis* olarak adlandırır. Buna göre *empfindnis* "dışsal bir şeyden etkilenen bedenin bir durumu" anlamına gelir ki bu da temelde "etkilenebilir olma niteliğidir".[11] Buna göre dokunma hem etkileyen hem etkilenen iken diğer duyular sadece etkilenebilirdir, ki bu etkilenebilme niteliği yine dokunmanın hâlihazırda iş başında olmasıyla gerçekleşir. Husserl görmede vücut ve beden arasında kurduğu geçişliliği bulamaz, ona göre, görmenin nesnesiyle olan teması kesintilidir. Görme, görmede nesnesini görüp, görmeyi göremediğinden çifte duyumsamayı yakalayamaz. Buna karşın dokunma, dokunmada hem kendine hem nesnesine aynı dokunmada dokunabilir ve Husserl'in aradığı çifte kavramayı yakalar ve tutar. Ancak bu yaklaşımda, sadece materyal olmayan taraf dolayımsız kendiliktir, benim olan sadece öz vücudun tinsel canlı yanıdır ve aynı zamanda insanın yani ego-insanın bedenidir (*Ich Mench*).[12] Husserl çok açık biçimde dokunmaya bir öncelik tanır, buna karşın görme kendi görmesini göremeyeceği için bu çifte duyumsamadan mahrumdur. Şöyle der:

> Görülen şeyin gören gözün üzerinden akıp gittiğini görebilir miyiz, dokunmanın organında olduğu gibi onunla sürekli temas halinde kalabilir miyiz, örneğin avuç içinin nesnenin üzerinde kaydığı gibi, ya da nesnenin elden geçtiği gibi olabilir mi? Kendime dokunduğum biçimde kendimi, kendi Bedenimi,

9 Ricœur, *age.*,
10 Joona Taipale, *Phenomenology and Embodiment: Husserl and the Constitution of Subjectivity*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2014, S. 55-56.
11 Tadashi Ogawa, *"Seeing" and "Touching", or, Overeoming the Soul-Body Dualism*, Analecta Huserliana XVI, *Soul and body in Husserlian phenomenology*, Dordrech, 1983, 82.
12 Derrida, *age.*, s. 161.

> göremem. Dokunulan Bedenimin dokunan bir dokunulur olduğu biçimde, görülen Beden olarak adlandırdığım şey, gören bir görünür değildir.[13]

Böylece Husserl dokunma ve görme arasında net bir asimetri oluşturur. Onun çifte duyumsama fenomenine ilişkin ilk eleştirilerden biri Sartre'tan gelir. Sartre'ın eleştirisi dokunmaya verilen öncelik ya da bakışın geri plana itilmesinden ziyade, bizatihi fenomenin kendisinin bir zorunluluk olarak sunulmasınadır. "Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te varlık ve hiçliğin, olumlu (*positivité*) ve olumsuzun (*négativité*) bir ontolojisini sunar ve bilinci ya da kendiyi salt bir kendilik, şeysizlik ya da boşluk olarak ifade eder. Bu ontolojinin öteki ucunda mutlak bütünlük vardır, salt bir olumluluktur ve bu, hiçliğin yoksunluğu olarak varlıktır."[14] Dermot Moran, Sartre'ın çifte duyumsama fenomenine ilgisine dikkat çeker ve "Sartre çok açık biçimde benim tarafımdan deneyimlenen benim bedenim ile başkasının perspektifini işgal ederek benim tarafımdan algılanan ya da bilinen bedeni ayırır" der.[15] Öyle ki bu ayrım aynı zamanda Sartre'ın ontolojisinin de gereğidir, keza "Sartre'ın çifte duyumsama fenomenenini incelemesindeki amacı bu karşıt 'ontolojik' boyutlar arasındaki uzlaşmazlığı güçlendirmeyi amaçlar."[16] Sartre'ta bedenin iki varlık düzlemi birbirine indirgenemediği gibi, Kendisi-İçin-Varlık ile Başkası-İçin-Varlık asla birbirine ya da içe geçen alanlar olamazlar:

> Şüphe yok ki bacağıma parmağımla dokunduğum zaman bacağımın dokunulmuş olduğunu hissederim. Ama bu çift duyum [çifte duyumsama] fenomeni özsel değildir: Soğuk, ya da bir morfin iğnesi bu olguyu ortadan kaldırabilir; bu da özsel yönden farklı, iki gerçeklik düzeninin söz konusu olduğunu göster-

13 Husserl, *age*., 155. Husserl elbette burada aynadan bahseder, gözün kendi görmesini aynadan görmesi ona göre görmeyi başkasının gözünde görmek olarak değerlendirir. Bkz. Dipnot 6 s. 155-57.

14 Lawrence Hass, *Merleau-Ponty's Philosophy*, Indiana University Press, Indianapolis, 2008, s. 93.

15 Dermot Moran, "Sartre's Treatment of the Body in Being and Nothingness", *Jean-Paul Sartre: Mind and Body, Word and Deed,* ed. Jean-Pierre Boule – Benedict O'Donohoe, Cambridge Scholars Publishing, 2011, s. 20.

16 Dermot Moran, "Husserl, Sartre and Merleau-Ponty on Embodiment, Touch and the 'Double Sensation'", *Sartre on the Body,* ed. Katherine J. Morris, Palgrave Macmillan, 2010, Moran'a göre Sartre dokunma konusunda Fransız filozof ve psikologlara daha aşinadır. Condillac dokunma konusunda ciddi bir araştırma yapar, görme ve dokunma arasındaki ilişkiyi inceleyerek dokunmada herhangi bir çifte duyumsama olmadığını belirtir. Main de Biran çoğullukla Condillac'tan etkilenmiştir. Moran'a göre Sartre'ın asıl eleştirisi Biran'ın *sensation effort* düşüncesinedir. Bu iki filozofun metinleri için bakınız: Condillac: *Traite des sensations* (1754), Biran: *The Influence of Habit on the Faculty of Thinking* (ilk basım 1929).

> meye yeter. Dokunmak ve dokunulmak, dokunduğunu hissetmek ve dokunulduğunu hissetmek; bunlar "çifte duyum" adı altında beyhude yere bir araya getirilmeye çalışılan iki tür fenomendir. Aslında, radikal bir biçimde farklıdırlar ve iletişemez iki düzlemde varolurlar.[17]

Merleau-Ponty, Sartre'ın bu eleştirisine iki sebeple katılmaz, ilki Husserl'in tespitini yanlış değil yetersiz bulmasıdır ve Merleau-Ponty bu eksikliği *écart*la geliştirir, ikincisi ve bir o kadar da önemlisi ise Sartre'ın kurduğu karşıtlık ontolojisinin algısal tecrübeyi imkânsız kılacak olmasıdır. Bizim algısal tecrübemiz kesindir; çünkü biz dünyadaki şeylere dokunur, yarı-gizli şeyleri görürüz. Kendimizden başka olan dünyaya ilişkin sezgi olarak bir bakışımız vardır. "Merleau-Ponty için algısal tecrübede, karşıtlık olmayan farklı türde bir farkı tecrübe ederiz. Bu farkta, kendi, dünyadan kopuk ve karşıt değil, daha ziyade o dünyayı açan olarak dünyanın bir parçasıdır."[18] Filozofun ifadesiyle "bakış, dünyanın kendisine açılan bir hazır ve nazırdır... ve o aynı zamanda kendini gördüğü şeyden ayırandır zira onun bakış olmasına olanak sağlayan boşluk sayesinde kendini ayırabilir".[19] İşte tecrübenin tam kalbinde yaşayan bu ayrım-farkı Merleau-Ponty *écart* olarak ifade eder.[20] Merleau-Ponty bu karşıtlık ontolojisinin algı deneyimine olanak sağlamayacağından yetersiz kaldığını göstermeye çalışır ve algısal inançta zaten bizim bu karşıtlık içinde olmadığımızı ifade eder. "Doğal algıda bedenin imkânları, dünyayı bir bakış açısı yönünde açar, bu açının dışında kalanlar karanlıktadır, orada dünya kendini gizler adeta."[21] Çünkü tenim, beni ben olmayan öteki şeylere ve canlılara açar, beni onlara karşıt kılmaz. Onlar benden ayrı ama karşıt değildir, kaldı ki ayrı olmaları algının gerçekleşmesi bakımından zorunludur. Şeylerle benim aramda algının olanaklı olmasını sağlayan bir fark ve ara vardır ancak bu fark, onları bana karşıt yapmaz. Bu ayrımdaki iç-içe geçmenin zeminini de ifade edildiği gibi *écart* sağlar. Hass'a göre "*écart* bir kurgu değil ancak bir şey de değildir fakat gerçeklik olarak gerçektir. *Écart* algısal tecrübeye dışsal ya da dışında olmadığı gibi onu önceleyen de değildir, *écart* algıyla algıda

17 Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz – Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yay. İstanbul, 2009, s. 403.

18 Hass, *age*., s. 130.

19 Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, çev. Alphonso Lingis, Northwestern University Press, Evanston, 1968, s. 76.

20 Hass, *age*., 130.

21 Zeynep Savaşçın, "Algısal İnanç", *Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler*, Haz. Zeynep Direk, Metis Yayınları, 1. Basım, İstanbul, 2013, s. 121.

açılır".[22] O halde *écart*ın algıda boşluğu ya da arayı kuran açıklık olduğu söylenebilir. Merleau-Ponty'nin *écart*ı işleme sokması, çifte duyumsama fenomenini anlama biçimini de değiştirir ve bu sayede de tersine çevrilebilirliğin Husserl'in kullanımdan farkı ortaya çıkar.

Husserl'in çifte duyumsamasına ilişkin ikinci eleştiri aynı zamanda fenomenolojik indirgeme sorunuyla ilgilidir. Buna göre Husserl'in yalnızca dokunmada bulduğu çifte duyumsama ve çifte kavrama spesifik olarak elle ve el yoluyla sağlanması fenomenolojik indirgemenin, ego-mantığın bir indirgemesi olmaktan kurtulamaması dolayısıyla indirgemenin imkanına ilişkin bir eleştiriyi de beraberinde getirir. Husserl *çifte duyumsama*nın dokunmayla ve spesifik olarak elle olan bağını şöyle açıklar:

> Dokunma duyusu materyal nesnenin bir durumu değildir, fakat dokunma, yani el, bizim için materyal şeyden çok daha fazlası olan elin kendisidir... "Vücudun öznesi" olan ben diyebilirim ki materyal şeye ait olan onundur, benim değil. Bütün duygular benim ruhuma aittir, yayılımlı olan her şey ise materyal şeye aittir. Elin bu yüzeyindeki ben dokunma duyusunu duyumsarım. Ve bu yüzey derhal kendisini benim Vücudum olarak beyan eder.[23]

Derrida, Husserl'in dokunmaya verdiği bu önceliğe dikkat çekerek sorar, "neden elim ve elimin parmakları? Ayağım ve onun parmakları değil, zira ayağım ve parmaklarım da kendilerine ve vücudumun başka yerine dokunabilir, ya da neden göz kapaklarım dudaklarım değil veya dudaklarımın üzerinde ya da vücudumun başka yerlerine dokunabilen dilim değil?"[24] Eğer söz konusu olan çifte duyumsama ya da çifte kavrama ise pekâlâ elimden başka organlar da bunu yapabilirken, Derrida'nın dikkat çektiği gibi "örneğin.....benim.... elim" ifadesi Husserl'de neden sıkça karşımıza çıkar? Ona göre "buradaki fenomenolojik limit aynı zamanda antropolojik bir limittir. Husserl'in fenomenolojik indirgemesinin tüm arzusuna ve orijinalliğine rağmen, o, egonun insani eklentisinden ve belirleniminden şüphelenmez".[25] Paranteze alan ego-mantığın kendisini hiçbir zaman paranteze alamaması *insani eklentiyi* daima gözden kaçırmasına neden olur.

22 Hass, *age*., s. 130-31.
23 Husserl, *age*., s. 157.
24 Derrida, *age*., s. 164.
25 *Age*., 164.

Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde çifte duyumsama fenomenine doğrudan bir atıfta bulunur. Bu atıf Merleau-Ponty'nin de çifte duyumsamayı Husserl'in düşündüğü gibi kullandığı kimi çalışmalarda değerlendirilmiştir. Ya da Husserl'in yalnızca dokunmada gördüğü çifte duyumsamayı Merleau-Ponty'nin aynı zamanda görmede de bulduğu şeklinde yorumlanır. Oysa Merleau-Ponty Husserl'in yalnızca dokunmada bulduğu tersine çevrilebilirliğin her zaman başarısız olduğuna vurgu yaparak, dokunmada da bir *écart*ın kaldığını ifade eder. Dermot Moran, "Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde çifte duyumsama konusunda Husserl'e karşı çıkarken çoğunlukla David Katz'ın düşüncesinden yararlandığını belirtir".[26] Taylor Carman'a göre "Merleau-Ponty'nin çifte duyumsamaya referans vermesi onu Husserl'e yakın bir pozisyona yerleştirir gibi görünse de Merleau-Ponty'nin buradan çıkarımı Husserl'den önemli ölçüde farklıdır."[27] Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'nde çifte duyumsama fenomenini şu şekilde anlar:

> Vücudum bana çifte duyumsama yetkisi vermesiyle bilinir. Sol elim sağ elime dokunduğunda, sağ elim nesne olarak diğerini hissetme özelliğine sahiptir. Fakat iki el, asla eş zamanlı olarak dokunan ve dokunulan olamazlar... Vücut kendini bilişsel bir sürece bağlı olarak dışarıdan yakalar; dokunuluyorken kendine dokunmaya çalışır ve böylece kendini nesnelerden ayırmaya yeterli olacak "bir tür refleksiyonu" başlatır. Ancak, [bu deneyim] sadece hareketsiz olduğumda ben vücuduma "dokunuyorum" diyebilirim.[28]

Aslında bu durum, Husserl'in vücudu hem şeyler arasında bir şey hem de şeylerden farklılaşabilen bir konuma yerleştirmesidir. *Bir tür refleksiyon* ifadesinde Husserl'e olan referansı, açık bir biçimde onunla hem fikir değil farklı

26 Dermot Moran, "Embodiment, Touch and the 'Double Sensation", *Philosophy Today*, DePaul University, 2010, s. 56. Bkz. Katz 1925 yılında *Der Aufbau der Tastwelt* (*The World of Touch*) çalışmasını yayınlar, burada temel argümanı bir elin diğerine dokunduğunda ikisinin tamı tamına üst üste gelemeyeceği ya da iki dokunmanın tek bir dokunmaya indirgenemeyeceği fikrini savunur. Bu sebeple 'kendine dokunma'da mutlak surette bir aranın olacağını belirterek, dokunmanın bu anlamda diğer duyulardan farkının olmadığını ifade eder. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'ndeki "Sense Experience" bölümünü çoğunlukla Katz'ın renk üzerine yaptığı çalışmalara dayanır. Bu bakımdan Katz'ın çalışmalarının Merleau-Ponty'ye Husserl'in çifte duyumsamada bulduğu geçişliliği sorgulamasında ve kendi tersine çevrilebilirlik kavramının Husserl'den farklılaşmasında önemli etkisi vardır.

27 Taylor Carman, "The Body in Husserl and Merleau-Ponty", *Philosophical Topics*, C. 27, S. 2, Güz 1999, s. 222.

28 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, çev. Donald Landes, Routledge, Londra, 1968, s. 106-07.

düşündüğünü gösterir. Merleau-Ponty'nin amacı henüz *Algının Fenomenolosi*'nden itibaren vücudun bu ikili yapısını askıya almaktır. Husserl vücuda ikili bir doğa atfederek onu "materyal dünya ile "öznel" alan arasına sokulan bir şey"[29] haline getirir ve bunu yaparken de sadece dokunmada olduğunu düşündüğü çifte duyumsamanın tam bir geçişliliğine ve tersine çevrilebilirliğine dayanır. Carman, Husserl ve Merleau-Ponty'nin çifte duyumasamaya yaklaşımlarındaki farkın altını çizer: "Merleau-Ponty için vücut bir şekilde kendine eklenen ya da Husserl'in onu koyduğu gibi özne ve nesne arasında sokulan bir şey değildir. Vücut sadece kendisidir. Kendimizle ve dünyayla olan deneyimimiz, oluşturan bir özneyi gerektirmez ve aynı zamanda onu dışarıda bırakmaz. Ne de benim vücudumla olan dolayımsız bağım duyumların lokalizasyonuna bağlıdır."[30]

Merleau-Ponty'nin belirttiği gibi *iki el asla aynı zamanda dokunan ve dokunulan olamazlar*. Renaud Barbaras da dokunan el ile dokunulan el arasındaki bu duruma dikkat çeker: "Bu rastlaşma elbette hep eli kulağında kalacaktır; eğer dokunma kendisine bu şekilde ulaşabilseydi, ele aldığımız şey besbelli ki dokunma değil, önünde vücudun bir nesne olarak serildiği saf bir özne olurdu."[31] Zira Husserl'in dokunmanın çifte duyumsamasında vardığı sonuç tam olarak *elin özne* olmasıdır. Elin özneliği bir yandan bu fenomenolojik indirgemeyi antropolojik bir indirgemeye çekerken, öte yandan da vücudu yarı özne yarı nesne haline getirir. Merleau-Ponty'nin buradaki hamlesi vücudun bu ikili statüsünü onarmak ve bununla birlikte bu statünün oluşmasına neden olan görme ve dokunma arasındaki asimetrik ilişkiyi düzenlemektir. Dastur, tam da bu sebeple "Merleau-Ponty'nin görme ve dokunma arasındaki asimetriyi ortadan kaldırma amacında" olduğunu belirtir.[32] Ancak bu restorasyon sanıldığının aksine dokunmada olmayan tersine çevrilebilirliğin görmede olduğu şeklinde değildir. Bu ayrım gözden kaçırıldığında özellikle *Algının Fenomenolojisi*'ne ilişkin iki sonuç dile getirilir; ilki Merleau-Ponty'nin tıpkı Sartre'ın yaptığı gibi Husserl'in dokunmasına karşıt olarak görmeyi radikal bir biçimde öne çıkardığıdır, ikincisi ise; çifte duyumsamada Merleau-Ponty'nin bir eksiklik görmediği, fakat buradaki çifte duyumsanın görmede ve diğer duyularda da olduğunu düşündüğüdür. Açıkça belirtmek gerekir

29 Husserl, *age*., 161.
30 Taylor Carman, *Merleau-Ponty*, Routledge, 2008, s. 131.
31 Renaud Barbaras, "Vücudun Fenomenolojisinden Tenin Ontolojisine", *Merleau-Ponty*, haz. Emre Şan, Say Yayınları, İstanbul 2015, 369.
32 Dastur, *age*., s. 41.

ki bu iki çıkarımda hatalıdır. Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojsi*'nde Husserl'i tekrar etmekten öteye gitmediği dile getirilirken, gerekçelerden biri de bu ikinci sebeptir. A. David Smith benzer bir sebeple sorar; "Husserl'in dile getirmediği fakat Merleau-Ponty'nin yeni olarak söylediği ne var? Temelde hiçbir şey."[33] Carman'a göre ise Merleau-Ponty'nin Husserl'i tekrar ettiği yönündeki "bu gibi çıkarımlar oldukça eksik ve hızlı okumadan kaynaklanır." Fakat ona göre bunda "Merleau-Ponty'nin Husserl'e olan vefasını göstermede acele davranmasının da etkisi vardır."[34]

Tersine Çevrilebilirlik

Burada ortaya koyulması gereken ilk soru, Merleau-Ponty bir elin diğerine dokunmasında, biri diğerini nesneleştirdiği için bunu bir tür refleksiyon olarak değerlendirirken nasıl olur da görme refleksif olmaz ya da bir başka ifadeyle görme refleksiyonun lehine işlemez? İlk olarak Merleau-Ponty felsefesinin tamamına yerleşmiş olan Heidegger'in, *Dünya İçinde Olmak* [*In-der-Welt-Sein*] kavramını göz önünde bulundurmak gerekir. "Dünya düşündüğüm şey değil yaşadığım şeydir; dünyaya açığımdır ve hiç kuşkusuz onunla iletişim kurarım ama ona sahip değilim, o tüketilemez olandır."[35] *Dünya-içinde-olma*nın kendini gösterdiği ilksel yer cinselliktir. Merleau-Ponty cinsellik fenomenini *Algının Fenomenolojisi*'nde "Le Corps comme Étre Sexué / The Body in its Sexual Being" başlığı altında tartışır. Merleau-Ponty'e göre "erotik algı amacı *cogitatium* olan bir *cogitatio* değildir, birisi vücudu aracılığıyla başka bir vücuda yönelir ve bu yönelmeyle bilinçte değil, dünyada konumlanır."[36] Stephen Priest da Merleau-Ponty felsefesini incelediği çalışmasında cinsellik konusunu yorumladığı başlığa "cinsellik ve dünya-içinde-olmak" başlığını verir. Ona göre, "Merleau-Ponty'nin cinsellik fenomenini incelemesindeki felsefi motivasyonu *dünya-içinde-olma*nın insan varoluşunun ilksel olgusu olduğu tezini kanıtlamaktır."[37] Priest, *Algının Fenomenolojisi*'ndeki "cinsellik ve yaşamın eş-uzam olduğu" ifadesine atıfla "cinsellik ve varoluş arasındaki ilişkinin çok yakın olduğunu, yer değiştirebileceğini ve cinselliğin insan yaşamına

33 A. David Smith "The Flesh of Perception: Merleau-Ponty and Husserl", *Reading Merleau-Ponty: on Phenomenology of Perception*, ed. Thomas Baldwin, Routledge, 2007, s. 5.
34 Carman, "The Body in Husserl and Merleau-Ponty", *age*., 207.
35 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenolgy of Perception*, Alıntı şuradan yapılmıştır: Emre Şan, Merleau-Ponty, Say Yayınları, 2013, s. 213.
36 Merleau-Ponty, *age*., s. 181.
37 Stephen Priest, *Merleau-Ponty*, Routledge, 1998, s. 92.

bir eklenti olmadığını" belirtir. Eric Mathew de bu noktaya dikkat çekerek, "*dünya-içinde-olmak* için zorunlulukla cinsellik boyutuna ihtiyaç vardır. Bu yolla dünyayla ve özellikle de başkayla olan iletişimimizin anlaşılması cinsellik konusunun göz önünde bulundurulmasına bağlıdır".[38] Burada önemli olan dünyayla kurulan ilksel temasın refleksiyon öncesi olduğunu belirtmektir. *Dünya-içinde-olma*nın ilksel temasında, refleksiyon öncesinin yalnızca dokunmada olmadığını, dokunma gibi bakışın da eş-anlılık içinde kaldığını belirtmek gerekir. Tam da cinsellik fenomenini incelediği başlık altında Merleau-Ponty şöylesi bir paralellik kurar:

> Elimi bir şeye yönelttiğimde, kolumun açılacağını içkin olarak bilirim. Gözlerimi hareket ettirdiğimde, hareket ettiklerini hesaba katarak, bilincin açık bir olgusu kesinlikle olmaksızın, benim bakış alanımda belirgin olanın sadece bir karmaşa olduğunu fark ederim. Benzer şekilde, cinsellik, bilincin herhangi bir yönelimsel ediminin nesnesi olmaksızın, deneyimimin belirli formlarına rehberlik edip onları yönlendirebilir. Bu şekilde alındığında, belirsiz bir ortam olarak, cinsellik yaşamla eş-yayılımlıdır.[39]

Bu durumda bakış da başkaya ve dünyaya ilksel yöneliminde bilinçte bir yönelim gerçekleştirmez. Başkanın vücudunu bakışla sarmak ve bu sarmalamada başka için görünür olmak bir refleksiyon taşımaz. Bu durumda bakış, tıpkı dokunma gibi dünya içinde ve dünyanın ortasında gerçekleşir. Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde bakışı bu denli sıkça dile getirmesi onu *Kosmotheoros* olmaktan çıkarma ve *dünya-içinde-olma*ya çekme çabasıdır. Ya da bir başka ifadeyle tıpkı dokunmada olduğu gibi bakışın da refleksiyon öncesi olduğunu böylece ortaya koyar. *Algının Fenomenolojisi*'nde bakışın daha çok sorun edildiği ve daha çok tartışıldığı bir gerçektir, daha çok konu edilmesi bakımından bakışın daha çok yer aldığı ve öne çıktığı söylenebilir. Ancak bu dünyayla olan iletişimde bakışın bir önceliği olduğu biçiminde değerlendirilmemelidir. Duyular arasında bir dengenin sağlanması sayesindedir ki Merleau-Ponty tersine çevrilebilirliği Husserl'den farklı olarak anlayabilmiştir. Merleau-Ponty'nin "dokunma deneyiminde ve dokunan ile dokunulan şey arasında Husserl felsefesinden miras kalan duyumsamanın bitmez tükenmez

38 Eric Matthews, *The Philosophy of Merleau-Ponty*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston, 2002, s. 84.
39 Merleau-Ponty, *age.*, s. 195-96.

tersine çevrilebilirliği fikrini derinleştirdiğini"[40] ve bu derinleşmenin Algının Fenomenolojisi'nden itibaren geliştirildiğinin altı çizilebilir. Greg Johnson da "tersine çevrilebilirliğin kökünün *Algının Fenomenolojisi*'nde olduğunu" söyler ve Merleau-Ponty'nin tersine çevrilebilirlik terimine getirilen eleştirileri değerlendirerek "çoğunlukla yanlış anlaşıldığını" ifade eder.[41] Tersine çevrilebilirlikte bir *écart*ın kalması vücudun hem dünyaya kapanabilmesine hem de ondan mesafe almasına olanak sağlar. Bu sayede her bir duyum, dünyaya bir dokunma ve dünyayı bir dokumaya dönüşür. Kendi vücudumu bir gören olarak koymam aynı zamanda görünürün bana dokunmasına olanak sağlamaktadır.

Buna göre Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nden itibaren kendi tersine çevrilebilirliğini Husserl'in kullanımından üç nedenle ayırır: 1) dokunma gibi görme de refleksiyon öncesi olma niteliğine sahiptir 2) dokunmada mutlak bir tersine çevrilebilirlik yoktur, böylece vücut yarı özne yarı nesne olmaktan çıkar 3) tam bir tersine çevrilebilirliğin sadece dokunmada değil hiçbir duyumda bulunmadığını dolayısıyla ne dokunmanın ne de diğer duyuların bu anlamda bir üstünlüğünün olamayacağını ortaya koyar. Denilebilir ki bu belirlemeler ve ayrımlar sayesinde, Merleau-Ponty felsefesinde *Algının Fenomenolojisi*'nden itibaren dokunmanın çoğulluğundan bahsedilebilir. Tersine çevrilebilirliğin bu şekilde işlemesi, her bir duyumu, dokunmaya indergemeden dokunmanın çoğulluğuna dönüştürür. "Çünkü dokunan ve dokunulan, gören ve görülen arasında tek bir özdeşlik vardır, o da 'il y a'yı dünyaya açmasıdır. Burada konu edilen özdeşlik ne edimsel-gerçek ne de idealdir, buradaki *yapısal* bir özdeşliktir."[42] Şayet dokunma ve görme arasında ya da dokunmanın kendi dokunmasında bir *écart* olmasaydı, bu duyumlar Husserl'in dokunmasında olduğu gibi tam örtüşmeye ve çifte duyumsamaya ya da çifte kavramaya sahip olsaydı aynı dünyaya açılamazdı. Ancak tersine çevrilebilirliğin *écart*la çalışması sayesindedir ki "görme ve dokunma aynı dünyaya açılır".[43]

40 Şan, *age*., 167.

41 Greg Johnson, "Merleau-Ponty, Reciprocity, and the Reversibility of Perspectives", *Intertwinings: Interdisciplinary Encounters with Merleau-Ponty*, State University of New York Press, 2008, s. 167 Johnson metninde çoğunlukla Feminist felsefeden Merleau-Ponty'e yöneltilen eleştirileri yanıtlar. Ona göre bu eleştirilerdeki temel yanlışlık tersine çevrilebilirliğin yanlış anlaşılmasından kaynaklanır. Merleau-Ponty'nin tersine çevrilebilirliği açık bir biçimde simetrik değildir. Aslında tam da bu sebeple Husserl'den ayrılır.

42 Dastur, *age*., 42.

43 *Age*, 42.

Ted Toadvine da kesişmenin etimolojisini ve Merleau-Ponty'nin terimi nereden aldığı ve kendi felsefesinde nasıl geliştirdiğini konu ettiği metninde *Görünür ve Görünmez*'de ortaya çıkacak kesişmenin, tersine çevrilebilirlik ve çifte duyumsamayla ilişkisini de değerlendirir.[44] Douglas Low'a göre ise çifte duyumsamanın Merleau-Ponty'de aldığı bu biçim, kesişmenin etkinliğini de belirler: "Vücudun çatlaması (*déhiscence*) bir kesişme üretir, ancak bu kesişme asla tamamlanmaz, bir arada ama belirli bir mesafe de tutar."[45]

Bu terimlerin bir arada çalışması kendini *Görünür ve Görünmez*'de daha net olarak ortaya koyar. Hemen belirtmek gerekir ki pek çok Merleau-Ponty yorumcusu *Algının Fenomenolojisi*'nden *Görünür ve Görünmez* arasında Merleau-Ponty'nin düşüncesinde önemli değişimin olduğunu belirtir. Nitekim 1950'lerden itibaren ilk çalışmalarını "yeniden ele almak, derinleştirmek ve düzeltmek" ifadeleri Merleau-Ponty'nin notlarında da vardır. Fakat bu yeniden ele almada, onun *Algının Fenomenolojisi*'ni reddettiği ya da ondan tamamen koptuğunu söylemek yanlış olur.[46] Bu devamlılığı aynı zamanda dokunmanın çoğulluğu üzerinden de değerlendirebiliriz. Keza Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde dokunma ve görme arasındaki asimetriyi rehabilite etmesi sayesinde *Görünür ve Görünmez*'de tersine çevrilebilirlik, *écart* ve kesişmeyi tenin çatısı altında daha işlevsel kullanabilmiştir.

Tek "Bir" Dokunma Yoktur

Kökü *Algının Fenomenolojisi*'nde olan dokunmanın çoğulluğunun *Görünür ve Görünmez*'de, her bir duyunun dünyanın kavranışında birbirini sarıp sarmalaması ve korelasyonu söz konusudur. Duyular arasındaki bu sarıp sarmalanma ve eş iş-başındalık aynı zamanda dünyayı kavramanın ve dünya tarafından sarılıp sarmalanmanın da nasıl iç içe geçtiğini gösterir niteliktedir. Duyular arasında spesifisik olarak da "Görme ve dokunma arasında kurulan bu korelasyon Merleau-Ponty'nin vücudu hareket halinde (her an algılayan) yakalaması sayesindedir."[47] Dünyayla olan bağın sabit ve durağan olmaması

44 Ted Toadvine, "The Chiasm", *Companion to Phenomenology*, ed. Sebastian Luft and Sören Overgaard, Londra: Routledge. 2011, s. 336-338.

45 Douglas Low, *Merleau-Ponty's last vision: A Proposal for the Completion of The Visible and the Invisible*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2000, s. 34 Low, Merleau-Ponty'de üç tür *kesişme* olduğunu belirtir: ilki vücut ve dünya arasında, ikincisi algılayan ve dil arasında, üçüncüsü de söz ve anlam arasında. Bkz. *age*, 34-35.

46 Hass, *age*., 124.

47 Mark B. N. Hansen, "The Embryology of the(In)visible", *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, ed. Taylor Carman and Mark B. N. Hansens, Cambridge University Press, 2005, s. 247.

aynı zamanda onunla iletişimin de durağan olmamasını zorunluk kılar. Bu durumda, "dünya sadece dokunulduğunda değil görüldüğünde de dokunulur (*palpable*)"dur[48] ifadesi her bir duyunun dünyaya uzanan dokunsal ağları teşkil ettiğini ve dünyayla aynı kumaştan olmaklığın belirdiği söylenebilir.

Bu nokta Merleau-Ponty felsefesinin en özgün aşamasıdır, zira tenin ontolojik zemini teşkil edilmiştir. *Görünür ve Görünmez*'de *ten* bu çoğulluğun zeminidir, bir yandan kendini çoğula açan ten öte yandan da çoğulu açandır. Vücut hem dünyadadır hem de dünyanın açılmasına olanak sağlar. Merleau-Ponty "eğer vücut şeyler arasında bir şeyse, onlardan biriyse kendini hem onların üzerine kapatabilir hem de kendini onlardan ayırabilir", der.[49] Merleau-Ponty dokunmanın çoğulluğunu ya da dokunur ve görünür arasındaki korelasyonu şöyle ifade eder:

> Her görünürün dokunulurda biçildiğine ve her dokunsal varoluşun bir görünürlüğü vadettiğine, aralarında bir iç içe geçme ve kaynaşmanın olduğunu düşünmeye kendimizi alıştırmamız gerekir; bu kaynaşma sadece dokunulan arasında değil aynı zamanda birbirini saran dokunulur görülür arasındadır. Karşıt olarak, dokunulurun kendisi görünürlüğün yokluğu ya da görsel varoluş olmaksızın var değildir. Çünkü aynı vücut görür ve dokunur, görünür ve dokunulur aynı dünyaya aittir.[50]

Birbirine geçen dokunulur ve görülürün bu birlikte iş başındalığı, vücudun dünyada dünya *ile olma*sına olanak sağlar. Hem dünyaya dâhildir hem dünyayla arasındaki yakınlığı belirleme derinliğine sahiptir. Vücudun ve dünyanın arasındaki bu bağ vücudun ve dünyanın kökensel bağıdır, bir başka ifadeyle *paylaşılan vücutsallık*tır.

Jean-Luc Nancy, Corpus'ta "tek "bir" dokunma yoktur"[51] ifadesini kullanır ve Derrida, Nancy'nin bu ifadeye "muhtemelen 'tek bir bakış yoktur' tümcesini de eklemekte bir beis görmeyeceğini"[52] belirtir. Dokunmanın çoğulluğu Nancy felsefesinde merkezi bir konumdadır. Dokunma, dokunmada olduğu

48 Edith Wyschogrod, "Blind Man Seeing: From Chiasm to Hyperreality", *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh*, ed. Fred Evans ve Leonard Lawlor, State University of New York Press, 2000, s. 170.
49 Merleau-Ponty, *age*., 137.
50 *Age.*, s. 135.
51 Jean-Luc Nancy, *Corpus*, çev. Richard A. Rand, Fordham University Press, New York, 2008, s. 119.
52 Derrida, *age*, s. 205.

andan itibaren bir dokunmalar sarmalına dönüşür. Onun felsefesindeki "anlamın fragmenter karakteri"nde olduğu gibi, denilebilir ki dokunma da fragmanter bir karaktere sahip olarak çoğulluktur. Derrida, Merleau-Ponty ve Nancy felsefeleri arasında bir ilişki olduğunu ama bunu sistematik bir biçimde göstermenin zor olduğunu söyler.[53] Dokunmanın çoğulluğu bakımından bu iki filozof arasındaki bağın aşikâr olduğu, bu minvalde ifade edilebilir. Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenoloji*'nden itibaren geliştirdiği dokunmanın çoğulluğu, tersine çevrilebilirliğin ve kesişmenin işleyişi bakımından *Görünür ve Görünmez*'de daha belirgin olduğunu belirtilmişti ve bir bakıma Nancy'nin dokumayı düşünmeye başladığı nokta *Görünür ve Görünmez*'in kaldığı yerdir, denilebilir. Nancy, Merleau-Ponty'e referanslarından birince şöyle diyor:

> Ellerim birbirine dokunur, bedenim kendisi olan bir dışarıdan gelerek kendini tanır, dışındaki dünyayı kendine alarak yeniden. Fenomenologların en kıvrak zekâlısı tarafından betimlenen tenin bu kesişimi – ten (*chair*) ve kesişim (*chiasme*) sözcüklerinin evircemeli yaklaşımıyla, dünyaya ne kadar örülmüş olduğumuzu bize duyumsat[ır].[54]

Dünyaya örülmüş olmak, ancak ve ancak dokunmanın çoğulluğuyla ona yapışık olmaktan vücudu çekip alabilir. *Vücudunu dünyaya veren ressam*, yalnızca çoğul bir dokunmayla dünyadan aldığını dünyaya bırakabilir. Böylece vücut biçimlendiği dünyayı biçimler, dünyayla esner ve dünyasını esnetir. Dünyadadır ama dünyayı kuran ya da dünyaya önsel bir bilinç değildir. "Eğer vücut başka şeylerle birlikte bir şeyse bir anlamda onlardan daha güçlü ve daha derindir."[55] Bu derinlik, dünyada hareket edip ona açılma ve onun üzerine kapanabilme kapasitesidir.

> Vücudun görmesi ve dokunması, nesne olarak görünürlere kendisinden önce sahip olması sebebiyle değildir, şeyler zaten vücutla ilgilidir, onlar vücudun eksenine hâlihazırda girmiştir ve kendisiyledir; şeyler bu eksene dâhil oluştan itibaren, onun bakışını ve elini içerde ve dışarda şekillendirmiştir. Eğer onlara

53 *Age*, s. 184.
54 Jean-Luc Nancy, "Tuhaf Yabancı Cisimler (Bedenler)", *Cogito*, çev. Zeynep Direk, Sayı 85, Kış 2016, s. 85.
55 *Age*., s. 137.

> dokunuyor ve görüyorsa bunun sebebi, vücudun onlarla aynı kaynaktan olmasıdır, kendisinin de dokunulur ve görünür olmasındandır.[56]

Vücudun ten zemininde gerçekleşen dünyayla olan iletişimi, dünyanın vücuda getirerek vücuda verdiğini, vücudun vücuduyla dünyaya bırakmasıdır. Vücudun dünyadan aldığı yalnızca yüzeylerin vücutta bıraktığı izlerden daha derindir. Zira görünür olan sadece yüzeylerdir, ancak vücudumu içeren ve ona onda dâhil olan görünmez vardır. Görünür olan sadece; "bir dokunun gebe niteliği, bir derinliğin yüzeyi, masif bit varlığın üzerine geçen bir kesittir".[57] Ancak bu kesitin ve yüzeyin derinindeki görünmezle vücudum arasındaki bağ *kökensel* bir bağdır. Görünmezin ve dokunulmazın içerdiği vücudum görünürde ve dokunulurda şekillenir, görünür ve dokunulura dokunarak görülmez ve dokunulmazı açar. Bu açılma ve çatlama birbirine indirgenemeyen ve biri diğerine önsel olmayan dokunmaların çoğulluğuyla şekillenir.

Kaynakça

Aristoteles, *Ruh Üzerine (Peri Psukhés)*, çev. Zeki Özcan, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2014.

Baldwin, Thomas, *Reading Merleau-Ponty: On Phenomenology of Perception*, Routledge, New York, 2007.

Carman, Taylor, *Merleau-Ponty*, Routledge, New York, 2008.

----------, "The Body in Husserl and Merleau-Ponty", *Philosophical Topics*, C. 27, S. 2, Güz 1999.

Dastur, François, "World, Flesh, Vision", *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh*, ed. Fred Evans – Leonard Lawlor, State University of New York Press, New York. 2000.

Derrida, Jacques, *On Touching - Jean-Luc Nancy*, çev. Christine Irizarry, Stanford University Press, California, 2005.

Direk, Z. - Gökyaran, E. vd., *Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler*, Birinci Basım, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.

Dupond, Pascal, *Merleau-Ponty Sözlüğü*, çev. Emre Şan, Say Yayınları, İstanbul, 2013.

Evans, F. - Lawlor, L., *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh*, State University of New York Press, New York, 2000.

Gaston, Sean, "A Palintropic Genealogy of the Diaphanous Exactitude of Pe(n)ser", *Derrida Today*, C. 1, S. 2, Kasım, 2008.

Hansen, Mark B. N., "The Embryology of the(In)visible", *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, ed. Taylor Carman ve Mark B. N. Hansens, Cambridge University Press, 2005.

Hass, Lawrence, *Merleau-Ponty's Philosophy*, Indiana University Press, Indianapolis, 2008.

Husserl, Edmund, *Collected Works III*, çev. Richard Rojcewicz ve Andre Schuweriss, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989.

56 *age*., s. 137.
57 *age*., s. 136

Johnson, Greg, "Merleau-Ponty, Reciprocity, and the Reversibility of Perspectives", *Intertwinings: Interdisciplinary Encounters with Merleau-Ponty*, ed. Gail Weiss, State University of New York Press, 2008.

Low, Douglas, *Merleau-Ponty's last vision: A Proposal for the Completion of The Visible and the Invisible*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2000.

Macann, Christopher, *Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*, Routledge, Londra, 1993.

Matthews, Eric, *The Philosophy of Merleau-Ponty*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston, 2002.

Merleau-Ponty, Maurice, *Phenomenology of Perception*, çev. Donald Landes, Routledge, Londra, 1962.

----------, The Visible and the Invisible, çev. Alphonso Lingis, Northwestern University Press, Evanston, 1968.

Moran, Dermot "Embodiment, Touch and the 'Double Sensation", *Philosophy Today*, DePaul University, 2010.

----------, "Husserl, Sartre and Merleau-Ponty on Embodiment, Touch and the 'Double Sensation'", *Sartre on the Body*, ed. Katherine J. Morris, Palgrave Macmillan, 2010.

----------, "Sartre's Treatment of the Body in Being and Nothingness", *Jean-Paul Sartre: Mind and Body, Word and Deed*, ed. Jean-Pierre BouIe - Benedict O'Donohoe, Cambridge Scholars Publishing, 2011.

----------, "Between Vision and Touch: From Husserl to Merleau-Ponty", *Carnal Hermeneutics*, ed. Richard Kearney - Brian Treanor, Fordham University Press, 2015.

Nancy, Jean-Luc, *Corpus*, çev. Richard A. Rand, Fordham University Press, New York, 2008.

----------, "Tuhaf Yabancı Cisimler (Bedenler)", *Cogito*, çev. Zeynep Direk, YKY, 85/2016.

Ogava, Tadashi, "Seeing" and "Touching", or, "Overeoming the Soul-Body Dualism", *Analecta Huserliana XVI, Soul and body in Husserlian phenomenology*, Dordrech, 1983.

Priest, Stephen, *Merleau-Ponty*, Routledge, 1998.

Ricœur, Paul, *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, Northwestern University Press; 1967.

Sartre, Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz – Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yay. İstanbul, 2009.

Smith, A. David "The flesh of perception: Merleau-Ponty and Husserl", *Reading Merleau-Ponty: On Phenomenology of Perception*, ed. Thomas Baldwin, Routledge, 2007.

Şan, Emre, *Merleau-Ponty*, Say Yayınları, İstanbul, 2015.

Taiple, Joona, *Phenomenology and Embodiment : Husserl and the Constitution of Subjectivity*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2014.

Toadvine, Ted, "The Chiasm", *Companion to Phenomenology*, ed. Sebastian Luft ve Sören Overgaard, Londra: Routledge. 2011.

Wyschogrod, Edith "Blind Man Seeing: From Chiasm to Hyperreality", *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh*, ed. Fred Evans ve Leonard Lawlor, State University of New York Press, 2000.

Zahavi, Dan, "Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal", *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, ed. Ted Toadvine – Lester Embree, Springer Science+Business Media Dordrecht, 2002.

Vücudun Fenomenolojisinden Tenin Ontolojisine*

RENAUD BARBARAS

Vücut muğlak bir varlıktır: Bir şeydir, ama benim olan bir şeydir, ya da daha ziyade, olduğum şeydir. Kendi vücuduma ait deneyimim, nitekim, bu deneyimi başka vücutlara ait deneyimlerimle karşılaştırmayı imkânsız kılan özellikleriyle dikkat çeker. Bir şey kendisini "etrafında dolaşabilirliğim" ile, o şeye ait bakış açılarımı isteğimle çoğaltabilişimle ıralarken, vücudum kendisini hep aynı taraftan sunar: Mevcudiyeti olası bir namevcudiyetin tersi değildir, önümde olmaktan ziyade benim*le* beraberdir. Vücuduma dokunurken diğer nesnelere dokunduğumda olduğu gibi yalnızca duyumsanabilir (*sensible*) özellikleri (yumuşaklık, soğukluk vb.) keşfetmekle kalmam, aynı zamanda sanki üzerimde gezinen el de dokunulan nesneymiş gibi vücudumun yüzeyinde doğan bir duyumsanırlığı fark ederim. Vücut, uzamının her bir noktasında duyumsamaya muktedirdir, duyumsanır olarak duyulur: İçinde öznenin ve nesnenin rolleri mütemadiyen yer değiştirir ve birbirine karışır. Nihayetinde vücudumu dünyadaki nesnelerin yerini değiştirdiğim biçimde hareket ettirmem: Niyet dolayımsız olarak harekete dönüşür, bir amacım olması vücudun sanki sihirle olmuşçasına işe koyulması için yeterlidir. Vücut deneyimi o halde özneyle nesne arasındaki ayrımı bulanıklaştırır. Bizzat kendimin çevresindedir. Dışımdadır çünkü dünyanın etkinliklerine maruz kalabilir ve başkalarına görünür olabilir, çünkü bir ölçüde de olsa kendimi ondan soyutlayabilirim. Fakat bir yandan da kendimin en yakınındadır, samimiyetin kalbindedir: Bana

* R. Barbaras, "De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair", *Le Tournant de l'expérience* içinde, J. Vrin, Paris, 1998, s. 95-113. Bu makale daha önce şu kitapta yayınlanmıştır: *Merleau-Ponty*, yazan ve yayıma haz. Emre Şan, İstanbul, Say Yayınları, 2015, s. 327-380.

en derinden temas eden bana "tenim"de (*ma chair*) temas eder. Vücut bana aynı zamanda hem en çok ait olandır hem de en az.

Bunların vücudun özünü ifade etmeyen, bir öznenin vücut deneyimiyle alakalı psikolojik meseleler olduğunu söyleyerek karşı çıkmak mümkündür. Buna göre bu deneyim yanıltıcıdır zira müdrikenin bakışı altında uzamın bir parçası olan bir vücutta özel nesnel koşullarla belirlenen bir temsile varır. Nitekim varlığın yalnızca ve yalnızca iki biçimi vardır. Özne öz bilinçtir (*conscience de soi*), kendine saydam olmadır ve hiçbir dışsallık, hiçbir karanlık gelip içine sızamaz. Nesne dışsallıktır, *partes extra partes*'tir ve hiçbir şekilde içsellik değildir, bağrında hiçbir duyumsanırlık doğamaz. *Res cogitans* ve *res extensa* sınıflandırılışında öz vücudun deneyimine yer yoktur. Deneyimimizin şahitlik ettiği ruh ve vücut arasındaki birlik, ya da en azından uyum, gerçekte tesadüfi bir nedenselliğin ifadesidir: Dışsal vücutların eylemleri sinirler aracılığıyla beynin içinde hareketlere sebep olurlar, "bu da ruhuna bu vücutlardaki türlü çeşitten nitelikleri, beyninde onların sebep olduğu hareketlerde çeşitlilik bulunduğunu hissetme fırsatı verir".[1] Bu nedensellik, sebebini doğal olarak düşünce ve uzam arasındaki ontolojik farkı aşmaya muktedir tek varlık olan tanrıda bulur: Beyne, daha net olmak gerekirse hipofiz bezine ulaşan hareketler, "beynin böylesi hislere sahip olabilmesi için Doğa tarafından tesis edilmişlerdir".[2] Böylesi bir analizin açık seçikliğe olan ihtiyaca cevap verebildiği doğruysa da, Descartes burada doğayı doğal ışık olarak değil eğilim olarak kabul etmektedir ve bana vücut hakkında şunu öğrettiğini söyler: "Vücutla o denli birleşiğimdir ve onunla o kadar karışmış ve harmanlanmışımdır ki sanki onunla tek bir bütün oluştururum."[3] Bu yüzden Elizabeth'e yazdığı 28 Haziran 1643 tarihli mektupta üç farklı *özgün* mefhum türü ayırt eder: Ruh yalnızca müdrikeden (*entendement*) hareketle oluşur, vücut muhayyileye (*imagination*) eklemlenmiş müdrikeden itibaren tasarlanır; ruh ve vücudun birliğini bize öğretense yalnızca duyulardır. Ruh ve vücut arasındaki tözel ikiliğin gerilimi ve bunların birlikleri nihayetinde müdrikenin bakış açısıyla "yaşam"ın bakış açısındaki farklılığa tekabül eder: "Yalnızca yaşam ve onun gündelik konuşmalarından faydalanarak ve muhayyileyi harekete geçiren şeyleri düşünmek ve üzerlerine çalışmaktan sakınarak ruh ve vücudun birliğini kavramayı öğrenebiliriz."[4] Öz vücut (*corps propre*)

1 R. Descartes, *Dioptrique IV*, *Œuvres complètes*, Adam ve Tannery (haz.), c. VI, Paris, Vrin, 1996, s. 114.
2 *Age.*, s. 130.
3 R. Descartes, *Meditasyonlar VI*, c. IX, s. 64.
4 R. Descartes, *Yazışmalar*, c. III, s. 692.

deneyimi, yani kendisiyle "çok fazla karışmış ve harmanlanmış" olduğum vücudun deneyimi, o denli reddedilemez olacaktır ki düşünülemez hale gelecektir. Felsefeye girişin, saf müdrikenin bakış açısına geçişin bedeli, deneyimi yine de yaşamımızın yaşanışıyla karışan öz vücudun saf dışı bırakılması olacaktır.

Peki, alternatif zorunlu olarak sessiz kalacak olan bir öz vücut kabulu ile kendini tözel ikiliğe adamış, bu tekil deneyim karşısında kifayetsiz kalan bir düşünce arasında mı olmalıdır? Merleau-Ponty'nin de işaret etmiş olduğu gibi "Biz, ruh ve vücudun *bileşiğiyiz*, öyleyse bunun bir düşüncesinin olması gerekir"[5]. Bilgi ve cehaletin arasındaki zıtlığın alternatifi bir çıkıntının bilgisi ve bir "konum ya da yerleşme"nin (*GT*, 59) bilgisi arasındaki zıtlığa dönüşür: Bir vücut fenomenolojisinin amacı tam olarak da bu bilgiyi geliştirmektir. Deneyimi önceden verilmiş kategorilere tabi kılmak yerine, Husserl'in deyimiyle kendi anlamının saf ifadesine taşımak ister, yani kendisini vereni kendisini veriş biçiminden, "nasıl" tezahür ettiğinden itibaren düşünür. Öz vücudun sahip olduğu tekil kendini ifşa ediş biçimi böylece, müdrikenin kesinliklerini sarsan salt psikolojik bir mesele olarak belirmek bir yana dursun, fenomenolojinin gözünde öz vücudun kendi varlığını tanımlamaktadır. Müdrikenin düşüncesinin dikte ettiği yasa adına tözler arasındaki birlik olgusunu diskalifiye etmek yerine olguyu, yaşantıyı mümkün olanın, yani düşünülebilir olanın ölçütü olarak kabul etmek söz konusudur. Vücut sorusunun fenomenoloji geleneğindeki belli başlı sorulardan biri olmasının nedeni budur: Bir vücut felsefesi şüphesiz ki ancak vücut fenomenolojisi olarak yapılabilir.

Ancak bu felsefenin kartezyanizmden dersler çıkarması gerekir: Zira müdrikenin düşüncesinde, örneğin tözler ayrımı düşüncesinde, birlik fenomeni prensip olarak eksik olduğundan bir vücut felsefesinin yolu müdrikenin düşüncesinin koyduğu ayrımları askıya almaktan geçmek zorundadır. Oysa fenomenolojinin bu deneyimin tekilliğinin gerektirdiği felsefi yeniden yapılanmanın büyüklüğünü hemen hesaplamış olup olmadığı kesin değildir. Örneğin Husserl'de öz vücuda bir rol atfedilir, zira verilişin (*donation*) maddi, hületik (*hylétique*) momenti öznelliğin vücuda gelişini varsayar ve öz vücudun bizatihi kuruluşunun kesif bir tanımı verilmeye çalışılır, ancak bu tanım transandantal özne ile doğal nesne kutuplaşması tarafından yapılandırılan bir kuruluş süreci içinde yer alır. Oysa esas soru vücut fenomeninin bilinç ve şey arasındaki ontolojik zıtlık sorgulanmadan ele alınmasının mümkün olup olmadığıdır.

5 M. Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, Fr. çev. Ahmet Soysal, Metis, 1996, s. 59. Bu kitaba yapılan göndermeler kısaca GT olarak ve sayfa numarasıyla belirtilecektir (ç. n).

Eğer bilinç ile dünya arasındaki bir dolayım olarak anlaşılacak olursa, öz vücut bu şekilde, yani gerçek bir *birlik* olarak düşünülebilir mi? Ruhun ve şeyin tözselliğini reddetmek Descartes'ta vücudu düşünmeyi yasaklayan engelleri ortadan kaldırmaya yeter mi? Vücut fenomenolojisi ikicil (*dualiste*) bir çerçeve içinde kalmaya devam ederek, vücudu *stricto sensu* bir şey olmaması bahanesiyle bilincin bir yapısına indirgeme riski almaz mı? Oysa eğer vücudu nesnel dışsallıktan ayırt etmek gerekliyse, vücudun kendi has "öznelliği"nin ("benolmasının" demek daha doğru olur) nasıl olup da kendi dışsallığından ödün vermediğini ve böylece kendisini bir bilinçle nasıl karıştırmadığını anlamak da en az bunun kadar gereklidir. Burada nihai iki vücut fenomenolojisinin bu riskten tümüyle kaçınamadığını ve gerçek bir vücut fenomenolojisinin ancak "son" Merleau-Ponty'nin tasarladığı ontoloji çerçevesinde mümkün olduğunu göstermek istiyoruz. Elbette ki vücudu, artık tekil özelliklerle donanmış bir olan (*étant*) olarak anlamamamız koşuluyla, Varlık'ın yeni bir anlamına tanıklık eden özgün bir varlık tipi olarak düşünebiliriz: Öz vücudun tanımsal özelliklerine haklarını vermek, öz vücudu yalnızca özgün değil aynı zamanda kökensel bir gerçeklik yapmaya götürecektir.

I. Öz Vücut

M. Henry'nin felsefesi daha en baştan "ontolojik monizm" ya da "bize bir şeyin ancak genel manada varlığın transandantal ufku içinden ya da bu ufkun dolayımıyla verilebileceğini öne süren felsefe"[6] olarak nitelediği, verilmiş olan ne olursa olsun bunu aşkınlık ya da dışsallığın içine yerleştiren geleneğin tümünden bir kopuştur. Bu tercih vücut sorunu söz konusu olduğunda bereketlidir, zira vücudun *öz* olma niteliğinin vücudun saf ve basit biçimde bir dış nesneye indirgenmesine neden olacak biçimde çoğu zaman göz ardı edilişinin altında yatan derin sebepleri açığa çıkarır: "Ontolojik monizm felsefi tefekkürün öznel vücut düşüncesine ulaşmasını kesintisiz olarak engelleyen bu nihai sonuca varmıştır."[7] Oysa, eğer vücut deneyimi sahip olduğum değil de *olduğum* bir gerçekliğin deneyimiyse "vücudun kendi kökensel doğasında bizzat öznelliğin varoluş alanına ait olduğunu"[8] kabul etmek gerekir. Vücut diğer nesneler arasındaki bir nesne değildir, hatta katiyen bir nesne değildir, yani hiçbir durumda dışsallığın düzenine ait değildir. O halde eğer ontolojik

6 M. Henry, *Philosophie et Phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965 (Bundan böyle *PPC*), s. 20.
7 *PPC*, s. 261.
8 *PPC*, s. 11.

monizmin eleştirisi vücudun öznel boyutunu gözler önüne sermeye olanak tanıyorsa vücudun analizi de buna karşılık olarak tüm aşkınlığın kaynağı olan bu mutlak öznelliği nitelendirmeye olanak tanıyacaktır.

M. Henry fenomenolojik bir ontolojide vücuda ait ilksel bilgimiz sorununun aynı zamanda vücudun ontolojik doğası sorunu da olduğunu, zira böylesi bir ontoloji için tezahürün varlığın ölçütü olduğunu hatırlatır. Bu bilginin analizi tümüyle bir Maine de Biran okumasına dayanmaktadır. M. Henry'e göre Maine de Biran bu bilgiyi gün ışığına çıkaran ilk ve tek kişidir. Biran benin deneyimini arazlarla modifiye edilen bir tözün deneyimi değil de bir üretim gücünün sınanması olarak ele alarak Descartes'tan ayrılır: "Tüm bireysel varoluşumu kurması gereken bu ilksel, tözsel düşünce(yi) [...] kendi kaynağında bir eylem ya da kasıtlı bir gayretle (*effort voulu*) özdeşleşmiş halde bulurum."[9] Bununla beraber kişilik (*personnalité*) de Maine de Biran'a göre "kendisini tanıdığı kadar kendi için ya da benim gibi olan ve ancak özgürce eyleyebilmeye başlayışı kadar kendisini tanımaya başlayan organik üstü bir gücün ilk tamamına ermiş eylemiyle başlar".[10] Gayretin kendisi iyidir, zira kendisine dışsallık olmaksızın verilmiştir: Gayreti etkileyen "içerik" gayretin kendisinden başka bir şey değildir, ya da daha ziyade, gayret kendiyle olan derin bir yapışıklıktır, kendini kendinden söküp ayırmanın imkânsızlığıdır, saf içkinliktir. O halde gerçekleşişiyle "bir kere olup bittikten sonra" kendisini kendisine verecek olan bir gayrette bulunulmamalıdır; gayretin varlığı bu kendi kendine duygulanımdan, bu kendine mesafe olmaksızın mevcut oluştan ibarettir. Gayrette, içinde kendimi terk etmediğim türden bir hareket uyandırırım: Eğer ben gayretin kaynağındaki şey ise bunun nedeni benin doğumunu sağlayan şeyin bu gayret olması, benin gayretin içinde görünür olmasıdır. Hiç bir mesafe katetmeyen hareket, kendisini dinamizminin oranıyla sınırlayan eylem olarak gayret pekâlâ da benin gerçekliğidir. O halde Maine de Biran için cogito "düşünüyorum" olarak değil de "yapabiliyorum" olarak tanımlanmalıdır. Fakat ortaya çıkan bu sonucun derinliği "cogito'yu "yapabiliyorum" olarak, bir eylem ve bir hareket olarak tanımlamakta değil, bu hareketin, bu eylemin ve bu gücün varlığının tam olarak da bir cogito'nun varlığı olduğu iddiasında yatmaktadır".[11] Başka bir deyişle, vücudun varlığı özneldir; "mutlak içkinliktir", "mutlak saydamlıktır".[12] Gayret duygusunda edindiğimiz kendi vücudumuza ait deneyim, sanki vücut başka türlü de, mesela "dışarı"dan

9 P. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, s. 25; *PPC*, s. 72.
10 *Age.*, s. 199; *PPC*, s. 144.
11 *PPC*, s. 74.
12 *PPC*, s. 79, 165.

da açığa çıkabilirmiş gibi, varlığı kendi dışında olan bir nesneyi ifşa eden basit bir deneyim değildir: Bu deneyim vücudun gerçek varlığıdır. Bu iddia üstü kapalı bir akıl yürütme tarafından desteklenir: Hareket, gayret vücutla ilgilidir, ya da daha ziyade, "vücudumuz dünya üzerine sahip olduğumuz güçlerin tümüdür";[13] oysa bu gücün varlığı içkinliğin varlığıdır; sonuç olarak vücut öznel bir gerçekliktir. Bu durumda hareket ego ile dünya arasındaki bir aracı değildir, vücut da bir alet değildir; vücut, varlığı gayret olduğundan egonun kendisidir ve bu yüzden hareketlerimizi üzerlerine düşünmeden gerçekleştirebiliriz.

Bu yaklaşım en azından vücudu nesne olarak kurmaya yeltenen felsefelerin kökten yetersizliğini gün ışığına çıkarması bakımından negatif bir değere sahiptir. Örneğin Condillac için el öz vücudun bilgisinin aletidir: El, vücudun üzerinde gezindiğinde katılığına dair edindiği hislerle yavaş yavaş vücudun şeklini çizer. Ne var ki bu kâşif elin kendisi de vücutsaldır, öyle ki kökensel vücut hareketle çerçevelenen vücut değil de (ayrıca el aynı şekilde pek de kendi uzantısı olduğu vücut gibi belirmeyecek olan başka bir vücudun hatlarını da hareketleriyle çizebilir) kendisini vücuda uygulayışıyla el olmuştur. Burada iki farklı bilgi biçimi ayırt edilmelidir: Dokunan elin vücutsallığı şeklini çizdiği vücudun vücutsallığı gibi kurulamayacaktır, en azından sonsuza giden bir geri çekilmeyi kabul etmiş ve böylece kendisine bir *öz* vücuda ulaşmayı yasaklamış olacaktır. Peki, bu el biliniyor değilken nasıl olup da yönetilebilir? Bir alet olan bu el kendisini ilk başta nasıl bilir? Bu el kendisine dışsallık unsurunda verilemeyecek olan bir kavrama gücünün içinden ifşa olur: Elin kendisi sayesinde olan bilgisi saf kendi kendine duygulanım olarak gayretin içinde tamamına erer. Bu analizin gücü dışsallığa, öz vücudun nesneliğine getirdiği eleştiride yatmaktadır: Vücut dolayımsız olarak hareket ettirilir, hareketi motor niyetle karışıyor gibi olur ve nitekim dışsallıkta serilmiş olan bir kitlenin bir öznellik tarafından nasıl olup da hareket ettirilebildiğini göremeyiz. Vücudu öznenin yanına konuşlandırmamız gerekir gibi gözükür, çünkü öznel hareket deneyimi vücudu nesneye indirgememizi yasaklar. Fakat bu, vücudun varlığının egonun varlığıyla *karıştığı* anlamına mı gelir? Vücudun dışsallık olmayışı içselliğini mi ifade eder? Bu sonuçları kabul ettiğimizde benim vücudumla vücutlar arasındaki, daha dağarcığımıza yeni girmiş olan, ontolojik homojenliği inkâr etme riskine girmez miyiz?

Gayretin açığa çıkarttığı ve gerçekleştirdiği bu saf içkinlik yine de bilincin kendi üzerine kapanışı, bilinci kendisinden başka bir şeye açılma bakımından kifayetsiz bırakan bir kapanış olarak anlaşılmamalıdır. Her şey bir şeyin bi-

13 *PPC*, s. 80.

lincidir, diye hatırlatır M. Henry; içsel (*interne*) transandantal deneyim aynı zamanda hep aşkın bir deneyimdir. Aslında gayret duygusu zorunlu olarak bu duyguya direnmekte olan bir terimin açığa çıkışıdır. Direnmekte olan bu terime bir temsilde ulaşılmaz, ayrıca gayrete karşı çıkmaya olan uygunluğu doğrulanan ve bilinci kendi hareketinden ayırmaya vardıracak bir nesne de değildir. Hareket bunun aksine yolu hiçbir temsilden geçmeyen, kendine özgü ve kökensel bir veriliş biçimidir ve direniş (*résistance*) de buna bağlı olarak dünyanın özgün ifşa olma tarzıdır, aşkınlığın birinci manasıdır. Maine de Biran'ın karşılaşılan bu kutbu "kesintisiz direnen" gayret olarak nitelemesinin nedeni budur: Bunu derken zamansal ya da mekânsal bir uzamdan bahsetmez, kastettiği gerçeğin direnen olarak belirleniminin *a priori* bir belirlenim olduğu, sonuç olarak da deneyimimizde mevcut olabilmesinin imkânsız olduğudur. Vücudun deneyimi kendisine direnen bir dünyanın sınanışıdır, öznelliğin kesinliği aşkın bir terimin kesinliğidir. Gerçekten de eğer ego'nun içselliği temsil biçiminde tamamlanacak olsaydı bu içsellik kendisi için nesne olurdu, kendisinin tekeline alınmış, dolayısıyla kendisini bir aşkınlığa açmaya muktedir olamayacak biçimde kendi üstüne kapalı olurdu: Kartezyen ego yönelimsel olamaz. Aksine, gayrette tamamına ermiş olan ego saf içkinlik olduğundan buna hiçbir şey yamalanamaz, hiçbir şey bu ego'nun içine işleyemez ve dolayısıyla bu ego kendisini kendisinden başka bir şeye açabilir. M. Henry'nin çok güzel ifade ettiği gibi, "tam olarak da kökensel vücudun kendi üzerine olan öz bilgisi tematik bir bilgi olmadığından, *vücudun "kendi" ve kendiliği bu bilginin terimi değil de koşulu olduğundan*, bu bilgi kendi üstüne kapalı değildir, kendi*nin* bilgisi değil genel olarak aşkın varlığın bilgisidir. Böylesi bir varlık kurulmuş bir varlık olmadığından kuruluşun bir gücüdür, kendisini kendisine verdiği için, ve bunu yaparken aşkın varlığın hiçbir unsurunda belirmediği için aşkın varlığın bu yöresi kendisi için müsait kalır ve bu varlığa bu bölgenin dahilinde bir şeyin verilebiliyor olmasının nedeni budur".[14]

M. Henry, Maine de Biran'ın izinden giderek hâlihazırda dışsallığa ait olan duyumu (*sensation*), duyma gücünün kendisinden ayırmaya kesin biçimde yönelmiştir. Duyulanın yarattığı etki ne olursa olsun, hatta önemsiz ya da ancak iyi kötü belirlenmiş olsa dahi, eğer özne bu etkiyi kavrıyorsa, eğer kendisini buna veriyorsa bununla karışması mümkün değildir ve etki dışsal kalacaktır. O halde Maine de Biran ampirist gelenekte duyum terimi altında birbirine karışanları, yani içerikle durumu, hissedilenle bunun hissedilişini birbirinden ayrıştırmıştır. Bu şekilde ele alındığında, duyumun materyalinden ayrı olan

14 *PPC*, s. 129.

ve Maine de Biran'ın duygulanım olarak adlandırdığı duyma gücü, motor güçle özdeşleştirilmelidir: Duyusal (*sensible*) deneyimin kökeninde hareket duygusu vardır. Duyusal izlenimlerin birleşimi ve genel olarak duyumsal alan tam olarak da açığa çıkardığı duyumların çoğulluğunun bağrında süregelen öznel gayretin özdeşliğine dayanır. Hareketin transandantal statüsü bilhassa dokunuşta bariz haldedir: "Hareketlerimizi şeylere ya da şeylerin üstüne doğru yönelterek kendimizde sanki gerçeğin tözünün ta kendisini kaplarmış gibi olan dokunsal duyumlar uyandırırız".[15] Oysa duyum gayretin eşanlamlısı olan bir duymada kuruluyor olsa bile bu durum duyumun yalnızca içsel ya da içkin olduğu anlamına gelmez: Öznel hareket direnen bir terimle (*terme résistant*) ilgili olduğundan bu hareketle beliren aşkınla bütünleşir, aşkının içinde aşkının mevcudiyetinin ta kendisi olur. M. Henry bu noktada duyusal deneyimi hem öznel bir tecrübe hem de bir dışsallıkla karşılaşma olarak anlamaya varır: "Motor dokunuş bir hareket olduğundan buna tezahür eden, bize sundukları direnişin içinde olan şeylerin kendisi ve bu direnen sürekliliğin (*continu résistant*) içine işlemiş, ona ait ve dünyanın gerçek varlığının duyumsal belirlenimleri olan dokunsal duyumlardır."[16] Duyma hareket olduğundan ortaya çıkardığı nitelikler aşkının belirlenimleridir; ancak bunlar bir kendindelik oluşturmazlar, duyusal olarak kalırlar, zira hareketin varlığı öznelliktir.

M. Henry'e göre vücudun yaşamı egonun mutlak yaşamının bir parçasıdır: "Özgün vücutsallık [...] her türlü aşkınlıktan muaftır, içinde başka hiç bir dışsallık ortaya çıkmaz. Vücutsallık radikal bir içselliktir".[17] Ancak eğer öznel hareketin vücudun kökensel varlığını kurduğu doğruysa, yine de öz vücut deneyimimiz kendisini bu içkin yaşantıyla sınırlamaz. Eğer elin kökensel varlığı bunun "içeriden" yaşanmış olan kavrama gücüyse, bu güç yine de vücudun başka kısımlarıyla da temasa giren ve kendisini içinde uzam ve biçimin ortaya çıktığı dokunsal bir keşfin nesnesi yapabilen bir elin gücüdür. Öz vücut sorununu kesin bir ifadeyle ortaya koyabilmek için deneyimin bu boyutunu hesaba katmak gerekir: Aşkının bir parçası olan bu el nasıl olup bir diğer yandan da "benim" olarak, bir kavrama gücü tarafından mesken edinilmiş olarak nitelenebilir? Aşkın vücut ile ego'nun birliği bunları birbirinden ayıran radikal ontolojik ikiliğe rağmen nasıl düşünülebilir? Çözüm direnen sürekliliğin ortasındaki bir tasdik edişten geçer. Maine de Biran da aslında şuna dikkat çeker: "Öz vücudun, sadece

15 *PPC*, s. 113.
16 *PPC*, s. 114.
17 M. Henry, "Le concept d'âme a-t-il un sens?", *Revue philosophique de Louvain* içinde, C. 64, 1966 (Bundan böyle *CA*), s. 29.

kasıtlı bir gayrete ve iradeye boyun eğen veya itaat eden organik bir direnişe şıp diye verilen cevaba dayanan, dolayımsız bir bilgisi vardır."[18] Başka bir deyişle, yabancı vücut kendisini gayrete sunduğu mutlak direnişle tezahür ettirirken öz vücudun aşkın varlığı ancak *göreceli* bir direniş sunar. Gayret karşısında boynunu eğen, nihayetinde kendi salahiyetimize dâhil olan bu ortam bir "içsel uzam", müphem ve limitsiz olan bir uzam tanımlar. Öz vücudun aşkın varlığı, gayretin hâlâ ona aitken vardığı, bir şekilde onun içinde olan ve dolayısıyla onun tarafından aşılan limit olan *organik* vücuttur. Bu organik kütlenin kendisinde de ayrışmalar vardır; organları vardır ve bu organlar gayrete boyun eğişinin farklı biçimlerine tekabül ederler. Elbette ki bunlar mekânda ortaya çıkmazlar ya da fizyolojik olarak farklılaşmış değildirler: Kökensel öznel vücudun dolayımsız mütekabilleri olarak, üstlerine uyguladığımız baskının içinden tanıdığımız bölgeler olarak kalırlar. Aşkın vücudun birliği o halde aşkın bir birlik olamaz: Organik mekânın farklı kısımlarını hareket ettiren öznel güçle kurulmuştur ve bu kısımlara bu şekilde vücutsal bir şema kimliği sağlamıştır. Bu şekilde ele alındığında aşkın vücut ile öznel vücut arasındaki birlik sorunu, yani nihayetinde öz vücut sorunu olarak adlandırabileceğimiz sorun, tam da bu sayede çözüme ulaşır: "Aşkın vücudun birliği kökensel vücudun öznel birliği olduğu için bu iki vücut aynıdır ve tek ve aynı yaşam tarafından katedilirler."[19] Ancak yine de buradan hareketle bunun saf ve basit bir özdeşleşme olduğu kanaatine varılmamalıdır: Dokunma gücü ile bunun ulaştığı terim birbirine ne kadar karışmıyorsa organik vücutla öznel vücut da birbirine o kadar karışmaz. Bu birlik yalnızca organik vücudun varlığının hiç bir ontolojik kendine yeterliliğin keyfini çıkaramadığı, bir "soyut varlık" olarak kaldığı anlamına gelir. Özdeşliği tümüyle öznel vücudun özdeşliğine dayanmaktadır, üstelik bu kimlik direnen kutbu olduğu hareketle karıştırılamayacak olmasına rağmen: Organik vücut ancak sahip olduğu güçle varlığa ulaştırılmışlığıyla bizim emrimize amade olandır. M. Henry bu noktada kendisini vücudun yaşantısını dışsallığa batmış bir öznelliğin deneyimi, öznelliğin dondurulmuş bir nesnelliğinin deneyimi olarak kabul etmeye çok yakın konumlandırmış gözükür. Fakat yine de buradan öznelliğin hareket ettirdiği kitle karşısında bir bağımlılığı olduğu sonucunu çıkarmayı, bu organik vücuda gelişin kökensel karakterini kabul etmeyi reddeder. İfade edilişi Merleau-Pontyci yaklaşımı hatırlatan "ego ve organik vücut varlıkları arasında sadece bunların arasındaki ilişkiden yola çıkıp somut ve mutlak bir

18 P. Maine de Biran, *Essai sue les fondements de la psychologie*, s. 214; *PPC*, s. 177.
19 *PPC*, s. 174.

şey yaparak ve bu ilişkinin iki tarafında da yalnızca başkaya referansıyla gerçek olabilecek, kendiliğinden soyut olan bir eleman görerek bir simetri yaratma"[20] eğilimini çağrıştırır. Ancak bu içkin ve aşkın olan arasındaki ontolojik hiyerarşiyi, öznelliğin, yani kökensel vücudun organik olan da dâhil olmak üzere her türlü aşkın için kurucu olma özelliğini unutmak olur. M. Henry içkinlik ve aşkınlık arasındaki kökensel zıtlığı tehdit edebilecek bir deneyimle karşılaştığı anda buna mutlak bir meşruluk tanır.

Fakat henüz vücut denince anlaşılması gereken alanın tümünü tüketmedik: Öznel ve organik vücuda bir de nesnel vücudu eklemlememiz gerekiyor. Bunu derken felsefenin vücut terimine verdiği geleneksel tanımı kastediyoruz, yani bir uzama sahip, bir temsilde verilen ve bilimsel bir bilgiyle ulaşılabilen bir nesne. Zaten geleneğin öz vücut deneyimini birlik olarak açıklama karşısındaki sıkıntısının sebebi de vücudu hemen bir uzam parçası olarak tasarlamasıdır. Ancak, eğer nesnel vücut gerçekten de tümüyle dışsallığın hakkıysa, Descartes'ın deyimiyle vücudun bana ait olduğunu söylememi mümkün kılan bu özel hakkı anlamamız gerekir. Eldeki zorluk bu noktada radikal bir hal alır, zira söz konusu olan saf ve basit bir aşkının nasıl olup da bir öznelliğe "sahip olduğunu", ya da öznel ego'nun kendisini nasıl dünyanın dışsallığıyla ilişkilendirebildiğini anlama gerekliliğidir. Eğer organik vücut halen içinde gayretin ortaya çıktığı öğe gibi içkin olarak kabul ediliyorsa, direnen kutup olarak aşkın olanın düzenine aittir ve aynı zamanda dünyaya ait bir şeydir. Ne var ki M. Henry sorunu ortaya koyar ama çözümünü vermez.[21] Nesnel vücudun birliğinin organik vücudun birliğinin aksine aşkın bir birlik olduğunu kabul eder. Öte yandan da nesnel vücudun kendisini diğer vücutlardan ayırt edebilmesinin transandantal vücuda bir borçlanmayla olduğunu iddia eder. Aşkın vücudun birliğinin, nesnel vücudun yaşamının ego'nun mutlak yaşamının yalnızca bir temsili olacak şekilde, öznel vücudun birliğinin bir uzam parçası üzerindeki yansıması olabileceği imasında bulunur. Fakat bu yansımanın mümkünlüğü ve biçimleri konusunda sessiz kalır. Oysa bu yansımanın analizin çerçeveleriyle olan uyumluluğunu kendimize sorabiliriz: Ego'nun saf içkinliğine tekabül eden bir birlik, gerçekten de nasıl olup uzamın bağrına yansıtılıp burada olduğu gibi korunabilir? Dışsallık saf bir kendi kendine duygulanım ile olan ilişkisini nasıl olup da motive edebilir? Her şey sanki M. Henry'nin yerleştirdiği teorik çerçeveler tam da vücut anlamının bütünlüğü içinde kabul edildiğinde, yani

20 *PPC*, s. 175.
21 *PPC*, s. 184-185.

dışsallığın ta kendisinin ortasında bir içselliğe tanıklık olarak ele alındığında başarısız oluyor gibidir.

M. Henry'nin analizi, ruhla olan ilişkisini düşünmeye yeltenmek için öz vücudu önce dışsallığa yerleştiren, *öz* vücut olmak bakımından farklılığını genel manasında vücutlar dünyasına olan aidiyetiyle tabi oluş olarak anlayan felsefelerin radikal yetersizliğini gözler önüne serer. İçkinliği temsilden farklı olarak düşünerek M. Henry klasik yaklaşımın karşılaştığı engeli ortadan kaldırır. Bu yaklaşımda bilinç saf temsil olarak tanımlanmış olduğundan vücudun da nesnel dışsallık tarafına atılması gerekli olmuştur; aksine, gayret duygusu olarak öznellik vücuda gelişi dışlamayan bir kendine mevcut olma biçimine tanıklık eder. Öznellik için tam da bu noktadan itibaren kendini aşkın bir terime açma ihtimalinin, nihayetinde vücutsallıkla eşanlamlı olan bir ihtimalin temeli atılıvermiş olur.

M. Henry'nin en mühim kararı öznelliği "yapabiliyorum" olarak tanımlamış olması –ki bu öznelliği kökensel bakımdan vücuda gelmiş (*incarné*) olarak tasarlamaya götürecektir– değil, "yapabiliyorum"un varlığını cogito'nun varlığıyla tanımlamak olmuştur. Peki ama gayreti saf kendi kendine duygulanım olarak nitelemek, gayretin tam olarak hareket ettirici olan, gerçekten vücutsal olan boyutunu iptal etmek değil midir? Hareketin varlığını bir cogito ile özdeşleştirmek onu tüm dinamizmden, tüm açılımadan, çatlamadan (*déhiscence*) mahrum bırakmak değil midir? Gayret deneyiminin hareketin varlığına içkin olduğu, nesnel bir hareketin bilgisiyle karışmadığı doğrudur. Ancak yine de deneyim bir hareketin deneyimidir ve böyle olduğundan da mutlak içkinlik olarak anlaşılabilir gibi gözükmemektedir. Hareket ya öznellik*tir*, ya da bir gayretin içinde ortaya çıkan öznelliktir ancak ilk durumda kendimize hareket hakkında konuşmayı halen meşru kılanın kim olduğunu sormamız, ikinci durumda ise hareketi homojen kendi kendine duygulanımdan muaf tutmamız gerekir. Bir hareket içerisinde meydana geliyor oluşuyla, oto-duygulanım (*auto-affection*) aynı zamanda dış-duygulanımdır (*hétéro-affection*): Ego kendi hareketinin içine girer, kendisiyle ancak kendini kendisinin dışına atarak birleşir, sadece erkinin (*pouvoir*) derinliklerinde saydamlaşabilir. Gayretin deneyimi bir kendini unutuşun deneyimidir, kendine olan sükûnetli özdeşliğin bozuluşunun, kısacası kendiliğin (*ipséité*) içinde bir başkalığın deneyimidir. Başka türlü ifade edecek olursak, vücutla özdeşleştirdiği egoyu mutlak içkinlik olarak nitelediği için M. Henry hem vücut kavramına hem de vücut deneyimine doğaları gereği ait olan dışsallık boyutuna saygı gösterememektedir. Vücudun ego'ya olan aidiyeti,

gayretin öznelliğinin keşfine dayanır ancak bu sadece gayretin varlığının cogito ile özdeşleştirilmemesi durumunda bir mana taşır.

Gayretin kendi kendine duygulanıma olan bu indirgenişi, yönelimselliği kavramaya olanak tanır mı? Eğer kendisiyle temsil biçiminde ilişikli olan bir öznelliğin kendisini bir başkasına açmaya muktedir olmadığı doğruysa, mutlak içkinliğin aynı sorunla karşı karşıya kalıp kalmadığını sorabiliriz. Gayretin kendine has özelliği "kendini kavramak", "bir nevi birincil bağlantıda kendine rastlamak", yani "radikal içselliğin içkinliğinde"[22] kendine denk gelmek olarak belirlendiğinde, gayret kendisinden başka bir şeyle karşılaşabilir mi? Kendine perçinlenmiş olan bu erkin tek ilişkisi kendisiyledir ve hiçbir dışsallıkla karşılaşmaz: Bir başkalığı kabul edebilmesi için kendisini unutmaya varması, kendi üzerinde uyguladığı nüfuzlu etkiyi gevşetmesi gerekir. M. Henry'nin bahsettiği radikal içkinlik yalnızca bu erkin içeriğinin de kendisi olduğu anlamına gelmez, aynı zamanda bu erkin kendinden başkasını içeremeyeceğini, yani kendinden başka bir şeyi yaşayamayacağını ifade eder: Gayreti saf içsellik olarak tanımlamak, etkinliğinin tasdik ediyor gibi gözüktüğü yönelimselliği gayrete yasaklamaktır. Gayretin bir şeye *doğru*, *için* ya da en azından *karşı* olmaktan başka bir manası yoktur ve böyle kabul edildiğinde, saf içkinliği aşması gerekir. Eğer öznellik gerçekten de gayret ise, sonradan da göreceğimiz gibi, öncelikle *izafi* olarak tasarlanmalı, yani kökensel bilgi olarak anlaşılmalı, dolayısıyla kendi terimlerinden, içkinlik ve aşkınlıktan, ego-olmaktan ve direnen terimden daha derin kabul edilmelidir.

M. Henry analizini kendi başına öz vücudun özünü bize ifşa etmeye yeterli olduğu şüphesiz olan bir deneyime dayandırır, ancak bunu hemen metafizik kabul edilmesi gereken bir varsayımın altına yerleştirir. Felsefesi radikal bir ikiciliğin damgasını taşır ve vücut deneyimini bu varsayımı sorgulamak için ayrıcalıklı bir fırsat olarak kabul etmenin de ötesinde, burada tabiiyeti bulur. Ayrıca nesnel vücut hakkında "eğer ontolojik fark [...] ben ile ben-olmayan farkıysa, aşkın varlığın bir öğesinin nasıl olup da nesnel vücudumuzun varlığıyla uyumlu olarak bizim olma anlamını kazandığını, yani varlığı tam da aksine mutlak öznelliğin varlığıyla özdeşleşmiş olan ego'ya ait olma anlamını nasıl edindiğini anlayamayız"[23] deyişi de dikkat çekicidir. Kökensel ve ontolojik olarak eksiksiz olan fark, ben ve ben-olmayan arasındaki fark olmalıdır. Başka, ben-olmayanın eşanlamlısıdır, öyle ki hiçbir dışsallık benim olamaz. Buna karşılık vücudun benim oluşu yalnızca ego ile *karıştığı* anlamına gelebilir; bu ikicilik gereğince,

22 *CA*, s. 27.
23 *PPC*, s. 163.

eğer vücut nesne değil ise o halde ancak bene özdeş olabilir, içselliğin eşanlamlısı olur. M. Henry "ben bir vücuda sahibim" cümlesine *ben* vücudum*um* iddiasıyla karşı gelmek gerektiğini belirtir, fakat kendisini Merleau-Ponty'den ("bir muğlaklık felsefesinin laf kalabalığından") ayırmak için derhal ekler: "Bu tam olarak şu anlama gelir; vücudumun kökensel varlığı içsel bir transandantal deneyimdir ve buna müteakiben, vücudun yaşantısı ego'nun mutlak yaşantısının bir kipidir".[24] Ben vücudumum demek hiçbir şekilde vücudun içkin "benim" deneyimiyle karıştığı anlamına gelmez; daha ziyade "ben"in vücut biçiminde varolduğu, vücut bulmuş *olduğu* anlamına gelir. Böylece, vücudun benim olması benle *özdeş* olması anlamına gelmez: Bir aidiyet ilişkisi ve dolayısıyla bir mesafenin bu özdeşliğin bağrında yatmakta olduğunu ifade eder. Öz vücut deneyimi, olmak ve malik olmak seçeneklerinin ötesinde yer alır.

Vücut ve ego'nun mutlak eşanlamlılar olmadıkları doğrudur, zira vücutsal yaşantılar mümkün yaşantıların yalnızca bir kısmını oluşturur. O halde, vücut ve "ruh" arasındaki fark mutlak öznelliğin içindeki *Erlebnis*'ler arasındaki farka tekabül eder ki bu fark o halde vücut ve ruh arasındaki aynı öznellik tarafından yaşanmışlığın sağladığı radikal birliği tehlikeye atamaz. M. Henry'nin kurulmuş, kendisini organik vücut ve nesnel vücutta çiftleyen bir vücudun varoluşunu kabul ettiği ve kurulmuş bu vücutla öznel vücut arasında süregiden ilişkiyi sorguladığı doğrudur. Fakat görmüş olduğumuz gibi, birbirlerine olan bağımlılıklarını kökensel kabul etmek yerine organik vücudun varlığını öznel vücudun buyruğu altına sokar; nesnel vücuda gelecek olursak, başlangıçtaki varsayımları gereği, M. Henry nesnel vücudun ego'yla olan bağlantısını idrak edemez. Oysaki bu tam olarak da öz vücudun ortaya koyduğu problemdir: Dünyaya ait bir "şey" olarak öz vücut bir öznelliğin meskeni olabilir mi?

Öz vücudun özgüllüğü karşısındaki bu körlük, vücutsallığın kendine özgülüğünde, yani öznellikle arasındaki tözel olmayan ayrımda, uç noktada bir temalandırmayı temsil eden, M. Henry'nin tek dayanak noktası ve düşünce tarihindeki şüphesiz ilk örnek olan Birancı gayret teorisinden dahi daha şaşırtıcıdır. M. Henry sanki Maine de Biran'a kendi öznellik anlayışını yansıtmış gibidir ve bunu gayret felsefesinin anlamını ve hakiki kapsamını bilmiyormuşçasına yapmıştır. Aslında Maine de Biran için gayret, "ilkel olgu", bir öznenin organik bir direnişle etkin ve indirgenemez bir *bağıntısı* oluşuyla esas itibariyle *izafi* bir gerçekliktir. Bu hiçbir manada Maine de Biran'ın gayreti, sanki hâlihazırda kurulmuş bir öznellik belirli bir uzam parçası üzerinde etkili

24 *PPC*, s. 271.

olabilirmişçesine, etkili bir nedensellik bağıntısı olarak düşündüğü manasına gelmez. Aksine, gayret kendisini çabalayarak, yani bir direnişle karşılaşarak –ki bu da kas hareketinden başka bir şey değildir– bir benin gayreti olarak kurar; Maine de Biran'ın 1804'ten itibaren ifade ettiği gibi "*özne* aynı motor gücün (*force motrice*) tek bir merkezden *dolayımsız olarak* yayılan sürekli ve tekrarlı ortaya çıkışı ve buna tekabül eden, ilkel *izafi*likte tek olan gayretin biçiminde, kendisini etkinliğine direnç gösteren atıl organik *terim*e göre kurulmuş olarak bulur".[25] Gayret *kökensel* bir ilişkidir çünkü birliği olduğu birbirinden farklılaşmış terimler sadece gayretin etkin eyleyişiyle ortaya çıkar. Bu yüzden ne organiktir ne de özneldir, zira organik ve öznel arasındaki ayrımın kendisini ortaya çıkaran ilk hadisedir: Bir direnişin sınanışı olarak gayretin ancak kendilerini bu sınanışta kuran ve burada karşılaşan kutupların ayrımı olarak birliği vardır. O halde kendisini öznel gayretle karıştıran ve organik vücuttan ayıran ilkel bir vücudun varlığını iddia etmek için Biran'ı sahiplenmek anlamsızdır. Gayretin esasen izafi olduğunu söylemek, Biran'ın bazen söylediği gibi ilkel olgunun bir *ilkel ikilik* olduğunu, yani gayretin öznesinin kendisini ancak organik vücutla olan bu ilişkisi içerisinde ve bunun sayesinde kurduğunu, yani bir şekilde karşılaştığı direniş dolayısıyla kurulduğunu kabul etmektir. Biran için yönelimi dolayımsız olarak ifade eden jestte kasların uysallığının bile, yorgunluk durumunda veriminin düşüşünün gösterdiği gibi, bir direniş olduğunu anlamak gereklidir. Ancak elbette bu direnişi dünyevi dışsallığın mutlak direnişinden ayırmak gerekir. O halde gayretin öznesi hiçbir durumda bir vücut olarak tanımlanamaz, zira ancak direnişle ve direniş içinde ortaya çıkabilmektedir, yani vücuttan *farklılaşması* ile. Biran'da vücudun bilinçle olan farklılığı ontolojik olarak, bir direnişin sınanışı olmak bakımından gayretin bu ikisinin farklılığının yeşerişinden başka bir şey olmayışı, farklılaşmalarının eylemi oluşu ölçüsünde temellenir.

O halde, M. Henry'nin de düşünmüş olduğu gibi, üç değil iki vücut ayırt etmeliyiz. M. Henry'nin perspektifi Biran'ın Hume eleştirisinden kesinlikle pay almaktadır: İradenin hareketle olan ilişkisi dışsal, uzamsal ve zamansal bir devamsızlık sunan bir ilişki olamaz; istek ile hareket arasında dolayım yoktur. Bu durumda bir dolayımsızlık (*immédiation*) ilişkisinden ya da iradenin harekete olan uyumundan bahsetmek gerekir çünkü gayret tarafından üretilen hareket dışsal bir bakış açısıyla anlaşılabilecek nesnel bir hadise değil içeriden olacak bi-

25 P. Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Version couronnée, (ed.) Azouvi, Paris, J.Vrin, 1988, s. 135.

çimde sınanan bir direniştir. Fakat M. Henry *dolayımsızlık* sonucuna öznelliğin ve hareketin *özdeşliğiyle* olan ilişkisinden ulaşmıştır. O halde, hareket vücutsal olduğundan, M. Henry bir ilk ve kökensel olan, transandantal öznelliğin içkinliğiyle çakışan ve kendisini bu yüzden hâlihazırda aşkın olan, organik direnişten ortaya çıkmış olan vücuttan ayıran bir vücudun varlığını iddia edebilmektedir. Hume'un reddi Biran'ın bir eşzamanlılık ya da içselliği ortaya koymasını mümkün kılmıştır ancak bu içsellik harekete karşı gösterilen gücün içselliği olması bakımından bir fark sunar: M. Henry ise aksine bu eşzamanlılığı ontolojik bir özdeşlik, dolayısıyla da temel ikilik boyutundan yoksun, yani gayrete içkin olan direnişten mahrum bir eşzamanlılık olarak anlar. Gayretin harekete olan ve saf dışsallığa geçmesini engelleyen yakınlığının aynı zamanda gayreti öznellikle karıştırmayı da yasakladığını, zira bu yakınlığın bir gerilimi, gayretin öznesiyle hareket arasındaki bir zıtlığı gizlediğini görmez. Güç, direnişi tam olarak da kendi içinde bulur ancak kendisinden farklı olarak bulur ve bu yüzden ikici bir çerçeve içinde değilizdir. Başka bir deyişle M. Henry bu çeşit hareketi direnişin içinde ortaya çıkan vücuttan ayırır: Hareketten dürtüsüne olan itaat dışındaki her şeyi çıkararak öznelliğin yanına konmasını haklı çıkaracak olan bir özdeksizlik boyutu ortaya koyar. Böylelikle kökensel vücut olan hareketten organik direnişi, hâlihazırda ikincil olan vücudu ayırabilir. Bunu yaparak ben ile eşanlamlı olan, bir vücuda tatbik edilen bir hareketle değil de, gayret olan ve kendisini devam ettiren, yani bir kas hareketinde bir direnişle karşılaşan bir öznellikle ilgilenen Biran'a tamamıyla ters düşer. Kısacası M. Henry kasların hareketteki uysallığının ve organik direnişin gayrete karşılık olarak ortaya çıkan aynı fenomenin iki farklı veçhesi olduğunu idrak etmemiştir. Bu okumanın kaynağı Henryci yaklaşımdaki kurucu ikiciliktir. Hareketin aşkın olmadığı, öznellik kadar radikal biçimde başka olmadığı açıktır – zira öznelliğin hareket üzerinde bir erki vardır. M Henry için bu aşkınlık-olmayış (*non-transcendance*) ancak saf ve basit bir içkinliği kapsayabilir, yani hareketle öznelliğin özdeşliğini. Oysa gayret deneyimi bize aksine içkinlik içindeki aşkınlık olarak vücutsal varolmanın özgünlüğünü ifşa etmektedir: Yola çıkış noktası olarak gayreti belirlemek, öznelliğin ancak kendisinden başka bir şeyi kapsayabildiğini, bir vücutsallığa kökensel olarak açık olduğunu kabul etmektir. Merleau-Ponty'nin gözünden kaçmamış olan budur. Biran'a getirdiği eleştirilere rağmen yaklaşımının yeniliğini ve verimliliğini açıkça tasdik eder: "İlkel olgu kendileri indirgenemez olan iki terim arasındaki indirgenemez bir ilişkinin bilincidir. Bu, harekete dönüşen bir bilinç değil, kendisini hareketlerde yansıtan bir bilinçtir. Ne içsel

bir olgudur ne de dışsal: Benin bir başka terime olan ilişkisi olarak öz bilinçtir. Söz konusu olan bilinci kas hareketleriyle dolduran ampirist bir felsefe değil, belirli bir antitezi, özne ile üzerinde etkinlikte bulunduğu terimin antitezini kökensel olarak tanıyan bir felsefedir." Biran buradan hareketle içkinlik veya aşkınlık arasında tercih yapma zorunluluğunu kıran bir vücut felsefesine varacak olan yolu açmıştır; "vücudun uzamsallığının nesnel uzamsallığa öncül olduğunu, öz bilincin bağrında dışsallığın mevcut bulunduğunu sezinlemiştir. Öz bilincin aynı zamanda vücut bilinci de olduğunu görmüştür".[26]

II. Vücut ve dünya-içinde-olmak

M. Henry'nin tüm vücut felsefesini üzerine kurmuş olduğu ikicil varsayım Merleau-Ponty'nin sorgulamasının merkezinde yer alır. *Davranışın Yapısı*'nın en başından itibaren bunu ele alır: Mesele onun için "bilinç ile doğanın birbirleriyle olan ilişkilerini anlamak"tır[27]. Bu amaçla düşüncesini "ruhsal ve fizyolojik olan arasındaki klasik ayrım karşısında tarafsız olan ve dolayısıyla bize bunları yeniden tanımlama fırsatı sunabilecek olan"[28] *davranış* kavramına yöneltmiştir. Vücudu irdelemek, M. Henry'nin mutlak öncül olarak ortaya koyduğu zıtlığı sorgulamak için en elverişli yol olarak ortaya çıkar. Ancak sorgulanan nesne kendine has bir gidişat gerektirmektedir. Deneyimin ancak bir etki olarak tasarlanabileceği ve bir gerçekliğin kendisini ancak bir bilince kattığı anlam ölçüsünde verebileceği bahanesiyle refleksif felsefe, akıl yürütüşünü doğrudan mümkün olduğuna kanaat getirdiği bir indirgemeyle başlatır ve böylelikle derhal kurucu öznelliğe yerleşir: O halde haberimiz olmaksızın her zaman hâlihazırda işin içinde olan bu anlam verişi eklemlemek söz konusudur. M. Henry'nin akıl yürütüş biçimi tam olarak da budur: Birancı gayret tanımının temalandırılışı, tüm aşkınlığın koşulu olan mutlak bir varoluş alanını gün yüzüne çıkarmaya olanak tanıdığı için indirgemenin yerini almıştı. Oysa refleksif akıl yürütüşün naif bir realizm ya da bir natüralizme karşı olumsuz bir değeri olsa bile, deneyimin kalbine ulaşmamıza olanak tanıyacağı kesin değildir. Bilhassa öz vücut refleksif bir felsefe çerçevesinde özgün bir statüye sahip olmaya muktedir değildir: Vücut olması bakımından nesne kabul edilir, benim olması bakımından bilincin kendisiyle karışır. Kısacası refleksif tavrın hatası düşünülmemiş (*irréflechi*) olanın ortasından yeşeren kendi başlangıcını

26 M. Merleau-Ponty, *L'union de l'ame et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Vrin, 1978, s. 51-65.
27 *Age.*, s. 1.
28 *Age.*, s. 2.

– sanki transandantal özne olmak için ilk önce buna dönüşmek gerekmezmiş gibi – unutmuş olması ve naif hayatımızı, özellikle de vücuda gelmenin sınanışını, kaderi refleksif bir cogito'nun içinde aşılmak olan aldatıcı bir moment yapmasıdır. Bu yüzden Merleau-Ponty'nin kararı, soruna "en aşağıdan" yaklaşmak, yani psikolojiden ve fizyolojiden hareket etmek, böylelikle de bu ikisinin, başta kendilerini de vücudu saf bir nesneyle özdeşleştirmeye yönelten realist varsayımı nasıl olup da kendi ulaştıkları sonuçlar yüzünden aşmak zorunda kalmış halde bulduklarını göstermektir: "Hiçbir peşin yargıya varmak istemeyerek, nesnel düşünceyi gerçek manasında ele alıyor ve bu düşünceye kendi kendine sormadığı hiçbir soruyu sormuyoruz. Eğer ardında yatan deneyime ulaşacaksak, bu alana geçişimiz sadece nesnel düşüncenin kendi karşılaştığı güçlüklerden hareketle olacak"[29]. O halde, eğer vücudun nesnel incelenişi bu vücudun bir nesneyle eş tutuluşunu aşmaya olanak tanıyacaksa, bunun amacı entellektüalist karşı görüşte güç kazanmak değildir: *Gestalt* psikolojisi vücutsal varoluşun özgünlüğünü vurgulamayı mümkün kılacak ve sebep olduğu indirgeme, vücuda gelmiş bir aşkınsala varacaktır.

Klasik psikoloji için, örneğin Pavlov'da karşılaşabileceğimiz bir ifade şeklinde, vücutsal davranışın açıklaması "sabitlik hipotezi"nin kontrolü altındadır. Nesnel özelliklerce tanımlanan uyaranlar (*stimuli*), özel reseptörler üzerinde etkili olarak önceden kurulmuş olan sinir devreleri dolayımıyla uygun tepkiler ortaya çıkarırlar: Refleks hareketi tüm hareketlerin modelidir. Oysa Gestalt psikolojisinin elde ettiği sonuçlar, vücudun kendisini yer yer nesnel ve parçalara ayrıştırılabilir bir gerçeklik gibi verdiği bu indirgemeci yaklaşımı reddetmeye tartışmasız olarak izin vermektedir. Özellikle Goldstein'ın *Der Aufbau des Organismus*'da göstermiş olduğu gibi, uyarımlar, nihayetinde beşeri *Umwelt*'in yalnızca bilime ait olan boyutu içinde bir anlama haiz nesnel özellikleri sayesinde değil, biçim (*forme*) özellikleri (ritim, alan ile eklemlenme vb.) bakımından belirleyicidirler: Sadece organizma için bir "değer" ya da "anlam"a sahip olanlar bir uyaran rolü oynayabilirler. O halde artık organizmanın dış dünyanın etkinliğinin egemenliği altında olduğunu iddia edemeyiz: Değerine göre bir etki yarattığı için, uyaranın başa gelmiş olmaktan ziyade geliştirilmiş ya da "kurulmuş" olduğunu, organizmanın ortamla olan ilişkisinin de geçişli olmaktan ziyade dairesel olduğunu kabul etmek gerekir. Tepkiye gelecek olursak, bu da artık bir sonuç olarak anlaşılamazdır: Organizmanın hal ve

29 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945, s. 86. Bu kitaba yapılan göndermeler kısaca *PP* olarak ve sayfa numarasıyla belirtilecektir.

durumuna bağımlı olduğu ortaya çıkmıştır; öyle ki tepki hayvanın yaşamsal *a priori*'lerinin buyurduğu bir dengeyi sağlama aracı olarak belirir. Ortam ile organizma, uyaran ile tepki arasındaki ayrımın kendisinin terk edilmesi gerekir: Davranış adını verdiğimiz bu bütünün ortasında uyarıcıyla cevap arasına bir sınır çekmek hukukta bile imkânsızdır. Organizmanin tepkilerini, bunları ancak nesnel süreçler değil de belirli bir ortama cevap veren eylemler olarak kavradığımız zaman anlayabiliriz: Bir avı yakalamak, bir tehlikeden kaçmak. Bu nokta ikame (*suppléance*) fenomenlerinde açıkça gözler önüne serilebilir. Bir hayvan birden fazla parmağının ameliyatla alınması durumunda neredeyse derhal yeniden yürümeyi başarır ama bu doğal yürüyüşüne benzemeyip daha ziyade yeni bir hareket etme biçimi, yeni bir sorunun çözümü gibidir. Üstelik bu yeniden düzenlenme yalnızca zeminin engebeli olması ya da uzuvların uzunluğunun birbirine denk olmaması durumunda kendisini üretir. Buradan, önceden kurulmuş olan bir acil durum düzenlemesi olduğu değil, şartların gerektirdiği bir "doğaçlama"nın olduğu sonucuna varmak gerekir. Ancak bu, hayvanın ulaşması gereken bir amacın bilincine sahip olduğu, organlarını bu nedenle araç olarak kullandığı anlamına gelmez, çünkü bu durumda ikamenin, eylemenin her engellenişinde ortaya çıkması gerekirdi: Oysa hayvanın sadece ayağını kullanması engellendiğinde ikame meydana gelmemektedir. Bu vakada bağlı olan ayak hayvan için hâlâ orada olmaya devam eder, dünyaya yönelik etkinlik akıntısı buradan akmaya devam eder. Bu olgular belirleyicidir der Merleau-Ponty "zira kör mekanizmayla akıl ürünü davranış arasında klasik mekaniğin ve entelektüalizmin anlayamamış olduğu yönelimli bir etkinlik olduğunu ortaya koyar".[30] Hayvanın vücudu o halde uzamda yayılmış, dış dünyanın etkinliğine geçişli (*transitive*) olarak boyun eğmiş olan bir gerçeklik değildir: Bir "yönelimsellik", bir amaca yöneliklik kanıtıdır ve ilişikli olduğu dünya kendinde bir gerçeklik değil, bir anlam bütünüdür. Elbette ki bu yönelimsellik kendisi için açık değildir, bu amaçlılık bir temsil değildir: Hayvanın tanıklık ettiği hedef, içinde tamamına erdiği fiili hareketlerden ayrı değildir ve kendisini etkileyen şey bir anlam bütünü olmayıp, çevreleyen dünyanın edimselliğiyle karışır.

Esas itibariyle dışsal bir bakış açısıyla yönetilen bu analiz, öz vücudun anlaşılması için büyük öneme sahiptir. Düşünülmemiş varoluş teorik bir tavrın yararına olacak şekilde kendisini aşmaya yeltenir. Bu tavır dünyayı içinde

30 M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942, s. 41. Bu kitaba yapılan göndermeler kısaca *SC* olarak ve sayfa numarasıyla belirtilecektir.

bilimin keşfedeceği tüm belirlenimleri önceden içeren kendinde bir gerçeklik olarak sunar ve sonuç olarak da vücudu nesnel süreçlerin içine dâhil eder: Natüralizm ve entelektüalizm bu tavrı benimseyerek kendindene (*l'en-soi*) refleksif cogito'nun içkinliğine ait olmayan fenomenleri dahil eder. Bilimden kopuşun ve hayvan davranışını incelemenin sağladığı fayda, nesneleştirme hareketinin tersine çevrilmesi ve böylelikle bize öz vücut deneyimini ifşa etmesidir. Aslında Gestalt psikolojisinin benimsediği dışsal bakış açısı bir "içsel" bakış açısına varır: Davranış kendisini bir etki değil de anlamlı bir evrene doğru olan bir yönelmeye tanıklık olarak açıkladığı ölçüde, kendi öz vücut deneyimimize katkıda bulunan bir anlayışa bağlı kalır. Merleau-Ponty'nin yazmış olduğu gibi, "yaşayan vücudun (*corps vivant*) işlevini ancak kendimi tamamına erdirdiğimde ve dünyaya karşı ayağa kalkan bir vücut olduğum ölçüde anlayabilirim" (*PP*, 90). Fizyoloji ve psikoloji de insan davranışıyla ilgili olarak aynı sonuçlara varmışlardır: Burada bilimin sonuçlarıyla bize yaşantının içine dalmayı öğreten şeyin bir araya gelişine şahit oluyoruz. Eğer bilim bizi vücuda gelme yaşantımıza doğru dönmeye yöneltiyorsa, bu yaşantı da sırası geldiğinde bilimin edinimlerini onaylayacaktır. Örneğin hayalet uzuv fenomeni tümüyle organik bir açıklamayla tanımlanamaz, zira bu yanılsamanın bir duygu ya da hatırayla ortaya çıkabildiğini ve hastanın uzvunu kaybettiğini kabullenişiyle yok olabildiğini biliyoruz. Ancak hayalet uzuv fenomeni yine de tümüyle psikolojik bir açıklamayla da ortaya konamamaktadır, çünkü "hiçbir psikolojik açıklama beynin duyusal ileticilere ait alanının hayalet uzvu ortadan kaldırdığını göz ardı edemez" (*PP*, 91). O halde söz konusu olan vücudun nasıl olup da hem kişisel tarihe hem de üçüncü tekil şahıs nedenselliğine bağlı olabildiğini anlamanın gerekliliğidir.

Vücut Merleau-Ponty tarafından "belirli bir dünyanın iktidarı", "dünya-içinde-olmanın aracı" olarak tanımlanır: "Bir canlı için bir vücuda sahip olmak belirli bir ortama eklemlenmek, bazı tasarılarla karışmak ve kendini bunlara kesintisiz olarak angaje etmektir" (*PP*, 124,97). Vücut uzamda yayılmış olan bir nesne değildir: Bir hedefe tanıklık eder ve belirli bir içselliği açığa vurur, bir dünyanın belirmesini sağlar. Ancak şu nokta çok önemlidir ki vücudun *res extensa* olmaması *res cogitans* ile karıştığı anlamına gelmez: Hedefi kendi bizatihi mevcudiyetinde dünyaya ulaşan kör bir bağlılık olarak kalır, dünyayı bir nesne gibi sahiplenecek bir temsil olarak değil. Dünyayla olan ilişkisi bilgi değil bir ortaklıktır, vücuda getirdiği varoluş pratikten ziyade teorik bir anlama sahiptir. Vücudun dünya*da* olduğunu söylemek, vücudun burada bir şey olarak bulunduğunu değil, bir hedefin kaynağı olduğunu kabul etmektir;

ancak hedefi tarafından sürüklenmekte, hedefinin dinamizmiyle karşılaşmakta ve buna kendini kopartmış olduğu dünyayı katmaktadır. Vücut dünyanın bir "nesnel-öncesi görünüşü" (*PP*, 95) olarak nitelenmelidir: Vücut dünyanın içinde tanımlı nesneleri yakalamaktan çok dünyanın genel yapısını açığa vurur, özden ziyade mevcudiyete ulaşır.

Bu şekilde tasarlanan vücut algının öznesidir: Aslında Merleau-Ponty'nin gözünde algıyı akıl yürütmeden ayırabilmeye muktedir oluşumuz ancak bilinci vücuda gelmiş olarak tanımlamamız koşuluyla mümkündür. Entellektüalist bakış açısında –ki bu Merleau-Ponty için Husserl'in bakış açısıdır– algı duyusal içeriklerin, hületik (*hylétique*) verilerin aynı anlaşılabilir (*intelligible*) çekirdeğin tezahürleri gibi kavranılmasına neden olan bir kavrayışın içinde çözünmüştür. Oysa "bu analiz hem göstergeyi (*signe*) hem de anlamlandırmayı (*signification*) deforme eder, hâlihazırda bir anlama *gebe* olan duyusal içeriklerini ve bir yasa değil de bir şey olan değişmez nüvelerini nesneleştirerek birbirlerinden ayırır: Özne ile dünyanın organik bağlantısını, bilincin aktif aşkınlığını gizler" (*PP*, 178). Vücut bir şey olmadığından, bir dünya yansıttığından, saf pasiflik olan bir momenti ayırmak mümkün değildir; duyusal içerikler her zaman hâlihazırda bir anlama "gebedir". Ancak deneyimin vücuda gelmiş bir saf öznenin olgusu olmadığı ölçüde, nesne duyusal içeriklerin saydamsızlığı içinde tutulmaya devam eder, asla transparan bir anlam bütünü biçiminde kapanmaz: Deneyim bir dünyanın deneyimi olarak kalır. Vücutsal varoluş bir "kendine giriş" ve "kendinden çıkış" birliği gerçekleştirdiği için duyusal içerik ile anlamın ortak aidiyetini kurar.

Bu durumda, eğer vücut bir içselliğin eskizini çıkarıyor ise bu içsellik Merleau-Ponty için refleksif özneyi niteleyen saf tesadüfle, mutlak içkinlikle karıştırılmamalıdır: Bu içsellik "dünyanın genel biçimine olan kişisel-öncesi (*prépersonnelle*) bağlılıktır, [...] anonim ve genel varoluştur" (*PP*, 99). *Res extensa*'dan "daha üste" yerleştirilmiş olan vücut *res cogitans*'tan "daha aşağıdadır", zira kendine mevcudiyeti kendilik yoksunluğudur, içselliği bir "ben"in olmaktan ziyade tanımsız bir şahsın (*on*) içselliğidir. Eğer nesne olmayışı bilinçten başka bir şey olmayışı demek olsa bile, M. Henry'nin bahsettiği mutlak içsellikle karıştırılamaz: Daha ziyade bilinci dünyanın bilinci olarak kendisinden ayıran bu saydamsızlığa tekabül eder. Bu yüzden öz vücudun birliği ne aşkın nesnenin kurulmuş birliğiyle, ne de kurucuyu niteleyen ve içkinliğin sağladığı birlikle karıştırılabilir. Öz vücut deneyimi genel bir denkliğin, ister algısal ister motor hareketle ilgili olsun tüm boyutlarının yer değiştirebilme ihtimalinin, bir yasanın müspetliğine (*positivité*) dayanmayan sınanışıdır.

Kapalı olmayan bir birliğin, ilkesi olmayan bir yapışıklığın, farklı kısımların karşılıklı anlamlılığının, bu açık ve temalandırılamaz, anlam birliğinden çok bir stil birliği olan birliğin tam da mütekabili olan ve dünyayı niteleyen karşılıklı anlamlılığın sınanışıdır. Merleau-Ponty bu yüzden nihayetinde vücudu sanat eseriyle karşılaştırabilmiştir: "[vücut] bir canlı anlamlar düğümüdür, belirli bir sayıdaki birlikte değişen terimin yasası değil" (*PP*, 177).

Öz vücudun varoluş biçimi kurucu içkinlik ile kurulmuş aşkın arasındaki ikiliği bozar: Eğer dünyada bir nesne olarak bulunmuyorsa dünyadan tözel olarak ayrılamaz ve ancak ortaya çıkardığı dünyadan itibaren tüm kesinliğiyle düşünülebilir. Bir dünyanın açılması, bir aşkınlığın ortaya çıkarılışı özne ve nesnenin soyut momentleri olduğu kökensel bir "gerçekliğe" tekabül ederler. Merleau-Ponty bu noktada yönelimselliği, transandantal özne ile noemanın çift kutupluluğundan itibaren yeniden düzenlemeye, yani kısacası ıskalamaya değil, bizatihi yönelimselliğin kendisi aracılığıyla düşünmeye yeltenmektedir. Eğer yönelimselliğin gerçekten bir anlamı varsa, yırtılması mümkün olmayan bir kumaş gibi tasarlanmalıdır: Noesis ve noemanın soyut kutuplar olarak ortaya çıkmasına neden olan dünya-içinde-olmanın anlamı tam olarak budur. Vücut, dünya-içinde-olmanın gerçekleşmesidir. Hayalet uzuv fenomenini ve bu fenomenin ontolojik olarak heterojen koşullara olan bağımlılığını anlayabilmemizin koşulu öz vücudu bu denli radikal bir seviyede yeniden anlamlandırmamızdır: "Fizyolojik ve ruhsal olanı birbirine bağlamamıza olanak tanıyan şey, bunların varoluşun içine dâhil oluşlarıyla (varoluşlarıyla yeniden bütünleşmiş olarak) kendilerini 'kendinde' ya da 'kendi için' olarak ayırt etmemeleri ve ikisinin de yönelimsel bir kutba ya da bir dünyaya doğru yol almasıdır" (*PP*, 103). Hayalet organın tezahür etmesinin sebebi vücutsal varoluşun organın alınmasından önce kendisine ait olan pratik alanı korumasıdır: Hatıraların bir geçmişe yönelime tekabül ettiği ölçüde bu fenomeni ortaya çıkarması mümkündür. Beyindeki duyusal ileticiler alanı bu yanılsamayı ortadan kaldırır, zira "duyu-motor devresi genel dünya-içinde-olmaklığımızın içerisinde göreceli olarak otonom bir varoluş akıntısıdır" (*PP*, 102). Ruhsal ve organik artık birbirlerine kendi için ve kendinde olarak değil, dünya-içinde-olmanın ya da vücudun iki farklı şekli, yani varoluşun ortasındaki iki farklı anonimlik seviyesi olarak karşı koyar: Organik, edinilmiş bir varoluştan, her zaman hâlihazırda gerçekleştirilmiş bir sentezden, bir "kökensel alışkanlıktan" (*PP*, 107) başka bir şey değildir. Merleau-Ponty bu noktada, ruhsalın ve cisimselin (*somatique*) aynı organik bütünlüğün iki farklı ve kısmi, yani soyut ifadesi olduğunu söyleyen Goldstein'dan ders çıkarmaktadır.

Merleau-Ponty'nin "ben vücudumum" deyişi o halde vücudun varlığının radikal içkinlik olarak "ben"in varlığıyla karıştığı anlamına gelmez çünkü böylesi bir içkinlik ancak vücudu bir nesne olarak ele alan refleksif bilinci niteler. Merleau-Ponty, M. Henry'nin özdeşleştirmiş olduğu gayretin vücutsal deneyimiyle öznel içkinliği birbirinden radikal biçimde ayırmıştır: Gayret deneyimi vücuda gelmiş olarak ancak saf bir "ben"e ait olabilir. "Ben vücudumum" ifadesi o halde "ben"in vücut *olduğu*, öznelliğin varlığının nesne olarak değil, bir dünyaya aşkın olarak vücudun varlığı olduğu anlamına gelmektedir. Zira vücuda gelmemiş olan bir "ben", "ben", yani bir şeyin bilinci olmayacaktır, çünkü fenomenalliğin varsaydığı ve tam olarak da vücudu niteleyen bu dünyaya el koyuştan mahrumdur. Vücut "bir dünyanın aracısı"dır (*PP*, 169). O halde vücuda geliş, bilinci kurucu içkinliğine leke sürerek dünyadan ayırmak bir yana dursun, aksine bilince anlamlandırma imkânı sağlar, zira anlam ancak bir dünyada şekillenebilir. Bu durumda vücuda gelmiş olan bilinç asla tümüyle bir "ben" değildir: Dünya-içinde-olmak olarak bilinç kendisinden kaçar, kendisine ancak kendi etrafında bir yerlerde ulaşır, kesin olarak ifade etmek gerekirse, kendisiyle ancak dünyada birleşir. "Ben" vücududur demek benin tanımsız şahıs olmayı hiç bırakmadığını, bir anonimlik sisinin en tematik eylemlerini çerçevelemeye devam ettiğini ve bilginin içinden çıktığı dünyaya olan genel yapışmışlığından hâlâ bir şeyler taşıdığını tanımaktır. Kısacası, eğer merkezdeki fenomen vücuda geliş ise, kurucu bilincin kendisi kurulması gereken olarak belirir.[31] Kurucu bilinç vücutsal varoluşun teleolojik ufkudur, rastlaşmamızın her zaman mümkün olacağı mutlak kaynak olmaktan ziyade dilbilimseldir. Buna bağlı olarak, realizm ve entelektüalizmin öz vücuda indirgemek istedikleri saf nesne ancak ufuk olarak varolmaktadır, zira temsili bir saf bilinçle yüz yüzedir. Başka türlü söyleyecek olursak, vücudumun dünya nesneleri biçiminde varolması yerine bu nesnelerin vücuduma olan referanslarını, yani dünya-içinde-olmaya olan ithaflarını, hiçbir zaman tümüyle kaybetmemeleri söz konusudur; saf nesne yalnızca terim olarak vardır ve şeylerin vücudumla olan doğuştan gelen bağlarını söken sonsuz bir nesnel(l)eştirme hareketinin terimidir. Kurucu özne ile *blosse Sachen* arasında olan tam cepheden bağıntı, vücudun yaşayan bütünlüğü ile dünyası arasındaki bağıntıdan türemiştir.

Merleau-Ponty aynı zamanda bilincin bir "yapabilirim" (*PP*, 160) olduğunu söylemişse de bunun nedeni hareketin varlığının cogito'nunkiyle aynı olduğu

31 "Kelimelerin kombinasyonuyla [...] transandantal tavrı *yaparım*, kurucu bilinci *kurarım*". M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail,* Paris, Gallimard, 1964, s. 225. Bu kitaba yapılan göndermeler kısaca *VI* olarak ve sayfa numarasıyla belirtilecektir.

sonucuna varmak için değildir. Vücudumuzu hareket ettirebilmemize yarayan gayret deneyiminin kökensel ve indirgenemez olduğu açıktır. Bilinci bir temsiller bütününe, vücutsal hareketi de mekânsal yer değiştirmeye indirgeyerek bu deneyimi idrak edemezdik: Bilakis, olması gereken "üçüncü tekil şahısta bir süreç olarak hareket ile hareketin temsili olarak düşünce arasında, hareket erki olarak vücudun bizzat kendisi tarafından sağlanan bir öngörü ya da idrak" (*PP*, 128) olduğunu tasdik etmektir. Her hareket zorunlu olarak hareket bilincidir, bilinç için kendini amacına doğru taşımanın, dünyaya nüfuz etmenin bir usulüdür: Hareketsellik, en açık biçimde ortaya koymak gerekirse, vücudun nesneyi "bildiği", hedefini (*visée*) bir temsille karışmayacağı şekilde hedeflediği özel bir biçimdir. Aynı şekilde, Merleau-Ponty'nin duyusal içeriklerin deneyimi seviyesinde dahi göstermiş olduğu gibi, her algı harekettir: Algılanan, hareketsel bir tavrın bir kutbu olarak verilir, tefekkür edilecek bir nitelikten ziyade yaşamsal bir anlam sunar. Her algı, bir şekilde birleşeceği bir aşkına açılma olmaklığı bakımından hareketsel bir anlama sahiptir; ancak bu yüzden her hareket, bu aşkına ulaşım gerçek bir tesadüf karşısında bir sapmanın indirgenmesi değil de bir ifşa olma olduğundan algıdır. Eğer bilinç gerçekten de bir dünyadayken kendisinin dışındaysa, bu ancak nesnel dışsallık manasında mümkün olabilir: Bu yarılıp açılışta bilinç yeniden kendisini bulur ve içinde dünyaya doğru ilerlediği hareket, dünyanın kendisini ona sunduğu hareketin eşanlamlısıdır. O halde, hareketsellik vücutsal yönelimselliğin özel bir şekli değil, eşanlamlısıdır: "Vücudumuzun hareketsel deneyimi bilginin özel bir hali değildir; bu deneyim bize dünyaya ve nesneye ulaşmanın bir biçimini, özgün ve belki de kökensel olarak tanınması gereken bir *praktognosie* sağlar" (*PP*, 164). Merleau-Ponty o halde bilinçle hareketselliğin özdeşliğini tasdik eder, ancak bu onun için yalnızca bilincin kendine dışsallık, *Ekstase*, dünya ile iç içelik olması anlamına gelir, hareketselliğin varlığının saf içkinlikle karıştığı anlamına değil. Hareketselliğin incelenmesi, tanıklık ettiği vücudu, dışsallıkla olan zıtlığında bir cogito'nun tanımlanabildiği saydamlıkta tanımlanabilme imkânına götürmeye muktedir değildir: Aksine, içkinlikle aşkınlık arasındaki zıtlığı bulanıklaştırmaya, buradan da bizzat kendisi dünyaya doğru açılım *olan*, yani esas itibariyle vücuda gelmiş olan bir bilinci vurgulamaya götürecektir. Gayreti yaşayan bilinç kendisini bu gayretten tam olarak ayırt edemez, yani bu bilinç dünyaya doğru *Ekstase*'dır, kendi kendine duygulanım değil. Bilinç pekâlâ bir "yapabilirim" olabilir ancak bu cogito'nun varlığının hareketin varlığı olduğu anlamına gelir.

Eğer bilinç saf bir "ben" olarak kalsaydı, hareketselliği değerini kaybede-

rek nasıl olup da kaynağı olabileceğini anlayamayacağımız nesnel bir hareket olurdu: Bilinç bir "yapabilirim" olarak bizatihi kendisinin dünyaya doğru aşılmasıdır. Vücuda gelmiş bilinç olarak kendine olan mevcudiyeti kendinin na-mevcudiyetidir. Oysa böylesi bir bakış açısı, M. Henry'nin daha önce Condillac'a getirmiş olduğu eleştirinin eline düşmekten kurtulamaz: "Çağdaş fenomenoloji –özellikle de Merleau-Ponty'ninkisi– dünyaya olan erişimimizi kendi hareketsel yönelimimiz ya da duyusal yönelimlerimiz tarafından gerçekleştirilmiş olarak sorgular, dünyaya olan bu erişimin özelliklerini, olağanüstü bir dikkat çekicilikle, bu erişimi saf bir müdrikenin ya da ruhun teftişinin bir olgusu değil, gözlerin bir bakışı olarak kabul ederek betimler, böylece bir varlığın vücutsal bilgisini ya da vücut tarafından bilinen bir dünyanın bilgisini tasvir etmiş olur, bilen vücudun bilgisi hakkında hiçbir şey söylemez, hareket eden ve dokunan el olarak elin bilgisi üzerine konuşmaz, kavrama erkimizin kendisi hakkında sahip olduğumuz *içsel* ve *özgün* bilgi üzerine hiçbir şey demez".[32] Aslında bilincin vücutsal yaşamla tanımlanması, "yapabilirim" ile karıştırılması bizi gerçekten de bilincin dünyayı kendine olan tüm bağlantılardan mahrum bırakarak ortaya çıkarabilme becerisine leke sürme riskine taşımıyor mu? Dünyayla ilişki kuramadan kendini dünyaya fırlatan bir vücut bir *öz* vücut olmayı bırakır ve böylece kurmakla yükümlü olduğu dünyanın tarafına geçer. Öz vücudu niteleyen bir dünya yansıtabilme erki eğer artık *benim* erkimde değilse hâlâ bir anlama sahip midir? Bu güçlük Merleau-Ponty'nin gözünden kaçmaz: "Nesnenin öznenin bakışında varolabilmesi için bu "öznenin" nesneyi bakışıyla kuşatması ya da elimin bir tahta parçasını kavradığı gibi kavraması yetmez, kavradığını ya da bakıyor olduğunu bilmesi de gerekir, kavrarken ya da bakarken kendini bilmesi, etkinliğinin tamamen kendine verili olması ve nihayetinde bu öznenin varlığının bilincinde olduğu hiçbir şey olmaması gerekir, aksi takdirde biz üçüncü bir kişinin bir nesneyi kavrayışını ya da bir nesneye bakışını edinirken sözde özne, öz bilince sahip olmadığından, etkinliği içinde dağılıp gider ve hiçbir şeyin bilincine sahip olamaz" (*PP*, 274). Merleau-Ponty'nin çözümü deneyim adına alternatifi reddetmek, sonuç olarak da vücuda gelme deneyimine özcü bir "düşünüyorum" anlayışı yansıtmak yerine bu deneyimden yeni bir cogito anlamı çıkarmak olacaktır. Zira deneyim "benim varlığımla ve dünyanın varlığıyla olan eşzamanlı teması" (*PP*, 432) ortaya çıkarır. Vücuda gelişten alınacak ders budur: Bilinç şeye kaçar, ancak bu kaçış kendi yerine onunla birleşmesi demek değildir ve dolayısıyla da bir öz bilincin önünde engel oluşturmaz. Fakat

32 *CA*, s. 26.

vücudun başına gelen bu öz bilinç bir varoluş vazeden ya da refleksif kesin bir bilinçle de karıştırılmamalıdır. Merleau-Ponty'ye getirilen itiraz tam olarak öz bilincin kendini bilmeye indirgenişi üzerinde temellenmektedir: Eğer öz bilinç kendine temsilî saydamlık olmak durumundaysa, dünyaya açılma da öznellikle bağdaşamaz hale gelir. Oysa vücuda gelmiş bilincin kendini saydamlıkta yakalayamadığı doğru olsa bile kendisini bilmez değildir; kendisine sahip olmasa bile bilinç kendisine yabancı değildir. Vücuda gelmiş, yani kendisinden ayrılmış olarak, kendisine ancak uzaktan erişebilir, bunu ancak örtük ya da muğlak biçimde yapabilir. Vücutsal yaşamın cogito'su *örtük* bir cogito'dur: "Bir şeyin bilinci vardır, şey kendini gösterir, fenomen vardır. Bilinç ne kendine yerleşmek ne de kendini bilmemektir, bilinç kendisine *gizlenmiş değildir*, yani özellikle biliyor olması gerekmese bile, içinde kendisini ona bir şekilde bildirmeyen hiçbir şey yoktur" (*PP*, 342). Merleau-Ponty ile M. Henry vücutla olan yakın münasebetin refleksiyon ya da temsil düzeyinden başka bir düzeyde olduğu konusunda hemfikir olsalar bile biri bunu mutlak saydamlık, refleksiyondan daha sıkı bir münasebet olarak anlarken diğeri bu yakın münasebeti kendine üstü kapalı mevcut oluş, kendi kendine duygulanımdan ziyade kendiyle-olma (*être-avec-soi*) olarak kavrar.

Ancak, eğer faal aşkınlık olarak anlaşılan öz vücut öznelliği refleksif cogito'yla karıştırmayı bıraktığımız andan itibaren dışlamıyorsa, bu ikisinin birliğini titizlikle düşünebilmemiz ancak *zamansallık* perspektifinde mümkün olabilir. Bilinç vücuda gelir çünkü algısal sentez zamansal bir sentezdir. Zamansal olmasından ötürü, şimdi, bir geçmişe ve bir geleceğe olan kendi açılımıyla kendisini karıştırır, şimdi kendi yolculuğudur, bir mevcut oluşun her deneyimi aynı zamanda mevcudiyetten çıkış, yani bir aşkınlığın sınanışıdır: Zamansallaşmayla aynı anlama geldiğinden fenomenallik aşkınlıkla birbirine alternatif değildir. Bilincin ulaştığı şey kendisini bilince ancak aştığı şey olarak verir. Öyle ki bilinç için kendine sahip olmak ile kendini unutmak, öznellik ile vücuda geliş arasında fark yoktur. Bu nedenle şimdinin zamansal olduğunu söylemek tüm algının bir zeminden, geçmişin ve geleceğin bir derinliğinden gelerek ortaya çıktığını ve sonuç olarak da bir idraktan (*intellection*) kendini ayırdığını kabul etmektir. Dünyanın kendi tezahürünün bağrındaki aşkınlığı, bir mevcudiyetle namevcudiyetin birliği olan bir şimdiye gönderme yapar, yani zamanın aşkınlığına: Dünyanın derinliklerinin cevap verdiği vücut bu aşkınlık içinde "kökensel bir geçmiş" olarak tanımlanabilir. Bilincin özü itibariyle vücuda gelişi, deneyimin özü itibariyle zamansal olma niteliğiyle tamamen bağıntılıdır: "Şey ve dünya

ancak ben ya da benim gibi özneler tarafından yaşanmış olarak varolurlar, zira bakış açılarımızın zincirlenişidirler. Ancak tüm bakış açılarını aşarlar, çünkü bu zincir zamansaldır ve tamamına ermemiştir" (*PP*, 385).

III. Ten

Ne denli ikna edici olursa olsun, *Phénoménologie de la perception*'da geliştirilmiş olan vücut analizinde bir gerilim, ya da en azından bir muğlaklık göze çarpar. Bir yandan tanımın tümüne hayat verenin öz vücudun indirgenemezliğinin bilinci olduğundan şüphe duyulmaz: Özne ve nesne zıtlığının elinden kurtulmuş, özne ve nesneyi daha ziyade soyut momentleri yapmış *sui generis* bir deneyimi ifşa eder. Öz vücudun deneyimi, deneyimin yeni bir anlamı gibidir. Fakat diğer yandan bu deneyimin temalandırılışı bilinçle nesne, özneyle doğa arasındaki ayrım tarafından biçimlendirilmiş kalır: Vücut "bir dünyanın aracısı" haline gelir ve bilinç de "vücudun aracılığıyla şeye varlık" (*PP*, 169, 161) olarak tanımlanır. Oysa vücudun dolayım olarak tanımlandığı andan itibaren özgüllüğü çözünür, ya da daha ziyade, hakkı teslim edilse bile aşikârlığı askıda kalır: Vücut kendini kendisinden başka bir şeyden itibaren düşünülür olarak bulur. Her şey sanki Merleau-Ponty, Descartes'ta olduğu gibi, ancak –tıpkı birlik gibi sadece yaşamın tatbikiyle bilinebilecek– vücudun indirgenemez bir deneyimi ile bu deneyimin bilinçle nesne ayrımını olumlamayı üstlenecek olan bir temalandırılışını yanyana tutuyormuş gibi cereyan eder. Bu durumda, vücut saf bir nesneyle karıştırılamayacağına göre, üstü kapalı ikiciliği sayesinde Merleau-Ponty vücudu bilincin yanına indirmeye yönelmiş olacaktır. *Phénoménologie de la perception* mekanist fizyolojiye özellikle karşı çıkan *La structure du comportement*'ı devam ettirir, sonuç olarak da vücudu dünyanın geçişli etkinliğine tabi kılmanın imkânsızlığı vücudu kendi-içinin bir boyutu, daha kesin olmak gerekirse, karanlık boyutu yapmaya götürür. Öz vücudun indirgenemezliği içinde düşünülmesinin de ötesinde, "mülk"ü nihayet bir bilinçle ilintilendirilmiştir: Merleau-Ponty öz vücudu "doğal bir ben" (*PP*, 199, 239, 250) kişisel olmayan ya da kişi öncesi olan bir öznellik olarak tanımlar. Vücut algısal bilincin düşünce içermeyen karakterine tekabül eder, bir aşkınsallığa olan ilişkisinin korelatifidir. Dolayısıyla bir nevi bilinçdışı gibi belirir: Kompleksi, birinci tekil şahsın varoluşundan "bu varoluşun bir çeşit skolastiğine" kadar, bir anıya saplanıp kalışın belirlediği bir geçiş olarak tanımlarsak, vücut, der Merleau-Ponty, "doğuştan gelen bir kompleks" (*PP*, 99) olarak nitelendirilebilir. Ancak vücudu dünyaya ait bir nesneden ayırt edip

bilincin yanına yerleştirdikten sonra, düşünsel hayatı algısal hayattan ayırt edebilmek için vücudu katı bir olumsuzlukla, karanlık tarafıyla tanımlama zorunluluğuyla karşı karşıya kalırız. Vücudun algısal bilince özgü bu karanlık tarafa, yani üstü kapalı cogito'ya getirdiği nitelemenin kendisi karanlıktır: Bu bilinç "kendisini sabitlemez ve kendisini bilmez", ancak "hiçbir itkisinin peşinden sürüklenmez, zira aksi takdirde hiçbir şeyin bilincinde olamazdı"; bununla beraber "noemalarına karşı bir mesafe almaz", lakin "nesneleşme hareketinin" taslağını çıkarır (*PP*, 123). Peki, bir bilinç noemalarına mesafe almadan bir nesnelleşmenin taslağını nasıl çıkarabilir? Ve bir nesnelleşme sadece taslağı çıkarılmış halde olabilir mi? Aynı şekilde, böylesi bir bilinç kendisini sabitlememişken nasıl olup da akıntıya kapılıp sürüklenmez? Öz vücudu bilincin perspektifine ulaştırmış olduğu için, Merleau-Ponty öz vücudu negatif olarak toparlamak, karşıt belirlenimlerin kavşağına yerleştirmek zorundadır: Vücuda gelmiş bilinç kendine sahip değildir ve ancak kendisinden kaçamaz. İçindeki dışsallığı feda etmeden öz vücudun "benim" niteliğini korumaya yeltendiği için, öz vücudu bilinçten itibaren ve bu bilincin kendisine olan saydamlığını inkâr ederek devşirir: Vücut böylece bilincin orta yerinde anlaşılmaz biçimde vuku bulan kaçış haline gelir. Mutlak içkinlik olarak tanımlanmış bir bilincin nasıl olup da vücutsal olabileceği gerçekten de anlaşılmazdır. Ama diğer yandan bakacak olursak da, kendi nesnelerinde kendisinden kaçan bir *bilincin* kendi kendisiyle hiç karşılaşmaması ne demektir? Ayrıca, böylesi bir bilincin düşünülebilir olduğunu varsaysak dahi, vücudu anlamının tümüyle idrak edebilmek için refleksif bilinci aşan bir kendi-için anlamını öne çıkarmak yeterli midir? Öz vücudun bir bilinç üzerindeki "iyeliğini", üstü kapalı bile olsa tesis ederek, nihayetinde dışsallığı tehlikeye atmış olmaz mıyız? Kati bir öz vücut düşüncesi gerçekten de bizzat bilinç kategorisinden vazgeçmek zorunda gibi görünür: Bilincin içeriden değillenmesinden ziyade, vücut bilincin bizzat kendisinin değillenmesi olarak kavranılmalıdır. *Phénoménologie de la perception*"un nihai katkısı, bilmeden de olsa, öz vücudun tanımlayıcı özellikleri ile bunları derlemeye yeltenen bilinç felsefesi arasındaki temel ayrımı öne çıkarması olmuştur: Öz vücut kendisini bu felsefenin içinde önlenemez biçimde içselleştirilmiş ve sonuç olarak da vücut oluşuyla bir parçası olduğu bir dünyayla karşıtlık içinde kaldığı bir yere yerleştirilmiş halde bulur. Bu yüzden öz vücudun dışsallığı için yeniden bir atılım yapmak gerekir: Mesele artık vücudun "iyeliği"nin dışsallığı nasıl tehlikeye atmayabileceğini anlamak değil, dışsallığının, yani dünyaya aidiyetinin bir "iyeliğe" nasıl olanak tanıyabileceğini kavramaktır. Böyle bir

soruna getirilecek çözümün fenomenalliğin anlamına radikal bir yeniden yapılanma getireceğini tahmin edebiliriz.

"Son" Merleau-Ponty'nin eserlerinin temel niteliği öz vücudun tanımlayıcı özelliklerini, varsayımlar olmadan tasdik etme işine girişmesidir. Bilhassa *Le visible et l'invisible* ve *Phénoménologie de la perception*'dan pek kopmaz, yalnızca burada geliştirilmiş açıklamalara gerçek felsefi anlamlarını vererek tamamına ermelerini sağlar. Merleau-Ponty zamanında bu tamamlanışa engel olan durumu şöyle açıklar: "*Phénoménologie de la perception*'da ortaya konan problemler çözümsüzdür, zira bu kitaptaki çıkış noktam bilinç-nesne ayrımıdır" (*VI*, 253). Böylesi bir ayrımdan vazgeçmek Merleau-Ponty'nin gözünde bir ontolojiye yer açmak demektir: "(*Phénoménologie de la perception*'da) bir 'psikoloji' olarak varsayabileceğimiz şeyin gerçekte ontoloji olduğunu göstermem gerek" (*VI*, 230, 237). *Phénoménologie de la perception* öz vücut deneyiminin özgüllüğünü, refleksif bilinci algısal hayat lehine olacak biçimde reddetmeye muktedir bir psikolojik veri olarak derlemektedir. Bu yüzden de Merleau-Ponty'nin burada sunduğu analiz "Varlık"tan ne anlamak gerektiği sorusunu ortaya koymayı engeller: Bilinç ve nesne olanın varlık anlamını nitelemeye devam eder. *Le visible et l'invisible*'in sunduğu dönüm noktası şunu tasdik etmektir: "Vücut ampirik olgu değildir, ontolojik anlama sahiptir" (*VI*, 308). Bu tasdik elbette ki bir ontolojiye giden yolu açmakla kalmaz; aynı zamanda fenomenolojinin anlamını derinleştirmiş, sonuç olarak da *Phénoménologie de la perception*'da alınan mesafeyi daha da uzunlaştırmış ve böylece öz vücut deneyiminin ontolojik imalarını özgür kılmıştır. Bu bakımdan Merleau-Ponty'nin Husserl'le olan ilişkisi manidardır. *Phénoménologie de la perception*'da Husserl'i açıktan açığa entelektüalizmden kopamamakla eleştirse de Merleau-Ponty vardığı tüm sonuçları Husserl'in ardında bıraktığı yola yerleştirmiştir. *Phénoménologie de la perception*'un tümü, bir manada, Husserl'in *Formel Mantık ve Transandantal Mantık* terimine yüklediği "estetik dünyanın *logos*'u" çağrışımını güncellemeyi amaçlar ve Merleau-Ponty bu yüzden pasif sentez ve işleyen yönelimselliği (*intentionnalité operante*) birinci plana almıştır: Zamanın kuruluşunda işin içinde olan yönelimsellik, algılanmış olanın rolünü hatırlatmaya ve böylece de Husserl'in *Ideen I*'de önerdiği kurucu şemayı reddetmeye yarar (*PP*, 178). Merleau-Ponty'yi ontolojiye yönelten hareketin Husserl metinlerinin yeni bir okumasından ortaya çıkmasının nedeni *Phénoménologie de la perception*'da Husserl'e derinden bağlı kalmış olmasıdır. *Ideen II*'ye dair muhteşem analizinin işlevi şüphesiz ki bu olmuştur. Husserl doğayı ruh (*esprit*) olmadan

düşünemeyeceğimizi öne sürse de şunu da tasdik eder: "*Res extensa*, özünü sorguladığımız zaman, ne ruhtan doğan bir şey ne de gerçek (*réel*) bir ruhla dolaylı bir bağlantı gerektiren bir şey barındırmazken, gerçek bir ruhun bunun aksine, özünde, bir vücudun gerçek ruhu gibi, yalnızca materyal olana bağlı olabileceğini görüyoruz" (*Signes*, 208). Buradan varmamız gereken sonuç, Merleau-Ponty'ye göre deneyimimizin ve özellikle öz vücut deneyimimizin, kesinlikle doğa ve ruh çatallanmasına göre kavranmaması gerektiğidir: "Fenomenoloji nihayetinde ne bir materyalizm, ne de bir ruh felsefesidir. Kendine has işlevi, her iki idealliştirmenin de kendi kaynaklarını bulduğu ve her ikisinin de aşıldığı yer olan teori-öncesi (*pré-théorique*) katmanın üstündeki örtüyü kaldırmaktır".[33] *Phénoménologie de la perception*'da Merleau-Ponty bilinç ile doğa arasında bir ikilik olduğunu varsayarak nesnel-öncesi (*pré-objective*) yaşamı ruhun bir boyutu olarak düşünmüş olur; *Signes*'de ise, tersine, teori-öncesi bir katmanın ifşasının analiz etme gereçlerimizi el değmemiş bırakamayacağını tasdik eder. "Natüralizmin kendindeliği (*l'en soi*) olan aşkın Doğa ile ruhun, etkinliklerinin ve noemalarının içkinliği" (*Signes*, 209) arasında ortaya çıkan bu "iki aradalık", bundan böyle doğa ya da ruhtan itibaren kavranılamaz: Teori-öncesi düzen, Varlık'ın yeni bir anlamının geliştirilmesine çağrıda bulunur ve Husserl'in miras bıraktığı "teori-öncesi kuruluşun ilk örnekleri", bu ontoloji için dayanak noktaları olma rolünü üstlenebilirler.

Phénoménologie de la perception'daki öz vücut tanımı, otomatizmin ve temsilin ötesinde, özgün bir yönelimselliği gün ışığına çıkarma kaygısından feyz almıştı: Vücut kendi için düşüncenin değil, özel hayatın vektörü olarak ele alınmıştı. Bu, Merleau-Ponty'nin son eserlerinde yapmaya yeltendiklerinin tam tersidir. İlk olarak hareket ve algının samimiyetlerinin ortaya koyduğu karmaşıklığa geri döner. Her görüşün bir harekete asılı olduğu doğrudur: Bakışın yönü ve ikametgâhı ki bunlar şeyi temelinde azami bir netlikle parçalara ayırır, görünür olanın bir ön-aidiyetine (*prépossession*), görüşten önceki bir görüşe tanıklık eder. Böyle olmakla, görüş kesin olarak bir vücudun görüşüdür ve bir şeyin hatlarını çıkaran gözlerin hareketiyle dokunarak yoklama arasında ortaya konabilecek bir ayrım kalmaz. Böylece, bir hareket olmaklığıyla, görüş ifşa ettiği dünyaya ait olur: Algıyı koşullarken bile, hareket görünür olana aittir. Bir harekete asılı olarak, görüş diğer yandan her zaman görüntüsünü sağladığı şeyin tarafındadır: "Gözlerimin her hareketi –dahası vücudumun

33 M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, s. 208. Bu kitaba yapılan göndermeler kısaca *Signes* olarak ve sayfa numarasıyla belirtilecektir.

her hareketi– bunlar aracılığıyla detaylandırdığım görünür evrende bir yere sahiptir" (*VI*, 177). Levinas'ın çok güzel ifade ettiği gibi, "özne kuracak olduğu mekânda dahi ağzını kapalı tutar".[34] Görüş o halde şeylerin önüne konarak bir öznenin eylemi gibi anlaşılamaz; belirmesini sağladığı dünya tarafından sarmalanmıştır ve örtüsünü kaldırdığı dünyada kendisini her zaman çoktan öncelemiş olduğu için bir anlamda kendisinden daha yaşlıdır. Buradaki vurgunun *Phénoménologie de la perception*'dakinden bambaşka bir yerde olduğunu görüyoruz. *Phénoménologie de la perception*'da harekete başvuruşun sebebi algılayan öznenin dünyaya saydamlığında sahip olmadığını, ona körce çevrildiğini göstermekti. Hareketin yönelimsel niteliği üzerinde ısrarla duruluyordu, üstelik tıpkı M. Henry'de olduğu gibi hareketselliğin aşkınsallığa kayıtlı olanlardan ziyade aşkınsallığın kendisinin mümkün olma koşulu olarak kabul edilmesine rağmen. *Le visible et l'invisible*'de ise Merleau-Ponty aksine hareketselliğin içerdiği *aidiyet* boyutu üzerinde ısrarcıdır: Hareketsellik yönelimsel olmaklığıyla şüphesiz ki fenomenleştiricidir ancak hareketsellik olarak da pekâlâ fenomenleştirdiği aşkınsallığın tarafındadır. Görüşün hareket olduğunu söylemek, dünyanın görüşe olan aidiyetinin, görüşün dünyaya olan bir aidiyetiyle aynı şey olduğunu tasdik etmektir: Görüş yalnızca dünya*da* değildir, dünya*dan*dır. Hareket artık bir aşkınsallığın koşulu değil, görüş ile görülenin karşılıklı rollerini birbirine karan şeydir.

Bu durum dokunma deneyimiyle doğrulanabilir. Öz vücudun kuruluşunun dokunsal düzeyde gerçekleştiğini gösteren Husserl olmuştur. "Yalnızca görme yetisine sahip olan özne asla tezahür eden bir öz vücuda sahip olamaz"[35] der: Yer değiştirişleri kinestezik duyumlarının (*sensations kinesthésiques*) korelatifi olan bir vücut düşünmektedir. Öte yandan, diye ekler Husserl, "bu 'vücudun' kinestezik süreçlerin özgürlüğüyle tutarlı olan özgür hareketi bile ondan bir öz vücut yapmaya yetmez. Böyle bir durumda her şey sanki, kinestezikteki bu özgürlükle bir olan ego, özdeksel-öz vücut *şeyi*ni özgürce, dolaysızca hareket ettirebilirmiş gibi cereyan eder".[36] "Gayret hissi" hiçbir durumda ortaya bir *öz vücut* çıkaramaz demek en doğrusudur. Bu hisle beraber, gayret yaşantılarıyla görsel olarak verili bir özdek parçasının hareketi arasında daimi bir bağıntı olduğunu meydana çıkaran saf bir öznellik durumunda bulunuruz. Öyleyse

34 E. Levinas, "Intentionnalité et Sensation", *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* içinde, J. Vrin, 1949, s. 158.

35 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, II, Phänomenologische Unterschungen ur Konstitution*, Fr. çev. É. Escoubas, Paris, PUF, 1982, s. 213.

36 *Age.*, s. 214.

M. Henry bu gayret hissini içsellik olarak nitelemekte belki de haklıdır, ancak bu hissi bir öz vücudun tezahürü haline getirdiğinden, tam da bu noktada hatalıdır. Husserl için "hareket hisleri belirli bir yere sahip oluşlarını yalnızca lokalleşmiş hislerle birincil biçimden devamlı bir iç içe geçişe borçludurlar"[37] ve bu ilksel lokalizasyon (*localisation primaire*) dokunmayla alakalıdır. Zira dokunma duyumu, dikkatin verildiği yöne göre, iki farklı anlayışa sebebiyet verebilir: Dışsal nesnenin tipik bir özelliği gibi, yani dokunsal özellikler kisvesi altında da anlaşılabilir, "öz vücut-nesnesinin duyumu" olarak da ele alınabilir. Öz vücut, bir nesneye olan dokunsal temasta, bu dokunsal duyumun lokalizasyon alanı olarak kurulur: Dokunma, yüzeyinden döküldüğü vücudu doğurur. Bu özellik vücut kendisine dokunurken, örneğin sağ el sol eli yoklarken kendini iyice belli eder: "Sol elime dokunduğumda onda da dokunma hissi dizilerini bulurum; bunlar onda "lokalleşmiştir" ama (fiziksel şey olarak elin pütürleri ya da pürüzsüzlüğü gibi) özellikler oluşturmazlar. *Fiziksel* şey olarak "sol el"den bahsetmek böylesi duyumları göz ardı etmek demektir (ne bir kurşun parçası, ne de "sadece" fiziksel olan başka bir şey, yani benim vücudum olmayan hiçbir şey böylesi bir şeye sahip değildir). Bu duyumları fiziksel şey olan sol elime eklemleyecek olursam, söylenmesi gereken şey katiyen fiziksel şeyin zenginleştiği değil, *elin ten haline geldiği, hissettiğidir*".[38] Bu tekil deneyimi nasıl yorumlamalı? Elimizde "teori-öncesi kurulumun bir numunesi" olabilir ancak Husserl'in bunun ebatlarını anlayıp anlamadığı kesin değildir: Öz vücudun kurulumu Husserl'i doğa ve ruhun çift kutupluluğunu sorgulamaya götürmemiştir ki bu mesele eserin tümünü yapılandıran meseledir. Örneğin §40'ta, bu dokunsal kurulumun anlamının açıklandığı kısımda, Husserl sorunu şu şekilde ortaya koyar: "Duyumun içeriği ile kurulan arasındaki bağlantı nedir ve aynı zamanda özdeksel bir şey de olan öz vücut ne şekilde kendisinde ve kendi üzerinde duyum içeriklerine sahip olur?"[39] Sorunun ifade ediliş biçimi çarpıcıdır: Kuruluşun bu tekil biçiminin öz vücudun gerçek anlamını işin içine sokması bir yana dursun, öz vücut birdenbire "kendisinde ve kendi üzerinde" duyumlara sahip olan fiziksel bir şey olarak ele alınmaktadır. P. Ricœur'ün çok güzel ifade ettiği gibi, "mesele şey olarak anlaşılan vücuda fiziksellik atfından bulunmanın ne anlama geldiğidir. Eldeki sorun nesnel olmayan, vücuda gelmiş *varoluşsal* bir bilinç deneyimini derleyip koruma altına almak değil, vücuda

37 *Age.*
38 *Age.*, s. 207.
39 *Age.*, s. 217-218.

duyumlar atfetmek için vücudun fiziksel bilgisini yeniden ele almaktır".[40] Burada vücudun kurucu dokunsal deneyimi ile kuruluşu önceden yapılandıran teorik çerçeve arasında bir gerilimin yeşerdiğini görüyoruz. Merleau-Ponty bir notta şöyle diyor: "*Ideen II*'de Husserl karışmış olanın düğümünü "çözmek", "düzene sokmak" çabasındadır [...] düğümü çözen her analiz düğümlenmişi anlaşılmaz kılar" (*VI*, 321-322): O halde Merleau-Ponty için söz konusu olan, bu deneyimi kendi için, ön-varsayımlar olmadan, "çözmeden", yani bir ikilik altına yerleştirmeden ele almaktır.

Sağ elimin yardımıyla sol elime dokunurum, ama bu ilişki prensip gereği ters yüz edilebilirdir: Bir nesne olarak ulaşıldığı anda sol el "ten olur", bir duyarlığı tezahür ettirir, öyle ki dokunan el de sırası gelince bir nesne olur. Bu rastlaşma elbette hep eli kulağında kalacaktır; eğer dokunma kendisine bu şekilde ulaşabilseydi, ele aldığımız şey besbelli ki dokunma değil, önünde vücudun bir nesne olarak serildiği saf bir özne olurdu. Bu ters yüz edilebilirlik yalnızca fiziksel bir şeye bir öznellik eklendiği anlamına gelmez, "özne ile nesne arasındaki mesafe vücudumda bulanıklaşır" (*Signes*, 211). Başka bir deyişle, "duyum, duyum olarak vücuda gelir"; kendi sınanışı, "formel gerçekliği", bir vücuttaki ortaya çıkışından ayırt edilemez. Kendini kendi üstüne kapamak şöyle dursun, dokunma kendisini ancak kendi dışında, hatta dokunuyor olduğu vücudun bile dışında gerçekleştirebilir. O halde tensel dayanağını bir başka dokunuş aracılığıyla "olup bittikten sonra" değerlendirebileceğimiz bir öznel dokunma yoktur. Duyum, bizzat kendisi nasıl duyumsanıyorsa öyledir, deyim yerindeyse, hâlihazırda tensel el olarak kavradığı el için nesne haline gelir: Dokunsal etkinlik, hakkaniyetli olarak, dokunulan el gibi edilgen boyutundan ayrıştırılamaz, dokunma ve tensel elin ortak-aidiyeti ayrılıklarına üstündür. O halde terimi duyan ile duyulan arasındaki ayrımdan daha derin bir seviyede anlamak koşuluyla vücut *duyusaldır* diyebiliriz; ten, der Merleau-Ponty, "duyulan ve duyanın oluşturduğu çift anlamlılığıyla duyusaldır" (*VI*, 313). Bu nedenle Michel Henry'nin Condillac'ı eleştirirken yaptığı gibi elin bilgisini kavrayışıyla şekillendirdiği vücudun bilgisinden, yani dışsallık olarak duyumsanırlığı saf içkinlik olarak duygulanımlılıktan (*affectivité*) kendiliğinden ayırmak imkânsızdır. Bu ayrımı devreye sokmak, öz vücudu kendisine yabancı olan bir ikiliğe tabi kılmaya varır: Elin kendisini dokunan olarak ayırt etmesini sağlayan bilgi, kendisini vücuda gelmiş el olarak yakalamasını sağlayan bilgi-

40 P. Ricœur, "Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl", *À l'école de la phénoménologie* içinde, Paris, J. Vrin, 1986, s. 119.

den kesin olarak ayrılamaz. El, vücuda gelişini ve bunun bir sonucu olarak da sırası geldiğinde kendisinin dokunulan olabileceği ihtimalini dokunsal yetisini sınayarak keşfeder: Duyarlık, duyarlık olarak lokalize olur. Duymanın öz bilgisi ile duyma aracılığıyla oluşan vücudun bilgisi birbirinden ayırt edilemezler: Kendi kendine duygulanım hâlihazırda bir karşı-duygulanımdır.

Merleau-Ponty'nin bu analizden çıkardığı ders, hareket üzerine yapılan çalışmanın hissettirmiş olduklarını onaylar: Dokunan özne "şeylere iner, öyle ki dokunma dünya ortamında ve şeylerdeymiş gibi oluşur" (*VI*, 176). Sağ elde işleyen duyma, hatlarını çıkardığı sol elde öncellenmiştir ve bu yüzden dokunsal olarak belirmesini sağladığı dünyaya aittir. Buradaki tüm zorluk dokunmanın ne manada dünyaya ait olduğunu, kendisini hangi anlamda dünya ortamında husule getirdiğini anlamak, dolayısıyla öz vücudun dünyaya olan aidiyet biçimini yakalamaktır. Öz vücudun, dokunmaya muktedir olan vücudun saf bir özne gibi dünya dışında konumlanmadığı apaçık olsa bile yine de öz vücut dünya*da* bir nesne olarak konumlanamaz. Eğer vücuda geliş felsefesi öz vücudu kendi-için (*pour-soi*) ile yeksan etme eğilimi göstermişse, bunun nedeni eğiliminin öz vücudun vücutsallığını, yani dünyaya aidiyetini yalnızca nesnel biçimde düşünebilmek olmasıdır: Öznelliğe başvuruş kısacası bir yayılım olarak dünyanın, vücudun içinde kaçınılmaz biçimde bir *yer* kapladığı dünyanın zımni belirleniminde kendisini önceler. Buna karşılık, vücudu bir uzam parçası olarak nitelemek, kendisi için böylesi bir uzamın olabileceği nesneleştirici bir saf özne ortaya atmak ve dolayısıyla vücuda gelme fenomenini tam kavrayacağımız anda elden kaçırmaktır. O halde, eğer bu haliyle dokunma gerçekten de bir vücutta vuku buluyorsa bu vücut, *hatlarını belirleyen otonom bir özne olmaksızın* belirli sınırlara sahip olamaz ve dolayısıyla bir şey olarak varolamaz. Eğer bu vücut gerçekten de *benim* vücudumsa, yalnızca bir uzam parçası olması mümkün değildir. Bunun nedeni hâlihazırda öznellik olması değildir, tersine, henüz bir öznellik olmadığı için her zaman bir öznelliği varsayan bu nesnel uzamı işgal edemeyecek olmasıdır. Merleau-Ponty "vücudu dünyaya, göreni vücuda ya da tersine, dünyayı ve vücudu, sanki bir kutuya koyar gibi görene yerleştiren eski ön yargıları" (*VI*, 182) reddetmemiz gerektiğinin altını çizer. O halde dokunma bir vücutta oluştuğu için bunun dünyanın orta yerinde ortaya çıktığını söyleyemeyiz zira bu vücudu (bazen Merleau-Ponty'nin kendisinin yaptığı gibi) hatları belirlenmiş nesne olarak düşünürsek onda oluşan bir şeyi dünyaya aktarmamıza olanak sağlayanın ne olduğunu göremeyiz çünkü özellikle bulunduğumuz düzeyde, henüz sınırları çizilmiş bir vücutla dünya

arasında olası bir ayrım yoktur. O halde, duyma bir vücuda sahip olduğu için dünyada değildir, dünyada olduğu için bir vücuda sahiptir; ya da daha ziyade, duymanın bir vücuda sahip olduğunu öne sürmek tam olarak da dünyadan olduğunu söylemektir. Vücudun öz anlamı dünyaya aidiyettir ve bu aidiyet nesnel bir kapsayış ifade etmeyip, böylesi bir kapsayıştan da daha radikaldir. Merleau-Ponty de altını çizer: "Eğer vücut başka şeylerin arasında bir şeyse, *bir anlamda onlardan daha güçlü ve derindir*" (*VI*, 181).

Fransızcaya "*L'arche originaire Terre ne se meut pas*" (*Die Ururarche Erde bewegt sich nicht*) olarak çevrilen ve Merleau-Ponty üzerindeki etkisi yadsınamaz olan metinde Husserl, Yer'in fiziksel mekânda hareket eden bir gezegenden daha derin bir anlamını ortaya koyar: Yer (*terre*) topraktır (*sol*), durağanlığın ve hareketin anlamını veren kökensel beşiktir. Durağan olduğunu söyleyebiliriz, ama bu durağanlık üstünde her şeyin, hareketin dahi durağan olduğu anlamındadır. Yer mutlak burasıdır, nesnelleştirilemez, fiziksel yerden uzaklaştığımızda bile bağımızı koparmadığımız burasıdır, öyle ki toprak-mekânların (*lieux-sols*) olası çokluğu bile, der Husserl, tek bir barınak-mekân'da (*lieu-foyer*) zorunlu olarak birleşirler. Çünkü bu Yer mekânda değildir, mekânın kuruluşu için toprak vazifesi görmez, içinde vücutların birbirleriyle karşılaşmasına rağmen bir vücut olarak tasarlanamaz: "Yer, parçalarının vücutlar olduğu bir bütündür ancak *bütün* olarak bir vücut değildir".[41] Öz vücudun vücuda gelişi tam olarak da bu Yer'e olan aidiyeti anlamına gelir: Merleau-Ponty, Husserl üzerine yaptığı yorumda "yerin varlığıyla vücudumunkisi arasında akrabalık vardır"[42] der. Vücutta duymanın ortaya çıkışı bile aslında dünyaya aidiyetinin ifadesidir, zira vücudun varlığı Yer'inkisinden başka değildir. "Sakince dursam da yürüsem de tenim merkezdir ve durağan ya da hareket halinde olan vücutların hepsi etrafımdadır ve ben devinimi olmayan, sabit bir toprağa sahibimdir":[43] Tenim bir mutlak burasıdır, orasına dönüştürülemeyecek bir burasıdır. Bu "burası" terimi öte yandan verilmiş bir vücudun yer değiştirmesini nitelemez, vücudun varlığının ta kendisini tanımlar ve vücut burada mekânlara ancak bu "burası" zemininde sahip olabilir: Vücut, olduğu şeyin "burası" olması manasında buradadır. Buradan hareketle ten kısımlara, yani vücutlara bölünebilir, ancak ten olarak, tüm bu kısımların "bütün"ü olarak ten bir vücut değildir. Bir yer kaplıyor olması konumlanmış olduğunu göstermez; aksine, konumlanmış

41 E. Husserl, *La terre ne se meut pas*, çev. Didier Franck, Paris, Minuit, 1989, s. 17.
42 M. Merleau-Ponty, *Résume des cours. Collège de France, 1952-1960*, Paris, Gallimard, NFR, 1968, s. 169.
43 E. Husserl, *La terre ne se meut pas*, *age.*, s. 18.

olduğu için, ya da daha ziyade, varlığı konum olduğu için onun kısımları bir mekânı kaplayabilir ve kendisi de yer değiştirerek bir yerleri kaplayabilir. Ten bu kökensel kök salışı ifade eder, bir parçanın bir bütünün içine dahil edilişi değildir, böylesi bir dahil edilişi önceleyen ve buna zemin hazırlayandır: Öz vücut (ten) varlığı Yer'inki olmaklığıyla dünyadandır. Bir vücudum olduğu için kök salmış değilim: Her türlü yayılımdan daha derin olan bu kökensel aidiyet vücudun varlığının anlamını tasvir eder. Vücut ile dünyanın ontolojik devamlılığı farklılıklarından üstündür, ya da daha doğru söylemek gerekirse, vücuda gelme o mutlak Olgu'dur, burasının iktidara yükselişidir ve vücut ile dünya arasındaki ayrım dahi buradan itibaren bir anlam kazanabilir. Merleau-Ponty bu yüzden vücudun şeylere göre daha derin bir anlamda dünyadan olduğunu iddia edebilmiştir: Vücut dünyanın yüzeyinde, *partes extra partes* düzeyine eklenmiş değildir, dünyanın kalbindedir (*VI*, 178). Öz vücut şeylerin önünde ya da yanında konumlandırılmamıştır; şeylerin zeminindedir. Ayrıca Merleau-Ponty dünyanın vücutla olan ilişkisi üzerine konuşurken dünyanın "içiyle benim dışım [arasında] bağlantı" (*VI*, 179) olduğunu yazabilmiştir. Vücut olan bu dışsallık dünyanın kendi içselliğinden, kökensel derinliğinden, dünyevi varlığından başkası değildir: "Görünür olanın yüzeyindeki ince zar yalnızca benim görüşüm ve benim vücudum içindir. Bu yüzeyin altındaki derinlik vücudumu ve dolayısıyla da görüşümü içerir" (*VI*, 182).

Buradan hareketle, "harfi harfine şunu diyebiliriz: Mekân kendisini benim vücudumu kat ederek bilir" ve daha da iddialısı, "beni kat eden ve görerek beni kuran görünürün kendisiyle de bir ilişkisi vardır" (*Signes*, 210-*VI*, 185) diye de ekleyebiliriz. Vücudun iki fazında, yani duyan ve duyulan fazlarında tek bir vücut olduğunu unutmamalıyız: Vücudun dünyaya olan kökensel aidiyeti, ya da daha ziyade bu vücutla dünyanın aidiyet olarak kökensel olanın bağrındaki özdeşlikleri sayesinde, vücudun "bağrında" meydana gelen duyma veya kendilik duyulan bir dünyanın iktidara çıkışından, vücudun "öznelliği" de dünyanın fenomenalliğinden ayrıştırılamaz. Çünkü vücut dünyalaşır, duyma yetisi sırtını pozitif bir öznelliğe dayamak şöyle dursun, dünyanın kendisini aracılığıyla görünür kıldığı hareketin eşanlamlısıdır: "İnsanın doğası haline gelmek doğanın insan haline gelişidir" (*VI*, 239). Özne ile nesne, duyma ile duyulan arasındaki her türlü ayrılık daha kökensel bir iç içe geçiş uğruna aşılmıştır: Vücut dünyaya aidiyet olduğu ölçüde, duyma durumu duyulan bir dünyanın iktidara çıkışından başka bir şey değildir. Vücut dünyanın ontolojik dokusundan yapılmış olduğu için, dünya vücudun fenomenleştirici

dokusundan yapılmıştır. Merleau-Ponty bu yüzden eğer "(benim) dışımın (kendi) içiyle bir ilişkisi" varsa, bu durumda "içimin dışıyla ilişkisi" (*VI*, 179) yani duyuşumla duyuşumun fenomenalliği arasında ilişki vardır diyebilmiştir. Dünyayı algılayan bir öznenin içinde yaşadığı bir vücuda sahip değiliz; beliren ve bu belirişiyle bir vücuda gören statüsü veren bir dünyaya sahibiz. Dünyayı algılıyorum demek tam olarak da dünyanın kendisini görülmeye *vermesi* demektir: "Bizzat kendisi olduğum bu duyusal varlık ve bende hissedilen tüm şeyler birbirinden ayrılmazdır" (*VI*, 309). Kısacası öz vücut kendi dışarısını, yani dünyayı yapan olduğu için bir içsellikle donatılabilmiştir, başka bir deyişle kendisini kendi tezahüründe saklarken tezahür ettirmiştir; o halde dünyayı vücudumla algılayanın ben mi olduğu yoksa kendini bu vücut aracılığıyla algılayanın dünya mı olduğu sorusu anlamını yitirir. Merleau-Ponty'nin çok güzel ifade ettiği gibi, "dünyanın vücudumun iki yaprağının arasına eklenmesi" ve "vücudumun her bir şey ile dünyanın iki yaprağı arasına eklenmesi" (*VI*, 317) söz konusudur. Vücut dünyanın kalbinde bulunduğundan, dünyanın kökensel olgusallığının eşanlamlısı olduğundan, hem de "duyusal" olduğundan, dünyanın bütünü, duyumu vücuda gelişinden ayırır: Duyumun vücutta husule gelişi, dünyanın derinliğinin fenomenalliğine doğru yükselmesine tekabül eder. Vücut dünyanın bir şeyi değildir, dünyanın merkezindedir, duyumun dünyada fenomenleştirdiği Olgusallığı (*Facticité*) kendisinde toparlar. Bir duyum ile bir görünmezin, fenomenleşmeyi besleyen bu görünmeyenin özdeşliği olan vücut, fenomenal dünya aracılığıyla kendisinden ayrılır. Ancak, bağıntılı olarak, vücudum her bir şey ile dünyanın iki yaprağı arasındadır, zira vücudun ta kendisi olduğu dünyanın kökensel olgusunu fenomenalliğe, yani şeylere doğru yönlendiren, vücudun duyumunun uyanışı, "öz" vücut olarak ortaya çıkışıdır. Vücut, aynı zamanda özdeş olan bir farka göre her bir şeyi dünyaya bağlayan bu fenomenleşmenin bir başka adıdır: Vücut duyusal olduğundan, dünya burada tezahür eden şeylerden başka değildir; ancak duyum dünyanın kalbinde, yani dünyanın kendisinde meydana geldiğinden, her bir şey belirmesini sağladığının derinliğiyle sarmalanmış olarak kalır. Vücut, kökenselin kendi üzerine katlanmasından ya da dolanmasından başka bir şey değildir ve bu sayede beliren dünya haline gelir. Vücudun "öz" haline gelişi Varlık'ın fenomenleşmesiyle eşanlamlıdır. Buradan hareketle, pozitif bir öznelliğe olan her türlü referans terk edilmelidir: "Varlık'ın çatlağında ruh (*esprit*) su gibi sağır[dır] – ruhsal şeyleri aramak yersizdir, yalnızca boşluğun yapıları vardır" (*VI*, 289). Deneyim öznesi "vücut"tur, fenomenleşme vücudun bir olgusudur

ve bu kapsamda Varlık'ın olgusudur: "Eğer Varlık kendi örtüsünü kaldırmak zorundaysa, bu bir yönelimsellik karşısında değil aşkınlık karşısında olacaktır, kendisine gelen çamura batmış olan ham Varlık olacaktır, kendisini kazan *duyusal* olan olacaktır" (*VI*, 263).

Refleksif tavır –ki Merleau-Ponty *Phénoménologie de la perception*'da buna bağımlı kalır– vücudu diğer olanlar arasında bir başka olan olarak, yani dünyanın varlığının hiçbir zaman sorgulanmamış ve sorgulanmaya gerek görülmemiş olarak kabul edilen bir anlamına bağlı kılınmış olarak kavrar. Bu yüzden bu düşünce yalnızca saf bir özne olmaklığıyla varlığının anlamı, saf şeylerin bütünü olarak dünyaya verilmiş anlamın bir korelatifi olan bir bilince başvurmadan vücutta bir özgüllük temellendiremez. Böylelikle öz vücut bir öznelliğin aleti haline gelir, bir öznelliğin kendisini dünyayla ilişkilendirmesine yarayan, statüsü karanlıkta kalmış, bir şey ya da bilincin bir boyutuymuş gibi düşündüğümüz bir araç olur. "Son" Merleau-Ponty'nin kararı ise öz vücudu kendisinden itibaren, varsayımlar olmaksızın ele alarak öz vücuda bariz şekilde uygun olmayan nitelikler yüklemek ve bu uygunsuzluk teşhisinin bir ön yargının, düşünümsel felsefenin bir ön yargısının ifadesi olduğunu göstermek ve böylelikle de vücut deneyiminin ontolojik anlamını gün ışığına çıkarmaktan ibarettir. Öz vücut Merleau-Ponty'nin "ten" dediğinin varlığının anlamını açığa çıkarır ve vücudu tam olarak bu tenden itibaren düşünmek gerekir. Öz vücut tensel bir varlık biçimini derler ve bu biçim ilkin dünyanındır: "Vücudumuz bizim için görüneni emreder, ancak bunu açıklamaz, aydınlatmaz, yalnızca parçalı görünürlüğünün gizemini yoğunlaştırmakla kalır ve söz konusu olan pekâlâ da Varlık'ın bir paradoksudur, insanın değil" (*VI*, 180). Doğrusu "artık görmenin ve dokunmanın aracı değil, sorumlusudur" (*GT*, 58): Algı sanki dünyanın görünürlüğe olan erişimi bir öznenin etkinliğine dayanıyormuşçasına dünyayı geceden çekip çıkarmaz, Varlık'ın kendisinden kaynaklanan bir fenomenleşmesini derler ki aslında bu fenomenleşmenin eşanlamlısıdır. Eğer vücut kendisini gören yapabiliyorsa bunun nedeni dünyanın *özünde görünür olması*, "kendinde Duyusal" (*VI*, 183) olmasıdır. Dünyanın görünürlüğünün bir görüşün etkinliğine dayanması şöyle dursun, bu görünürlük dağınık ve anonim bir görünürlüğü deriştirmektedir ve vücut da bu derişimin vakasıdır. Eğer bir görünürün ortaya çıkışı gören vücuda bağlanırsa, bu vücudun görmeye olan uygunluğu dünyanın tabii görünürlüğüne bağlı kılınmış olur. Ontolojik ten kavramı bu özde bulunan görünürlüğü adlandırır: "Dünyanın teni görülmüş-Varlık'tandır, yani *kesinlikle percipi* bir Varlık'tır ve *percipere*'yi ancak onunla

anlayabiliriz" (*VI*, 304). Öz vücut kendisini duymak ve duyulan arasındaki bir sarmallanışla ortaya koyar; duymak, duymak olarak vücuda gelir. Bir başka deyişle öz vücudun "özelliği" (*propriété*) derhal teninin yoğunluğuyla doldurulan bir "oyuk" gibi belirir, dolayısıyla da hiçbir zaman bir bilincin pozitifliğine doğru sürüklenmez; duymak, pozitif bir özne ile nesne arasında anlaşılmaz bir ayrımı ayarlamak şöyle dursun, aynı şekilde özdeşlik olarak kalan bir farkın ortaya çıkışıdır. Bu şekilde anlaşıldığında, öz vücut tenin seçkin bir vakasıdır. "Bir dokunun gebe niteliği", "bir derinliğin yüzeyi", "masif bir varlık üzerindeki kesit" (*VI*, 180) olarak ten görünürlüktür, yani görüşe verdiği derinlikte gizlenmiş fenomenliktir, belirmenin kalbindeki görünmezlik, tezahürün bağrındaki geri çekilmedir. Üzerindeyken kendisini ayırdığı dünyanın yoğunluğunda alıkonulduğundan, fenomenlik oyuktan ziyade kıvrımdır, "özdeşlerin farkı" ya da "farktaki özdeşlik"tir (*VI*, 316, 279). Ten, maddeyle ruhun, olguyla özün arasındaki karşıtlığın ötesinde, hiçbir felsefede adı olmayan kendi olumsuzlamasını içeren o Varlık'ı, o vücuda gelmiş ilkeyi, o şekillenmiş anlamı belirtir.

Patočka'nın demiş olduğu gibi, "fenomenoloji çoktan hazır öncüllerden hareket etmeyen, ilke olarak her türlü teze karşı ihtiyatlı bir eleştirel tavır alan bir felsefe yapma biçimidir" ve "katılaşmış, canlı içerikten yoksun tezlerden, düşüncenin yeni bir içerikle suladığı, deneyimin hayat dolu kaynaklarına giden yolu göstermeye çalışır". "Öz vücut fenomeni" kesinlikle "fenomenolojik metodun bu veçhesinin anlamını tasvir etmeye yarayabilir. Zira, metafizik geleneğinin tümü vücudu ve vücutsallığı öyle bir şekilde tasvir etmiştir ki öz vücut, yani yaşayan ve yaşantı olan, deneyimlenen ve deneyimleyen vücut hiçbir zaman bir konu başlığı haline gelememiştir".[44] Tüm gelenek öz vücudu nesnel, üçüncü tekil şahısta cereyan eden süreçlerin katettiği bir gerçeklik olarak düşünse de, şüphesiz listenin başındaki isim olan Descartes, bu deneyimin özgünlüğünü tasdik etmiştir. Yine de müdrike ve yaşam katmanları arasında, doğal ışıkla doğal eğilim arasında bir gerilim vardır: Bu gerilim ancak Tanrı'da bir çözüme ulaşır, bu da bizler için aşılamayacak olduğunu söylemeye varır. Buraya ulaşmak için gerekli araçları kendine sağlamak için o halde en köklenmiş apaçıklığı ki bu apaçıklık vücudu kendisi için kırma bir varlık ve dolayısıyla da düşünülemez olarak görür, askıya almak gerekir. Bu apaçıklık özne ile doğanın, madde ile ruhun bir ikiliğidir (*dualité*). Merleau-Ponty benzeri olmayan bir radikallikle vücutsal yaşantının kaale alınması

44 J. Patočka, "La phénoménologie du corps propre", *Études phénoménologiques* içinde, S. 1, 1985, s. 41.

çağrısını yapan altüst oluşları keşfe çıkar: Biz bu deneyim olduğumuza göre bunu düşünebilmenin bir yolu olmalıdır, bu da ilk olarak bu deneyimi aldatıcı, ya da en iyi ihtimalle anlaşılmaz kabul eden apaçıklıkları bozguna uğratmak demektir. Doğa ile ruhun, özneyle nesnenin karşıtlığı, olanı Varlık'ın şekli (*figure*), Varlık'ı da olanın "yüceleştirilmesi" (*sublimation*) olarak düşünen "pozitivist" bir felsefeye bağımlıdır. Görünür karşıtlıklarının ötesinde özne ve nesnenin tözselliği ortak olduğundandır ki (bunu reddettiği iddiasında olan düşünürlerde az ya da çok rafine bir biçimde bu zıtlık devam edebilse de[45]) bunlar birbirlerine karşıttırlar ve öz vücudun bağrında ortaya çıkan birlikleri geleneksel olarak düşünülebilir kabul edilen alanın dışına atılmıştır. Merleau-Ponty kesin bir öz vücut fenomenolojisi yapabilmenin koşulunun bir ten ontolojisi, Varlık'ın gerçek varlık anlamı, "hem öznellikle hem de maddesellikle dolu" (*VI*, 302) olan tenin ontolojisi olduğunu gösterir. Vücut ise ne öznelliğin bir momenti ne dünyanın yüzeyindeki bir şey, ne de bu ikisinin birleşimidir: Vücut dünyanın kalbinde, derinliklerinde fenomenleşmenin tüm kaderini taşıyan aidiyet boyutunun ta kendisidir. Her bir şey ile dünyanın iki yaprağı arasında, Varlık'ı ve fenomenleri hem birleştirip hem de ayıran o kumaştır, "Varlık'a dahili yönelimsellik"tir (*VI*, 298), fenomenleşmenin dokusudur. Böylelikle içinde geleneğin anlaşılmaz olarak saf dışı bıraktığı o dışsallıkla o içselliğin birliği kapsanır. Fakat kendi dışıyla dünyanın içine tekabül ettiği için, kendiyle dünyanın dışından, yani fenomenden daha samimidir. Eğer şeylerden daha derin bir anlamda dünyadansa görülmesini mümkün kıldıklarından daha derin bir anlamda fenomendir, artık yalnızca *percipi* değil *percipere*'dir. Ruhun bir olumsuzlaması (*négation*) olmak şöyle dursun, vücut, en kökensel anlamıyla, ruhun vücududur.

Fransızcadan çeviren: Gül Tonak

45 Burada kendi eserimize gönderme yapıyoruz. *De l'être du phénoméne. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991, 2. Bölüm.

Musica Universalis ve Doğanın Hafızası

TED TOADVINE

Ekofenomenoloji doğaya dair en eski ve en derinlikli iki bakışı yeniden canlandırdı.[1] İlki, Heraklitos'un meşhur fragmanında belirtilen "doğa gizlenmeyi sever" anlayışıdır. Pierre Hadot, *The Veil of Isis*'de Batı felsefesinin doğaya yaklaşımında bu fragmanın bir dizi yorumunu (ve onun değerlendirmesine göre yanlış yorumlarının) nasıl belirleyici olduğunu göstermektedir.[2] Halbuki fenomenoloji, doğanın kendinde-gizilliğini, gündelik karşılaşmalarımıza dikkatle yönelerek otonom direnci üzerinden bütünüyle yeniden keşfetti. Burada Heidegger'in "*Sanat Eserinin Kökeni*"'nde yaptığı dünyanın kendisini sakınarak, "özsel olarak ifşa edilemez" olan ve doğal şeylerin "bağımsız ve kendine-yeten" karakterini mümkün kıldığı, şeklindeki açıklamasını düşünebiliriz.[3] Veya, Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'ndeki, gündelik algılarımızın üstünü örttüğü, şeylerin derinliğinde yatan ve onlara "yabancı ve düşman" bir başkalık veren "insan-olmayan"lığa dair açıklamalarına da dikkat çekebiliriz.[4] Simon James fenomenolojinin doğayı kendi şartlarında tanımlamak adına yetersiz olduğu şeklindeki suçlamalara cevaben böylesi açıklamalara başvurur,

1 Bu deneme daha ham bir haliyle 8 Nisan 2011'de Toronto'da Ryerson Universitesi'nde, Ryerson ve Concordia Universitelerinin ortak girişimiyle gerçekleştirilen Hayvanlar Üzerine Lisansüstü Çalıştayı'nda sunulmuştur. Kym Maclaren'e ve David Morris'e davetleri için; çalıştay katılımcılarına da değerli yorumları için müteşekkirim. (ç.n: Türkçesine erişilebilecek metinler ve koşut çeviriler parantez içinde belirtilmiştir.)

2 Pierre Hadot, *The Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature*, ing. çev. Michael Chase, Cambridge, MA, Belknap Press, 2006.

3 Martin Heidegger, *Basic Writings*, gözden geç. ve yay. haz. David Farrell Krell, San Francisco, HarperCollins, 1993, s. 172, 150 (Türkçesi için bkz. *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşlı, Ankara, DeKi Basım Yayım, 2007, s. 42).

4 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* ing. çev. Donald Landes, London, Routledge, 2012, s. 336. Takip eden alıntılarda metne PP şeklinde atıf yapılmıştır (Türkçede *Algının Fenomenolojisi*'nin "Önsöz" ve "Vücut" bölümünün ilk üç altbaşlığı için bkz. *Merleau-Ponty*, yazan ve yay. haz. Emre Şan, İstanbul, Say Yayınları, 2015).

zira fenomenoloji gerekli olanı yaparak *gerçek* doğa için *deneyimlendiği halinden* hareket eder. James'a göre, Fenomenolojinin "büyük meziyetleri"nden bir tanesi çevreci gerçekçiliğin aksine "doğal dünyanın bağımsız gerçekliğini dolayımsız olarak ve ona dahil olma yoluyla algılamanın ne anlama geldiğini" gösterebilme olanağıdır.[5] Diğer bir deyişle, doğa kendi otonomisini, kendinde-gizilliği aracılığıyla ortaya koyarken, fenomenoloji onun açığa çıkarılmaya karşı yüksek *direnici*ni açığa çıkarmak için ayrıcalıklı bir konuma sahiptir.[6]

Fenomenolojinin yeniden canlandırdığı ikinci kadîm bakış (*ancient insight*), ilkiyle bir gerilim içindeymiş gibi görünür. Bu ikinci bakış için doğa temelde müzikâldir, hatta o müzik*tir*. Eğer bu fikir bugün bize konuyla pek de ilgili değilmiş gibi görünüyorsa, muhtemelen bu daha geniş bağlantılar görerek değerlendirme yapmamızdan ziyade, havanın basınç dalgalarıyla müziği eşitlemeye yönelik aceleciliğimizden kaynaklanmaktadır. Hâlbuki doğa ve müzik arasındaki bağ eşit düzeyde eski ve karmaşık olup, tam olarak değişen şartlara uygun kavramlar ışığında yeniden yorumlanmalıdır. Pythagorasçılardan –Aristoteles'in bildirdiğine göre onlar "tüm göğün müzikal bir uyum ve sayı olduğunu" (*Metafizik* I, 5) varsaymışlardır– Boethius ve Kepler'e kadar bu tezin en etkili modelleri, göksel cisimlerin devinimlerinde belirli harmonik oranların olduğunu varsayan *Musica Univarsalis*'in türevleri olmuşlardır. Bu oranlar, müzikal aralıklarla paralel olduklarından, işitilebilir sesler üretmeseler bile göksel hareketlerin kendileri özelinde "müzik" oldukları düşünülmüştür. On yedinci yüzyıl ansiklopedistlerinden olan Sevillalı St. Isidore'un özetlediği gibi "Onsuz hiç bir şey olmadığı için, Müzik olmaksızın yetkin bilgi mümkün olamazdı. Hatta evrenin seslerin tam bir harmoniyle bir araya gelmesi olduğu ve böylelikle göklerin tam bir harmoni içinde döndüğü söylenir".[7] Kosmos'un müzikal olarak tanımlanışı, dünyevi, işitilebilir müzik kozmik harmoninin türetilmiş bir taklidi olduğundan, salt bir metafor olmanın ötesine geçer. Böylesi uç bir anlayışa uzak duranlar için, müziğin yapısının, doğanın yapısıyla sadece harmoni açısından değil mesela kökensel ilişkisellik ve zamanla değişim açısından da paralellikler gösterdiği anlamına gelecek, daha orta yollu anlayışlar da ortaya atılmıştır. Müzik ve doğanın ya-

5 Simon James, *The Presence of Nature: A Study in Phenomenology and Environmental Philosophy*, New York, Palgrave Macmillan, 2009, s. 128.

6 Bu konu hakkındaki daha başka gelişmeler hakkında "The Fundamental Paradox of a Phenomenology of Nature," *Ontology of Nature; Continental Readings of Nature* içindeki denememe bkz. yay. haz. Gerard Kuperus ve Marjolein Oele, Berlin, Springer, 2017.

7 Akt. Alfred Crosby, *The Measure of Reality: Quantification and Western Society, 1250-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, s. 140.

pısal olarak isomorfik olduğunu savunan bu görüş, algoritmik komposizyon uzmanları Jeremy Leach ve John Fitch'in, müzik ve doğanın zamansal değişimlerinin fraktal dağılımlarına dayanarak her ikisi için ortak bir olay yapısı olduğunu ortaya koymalarıyla bugün yeni destekçiler bulmuştur.[8]

Fenomenolojinin kendi terimleriyle, doğanın bir anlamda kendini sakınmasının keşfi, *Musica Universalis* kavramına da yeni bir anlam vermiştir. Bu kavram ilhamını, göksel cisimlerin hareketlerinin harmonilerinden ziyade, ekolojik ilişkilerinde kendi çevreleriyle "konterpuan"da canlı davranışlarında var olan "melodilerinden" alır. Fenomenologlar yaşam ve müzik arasındaki ilişkiyi, melodiyi zamansal *Gestalt*[9] açısından seçkin bir örnek olarak değerlendiren Kurt Koffka ve Wolfgang Köhler gibi Gestaltçıların katkılarıyla ortaya koydular. Köhler'in şempanzelerin davranışlarını melodik olarak tanımlayışından ilhamla Merleau-Ponty, *Davranışın Yapısı*'nda organik yaşamın formu ve birliğini melodi figürüne dayanarak betimler ve sıklıkla organizmanın çevresiyle diyalektik ilişkisi için "melodik gelişim" veya bir "kinetik melodi" şeklinde gönderimde bulunur.[10] Bu günlerde, organizmanın canlı davranışının melodik olarak açıklanması, çalışmaları aynı zamanda fenomenoloji üzerinde etkili olmuş ve halen yeni yeni hayvan çalışmalarında ve posthumanizm uzmanları arasında ilgi çeken Estonyalı etolojist Jakob von Uexküll'ün yazılarıyla ilişkili olarak ele alınmaktadır.[11] Uexküll için doğa, temelde organizmalar ve *yaşam dünya*larıyla, çevreleriyle aralarındaki alışverişlerinden ortaya çıkan bestelenmiş anlamlardan oluşur, ve bu süreç kelimenin tam anlamıyla sesçil harmoni-

8 Jeremy Leach ve John Fitch, "Nature, Music, and Algorithmic Composition," *Computer Music Journal* 19, 2, Yaz 1995, s. 23-33.

9 Melodi örneği yoğunluklu olarak Kurt Koffka'nın *Principles of Gestalt Psychology*, New York, Harcourt, Brace & World, Inc., 1935'de tartışılmaktadır. Ayrınca bkz. Köhler, *Gestalt Psychology*, New York, Liveright Publishing, 1947, s. 188f., 198, 254, 261.

10 Merleau-Ponty, Köhler'in şempanze davranışlarını açıklamak üzere "The Primacy of Perception and its Philosophical Consequences," (Türkçesi için bkz. Maurice Merleau-Ponty, *Algının Önceliği ve Onun Felsefi Sonuçları*, çev.Yusuf Yıldırım, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2006, s. 62)da "melodik dizi" kavramını kullanım şeklini tartışır, *The Merleau-Ponty Reader* içinde, yay. haz. Ted Toadvine ve Leonard Lawlor, Evanston, Northwestern University Press, 2007, s. 99-100 (Türkçesi için bkz. Maurice Marleau-Ponty, *Algının Önceliği ve Onun Felsefi Sonuçları*, *age*., s. 62-63). Merleau-Ponty'nin melodi metaforunu kendine mal ederek davranışı açıklaması *The Structure of Behavior*'da bulunabilir, ing. çev. Alden Fisher, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1983, 102, 107, 118, 120, 122, 130, 155, 163, 166. Takip eden alıntılarda SB şeklinde atıfta bulunulmuştur.

11 Uexküll'ün klasik denemelerinin yeni ve daha iyi bir çevirisi olarak, *A Foray into the Worlds of Animals and Humans*, ing. çev. Joseph O'Neil, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010; Brett Buchanan'ın son çalışması, *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, Albany, State University of New York Press, 2008; ve interdisipliner bir alan çalışması olarak "biosemitik"in ortaya çıkması.

lerin yerine kontrpuan anlamıyla bir tür müzikal üretimdir.[12] Uexküll'ün *Musica Universalis* kavrayışı bu nedenle, bütün canlıların çevreleriyle kenetlenerek icra ettikleri, oldukça karmaşık bir şekilde bestelenmiş bir anlamlar bütünüdür– Giorgio Agamben'in değerlendirmesiyle toparlayacak olursak: "Doğa imgesinin radikal bir şekilde insani olmaktan çıkarılması"dır bu. Onun ifadesiyle:

> Klasik bilim en ilkel formlardan en yüksek organizmalara kadar hiyerarşik olarak sıralanmış tüm canlı türlerini içeren tek bir dünya görürken, Uexküll, bunun yerine algı dünyalarının sonsuz çeşitliliğini varsayar, yine de birbirleriyle iletişim içinde olmaksızın karşılıklı olarak özel oluşlarını koruyarak eşit düzeyde mükemmel oluşlarıyla birbirlerine bağlandıklarında devasa bir müzikal bütün olur.[13]

Uexküll, bir fenomenolog olmamasına rağmen –kendi felsefi pozisyonunu Kantçı terimlerle sorunsuz denemeyecek bir şekilde açıklar– onun fenomenoloji geleneğinin kilit figürleri üzerindeki etkileri yaygın olarak bilinmektedir. Heidegger, 1929-30'daki *Metafiziğin Temel Kavramları* üzerine derslerinde, Uexküll'ün çalışmalarını "bugünün baskın biyolojisinden felsefeye uyarlanacak en verimli" eserler olarak ayırır.[14] Ve Merleau-Ponty de yine *Davranışın Yapısı*'nda Uexküll'ün meşhur satırlarını alıntılar "Her organizma kendisinin söylediği bir melodidir."[15]

Şimdiye değin doğa hakkındaki antik iki fikir arasında bir gerilim bulunduğunu ortaya koydum –birincisi, doğa, refleksiyona direnci ve ondan sakınımıyla kendisini tezahür ettiği şekliyle, gizlenmeyi sever; ve ikincisi, doğa bir tür herşeyi-kapsayan, canlı yaşamın anlam-üreten etkinliği içinde ilanihaye varlığa kendi şarkısını söyleyen ekolojik nişler senfonisidir. Bu iddiaların her ikisi de eğer bir ve aynı şeyle ilişkiliyse, ve her ikisi de fenomenolojik olarak betimlenen şekliyle

12 Bkz. *A Foray into the Worlds of Animals and Humans*, s. 188-89.

13 Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, çev. Kevin Attell, Stanford: Staford University Press, 2004, s. 40, (Türkçesi için bkz. *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 45).

14 Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, ing. çev. William McNeill ve Nicholas Walker, Bloomington, Indiana University Press, 1995, s. 263. Akt. Agamben, *The Open*, 51. (Türkçesi için bkz. Agamben, *Açıklık, age*., s. 54)
Agamben'in okumasında, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da açıkça ortaya koyduğu dünya-içinde-varlık'ın yapısı belki de buna ve yaşayan şeylerin çevreleriyle ilişkilerine dair anlayışlardaki diğer çağdaş yenilikçi düşüncelere karşı bir cevap olarak okunabilir. *The Open*, s. 42 (Türkçesi için bkz. *Açıklık*, *age*., s. 46).

15 SB, 159. Merleau-Ponty bu alıntıyı Buytendijk'ten referans vermeden yaptığı bir aktarıma bağlar. Merleau-Ponty'nin Uexküll'i kendince okuması için bkz. Merleau-Ponty, *Nature: Course Notes from the Collège de France*, ing. çev. Robert Vallier, Evanston, Northwestern University Press, 2003, s. 167-178.

gerçek bir deneyimsel temele sahipse, o halde ilişkileri nedir? Daha net bir ifadeyle, eğer bir metafordan daha fazlasıysa şayet, doğanın müziği nasıl hem doğanın kendisini açığa çıkarışı ve hem de aynı zamanda sakınımı olur? Merleau-Ponty'nin teorik başyapıtları, doğayı, müzikal olanın ve sakınımın(müzikselin) kesişiminde düşünme şeklinde bir yol önerir. Gerçi Merleau-Ponty bu soruyu doğrudan kendisine sormasa da, içinde bulunduğumuz durum onun düşüncesine bütünüyle yabancı değildir; ileride göreceğimiz üzere, ilk eseri olan *Davranışın Yapısı* bir ölçüde müzikal yapılara dayanır ve ontolojik temel olarak bir *Gestalt* arkitektoniği önerir ki bu da hâlihazırda bir tür *Musica Universalis* önerisidir. Bununla birlikte üstü kapalı da olsa, Merleau-Ponty'in sonraki metni olan *Algının Fenomenolosi*'nde daha açık hale geldiği şekliyle, bu müzikal ontoloji, doğanın gizilliğinin bir açıklamasıdır, kişilik öncesi benliğin sakınımında ve onun etrafını sarmalayan dünyada bir hatırlanamayan geçmiş ona musallat olmuştur. Merleau-Ponty'nin ilk iki kitabında, doğanın ikili görünümlerinden yalnızca bir tanesi ön plandadır, müzikselliği veya gizilliği, ve henüz onun açılım ilkeleri veya doğanın suretleri arasındaki ilişki aydınlatılmamıştır. Belki böyle bir ilke Merleau-Ponty'nin doğa ontolojisine döndüğü son yazılarında ortaya çıkar. Burada bir taraftan, Merleau-Ponty bir kere daha Uexküll'in "hayvani melodi" ve Vinteuil'in "küçük ifade"sindeki gibi müzikal yapılara öncelik verirken, diğer taraftan da refleksiyonu şekillendiren ve onun yoksunluk anı olarak dünya'nın teninden bir *écart*'a (kopuşa) vurguda bulunur. Bununla birlikte, Merleau-Ponty'nin geç döneminde *Musica Universalis*'in yeni ilkelerini bulmak açısından, kendisinin *Göz ve Tin*'de müziğin ontolojik alımlanışını açıkça inkârından daha az önemli olmayan bazı güçlükler de söz konusudur.[16] Bu noktada Lévi-Straus'un Merleau-Ponty'ye yönelttiği eleştirileri ele aldığımızda, Merleau-Ponty'nin ses ve işitmenin yansıyabilirliği (*reflexivity*) hakkındaki açıklamalarında, ses çıkaranın, kökensel sessizliğe borçluluğunu açığa çıkaran bir dış-duygulanım (*hetero-affection*) anını buluyoruz. Doğanın bu sessizliğinin, onun hafızası olmayan geçmişi olduğunu ve bunun felsefi refleksiyonun ve kültürel anlatımın kalbinde yattığını iddia ediyoruz.

I. *Musica Universalis* olarak Gestalt Ontolojisi

Merleau-Ponty'nin ilk kitabı olan *Davranışın Yapısı*'nda geliştirdiği ontoloji, bir dereceye kadar temel bileşenler ile algılanmış bütünlerin ve bunların yanı

16 Bkz. "Göz ve Tin," *The Merleau-Ponty Reader* içinde, yay. haz.. Ted Toadvine ve Leonard Lawlor, Evanston, Northwestern University Press, 2007, s. 353. Bu pasaja aşağıda tekrar döneceğiz. (Türkçesi için bkz, *Göz ve Tin*, çev. Ahmet Soysal, İstanbul, Metis Yayınları, 2006, s. 30).

sıra böylesi gestaltların insan bilincinde sonuçlanan bütünleşimlerinin her ikisi de müzikal terimlerle karakterize edildiğinden, özünde *Musica Universalis*'in bir biçimidir. Yine de Merleau-Ponty'nin sonuç bölümünde üstü kapalı şekilde dile getirdiği haliyle müzikal ontolijinin sınırı, hafızanın gizine, yani her gestaltın kalbinde var olan ve onu kırılgan, tamamlanmamış kılan tarihi bir mirasa, bir ölçüde imtiyaz tanır. Hafızanın bu geri alınamaz sarmalanması olarak gestaltların bütünleşmesi, böylesi betimlemelerin açığa çıkardığı perspektiften değerlendirildiğinde, "dışardan izleyici" için erişilemeyen gizil bir sakınım veya erteleme boyutunu garanti eder. Bu erişilemez boyutun açığa çıkarılmasında kesinlikle Merleau-Ponty'nin ilk eseri *Algının Fenomenolojisi*'ndeki, doğanın gizilliğine içsellikten, yani kökensel algı olayından yaklaşılabileceği şeklindeki analizin yolunu açmıştır. Doğanın gizilliğinin önemini Gestalt ontolojisinin içinden takip etmek için, ilk olarak bu ontolojinin *Musica Universalis* olarak nasıl geliştiğini, Uexküll'le kıyas götürür şekilde nasıl farklı olduğuna bakalım.

Davranışın Yapısı, Merleau-Ponty'in yazıları arasında temel bileşenleri gestaltlar olan –fiziksel, yaşamsal, ve zihinsel düzeylerdeki anlamlı bütünlerin her biri kendisini önceleyen ve belirleyen düzeyleri bütünler ve aşar– bir ontoloji oluşturma çabasında benzersiz bir yere sahiptir. Böylesi gestaltların duyumsanır bütünlüğü, yaşam düzeyi boyutunda daha sık olarak tekrar edilmekle beraber, fiziksel düzeyde bile (SB, 137) tekrar tekrar melodik olarak betimlenir. Oldukça Uexküllcü gelen bir ifadesinde Merleau-Ponty şöyle yazmaktadır: "Bir yapıya ulaşan birimlerinde dünya, bir senfoniye benzetilebilir" (SB, 132). Gerçi bu senfoniyi, Merleau-Ponty Uexküll'den melodik olanı önceden fizik bir düzeye yerleştirerek, daha ileri bir noktaya taşır. Yaşam düzeyinde bir kere daha bu figür merkezi bir yere oturur, özelde organizmanın çevresiyle melodik etkileşimi üzerinden burada Merlaeu-Ponty'nin pozisyonunu Uexküll'e karşıtlığı üzerinden değerlendirebiliriz. İlk olarak Merleau-Ponty için bir melodi, bir yaşama benzer ve "yoğunluk ve aralıklarının dağılımına, notaların seçimi ve ardışıklık düzeninin belirleyiciliğine" göre yapılanmış süreksiz olayların bileştirici bir akışından oluşur (SB, 85). Ritimlerin ve yoğunlukların dağılımlarındaki bu süreksizlikten bir an, ardındakinden öne çıkar, bu gelişmeler ve sonuçlar bütünü oluştururken anlam veya önem ortaya çıkar. Önemli bir anlamıyla hem doğa hem de melodi kurucu boşluklara veya sessizliklere bağlıdır. İkincileyin, melodinin zamansallığı, organizma davranışınınki gibi, *hologrammatik* bir karaktere sahiptir, zira ilk nota sondakini hâlihazırda belirler ve içerir. Bir nota duyulan haliyle özel bir anahtarda ve

sadece bütünsel müzikal bir anlatım bağlamında bir notadır, dolayısıyla bir notanın değiştirilmesi aynı zamanda geri kalan notaların da bir bütün olarak yeniden düzenlenmesini gerektirir. Melodinin veya yaşanmış bir anın zamanı bir dizisellikte değildir, bunun yerine karşılıklı olarak birbirine kıvrılmış süreler olup yalnızca birbirini ören ilişkilerini içselleştirerek yerlerini bulmuşlardır.[17] Üçüncüsü, organizmanın canlı davranışı melodiye paraleldir, her ikisi de, çevreleriyle kontrpuan içinde bir anlam veya değer için ortaya çıktıkları bir standarta uyum sağlamışlardır. Uexküll her organizmanın, algı ve eylem adına var olan kapasitesiyle özünü ortaya koyacağını ve bunun da anlam bulacağı ve kendi özel çevresini oluşturacağına işaret ettiğini ortaya koyar. Her ne kadar benzer bir yaklaşıma sahip olsa da Merleau-Ponty'nin kurama getirdiği yenilik, organizmanın, Uexküll'ün usta besteci(yaratıcı) olarak tanımladığı Doğanın planına körü körüne uymayacağı fikrindedir. Bunun yerine o, organizmanın bireysel hedeflerine uyacağını, itici olandan uzaklaşıp, çekici olana yakınlaşarak amaçları doğrultusunda kendini tamamlayacağını veya önlemini almak için bireysel bir yol bulacağını ileri sürer. Bu nedenle organizma sadece çevresel nişte spesifik bir yer işgal etmekle kalmayarak türe özgü normların belirginleştiği yöne doğru polarize olur. Bu yüzden Merleau-Ponty, "bir türün apriori"sinden, bir melodisinden bahsedebileceğimizi, bununla birlikte bunun bireysel olarak yorumlanmasının yaşamın belirli bir biçimi için değerli olabilecek şeyleri sınırlandırdığını söyler.[18] Ve bu tıpkı bir müzisyenin bir partisyonu takip ederek iyi veya kötü çalması gibi, organizmanın davranışı da kendinde bulduğu ve onu icra etmeye zorlayan motifi daha iyi veya daha kötü uyarlayabilir. Dördüncüsü, bir melodi gibi, organik davranışın tarzının da perdesi değiştirilebilir; farklı bir notaya ya da farklı bir perdeye ayarlanabilir, farklı eylemlerde ve organlarda icra edebilir ve aynı şekilde farklı bir organizmayla veya farklı bir türle yapmaya başlayabilir. Uexküll, Deleuze ve Guattari'nin *non-filial* oluşlar ve içe kıvrılmalara ilişkin açıklamaları üzerinde etkili olan örümcek ağı ve sinek arasındaki kontrpuanı anlatırken bu perde değişikliğinin bir düzeyini tanımlar.[19] Bununla birlikte Uexküll için, bir türün algı-belirtileri ve etkilenim-belirtileri, farklı perdelerde aynı anlamlı melodinin tekrarını en-

17 Melodinin zamansal anlamı için, bkz. SB 87, 107; ve Merleau-Ponty, *Nature*, 174. İkinci metinde, melodininin zamansal anlamı embriyonik gelişimle ilişkilendirilmiştir.

18 Bkz. Örnek için, SB, s. 123-129

19 Bkz. Uexküll, *A Foray into the Worlds*, s. 63, 158-160. Deleuze ve Guattari'nin bu örneği *non-filiative* koda uyarlaması için bkz. *A Thousand Plateaus*, ing. çev. Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, s. 314.

gelleyen fonksiyonel bir döngüye bağlıdır. Merleau-Ponty, aynı anlama gelen davranışın farklı zamanlarda aynı hayvan tarafından veya aynı türün farklı hayvanlarının yanı sıra türün dışında bile farklıca ortaya konulabildiğini göstermek için Köhler ve diğerlerinin deneysel çalışmalarına başvurur. Davranış biçimleri paylaşılabilmekte, taklit edilebilmekte, içselleştirilebilmekte veya farklı hallerde yeniden yorumlanabilmektedir. Bu olasılıklar göreceğimiz üzere, Merleau-Ponty'nin insan ve insan olmayan canlıların davranışları arasındaki ilişkiyi anlama şekli üzerinde oldukça özel bir öneme sahiptir.

Daha genel olarak, Merleau-Ponty'nin melodi figürünü alımlayışında Uexküll'den ayrıldığı nokta, Merleau-Ponty'nin bunu organizmanın *Umwelt*'i (yaşam dünyası) ile diyalektik ilişkisiyle bir gestalt olarak anlamasıdır. Uexküll, algı ve etki arasındaki işlevsel döngüyü nedensel ilişkiden ziyade bir anlam ilişkisi olarak anlamakla beraber, uyaran ile tepki arasındaki ilişkiyi birebir bir eşleniklikte görmeye devam eder; bu durumda dünyayı şu şekilde düşünebiliriz: Sözgelimi kene, algı-belirtileri ve etkilenim-belirtileri toplandığı bir birliktir. Fakat Merleau-Ponty için ne "uyaran" ne de "tepki" bağlamsal konfigurasyonundan kopratılabilir, çünkü davranışın melodik hattı organizmayı ve çevreyi kuşatan ayrıştırılamaz bir bütündür. Dahası Uexküll için gerçeklik, her şeyi kapsayan, canlı davranışının her bir türü tarafından söylenen tüm şarkıların bir araya getirilmesi şeklinde müzikal bir partisyon(bütün) olmakla beraber, bu gerçeklik –en azından bizim veya yaşayan diğer canlılar için– birleşmiş bir bütün, bir Gestalt değildir. Bu böyledir çünkü, Uexküll'ün çokça bilinen ifadesiyle, her organizma kendi *Umwelt*'inde, bir sabun baloncuğundaymışçasına, tıpkı bir monadın başka bir monadla doğrudan bir iletişime geçemediği gibi kapana kısılmıştır. Monadları birbirine bağlayan şey, usta besteci(yaratıcı) olarak Doğa'nın "sonsuza kadar bütün çevre için ulaşılamaz", sırrına erişilemez "plan"ıdır (*A Foray into the Worlds,* s. 135). Sırası gelmişken, Uexküll'ün, doğanın müzikal ifşaatıyla kendini gizleme eğilimini tam da melodik görünümün çoklu dünyasıyla, numenal kendinde-doğayı yan yana koyarak nasıl uzlaştırdığına değinilmeli: "Bütün ürettiği dünyaların arkasında sonsuza kadar bilinmeden kalan özne –Doğa– kendisini gizler." (*Foray into the Worlds*, s. 135). Dolayısıyla, Uexküll her organizmanın çevresini, organizmanın "etrafını saran" (*Umgebung*) nesnel ortamla karşıtlığı içinde açıklarken, gerçekte bunun tam olarak, kendi sabun baloncuğu ve bizim insan baloncuğumuz arasındaki karşıtlık olduğu ortaya çıkar. Bu sonuncusu türümüzün bir tür yarı-Kantçı anlamıyla kendi kategorileridir ve Uzay-Zamansal yayılımıyla

kendisinden kaçılamayacak şekilde yapılanmıştır. Kısacası, biz kendi insan perspektifimizi "nesnel" gerçeklikle buluştursak bile kendi *Umwelt*'imizin baloncuğunda diğer bütün canlılar gibi kapana kısılıp kalmışızdır. Kuşkusuz bu, Uexküll için bazı metodolojik güçlükleri de beraberinde getirmektedir çünkü Uexkül, insan olmayan organizmaların çevrelerini yorumlama ve yeniden yapılandırmaya yönelik çabalarını nesnelliği, deneyselliği amaçlayan verilere dayandırmaktadır. Merleau-Ponty'ye dönersek, onun, bu tür zorluklardan kaçınma çabasıyla organik davranışı Gestaltçı yorumlamayla ele aldığını görebiliriz. Merleau-Ponty için, organizmaların *umwelt*'leri gerçekliğin Gestalt yapılarını tüketmezler. Canlı davranışı fiziksel gerçekliğin alt-düzey gestaltlarıyla bütünleşirken, belki de bu, özellikle insanın virtüelliğe açıklığı olarak tanımlanan sembolik davranışın çok daha karmaşık olan gestaltlarıyla da bütünleşebilir. Diğer bir ifadeyle, Merleau-Ponty'nin buradaki tutumunda, gestaltlar ontolojik olarak temele konulsa da, çok çeşitli *Umwelt*'lerin "sabun baloncukları"yla sınırlandırılmamışlardır. Ve burada –*Musica Universalis* fikrini terketmeksizin– bütünüyle kendine-gönderimli veya tekerrür süreciyle, yaşamın pek çok melodisinin nasıl birbiriyle bütünleştiğini anlamanın bir yolu vardır. Merleau-Ponty, bu yolla, insan *Umwelt*'nin baloncuğunu başka bir tanesiyle, ortaklık evreninde karşılaşarak, patlatılmasının mümkün olduğunun iddia eder.

Merleau-Ponty'nin betimlediği gibi, pek çok çevreden bir evrene geçiş, canlı davranışın sembolik düşüncenin daha karmaşık yapısına dahil edilmesiyle olanaklıdır. Canlılıktan semboliğe geçiş, yapıların yapısına yönelik odaklanma çabası ile gerçekleştirilir. Merleau-Ponty bu geçişi, yine müzikal terimlerle, ve daha özel olarak da müzikal yapının bir transpozisyonu(aktarımı)yla açıklıyor. Belirttiğimiz gibi iki farklı davranış aynı yaşamsal anlama sahip olduğunda organik aşamada belirli bir düzeyde transpozisyon mümkündür. Fakat bu yalnızca bir davranış tecessümünden melodiyi bir diğerine aktarır. Bir yapının yapısı, bir melodinin özü çıkarılarak ve böylelikle de bütünüyle farklı anlatım araçlarına aktarılabileceği zaman, davranışın virtüel düzeyi olanaklı hale gelir. Merleau-Ponty'nin kendi örneği, bir tek melodiyi, yazılı olduğu nota kâğıdından bir dizi kinestetik harekete, klavyedeki bir örüntüye ve notaların işitilebilir bir şekilde dağılımına aktarmayı gerektiren bir müzik aletini çalma kabiliyetidir (SB, 120-121). Bu geçişler sayesinde melodinin yapısı, müzikal özü, tamamıyla farklı olan bedenleri harekete geçirir. Merleau-Ponty için böylesi özleri, yapıların yapısını ortaya çıkaran ve sembolik davranış olarak tanımlanan farklı ifade biçimlerine aktarmayı mümkün kılan bu

kapasitedir (SB, 122). Eğer sembolik davranış kendi başına bir çeşit melodiyse, o zaman söz konusu melodi, diğer melodilerin damıtılmış özünü iç içe yuvalanmış bir yapıda tekrarlayan/yineleyen bir melodidir. Bu özyinelemeli melodi, bize yapıları sınırsız şekilde aktarma imkânı tanıdığından bizi virtüel olana açar: Böylelikle de haritada kendimizi bir yere yerleştirmek, veya çok kullanışlı aletler üretmek ya da bir müzik aletini doğaçlamayla çalabilmek olanaklı olur. Kısacası, insan dışındaki organizmaların melodisi, kendi türlerinin normlarıyla sınırlıyken insan "başka yapıları yaratmak için yaratılmış yapıların ötesine geçme" kapasitesiyle tanımlanır (SB, 175). Organik normlarımızın getirdiği kısıtlamalar ile başa çıkabilmemizi, kendi bedenlerimizi diğer pek çok şey arasında bir şey olarak davranmamızı, kendimizi önyargısız bir perspektife uyarlamamızı ve dolayısıyla da evreni nesnel terimlerle tanımlamamızı mümkün kılan bu kabiliyettir.

Sembolik olana yapılan bu geçişi, Merleau-Ponty, gerçekliği oluşturan biçimlerin bütünleşiminde bir üst aşama olarak değerlendirmektedir. Nasıl yaşam fiziksel maddeyle bir ölçüde yapısal giriftlik ortaya koyarak onu aşıyorsa, sembolik düşünce de yaşam ve maddenin her ikisini bütünleştirerek bir arada bulundurur. Bu nedenle, Doğa, iç içe yuvalanmış gestaltların giderek-gelişen bir hiyerarşisinden oluşur ve daha önce gördüğümüz gibi, bu girift yapıyı iç içe yuvalanmış melodilerin bir senfonisi olarak düşünebiliriz. Sembolik düşünce, melodilerin özyinelemeli bir melodisi olarak, bu senfoninin kavrandığı noktadan bir perspektiftir. Ancak bu sistem görülebildiği kadarıyla zarif olsa da bizi iki güçlükle karşı karşıya bırakmaktadır: İlki Merleau-Ponty'yi melodi figürüne çeken kısım onun fiziksel açıklamaya indirgenemeyecek olmasıdır. Bir melodi bir şey olmaktan ziyade bir anlam, algılanan bir gerçekliktir. Çok genel olarak bu gestaltlar için geçerlidir (SB, 88, 144-45, 192-3), dolayısıyla, Merleau-Ponty'nin, doğayı iç içe yuvalanmış bir hiyerarşi olarak değerlendirmesinde gestaltlar muğlak bir ontolojik statüde oluyor. Bir taraftan, Merlau-Ponty'nin yapının daha yüksek elemanlarını fizikalist terimlere aktarmaya çalışan doğalcılığa meyleden Gestalt teorisyenleri de dahil olmak üzere doğalcılığa karşı yüklenmek istediği nokta tam da gestaltların özünde algısal olduğudur (SB, 132-37, krş. PP 48). Fakat diğer taraftan, gerçekliğin asli unsurlarını "algısal" olarak tanımlamak ne demektir? Bunlar nihai olarak öznellikle ilişkili olduğu anlamına ve böylelikle de doğanın, en son basamakta doğanın "bilinci" olarak yeniden-yorumlanması gerektiği anlamına mı geliyor? Merlea-Ponty'nin *Davranışın Yapısı*'ndaki bazı formülasyonları,

tam olarak bu doğrultudadır.[20] Renaud Barbaras'nın ikna edici bir biçimde ortaya koyduğu üzere, Merleau-Ponty, sadece son çalışmalarında, bir özneye veya onun algılamasına gönderimde bulunmaksızın varlığın temelde algısal olabileceği düşüncesini benimsemeye niyetlenir.[21] Melodinin senfonisine gelindiğinde bunlar nihai olarak bazı öznel niyetlerin noemasıdır ve dolayısıyla melodi, doğanın nihai ontolojik temelini sağlayamaz. Ancak bir öznenin olmadığı algısal niteliği kabul edersek, öznellik, senfoninin kendisinden ortaya çıkan bir nitelik olabilir, tam da Merleau-Ponty'nin özyinelemeli (*recursive*) melodi olarak gördüğü sembolik düşüncede olduğu gibi.

Ancak ikinci bir güçlük yaşam ve nesnenin zihinde bütünleşmesi ile ilgilidir; zihin, her ne kadar içkin ve ortaya çıkan bir zihin olsa da, doğanın müzikal gelişiminin *telos*'u olarak ele alınacaktır. Gestaltların bu bütünleşmesiyle ilişkili olarak hatırlamamız gereken şey, bunun tarihsel ve olumsal olduğu ve hiç bir zaman tam olarak gerçekleşmeyen bir süreç olduğudur. Fiziksel madde yeni bir yapı kazandığında onu yeni bir canlı bedene dönüştürür, hatta fiziksel madde, daha girift bir bütüne bütünleşmiş olsa dahi, tarihsel ve içkin ataletini korur. Bu her bütünleşmenin kısmi ve belirli bir düzeyde de kırılgan olduğu, bunun ancak kısmi olarak olanaklı olduğu ve sıklıkla kırılmaya tabi kaldığı anlamına gelir. Merleau-Ponty'nin de açıkça kabul ettiği gibi "Her zaman bir düzeyde olmasa dahi başka bir düzeyde kendisini yeniden görünür kılan bir ikilik vardır" çünkü "bütünleşme hiç bir zaman mutlak şekilde olamaz ve her zaman başarısız olur." (SB, 210). Diğer bir ifadeyle, Merleau-Ponty, insanın kendi biyolojik yaşamını daha üst ve daha girift bir birlikle bütünleştirdiğini öne sürer. Dolayısıyla, onun ifade ettiği gibi, "'yaşam' hayvanlık ve insanlık ile aynı anlama gelmez" (SB, 174) ve dahası "İnsan asla bir hayvan olamaz: Onun yaşamı her zaman bir başka hayvanınkinden ya daha az ya da daha fazla doğayla bütünleşmiştir" (SB, 181), böylelikle de biyolojik yaşamımızın kendi otonom haklarını savunabileceği ve koruyacağı bir durum hep var olacaktır (SB, 208-210). Bütünleşme tarihsel olarak ilerlediği için bizim daha

20 III. Bölümün sonunda böylesi bir yorum bulunur, "bizim doğa dediğimiz zaten doğanın bilincidir, yaşam dediğimiz zaten yaşamın bilincidir ve zihinsel dediğimiz nesne karşısında bilinç, bilinç karşısındaki nesnedir" (SB, s. 184). Elbette son bölümde "bilinç"olarak ele alınanın entellektüel bilinçten ziyada algısal olduğu vurgulanmaktadır; kitabın sonuç kısmında meşgul olunan bu ilişki kitabın sonlarında öne çıkan ve sonrasında da ele alınacak olan "algı problemi"dir (SB, 210-211, 224). Bu nokta hakkında daha detaylı bir tartışma için bkz. Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, Evanston, Northwestern University Press, 2009, Birinci bölüm.

21 Renaud Barbaras, "Merleau-Ponty and Nature," İng. çev. Paul Milan, *Research in Phenomenology* 31/2001, s. 37.

çok-veya-daha az şekillenmiş insan benliklerimiz, çekirdeğinde, geçmişimiz olan zaman tortularını taşıyor. Hatta öyle ki, hayvani doğalarımızdan, sübli̇mleştirebildiğimiz şekliyle bile olsa, daimi olarak sorumlu olacağız.[22]

Bunu melodi figürüne dönerek açıklayabiliriz. Eğer yaşamın melodisi maddenin melodisiyle bütünleşiyorsa ve zihin böylesi melodilerin anlamlı özyinelemelerinden oluşuyorsa, o zaman bütünleşmenin her basamağında, çok yoğun sözleriyle şarkının her satırında bütün bir tarih özetleniyordur. Bu yaklaşım şu anlayışa dayanır: Merleau-Ponty'e göre, fizik gestaltler ortaya çıktıkları koşullar ve kendisine dayandıkları şey olarak evrenin bütün bir tarihine bir referansla tanımlanırken (SB, 139-143), yaşamsal (*vital*) aşamada, her organizmanın kendi üzerine kıvrıldığı kontrpuan melodisi, canlı bir hafıza, evrimsel bir tarih olarak tanımlanır. Her organik melodinin her bir notası ve cümlesi, kadîm ve asla bütünüyle serimlenemeyecek tarihi birikimi olan mikromelodilerden oluşan bir zenginliğe sahiptir. Bu cümleleri Mendelbrot'un fraktal hatlarına benzer yapısı olan bir melodi olarak düşünün, her basamakta aynı düzeyde girift bir şekilde sarmalanmış yapılar görürsünüz. Dahası, her bütünleşme ve transpozisyon sadece kısmi olduğundan, geçmişin şimdide katlandığı bu sentez her zaman seçici ve yaratıcı, yani dışa vurumunda bir boyut boyunca basitleşecek, bir diğerinde yaratıcı bir biçimde doğaçlama yapacak ve kalanları geride bırakacaktır. Dolayısıyla bu bütünleşmenin daima öyle ya da böyle başarısız olması, bu gestaltlar senfonisinin sürekli geçmişini ve kendisini yeniden yaratmasının kadîm geçmişini ileriye taşırken aynı zamanda durmaksızın yeniden bestelemesi gerçeğinin öteki yüzüdür. Doğanın senfonisinin bütün bir tarihinin her bir davranıştaki melodisinin takip eden satırına devam edegelen kıvrımlanması tam olarak budur –bir melodinin ifade ettiği böylesi bir oluş sürecindeki gibi bu tekrarlı döngü– ve bunu, doğanın kendini-gizleme hareketi olarak anlayabiliriz. Doğa'nın gizil sakınımı tam olarak kadîm zamana zarflanmış ifadelerde ve melodik dizelerdeki örüntülerde saklıdır.

2. Kesişimsel Tortu olarak Kadîm Doğa

Her gestaltın kalbinde taşıdığı kadîm zamanlara (*immemorial past*) ait doğanın sakınımını karakterize ederek, özellikle de bir tür içselleştirilmiş tarihi

22 Örnek için, bkz. SB, 208: "Bizim için bilinç her an bir organizmada onun kalıtını deneyimlemektedir; çünkü bu, aslında sadece bilinç için *nesne* olabilen maddi araçlardaki bir kalıt meselesi değil, kendine mahsus tarihiyle diyalektik aşamalardan geçerek aktarılmış olarak bilince gelen bir varlık/oluştur."

muhafaza eden yaşama musallat olan maddenin bir hafızası ve ruha musallat olan bir yaşam hafızası olarak alt-düzey gestaltlara dair ifadelerinden dolayı, Merleau-Ponty'nin *Davranışın Yapısı*'nda bulduğumuz ipuçlarını takip etmiş olsak bile, kesinlikle onun pozisyonunun ötesine geçtik. Merleau-Ponty *Davranışın Yapısı*'nın sonuç cümlelerinde, sonrasında meşgul olacağı "algı problemi"ni taslak halinde ortaya koyarken, soruşturmasının gestalt ontolojilerinde "nesnel" olarak tarif edilen, salt tutarlı kuramsal bakış açısından –düşünen kişinin içine yerleştiği düşünceye ve bu yerleşikliğin sonucundaki sınırlandırılmışlığa göre– ziyade, bir "dışardan gözlemci"nin, üçüncü kişi perspektifinin bakış açısını, ele alınan araştırma konusunun içeriden bir bakış olmadığını da teslim eder.[23] Merleau-Ponty, refleksiyonu kendinde özyinelemeli bir gestalt, dolayısıyla bizi de en nihayetinde gestaltları düşünen gestaltlar olarak betimleyerek, refleksiyonu içinden çıktığı doğanın içine yeniden konumlandırmaya yönelik uzun bir yola koyulur. Fakat bunu yaparken, o refleksiyonun ortaya çıkışı bağlamındaki kör noktaya, doğanın içinden onu düşünmenin ilkesi problemine dikkat çeker. Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'nde bu soruna döndüğünde, bunu düşüncenin düşünülemeyen ile ilişkisi üzerinden değerlendirir. [24]

Bir taraftan, refleksiyonun içinde açığa çıktığı refleksiyon-öncesi an ile refleksiyon-öncesi anı anlama ve betimleme kabiliyetimiz olduğu için bağ kurmakta başarısızlığa düşmeyiz. Oysa diğer taraftan, refleksiyon, asla refleksiyon-öncesiyle tam olarak uyuşmaz veya onu saydamlıkla ortaya koyamaz. Çünkü refleksiyonun, refleksiyon-öncesini düşünceye açarken, onu yapısal olarak dönüştürmesi gerekir. Merleau-Ponty, refleksiyonu uygun bir şekilde betimlemek için, bütün yapıyı göz önünde bulundurmamız gerektiğini ileri sürer; onun ortaya koyduğu üzere, biz, "düşünce üzerine düşünmeli"yiz ve bundan dolayı da "doğal durumu anlamalı ve tanımının gerektirdiği üzere yeniden ikame ettiğimizin farkında" olmalıyız (PP, 63). Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde "ikincil düzlem" veya "radikal" refleksiyon olarak adlandırdığı bu refleksiyon girişimi, kendisinin içinde açığa çıktığı, fakat yine de konu edilemeyen geçmişin, "hiç ele geçirilemez" olan geçmişi hesaba katma çabasında olan bir refleksiyondur (PP, 252). Bu kadîm zaman, deneyimimizde düşünülemeyecek olanın düşünceye karşı koyduğu direnç olarak, konu

23 "Algı problemi" için bkz. SB, 176, 210, 224."dışardan gözleyici," ile ilgili olarak bkz SB, 162, 184. Aynı zamanda "Titres et travaux. Projet d'enseingement," *Parcours deux 1951-1961,* Lagrasse, Verdier, 2000, s. 17; ve benim *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, s. 47-48 tahkikatım.
24 Bkz. örneğin, PP, 62-65, 221, 227, 302, 360, 376, 474.

edilişe direnç gösteren tortu olarak ve hatta düşünceyi mümkün kılan koşullar olarak ortaya çıkar. Kendi doğamızın özsel kalıtını, yalnızca içinde bulunduğu koşulda açabiliriz ve bunun sonucu olarak da bu kadîm tortunun gerektirdiği şekilde asla bütünüyle açarak konu edemeyiz. Başka bir ifadeyle, doğa ilksel otonomisinde tam olarak düşünülemez olanın düşünüme getirilmesine direnişiyle görünür.[25] Ve sonunda kendimizi doğa hakkındaki ilk antik hakikate; gizlenmeyi sevdiği hakikatine dönmüş buluruz, fakat bu sefer, doğanın sakınımının gizli derinliklerinin içinden felsefenin kendi hareketi başlayacaktır.

Bu durum, bizi başlangıçta ortaya çıkan, doğanın müzikal yapısı ile saklı gizleri arasındaki ilişkiye dair zorlu aşamayla karşı karşıya getirir. Ve şimdi her iki unsurun da refleksiyonun kendi geçmişi ile olan ilişkisi ve içinde oluştuğu doğanın tortusu ile kesiştiğini görebiliriz. *Davranışın Yapısı*'nda refleksiyon "yapıların yapısı" olarak yer almışken, *Algının Fenomenolojisi*'nde "düşünce üzerine düşünme" haline gelmiş ve her ikisinde de, düşüncenin düşünülemez olanda varolan kökenine borcunu kavrama çabası söz konusudur. Doğanın direnci ve otonomisi, bu nedenle, bir bakıma düşüncenin kendisini gizleyişindeki arkaik-olgusal sakınımdır. Merleau-Ponty'nin çalışmaları ilerledikçe doğanın düşünceye direnci daha çok önem kazanmış ve düşünce için kullanılan "yapıların yapısı" ifadesi de giderek ortadan kalkar. Gördüğümüz gibi, bu önce başka bir yinelemeli yapı olan, ikinci-dereceden düşünce ile yer değiştiriyor. Fakat düşüncenin yapısı ve kısmen onu aşan bir düşünülemeyen tarafından kesintiye uğratılışı, Merleau-Ponty'nin geç metinlerinde, bedenin kendiliğinden-eğilimi örneğinde görüleceği gibi daha ileri düzey bir dönüşüme uğramaya devam edecektir. Burada doğanın çekilme anı ve gizilliği tam da dokunan ile dokunulan arasındaki *écart* (denksizliktedir) ve arkasında Jacob Rogozinski'nin sözcükleriyle, bir arkaik-olgusal "tortu" bırakır.[26] Ten ontolojisinde, gestaltlar hiyerarşisi çöker. Bütünleşmenin daha üst seviyelerine doğru dikey bir yükselmeden ziyade, yanal rezonanslar ve geçişler farklılıkları ve yakınsamaları çoğaltır. Her birlik anı sadece silinmesi imkânsız olan yokluk anı olarak mümkündür. Tenin

25 Refleksiyonun asla tam olarak konu edemeyeceği bir doğal durumun içinden ortaya çıktığı göz önünde bulundurulduğunda, doğanın kadim sakınımının izlerini açığa çıkaran: İlkin, algılanan şeyin duyumsayan bedenle olan Janus-yüzlü diyalogundaki direnci; ve ikincileyin, benliğin refleksiyon öncesi ve kişisel boyutlarının ele gelmeyen kesişmezliği şeklinde, düşünülemeyen-üzerine-düşüncenin kesinlikle ilginç bir mantığının olduğunu başka bir yerde tartışmıştım. Örneğin bkz. "Truth and Resistance," *Graduate Faculty Philosophy Journal* 30, 1/2009,111-124.

26 Jacob Rogozinski, "The Chiasm and the Remainder: How Does Touching Touch Itself?", *Rethinking Facticity*, içinde, yay. haz. François Raffoul ve Eric Sean Nelson, Albany, State University of New York Press, 2008, s. 238.

maddi, canlı ve sembolik boyutlarından hala söz edebiliriz ancak bunlar düzenli olarak yükselen seviyelerde değil, eksenlerin zenginliği boyunca derinliği ve geçişimleri değişen çoklu perdelerdeki giriftliklerdir.

Merleau-Ponty hâlâ zaman zaman gestaltlardan bahsetmekle beraber, iyi bilindiği şekliyle, böylesi temel giriftlikler için "kesişim"i tercih eder.[27] İngilizce *chiasm* terimi birbirinden bütünüyle farklı anlamlara gelen iki kelimenin kısaltılmış bir biçimidir, birincisi biyolojik (*chiasma*, ve Fransızca'dakinin aynısı olan "a" ile biten *chiasma*) terimidir ve diğeri retorik terimi olan (İngilizcesi *chiasmus*, Fransızcası ise "e" ile biten *chiasme*dır). Fizyolojide, bir *chiasma* [*chiasma*] anatomik yapıların bir noktasıdır, sinirler ve bağ dokuları gibi anatomik yapıların X şeklinde çaprazlanarak bir *chi*'yi oluşturduğu noktadır. Öte yandan retorikte, bir *chiasmus* [*chiasme*] bir yapının tekrar tersine döndürülmesiyle ortaya çıkan bir konuşma şeklidir. "Güzellik hakikat, hakikat güzelliktir" (Keats). Merleau-Ponty'nin kullanımında özellikle bu iki anlam da ödünç alınmış, tersinebilirlik ile döngüsellik birleştirilmiş (bedende zihin ve zihinde beden vardır ve aralarında var olan bir *chiasm* (*kesişim*) [*chiasme*]dır.) Ve aynı zamanda kesişim (*chiasma*) farkta-ki-birlik ("gözün aynı zamanda ait olduğumuz dünyayla kesişimi (*chiasme*)nde olduğu gibi") şeklinde bir anlamda kullanılır.[28] Böylesi kesişimsel yapılar, asal ontolojik gerçeklikler olarak Merleau-Ponty için gestalt bütünlerinin yerini almıştır. Dolayısıyla *Davranışın Yapısı*'nda gördüğümüz gestaltlarda iç içe yuvalanmış/oturmuş bir hiyerarşiden ziyade Merleau-Ponty'nin son yazıları bize dünyayı temelde kesişim yapılarına iç içe yuvalanmış/oturmuş şekilde sunar. Renaud Barbaras'nın ifadesiyle "Evreni, Merlau-Ponty'nin sezinlediği haliyle farklı genellik düzeylerine göre bütünleşmiş kesişimlerin bir çoğalması gibi tasvir etmek .... gerekir."[29]

Burada Merleau-Ponty'nin, duyarlı-duygusal kesişim olduğunu düşündüğü bedenin, düşüncenin model örneği olarak, her zaman bir tortu bıraktığı şeklindeki açıklaması doğanın gizilliği hakkındaki tezimiz için oldukça önemlidir. Bir elin diğerine dokunuşunda mevcut olan tekabüliyet "her zaman içkindir ve aslında hiç bir zaman gerçekleşmez" (VI, 147). Rogozinski'nin vurguladığı üzere, bu "arkaik-olgusal" tortu "dokunuşumun dokunamayacağı, aynı zamanda

27 Merleau-Ponty'nin kesişim kelimesini kullanımı hakkındaki gelişimsel bir açıklama için Toadvine, "The Chiasm," in *Routledge Companion to Phenomenology*, yay. haz. Sebastian Luft ve Søren Overgaard, Londra: Routledge, 2011, s. 336-347.

28 Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, ing. çev. Alphonso Lingis, Evanston, Northwestern University Press, 1968, s. 259, 215. Bundan sonra VI şeklinde atıfta bulunulacaktır.

29 Barbaras, *The Being of the Phenomenon: Merleau-Ponty's Ontology*, İng. çev. Ted Toadvine ve Leonard Lawlor, Bloomington, Indiana University Press, 2004, s. 307.

bakışımın göremeyeceği, işitimimin duyamayacağı; gündelik deneyimimizin herhangi bir unsuru ile olduğu gibi dünyada hiç bir zaman karşılaşamayacağımız" bir şeydir. Bununla birlikte o, kendisini dünyevi olan fenomenlerle, onlara karışmadan dolaylı olarak açığa vurur.[30] Bu tortu kendi kendimize dokunmaya çalıştığımızda kaçan, dokunma dünyasında yokken bile dokunmanın olanağını belirleyen tortudur. Rogozinski sadece bedensel oto-duygulanım'ın (*auto-affection*) tortusundan söz ederken, Merleau-Ponty'den biliyoruz ki bedenin kendine-dokunuşu, dünyanın tenine veya insanlığa, doğaya yani her yere yayılımı olan ontolojik kesişimin tek çarpıcı örneğidir. Bu, benim elim bir nesneye değdiğinde burada dokunuşla ortaya çıkan "bir tür refleksiyon"un, oto-duygulanımın ince bir biçiminin olduğu anlamına gelir. Dokunduğum şey, ben ona dokunurken bana dokunur; ben o olurken o da ben olur. Dahası kesişimdeki geçişim anında, benliğin başkalıkla yer değişiminde daima bir kayma vardır. Bedenin kendine-dokunuşu durumunda, bu kayma Rogozinski'nin belirttiği gibi bir çökelti veya tortu oluşturur. Fakat bedenin dünyayla girdiği değiş tokuşta, bu kayma, bedenin dokunduğu dünyadaki yerleşikliğinin bir sonucu, yani aslında dünyanın gerçekliğidir. Biz doğal olarak dünyada ve dünyayla aynı kumaştan olduğumuzdan, bu ayrılma her zaman içerden olur. Benim ona dokunduğum gibi dünya bana dokunduğunda, iki dokunuş da asla mütekabil olamaz. Tabiri caizse doğa her zaman bir el üstündür. Rogozinski'nin tortu olarak adlandırdığı, benim kendi kendimi görmem, kendi kendime dokunamam, tam olarak beni sarmalayan doğada, dünyada yerleşikliğimin üzerine düşünemeye çabalamamın bir sonucudur. Ben, dokunulana-dokunma'nın *écart*'ının, düşünülemez olanın düşünceye direnişi, ve gestaltların bütünleşmesinde var olan kaçak olduğunu ve bunların hepsinin doğanın sakınımın farklı varyasyonlarını ifade ettiğini, ve onun açığa çıkmayışının açığa çıkışı olduğunu iddia ediyorum. Her bir durumda da, düşünce doğrudan görünüme gelmez olanla, kendisini saran sınırlarda sadece bir direnç şeklinde karşılaşır. Bu tür bir direniş kesinlikle, doğanın dolaylı arkaik-olgusal otonomisini açığa çıkarışıdır. Peki şimdi müzikle ilgili meselenin neresindeyiz? Gestaltçı anlayışın, refleksiyonun yinelemeli bir melodi olduğu şeklindeki anlayışıyla birlikte *Musica Universalis* ile bağlantıyı da geride bırakmışız gibi görünüyor. Dolayısıyla şimdi ki sorumuz, evrenin dokunan kesişimler olup olmadığı, onların yinelemeleri olarak düşünce ile birlikte, doğaya sadece gizini değil aynı zamanda ezgisini(şarkısını) de bırakıp bırakmayacağı sorusu olacaktır.

30 Rogozinski, "The Chiasm and the Remainder: How Does Touching Touch Itself?," s. 238.

3. Doğa ve Kültür arasındaki Sessizlik

Merleau-Ponty'nin son yazılarında müziğin gerçek yerinin ne olduğu sorusu, daha önceden yakın arkadaşı antropolog Claude Lévi-Strauss tarafından 1971 yılında Merleau-Ponty anısına yazılan yazıda ortaya konulmuştu.[31] Burada Lévi-Strauss, Merlau-Ponty'nin son eserlerinde müziği değerlendirişinin onun düşüncesi açısından açık bir belirsizliğe sahip olduğunu iddia eder. Lévi-Strauss özellikle, Merleau-Ponty'nin *Göz ve Tin*'de resmin lehine bir pozisyon alarak müziği varlığın bir taslağı olmanın ötesine geçmeyecek şekilde betimlediğini iddia eder. Ona göre, neredeyse eşzamanlı olan *Görünür ve Görünmez*'de ise Vinteuil'in "küçük faz"ının (*little phrase*) cisimleşmiş düşüncenin ayrıcalıklı bir örneği olduğu bir müzik ve varlık taslakları değerlendirmesi söz konusudur. Lévi-Strauss için müziğin böylesi muğlak bir şekilde değerlendirilmiş olması, Merleau-Ponty'nin son yazılarında fenomenolojik olan ile ontolojik olan arasında var olan gediği göstermesi sebebiyle oldukça manidardır. Lévi-Strauss'un böylesi bir dikkatle Merleau-Ponty'nin müziği değerlendirişine odaklanmış olması şaşırtıcı değildir. Çünkü antropolog aynı yıllarda *Mythologiques* başlıklı Amerikan yerlilerinin mitolojilerini ele aldığı ve müzik yapıları ile mitlerin yapılarının bir temel paralelliklerinin bulunduğunu ileri sürdüğü, "Müziğe" adadığı devasa yapıtının dördüncü cildini tamamlamıştır.[32] Lévi-Strauss'un görüşünde, müzik bedenin zamansal ritmini kültürün altında yatan geleneksel şekillerle ve müzik ölçüleri ile birleştirerek doğa ve kültür arasında bir köprü kurar. Onun koyduğu şekliyle müzik iki "dizge"ye göre işler:

> Biri fizyolojik –yani doğaldır: Müzik aslında organik ritimlerden faydalanarak, zamanda olduğu gibi gizli ve bâtın da kalmasına neden olan süreksizlik fenomeniyle alakalı olarak açığa çıkar. Diğer dizge ise kültüreldir: O müzikal sesle-

31 Claude Lévi-Strauss, "On Merleau-Ponty," İng. çev. Christine Gross, *Merleau-Ponty: Critical Assessments* içinde v. 1, ed. Ted Toadvine, London, Routledge, 2006, s. 215-20. Merleau-Ponty'nin Lévi-Strauss ile ilişkisine dair bu tartışmanın daha erken ve daha uzun bir hali şu başlıkta çıkmıştı "Music, Being, Nature," *Corps et Signes. No centenário do Nascimento de Claude Lévi-Strauss e Maurice Merleau-Ponty*, içinde yay. haz. Jean-Yves Mercury ve Nuno Nabais, *Colecção Documenta,* Lizbon, 5, 2009, s. 167-177.

32 İyi bilindiği üzere Lévi-Strauss'un geç metinlerinin odağı müzik ve mit arasında var olan paralelliklerdir. Müzik ve mit arasındaki yapısal paralellik *Mythologiques*'in ilk cildinin "peşrev"inde ileri sürülür. 1964'teki *The Raw and the Cooked*'ta tekrar ele alınır ve 1971'de son cilt olan *The Naked Man*'ın "Kapanış"ında da savunulur. Bu nedenle, Lévi-Strauss, aynı yılda, Merleau-Ponty'nin geç metinlerinde belirsiz pozisyonunu ele alıp karşılaştırma noktası olarak müziği seçmesi oldukça anlamlıdır.

> rin bir kültürden diğerine değer ve aralıklarının değişiminin sonucunda ortaya çıkan bir diziliminden oluşur.[33]

Müzik ve mitin her ikisinin de "zamanın tüketilmesi için araçlar" olmasından dolayı doğayla kültür arasındaki böylesi bir köprünün önemi, en nihayetinde zamansal oluşundadır (RC, 16). Lévi-Strauss'un gördüğü haliyle bu, sanat eserine bir "ölümsüzlük" aurası veren "eşzamanlı bütünlük" lehine vücudun "kaçınılamaz artzamanlı"lığının aşındırılmasıdır.

Ancak Merleau-Ponty, doğanın zamanı olan vücudun zamanını Lévi-Strauss'tan bütünüyle farklı şekilde anlar. Merleau-Ponty'nin, *Algının Fenomenolojisi*'nde kalp atışlarının veya mevsimlerin zamanı üzerinden ortaya koyduğu gibi, vücut anonim ve döngüsel bir zamanda yaşar. Vücudun doğayla birliğinin bu genel ve tekerrüre dayalı zamanı, bizim artzamanlı ve tarihsel olan refleksif bilincimiz tarafından hiçbir zaman tam olarak konu edilemez. Bu nedenle refleksif benlik için bedenin ve doğanın zamanı daima hatırlanamayacak bir zamandır.

Her algı, daha önce belirttiğimiz üzere Merleau-Ponty'nin meşhur betimlemesiyle bir "orjinal geçmiş, bir geçmiş ki hiç mevcuda gelmemiş" olan "bizdeki bir 'tarihöncesi'nin teyidi ve yenilenişi" olarak "doğanın mutlak geçmişi"dir (PP 250, 139, 252)[34] Müziğin "ölümsüzüğü" bu nedenle bütünüyle zamandan bir kaçışı değil, bunun yerine bedenin ritimlerinin zamanı şeklindeki zamanının anonimliğine bir çekiliştir. Lévi-Strauss, müziğin "fizyolojik ve hatta dâhilî zaman" şeklinde olduğunu yazdığında bunu kabul eder; buna göre "herhangi bir kontrpuanın farkında olmadığımız bir şekilde kalbin ve ciğerlerin ritmik hareketlerini içerir" (RC 16).

Lévi-Strauss'un nefes alış verişteki aralık, müzikal anlatımın dahilinde olan bir "sessiz süre" hakkındaki sözleri müziğin bağlı bulunduğu sessizlik sorununu ortaya çıkarır. Nefes alış verişteki duraksama, müziğin cümlelenmesindeki bir parça olarak onun yapısına dahil edilir. Benzer şekilde, notalar arasındaki sessiz aralıklar, göz kırpıştırmalarının sesçil eşdeğeridir. Soneleri ayıran aralıklar müzikal cümleciklerin birleştirilmesini mümkün kılan boşluklardır. Bu boşlukların olanaklı kıldığı, dolaylı ve ayırımlı ilişkiler müziğin dahilindeki bir sessizlik gibidir. Merleau-Ponty, "*Dolaylı Dil ve Sessizli-*

33 Claude Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, İng. çev. John ve Doreen Weightman, Chicago, University of Chicago Press, 1983, s. 16. Bundan sonra RC. olarak anılacaktır.

34 Ayrıca bkz. PP, 265, 293, 366, 367. Merleau-Ponty'nin vücudun kadîm zamanı hakkındaki düşüncelerini şurada ele almıştım "Le passage du temps naturel," *Alter* 16, 2008, s. 157-169.

*ğin Sesleri"*nde bir dili oluşturan dolaylı ilişkiler konusunda da benzer bir noktayı dile getirir. Dilin imleminin birincil olarak doğrudan temsil yoluyla oluşmadığını, aksine Merlau-Ponty, "sözcükler arasındaki aralıklarda olduğu gibi kesişimlerinde" yani "dile gelmeyen şeyler" sayesinde ortaya çıktığını ileri sürer. Bu nedenle "tüm dilin dolaylı veya imalı ... ya da tercih ederseniz, sessizlik" olduğu sonucuna ulaşır.[35] Benzer şekilde, o Vinteuil'in "küçük faz" dediği şeyin ardındaki müzikal düşüncenin "gölgelerle örtülü" veya "kılık değiştirmiş" haliyle görünür olduğunu söyleyecektir. Çünkü tam olarak notaların kendisinde duyulamaz, fakat nasıl oluyorsa onların arasından veya ardından duyulur: "Bu düşünceleri, zihnin gözüyle veya üçüncü kulakla bile olsa göremez ve işitemeyiz: Oysa seslerin ardında veya aralarında oradadırlar" (VI 151). Başka bir deyişle, müzikal idea işitilmez olup işitilebilir olana musallat olmuştur, tıpkı görünmez olanın görünebilire musallat olduğu gibi.

Eğer, müziğin doğanın mutlak geçmişiyle ve vücutla bu birliğini ciddiyetle ele alırsak ve eğer Merleau-Ponty için müziğin en temel biçimi "dünyanın ezgisi"nin ifade edici işaretleriyse, bir başka ve daha temel düzeyde müziğin sessiz kalma yükümlülüğü vardır. Bu temel sessizlik düzeyi, kesinlikle kesişim(*chiasm*)in *écart*'ı veya refleksiyon-öncesinin dilsizliğidir. Merleau-Ponty felsefenin amacını sıklıkla Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar*'ından meşhur bir alıntıyla tanımlar: "'Sessiz deneyimi kendi hususi anlamının saf ifadesine taşıma"(PP, 228).[36] "Dünyanın ezgisi" olarak anlaşılan bütün ifadeler, onun kendi dilsizliğinde, dile getirme istediğine bir ses olma amacındadır. Bu anlamıyla, doğanın sessizliği onun evveli (kayıp hafızasına) geçmişine paraleldir, kesinlikle bir iç zırh olarak her bir ifadede yerleşiktir. Bu, müziğin demirlediği sessizliklerden ikinci ve daha zengin anlamları olanıdır. Merleau-Ponty için felsefenin paradoksal yükümlülüğü, bu ilksel sessizliği, sessizlik *olarak* sakınımına bütünüyle saygı göstererek dile getirmektir; bu nedenle daha sonra-

35 "Indirect Language and the Voices of Silence," *The Merleau-Ponty Reader* içinde, s. 244-45.

36 Karş. PP lxxix; VI 129. Merleau-Ponty, Gabrielle Peiffer ve Emmanuel Lévinas'ın çevirisinden alıntılamıştır, Paris, Colin, 1931; Vrin, 1947, s. 33; yeni basım (Vrin, 1996, s. 73-74. Bütün pasaj şu şekildedir "Le début, c'est l'expérience pure et, pour ainsi dire, muette encore, qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens" (" Saf olan ve, tabiri caizse, lal-ü ebkem olan deneyimi, kendi manasında, saf ifadelere açmak meselesidir.") Almanca ojinali şurada bulunabilir: Husserl, *Cartesianische Meditationen, Husserliana v. 1*, yay. haz. Stephan Strasser, Martinus Nijhoff, Lahey, 1950, s. 77. İngilizce çevirisinde (Cartesian Meditations, trans. Dorion Cairns [Dordrecht: Kluwer, 1993], 38-9) pasaj şu şekildedir: "Its beginning is the pure—and, so to speak, still dumb—psychological experience, which now must be made to utter its own sense with no adulteration (En başında saf olan –ve tabiri caizse, hâla dilsiz olan– psikolojik deneyimin, saflığını bozmadan kendi anlamıyla dile getirmek zorunda)."

sında felsefeyi "sessizlik ve konuşmanın birbirine dönüşmesi olarak" tanımlayacaktır (VI 129)[37]. Bununla beraber bu dönüşümde müziğin, Lévi-Strauss'un yüklediği rol türünden, ne tür bir rol oynadığını merak ediyor olabiliriz. Başka bir deyişle, Varlığın kendini faş edişinde müziğin tam olarak rolü nedir?

Merleau-Ponty'nin müziğin ontolojik soruşturma için önemini ortaya koyduğu bilindik sözleri, hayattayken yayımlanan son denemesi olan resmin ontolojisiyle ilişkili, *Göz ve Tin*'in açılışında yer alır. Elbette bu, Merleau-Ponty'nin resme ayırdığı ilk deneme değildi, fakat o hiç bir zaman müzik hakkında derinlikli yazmadı – hiç, yani, Lévi-Strauss'un Ravel'in *Bolero*'su ya da Rameau'nun *Castor et Pollux*'u hakkında yazdığı tarzda yazmadı. Bu belki de sözcükler dolayımıyla çalıştıkları için "taraf tutmaları" ve "konuşan insan olarak sorumluluklarından kaçmamaları" beklenen yazar ve filozof ile ilişkisi açısından müziğin *Göz ve Tin*'de sahip olduğu ilginç pozisyonla açıklanabilir.[38] Merleau-Ponty bize müziğin, "diğer uçta" olduğunu söyler; o, "Varlığın arınmış durumlarından, onun gelgitlerinden, büyümesinden, patlayışlarından, kasırgalarından başka bir şey gösterebilmek için dünyanın ve betimlenebilirin" daha ötesindedir (EM, 353, GT, 30). Dolayısıyla, resim, orta alana yerleşir, böylece ressam "hiçbir değerlendirme zorunluluğu olmadan her şeye bakma hakkı olan"dır. (EM, 353, GT, 30). Şurası çarpıcıdır ki, Merleau-Ponty, bu sürekliliği etik terimlerle tarif eder –sorumluluk, yükümlülük, değer yükleme– ve sonrasında müziği etiğin her kazanımının çok daha ötesine yerleştirir. Madem ki resim, etik çerçeveyi aşmakta ve değer yüklemeksizin betimlemede ayrıcalıklıdır; o halde müzik, dünyayı resimleme bakımından, etik bir düzeye ulaşma noktasında başarısızdır. Müziğin böylesi bir değerlendirilişi ışığında Merleau-Ponty'nin metafizikle eşzamanlı bir etiği formüle etmek üzere on sene öncesindeki bilindik umut vaad edici sözlerini hatırlamak gerekir:

> İfade fenomeninde (*expression*) "iyi bir belirsizlik" vardır, kendiliğindenlik ... bu monadlar çokluğunu, geçmiş ve şimdiyi, doğayı ve kültürü tek bir bütün halinde bir araya getirir. Bu olağanüstünü kurmak metafiziğin kendisi olabilir ve aynı zaman da bize bir etik ilkesi verebilir[39].

37 Merleau-Ponty düşüncesinde sessizliğin rolünü şurada ele almıştım "The Reconversion of Silence and Speech," *Tijdschrift voor Filosofie* 70, 2008, s. 457-77.

38 "Eye and Mind" *The Merleau-Ponty Reader* içinde, 353. Bundan sonra EM ve Türkçesi için de GT şeklinde (Türkçesi için bkz. *Göz ve Tin, age.*, s.30).

39 "An Unpublished Text by Merleau-Ponty," *The Merleau-Ponty Reader* içinde, age., s. 290.

Her ne kadar müzik doğa ve kültürü birbirine bağlayıcı bir etkiye sahip olup, hafızası kayıp geçmişi ve doğanın dile gelmeyen düşünce öncesi sessizliğini bir araya getiriyor gibi olsa da, açıkçası hem ontolojik hem de etik boyutun dışında bırakılmıştır.

Bununla birlikte Merleau-Ponty, ses ve işitimin yansıyabilirliği (*reflexivity*) betimlemesinde, doğa ve kültür arasındaki kırılma anının açığa çıkışında sesli kesişime bir ayrıcalık tanımaktadır: "Kristal gibi, metal ve diğer pek çok maden gibi, Ben de ses veren bir varlığım, fakat ben kendi içimdeki titreşimi duyuyorum; Malraux'un dediği gibi, Kendimi gırtlağımdan duyuyorum." (VI, 144). Kişinin kendi sesini işitme yansıyabilirliği, dokunanın-dokunulan, görenin-görülen oluşuna paraleldir. Aynı şekilde, işitme durumunda olduğu kadar dokunmada da, görmede de mütekabiliyet bir tutukluluk yaptığı bir *écart* vardır.[40] Her zaman vücudumun bu tarafında yer aldığımdan, kendi sesimi her zaman öncelikli olarak, başkalarının hiçbir zaman aynı şekilde duyamayacağı ve benim de asla onlarınkini aynı şekilde duyamayacağım şekilde işitirim. Ancak işitme ve dokunma veya görme durumlarının her birinde *écart*'ın farklı kayda değer düzeyleri vardır. İkinci durumlarda yansıyabilirlik deneyimi her zaman içkindir ve hiç bir zaman gerçeklik düzeyine çıkmaz: Bir el duyumsayan olduğu müddetçe diğeri tam olarak duyumsayan olarak anlaşılmaz ve gözler, aynadakini kendi bakışı şeklinde yerleştirmez. Nitekim bakış veya dokunma için, duyumsama ve duyumsanma durumları tersinebilir ancak asla tam olarak mütekabil olmazlar (VI 147-148). "Kendi kendimi hem içerden hem de dışardan işittiğim" sırada, işitmede sesin öznesi ve nesnesi bir sesli bütünü eşzamanlı olarak deneyimledikleri için gerçek bir tekabüliyet oluşmuş görünür (VI 148). Ancak böylesi bir karşılaşma anında bir elin diğer ele dokunmasından ziyade, dünya içindeliğin döngüsünde bir ikilenerek katlanma durumudur: Ben kendimi bedenimin titreşimlerinin içinden duyarım, fakat ben kendimi dünyanın aracılığı olmaksızın duyuyorum. Böylece sesim bana dünyanın sesine karışarak döner, benim mi onun mu olduğuna karar verilemezliğiyle bu, bir tür "karşı-çekimdir"dir. Bunu Leonard Lawlor'un şu sözleriyle dile getirebiliriz: "Tam da şimdiki zamanım her zaman eskir, iç monologum da asla kendimin değildir."[41]

40 Krş.. VI 148: "sesimin tınılı varlığı bana kendisini oldukça cılız bir şekilde gösterir: açıkça ortaya çıkan varlığı, daha ziyade bir yankıdır benim için, dış dünyadan ziyade kafamın içinde çınlar."

41 Leonard Lawlor, "Auto-Affection and Becoming (Part I): Who are We?" Environmental Philosophy 6/2009, 18. Karşı-çekimin bu anlamı için, bkz. benim "Life Beyond Biologism," *Research in Phenomenology*, 40, 2/2010, s. 243-266.

Merleau-Ponty'nin işitmenin yansıyabilirliğine dair betimlemesi dil üzerine odaklanır, fakat Lévi-Strauss burada müziğe ayrıcalıklı bir konum tanımaktadır: "Ben müziği *işitirken*, onun içinden *kendimi dinliyorum*. Ve ... ruh ve beden arasında tersine çevirme yoluyla, müzik benim *içimde yaşar*."[42] Ve Merleau-Ponty için konuşma temel olarak beden ve dünya arasında sesli bir alışveriş olduğundan "bir cümleyi anlamak onun sesli varlığının bütünlüğünü anlamaktan başka bir şey değildir veya çok iyi yaptığımız haliyle, *demek istediğini anlamaktır*" (VI 155). Sonuç olarak, konuşma en nihayetinde sesli, müzikal olandan türeyerek geriye kalandır ve müziksel idea ile aynı üslupta oluşuyla bir anlam taşır. Merleau-Ponty'nin müzik üzerine çalışma notlarından birine yazdığı gibi "Müzik anlam modeli[dir] –dilin kendisinden türediği sessizlikten– Her algı yorum[um]dur, hepsi sessizliğin içinde onun *seslenişleri*dir."[43]

Davranışın Yapısı'nda Merleau-Ponty, bir organizmayı çevresine bağlayan melodilere odaklanmışken, *Algının Fenomenolojisi*'nde, algılayan ve algılanan arasındaki "diyalog" halindeki soru-ve-cevap ilişkisini vurgular. Fakat *Görünür ve Görünmez*'de bu soru-ve-cevap hareketi, içsel bir olumsuzlama menteşelemesi üzerinden, varlığın kendisine bir kıvrımı olarak varlığın kendi-sorgulaması biçimindeki yeni bir şekil kazanır. Eğer varlığın kıvrım hareketi, öncelikle sesli veya müzikal ise, o halde refleksiyon algı olabildiği ölçüde kontrapuanlı nakaratta veya kesişimsel başkası-oluşta, titreşimsel bir çağrı-ve-cevap olayıdır. Müzik ile ilgili bir notta Merleau-Ponty "müzik, resim gibi felsefenin bütün dünyaya getirdiği türden bir anlam getirir" diye yazmaktadır.[44] Bu felsefi refleksiyonun yoğun bir melodi, bir ikinci-düzlem müziği olarak icra edilmesi gerektiğini bize öğütler, böylelikle doğanın *logos*'unun şarkısını söyler.

İngilizceden çeviren: Tuncay Saygın

42 "Jean-Jacques Rousseau, Founder of the Sciences of Man," *Structural Anthropology*, C. 2, İng. çev. Monique Layton, Chicago, University of Chicago Press, 1976, s. 39.
43 Merleau-Ponty, "Two Unpublished Notes on Music," İng. çev. Leonard Lawlor, *Chiasmi International* 3/2001, s. 18.
44 Merleau-Ponty, "Two Unpublished Notes on Music," *age*., s. 18.

Merleau-Ponty Felsefesinde Proust

DİDEM NUR GÜNGÖREN

Merleau-Ponty, Collège de France'daki *Söz Sorunu* (*Le problème de la parole*) adındaki seminerine "Proust filozof muydu?"[1] sorusu ile başlar. Fransız filozof gerçekten de 1953-1954 dönemi seminerini adeta Proust'a ayırmış, *Dünyanın Düzyazısı* (*Prose du Monde*) adıyla 1952 yılında yine Collège de France'a adaylığını sunarken hazırladığı elyazmalarında yer alan Proust analizlerini böylece dolaşıma sokmuştur.[2] Bu ders dışında Merleau-Ponty'nin tamamıyla Proust'a vakfettiği bir inceleme mevcut değildir, filozof "Cézanne'ın Kuşkusu" türünden bir metni kaleme almamıştır Proust için; yine de M. Carbone'nin de vurguladığı şekilde Merleau-Ponty eserindeki Walter Benjamin ile diyaloğun şaşırtıcı yokluğunun aksine[3], *Algının Fenomenolojisi*'nin (*Phénoménologie de la perception*) önsözünden itibaren Fransız filozofun yazdığı neredeyse her sayfada üstü kapalı ya da doğrudan bir Proust göndermesi mevcuttur. *Algının Fenomenolojisi*'nin önsözünde şöyle yazar Merleau-Ponty:

> 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'nın eserleri gibi, aynı türden bir dikkati ve şaşırmayı,

1 M.Merleau-Ponty, *Notes de cours de Collège de France 1953-1954, Cours de jeudi: Le problème de la parole*, Yayınlanmamış elyazmaları, Folio 94, C. XII, Bibliothèque National de France.

2 Merleau-Ponty dil algısına ayırmayı düşündüğü bu projeyi tamamlamamıştır. Claude Lefort filozofun ölümünden sonra bu elyazmalarını *Dünyanın Düzyazısı*'na (*Prose du Monde*) başlığı ile yayına hazırlamış ve yazdığı önsözde, Merleau-Ponty'nin bu çalışmanın ikinci bölümünü Montaigne, Artaud ve Proust analizlerine ayırmayı planladığını not düşmüştür.

3 M. Carbone, "Gayri İradi Bellek ve Önceki Zaman Arasında İmge: Proust Okuru Olarak Benjamin ve Merleau-Ponty", *Cogito* içinde, çev. Didem Nur Güngören, *Cogito* S. 88, 2017, s. 234-246.

> aynı bilinç talebini, dünyanın ve tarihin doğmakta olan anlamını kavramak için aynı dikkati içereceğinden, çaba gerekmektedir.[4]

Merleau-Ponty'nin "başucu kitabı"[5] olan *Kayıp Zamanın İzinde*, filozofun düşüncesine derinlemesine sızmış, birçok yerde kaynak göstermesine bile ihtiyaç duymayacağı bir biçimde felsefesini tamamlamış, adeta düşüncesinin mahreminin parçası olmuştur. Kristeva'nın bahsettiği şekliyle, " öyle bir an gelir ki, edebiyat metni (felsefi düşüncenin) sezdirdiklerini aydınlatır ve (filozof da) edebiyat eserinde hipotezlerinin kanıtını bulur. Merleau-Ponty ve Proust karşılaşması da böyle olmuşa benzemektedir".[6]

Bu karşılaşmanın kaynağını, Proust'un ve Merleau-Ponty'nin okuduğu, geleneksel Fransız felsefe eğitiminde yer alan filozoflarda bulabiliriz elbette. Kristeva'ya göre Merleau-Ponty kariyerinin başında, Proust'un da gençliğinde okumuş olduğu Schopenhauer sonrası Alman idealizminden beslenen Lachelier, Rabier, Ravaisson, Bourox gibi Fransız filozoflardan, en az Husserl felsefesinden beslendiği kadar beslenmiştir.[7] Bunun yanı sıra, Proust'ta ve Merleau-Ponty'de yer alan zaman ve bellek düşüncesinin temeli Bergson'a dayanmaktadır. Yine de yazar ve filozof arasındaki, üstelik tersine-de-çevrilebilen (*reversibilité*) bu ilişki, ilham alınan ortak bir felsefî geçmişten fazlasına işaret eder; zira denebilir ki Proust da, Merleau-Ponty de içine doğdukları felsefe geleneğinin ötesine geçmiş ve aşkınlık, zamansallık ve algı temalarını kendi yapıtlarının kalbine yerleştirmişlerdir: Duyusal (*sensible*) bir beden her ikisinde de dünya deneyiminin merkezinde ve hatta başlangıcında yer alarak yeni bir "ben" ve "dünya" ilişkisi önermektedir; her ikisinde de "özne"nin "entelektüalist" ve "deneyci" bakış açılarına hapsedilmesinin eleştirisi mevcuttur; ve her ikisi de en nihayetinde, yazı/düşünce/dünya üçgenindeki her bir köşeyi birbirine bir adım daha yaklaştırmayı tahayyül eden bir yazı/dil üslubu geliştirmiş, "bir dil teorisi ve bununla uyumlu olan bir pratiği" icat etmeye çalışmışlardır.[8]

Merleau-Ponty ve Proust ilişkisi işte tam bu açıdan tersine çevrilebilirdir. Proust'un bir yazar olarak şahsiyetinin ve 7000 sayfalık büyük eserinin etrafına neredeyse 100 senedir örülmüş bulunan "Alman idealizmi", "spiritüalizm", ve

4 *Merleau-Ponty,* haz. Emre Şan, İstanbul, Say, 2015, s. 220.
5 A. Simon, *Proust ou le réel retrouvé*, Paris, Honoré Champion, 2011, s.19.
6 J. Kristeva, *Le temps sensible*, Paris, Gallimard 1994; ed. Folio Essais, 2000, s. 469.
7 J. Kristeva, *Le temps sensible*, *age.,* s. 470, 1 no.lu dipnot.
8 M. Merleau-Ponty, *Notes de cours de Collège de France 1953-1954, Cours de jeudi: Le problème de la parole*, Yayınlanmamış elyazmaları, Folio 94, C. XII, Bibliothèque National de France.

hatta Bergson kozasının dahi yırtıldığı yerdir burası. Proust'un lisedeki felsefe öğretmeni Alphonse Darlu sayesinde tanıştığı düşünülen idealizm, *Kayıp Zaman*'da aslında kriz halinde bulunur [9]; hatta yakından bakıldığında Proust'un hangi idealizm uyarınca, yani (Dünya, bendeki temsilidir şeklindeki) "öznel idealizm" mi, yoksa (Dünya, evrensel bir Tin olarak bana ulaşır ve kendisindeki düşünce ile kendisini bende temsil eder şeklindeki) "objektif idealizm" mi uyarınca yazdığı çok açık değildir.[10] Dahası bu idealizmler, birbirleriyle çatışmak bir yana dursun, Proust romanında (Proust'un gençlik dönemindeki genel lise müfredatında yer alan)[11] tat, renk, ses, koku gibi dünyadan gelen "duyusal fenomenler" in, dünyanın gerçekliği konusunda bizi yanılttığı fikri ile de gerilim halinde bulunurlar. Halbuki *Kayıp Zaman*'ı idealizm açısından okumaya kalktığımızda ortaya çıkan bütün bu gerilim, Merleau-Ponty'nin Proust'u, önce *Algının Fenomenolojisi*'ndeki (*Phénoménologie de la perception*) beden felsefesine, sonra da *Görünür ve Görünmez'*deki (*Le visible et l'invisible*) ten ontolojisine adeta temel dayanak yapmasıyla birlikte çözülüverir: *Kayıp Zaman*'ın sonunda açıklanan felsefede, yani Proust'un başından beri aslında kitabını yazma amacı olan[12] ve kahraman tarafından tamamına erdirilerek açıklanan estetik ve romanesk felsefede açıkça görülür ki, kahramanın aradığı hakikat aslında hayatı boyunca deneyimlemiş olduğu, gece yarısı uyanırken duyumsadıklarından madlen deneyimine, çocukluğunun akdikenlerinden Martinville çan kulelerine değin uzanan anlarda onu yönlendiren, biçimlendiren, hafızasını tetikleyen ya da arzuları uyandıran *bedensel deneyimdir*. Anlatıcıya göre, söz/yazı/edebiyat da bu kökensel anlamdaki bedensel ve duyusal deneyimi somutlaştırmanın, başkasına aktarmanın vazgeçilmez bir parçasıdır. *Kayıp Zamanın İzinde* boyunca duyusal deneyime yapılan bu vurgu, keşfedilen/yeniden bulunan hakikatin onun deneyimlendiği haliyle dile taşınması andıyla son bulur; anlatıcıya göre duyusal deneyimlerin ve bu deneyimlerin açtığı bu yeni hakikat alanının hikayesini, bu yeni "ben" ve "dünya" ilişkisini, sanatta ve edebiyatta yaratmak gerekmektedir; ve sanat bu haliyle gerçek yaşamın kendisidir ("Gerçek hayat, nihayet keşfedilip açıklığa kavuşturulan hayat,

9 A. Simon, *Proust ou le réel retrouvé*, Paris, Honoré Champion, 2011, s.17.
10 A*ge.*, s. 18.
11 A*ge.*, s. 37.
12 M. Proust, Paul Souday'a yazdığı bir mektupta son cildin son bölümün, birinci cildin ilk bölümünün hemen yazıldığını ifade eder. Bu haliyle, *Kayıp Zaman*'ın sonu aslında başından beri bellidir. bkz. Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, C. IV, s. 1256 (ref. 445, 1 numaralı not)/Marcel Proust, *Correspondance de Marcel Proust*, haz. Philippe Kolb, 21 C. Plon 1970-1993, C. III. s. 72.

dolayısıyla dolu dolu yaşanan tek hayat edebiyattır.")[13]. Hatta elimizdeki kitap kurmaca düzleminde işte bu çabanın bir örneğidir: Romanın kahramanı yaşamış, anlatıcı da yaşananları (yaşadıklarını), deneyiminin doğasını, özünü okura edebiyat yoluyla yaşatacak bir söz/yazı/dil ile romanda yeniden yaratmıştır. İşte Merleau-Ponty de felsefe kariyeri boyunca Proust'a dikkatini tam da bu plana uygun olarak yöneltmiş gibidir: Duyusal bedenin unutulmasının eleştirisi ve bedenin ve duyusal dünya deneyiminin yeniden bulunması; ve bu keşifle birlikte yeniden ele alınan *cogito, aşkınlık, zamansallık* ve *başkası* sorunu; en sonunda da –dil sorununa açılan büyük bir parantezin ardından ve bu çabanın da yönlendirmesiyle birlikte– yeni bir dil teorisini içeren yeni bir ontoloji, *ten ontolojisi*. Bu açıdan bakıldığında Merleau-Ponty felsefesi Proust romanıyla adeta tematik olarak paralel ilerler ve bu paralellik, filozofun metinlerindeki açık Proust referansları olarak, ya da romanın temalarına/hikayesinin şemasına üstü kapalı göndermeler halinde kendisini gösterir.[14] Proust, adeta Merleau-Ponty felsefesine ilham vermiş ve her yeni adımda ona eşlik etmiş gibidir.

Dolayısıyla, nasıl ki *Kayıp Zaman*'ı, ondaki idealizm hesaplaşmasını, Proust'un Bergson'dan yola çıkıp ötesine geçerek icat ettiği benlik, zaman, bellek ve dünya kurgusunu derinden kavramanın yolu Merleau-Ponty felsefesine yaklaşmaktan geçtiği söylenebilirse; Merleau-Ponty'deki (hatta bazen üslubun akışkanlığı ya da kimi bölümlerin yoğunluğu içinde yitme riski bulunan) "duyusal düşünceler"in somut kaynaklarına dönmek ve bu fikirlerin "tıpkı Japonların, suyla dolu porselen bir kâseye attıkları silik parçaların suya girer girmez çözülüp şekillenip renklenerek somut, şüpheye yer bırakmayan birer çiçek, ev, insan olduğu oyunlarındaki gibi"[15] somutlaşmalarını izlemenin de, Merleau-Ponty'deki Proust örneklerini okuyup kavramakta yattığı söylenebilir.

Beden felsefesi ve Proust

Her ne kadar Proust romanının kurucu öğesi olan *anlatıcı-kahraman* oyunu ve Proust'un bu oyunu yaratan yazar olarak metnin dışında kalışı, Merleau-Ponty'nin felsefesinin içine bu şekilde ayrışarak yerleşmemiş olsa da, *Algının Fenomenolojisi*'ndeki (özellikle "Vücut" bölümündeki) beden felsefesinden

13 M. Proust, *Kayıp Zamanın İzinde*, İstanbul, YKY, 2010, Delta Cilt II, s. 2980.

14 Fransız filozofun metinlerindeki Proust örnekleri ve göndermeleri sayıca o kadar çoktur ki, belki de Merleau-Ponty'nin, dil felsefesine yönelene dek Proust'a bütüncül bir analizle yaklaşmasına ihtiyaç duymamasının sebebinin bu olduğu söylenebilir.

15 M. Proust, *Kayıp Zamanın İzinde, age.,* Delta Cilt I, s. 51-52.

hareketle, Merleau-Ponty'nin Proust'ta dikkatini çeken ilk şeyin, Proust kahramanın dünya deneyimi olduğu düşünülebilir. Filozofun eserinin başında inşa ettiği temel ilkeler ile, Proust kahramanının romanın başında anlatılan deneyimi rahatlıkla birbirine paralel bir biçimde okunabilir. Zira uzun zaman erkenden yatan kahramanın romanın ilk sayfalarındaki labirentini yaratan uyanışı, adeta her katmanıyla Fransız filozofun beden felsefesinin somutlaşmış halidir. Entelektüalizm ve deneycilik tarafından unutulmuş olan algısal deneyim Proust kahramanının ilk deneyimidir: Uykudayken "mekânın düzlemi"nden[16] kopmuş olan kahraman, gecenin ortasında uyandığı ilk anda nerede olduğunu, kim olduğunu hatırlamamakta, yine de bu anda hâlâ "en ilkel en basit şekliyle (...) varoluş hissini"[17] taşımaktadır; ve bu haldeyken de bedeninin algıladığı dünyadan ve onun uyandırdığı bedeninin hafızasından hareketle, zihninde imgeler canlanmaktadır. Bu haliyle fark edilir ki kahraman için "(b)eden dünyada varolmanın aracıdır"[18], ve *cogito*'nun henüz yürürlükte olmaması bu uyanma anında yokluğa doğru bir gidiş yaratmaz[19], aksine bedensel algı bilincin kurucusu olarak anlatılır:

> Kıpırdayamayacak kadar uyuşmuş olan bedenim, yorgunluğunun aldığı şekilden yola çıkarak uzuvlarının konumunu saptamaya çalışır, buna göre, duvarın yönünü, eşyaların yerlerini anlamaya, içinde bulunduğu odayı yeniden oluşturmaya, isimlendirmeye çabalardı.[20]

Uykuyla uyanıklık arasında gidip gelen bu roman kahramanı –zihninin henüz uyanık olmadığı anlarda– etrafındaki nesnelerin zaman ve uzam içindeki anlamlarını kaybetmiştir belki, ama hâlâ "belirli bir ortama katılmak"ta, "bazı projelere karışmak"ta ve "onlara sürekli bağlı kalmak"tadır[21]. Yine de, *Algının Fenomenolojisi*'nin ilk bölümü olan "Vücut"un açılışında filozofun bahsettiği zaman ve uzam sentezi eksiktir bir bakıma kahramanda; bedenin dünyaya belli bir perspektiften bakışını geçmişteki deneyimleri ile birleştirerek adeta görünmez kılan ve bedenin belirli bir anda bulunuşunu, geçmişi ve geleceği

16 M. Proust, *Kayıp Zamanın İzinde, age.,* s. 8.
17 A*ge.,* s. 9.
18 *Merleau-Ponty*, haz. Emre Şan, *age.,* s. 240.
19 Merleau-Ponty, daha sonra *L'institution-La passivité* dersinde uykuyu ve rüyayı bu açıdan da inceleyecektir. bkz. *L'institution-La passivité, Notes de cours au Collège de France, 1954-1955,* Belin, 2003, s. 184-199.
20 M. Proust, *Kayıp Zamanın İzinde, age.,* s. 9.
21 *Merleau-Ponty*, haz. Emre Şan, *age.,* s. 240.

ufkunda tutarak ona zamansal bir kavrayış olarak sunan sentezin yokluğunda Proust'un kahramanı "nesneler, ülkeler, yıllar"[22] arasında kaybolmuştur. Ama bu haldeyken bile nesnelerin yalnızca o andaki varlıklarıyla bedeninin saf bir duyusallığı içinde karşılaşmakta, ve daha karşılaşma anında, bu duyulardan hareketle bilinci uyanmaya ve etrafındaki dünyayı bu dünyanın içindeki varlığından hareketle kurmaya çalışmaktadır. Ve en nihayetinde, "uygarlığın asırlarını bir saniyede"[23] aşarak uyanıp kendini belirli bir anda ve belirli varoluşta yeniden algıladığında, aslında Merleau-Ponty'nin tanımladığı biçimde kendisini ve dünyayı kavramaktadır: "geçmişe yönelen (*rétention*) ve aynı anda geleceğe de yönelen (*protention*) zamansal bir çifte ufuk",[24] şimdiki zamanı, bedenin şimdi ve buradalığı üzerinden kurmaktadır. Bu kavrayışın hemen ardından da, Proust kahramanı bu kurucu duyusal deneyimi ve bedeninin perspektifinin algısal sentezini, tam da *Algının Fenomenolojisi*'nin başında anlatılan surette unutur; zira zihni bir kez zamanda ve mekânda kendisini tanımladıktan sonra, hafızasındaki imgeleri onları algıladığı şekilde değil, adeta bir filmi izlermişçesine bilincinde oynatmaya yönelir –tam da filozofun betimlediği şekliyle: "İnanırız ki geçmişte bir hakikat vardır; sanki kendi hafızamızı, bir evi o gün nasılsa öyle olduğu haliyle tutan ve böylece zamandaki *varlığını* kuran dünyanın muazzam Hafızası'yla destekleriz".[25] Combray'a dair anlatılan bu ilk anılar gerçekten de zihinsel anılardır, uyanırken sanki oradaymışçasına kahramanın bedeninde canlanan çocukluk dünyası, yerini bilincin dışarıdan izlediği nesnel bir dünyaya bırakmıştır. Böylece Proust kahramanının uyanışıyla bir duyusal deneyim yaşaması ve ardından da duyusallığı terk ederek yaşadığı zihinselleşme ve kendi hatıralarına uyguladığı nesneleştirme, tam olarak *Algının Fenomenolojisi*'nin ilk bölümünde yer alan, bedensel algının varlığı kurucu özelliğine ve bu kurucu ilkenin varlık bir kez inşa edildikten sonra unutulması sorununa denk gelir. Merleau-Ponty'nin romanın şemasını doğrudan böyle okuduğuna dair bir metin yoktur elimizde, ama yine de *Kayıp Zaman*'ın açılışıyla, *Algının Fenomenolojisi*'nin ilk bölümü arasında neredeyse inkâr edilemez bir paralellik görünmektedir.

Dahası, dünyayı duyusal ve dünyaya açılan/yönelen bir beden tarafından algılayarak bilincinde kurduktan sonra, "zihni varlıkla işgal edilerek deneyimin

22 M. Proust, *Kayıp Zamanın İzinde, age.,* s. 10.
23 A*gy*.
24 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1954, ed. Collection Tel, 2011, s. 97.
25 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *age.,* s. 98.

perspektifselliğini unutan"[26] öznenin, Merleau-Ponty'ye göre fenomenoloji tarafından düzeltilmesi gereken bu hatası, Proust romanında da bir hata olarak madlen deneyimi sırasında fark edilir; üstelik romanın tamamı (sonradan anlayacağımız üzere) bu hatanın sonunda düzeltilmesinin bir sonucudur. Zihinsel, yani iradî hafızası bütün hayatı boyunca Proust kahramanına, geçmişin anılarını, "geçmişten hiçbir şey barındırmadığı için",[27] duyusal deneyimin canlandırdıklarından eksik bir biçimde sunmuştur –ta ki kahraman, bir parça kekin tadında yani duyusal olarak geçmişe yeniden tam olarak dalıncaya dek.

Merleau-Ponty, *Algının Fenomelojisi*'nin başında, adeta Proust kahramanının başına gelen bu duyusal anımsamanın teorisini kurar gibidir; "hatırlamak" der, "bilincin bakışının önüne kendinden menkul bir tablo getirmek değil, geçmişin ufkuna gömülmektir".[28] Ardından da Fransız filozof "Vücut" bölümündeki "hayalet uzuv" betimlemesinde, bu algı biçimini bedensel bir algı olarak açıklamaya girişti̇ğinde, Proust kahramanının deneyimini teorisine bir örnek olarak alır:

> Proust'un ifadesiyle zihinsel hafıza, geçmişten asıl yapıyı bulmak yerine, onun eşkaliyle, idedeki bir geçmişle yetinir ve ondan 'karakterleri' veya iletilebilir imlemleri çekip çıkarır. Fakat sonuç olarak zihinsel hafızanın tesis ettiği nesne, yaşanılmış geçmişin ufkunda, ki söz konusu ufuklara daldığımızda ve zamanı yeniden açtığımızda bulduğumuz geçmiş bu geçmiştir, bir takım yönelimsel bağlarla tutulmamışsa, bir hafızadan söz edilemez.[29]

İradî, yani zihinsel hafıza nasıl ki Proust kahramanı için varlığın gerçek anlamını gölgeleyen bir engelse, Merleau-Ponty'de de öznede kurucu bir bilinç olduğu yanılsamasını yaratan şeylerden biridir. Çünkü bedenin hafızanın mekanizmasında aslında bir yeri vardır ve bunu kavramak bedenin varlığı inşa ettiğini fark etm0ektir: "Bedenin hafızada oynadığı rol, yalnızca hafıza, geçmişin kurucu bilinci olarak değil de bugünün imalarından hareketle zamanı açan bir çaba olarak düşünüldüğünde, ve beden de "tutumlar takınarak" bize geçici-şimdiler üretmek hususundaki kalıcı aracımız olarak, bu haliyle de zaman ve uzam arasındaki iletişimim aracımız olarak anlaşıldığında kavranır."[30]

26 A*ge.,* s. 99.
27 M. Proust, *Kayıp Zamanın İzinde, age.,* s. 48.
28 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *age.,* s. 46.
29 *Merleau-Ponty*, haz. Emre Şan, *age.,* s. 246.
30 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *age.,* s. 221.

Proust kahramanı da madlen deneyimi sırasında tam da bedenin hafızayı harekete geçirmekteki rolünü deneyimleyerek, varlığın düşüncede değil algıda inşa edildiğini keşfeder:

> Halamın ıhlamura batırıp bana verdiği bir parça madlenin tadını tanır tanımaz, (…) bütün Combray ve civarı şekillenip hacim kazandı. Bahçeleriyle bütün kent çay fincanımdan dışarı fırladı.[31]

Zihinsel olmayan, algıya dayanan bu hatırlama sayesinde, sonunda hayatı boyunca aramış olduğu hakikate kavuşan Proust kahramanı, "Combray II"nin başından itibaren, *Kayıp Zaman*'da duyusal hatırlamanın açtığı o geçmişe yerleştirilir ve romanın sonuna dek, dünyaya aslında duyusal olarak yönelmeye çalışan ama bu eğilimi, içinde bulunduğu kültürel ve felsefi ortamın da yarattığı zihinsellik tarafından sürekli baltalanan bir özne olarak anlatılır. Ama romanın sonunda, madlen deneyimi ile aslında en başta anlatılan duyusal deneyimin bir başkasını yaşayacak, algısal bedenin kuruculuğunu (bir daha asla unutamayacak ölçüde) derinden kavrayarak, bu bilince varmanın sürecini anlatan ve 20. yüzyıl başındaki idealizm ve fenomenolojinin ilkeleri arasındaki gerilime yerleşen yaşantısını, tam da şu anda elimizde tuttuğumuz, bitmekte olan roman olarak) bir sanat yapıtına dönüştürmeye karar verecektir. Bu haliyle gerçekten de *Kayıp Zaman*'ın tamamına yayılan, varlığın beden tarafından duyusal olarak inşa edilişinin unutulması ve yeniden bulunması teması, *Algının Fenomenolojisi*'nin de temel tezi ile ve onun açıklanması biçimiyle neredeyse tam olarak örtüşür. Fransız filozofun eserinde bedensel algının merkezî oluşunun açıklanması, bedensel algının felsefe tarafından nasıl da kurucu bir *cogito*'nun hizmetine sokularak kendisini ve dünyayı nesneleştirildiğinin gösterilmesi ile el ele bulunur. Proust kahramanının madlen deneyimdeki duyusal bedeni keşfi, onu geçmişe ve bu deneyimin aslında hayatına yayılmış olan diğer görünümlerini incelemeye yönlendirir; Merleau-Ponty de aynı şekilde duyusal bedenin kuruculuğunu felsefe tarihi ile yürüttüğü bir hesaplaşma içinde açıklar. Geçmiş her iki eserin de doğasına sürekli açılacak bir ufuk olarak da sinmiştir gerçekten. *Algının Fenomenolojisi*'nin önsözünde Merleau-Ponty'nin Proust'u, fenomenolojisi için bir yol gösterici olarak işaret etmesi hiç şaşırtıcı değildir bu yüzden.

31 M. Proust, *Kayıp Zamanın İzinde, age.,* s. 51-52.

Merleau-Ponty, *Kayıp Zaman*'ın kahramanının arayışını yönlendiren ve zihinselliğinin karşı kutbuna yerleşen duyusal bedenini ve onun algı biçimlerini *Algının Fenomenolojisi*'nde örnek olarak sıklıkla kullanmıştır ama öte yandan, filozofun düşüncesinin başlangıcından itibaren ilerleyişinin içine organik olarak sızmış olan Proust göndermeleri, beden felsefesinin Proust deneyimi ile bir iç içe geçmişlik halinde bulunduğunu da göstermesi bakımından önemlidir. Örneğin, hayalet uzuv algısını, "Proust'un büyükannesini yaşamının ufkunda tuttukça onu bir kayıp olarak görmemesi"ne[32] benzettikten hemen sonra, hayalet uzuv algısındaki psikanalitik bastırmayı adeta *Kayıp Zaman*'ın kahramanın yaşamının şeması ile, ama açık bir gönderme de yapmaksızın betimler:

> (...) özne belli bir yola yatırım yapar –aşk girişimi, kariyer, eser–, bu yolda bir engelle karşılaşır ve ne engeli aşma gücüne ne de teşebbüsünden vazgeçme cesaretine sahip olarak söz konusu girişime takılıp kalır ve onu zihninde yenilemek için tüm gücünü durmadan kullanır. Geçen zaman kendisiyle birlikte imkansız projeleri getirmez, travmatik deneyimin üstüne de kapanmaz, özne hiç olmazsa açık düşüncelerinde ve fiili varlığında her zaman aynı imkansız geleceğe açık kalır. (...) Bir gün şu yeniyetme ergen aşkına tutulmuş kişi veya bir gün şu ebeveyne ait evrende yaşamış kişi olmaya devam ederiz. Yeni algılar eskilerinin yerine geçer ve hatta yeni heyecanlar vaktiyle hissettiklerimizin yerine geçer fakat söz konusu yenilenme, deneyimimizin yapısıyla değil, sadece içeriği ile ilgilenir, kişiliksiz (*impersonnel*) zaman akmaya devam eder fakat kişisel zaman düğümlenmiştir.[33]

Duyusal olanın bastırılmasında filozofun örneklediği bu şema *Kayıp Zaman*'ın kahramanının genel hikayesini ne kadar da çağrıştırmaktadır: Roman kahramanı yazar olmaya yatırım yapar, ama engellerle karşılaşır, fakat ne engelleri aşabilir ne de düşünden vazgeçebilir; yazar olma düşünü, kendisine imkânsız da gelse daima ufkunda tutar. Bir başka izlek de Albertine temasında bulunabilir: Kahraman en büyük aşkı Albertine'in kaybının yasını tutar fakat yasın sonunda onu unutmaz, aksine onun sırlarına vakıf olmak için hayatını bu konuyla doldurur. Albertine'in kaybını sürekli gündemde tutar böylece; kahramanın kişisel zamanı adeta kaybolmuştur ve artık var olmayan bir insan adeta hayalet bir uzuv gibi hâlâ oradaymış gibi algılanmaktadır. Kahramanın Albertine ile ilgili bitmeyen duyguları, adeta Merleau-Ponty'nin açıkladığı gibi-

32 *Merleau-Ponty*, haz. Emre Şan, *age.*, s. 239.
33 *Age.*, s. 241-242.

dir: "(d)uygulanmak, yüz yüze gelinemeyen fakat ayrı kalmak da istenilmeyen bir durumla bağlanmış bulunmaktır".[34]

Merleau-Ponty'e göre geçmişin ya da geleceğin imkânsız ufuklarında tuttuklarıyla ilgilenmek, yitirilen zamanla da ilgilenmektir: "Bastırma da evrensel bir fenomendir, vücut bulmuş (*incarné*) varlık koşulumuzu dünyada-varolmanın zamansal yapısına bağlayarak anlaşılır kılar".[35] Proust'ta da kahramanın hem unutamadığı hem de duyusal olarak bir türlü hatırlayamadığı geçmiş aynı "hayalet kol gibi"dir, "geçmiş olarak çözümlenemeyen eski bir geçmişim bastırılmış deneyimi":[36] Çünkü "(k)esilmiş organdan gelen uyarılar sakat kalmış uzvu varoluşun dolaşımında tutar. Onun yerini belirleyip korurlar ve yok olup gitmesini engelleyip organizma için geçerli olmasını sağlarlar, öznenin tarihinin dolduracağı bir boşlukla ilgilenirler".[37]

Dahası, *Algının Fenomenolojisi*'nin "Vücut" bölümünün açılış teması olan hayalet uzuv ve bu yokluğun duyumsanmasından hareketle temellendirilen bedensel varoluş da, adeta Proust'a dair temel bir sezgidir: Proust kahramanı en nihayetinde bedensel algılarını varoluşunun şimdi ve buradalığının zemini olarak kavradığında (ve bunu yeni bir aşkınlığın kaynağı olarak ilan ettiğinde), bunu, vücudun geçmişteki mevcudiyetini anımsayarak yani geçmişi ufkunda tutarak, üstelik bu geçmişten hareketle gelecekteki yazarlık imkanını da bu yeni zamansallığın ufkuna yerleştirerek yapar. Adeta "(v)ar oluşumuzu merkeze almaya yarayan şey, aynı zamanda onu engelleyen şey"[38] (hayalet kol) olmuştur roman boyunca kahraman için, ama sonunda "dünyada olmanın muğlaklığı bedenin muğlaklığına tercüme" edilmiş, bedenin duyularının aynı anda geçmişe, şimdiye ve geleceğe açılması sayesinde de "zamanın muğlaklığı" kavranabilmiştir.[39] Kayıp bir zaman, hayalet bir organ gibi yokluğuna rağmen hâlâ oradaymış gibi yaşantılanarak, varlığın bedensel boyutuna daima açık bir kapı bırakır; ne zaman ki bedensel algının rehberliğinde varoluşun bu imkanları araştırılmaya başlanır, işte o zaman kayıp addedilen zaman ile organik bir temas gerçekleşerek hakikatin ne olduğuna dair bir önsezi belirir. "Gerçek akdikenler geçmişin akdikenleridir":[40] Akdikenler hiçbir zaman ken-

34 *Age.*, s. 246.
35 *Age.*, s. 242.
36 *Age.*, s. 245.
37 *Age.*, s. 246
38 *Age.*, s. 245.
39 *Age.*, s. 245.
40 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard 1964, ed. Collection Tel, 2004. s. 291-292 (notes de travail, Avril 1960).

dilerinin zayıf zihinsel temsilleri olmamışlardır; bedensel duyumların dünya ile kesiştiği yerde belirdikleri için daima hakikatin alanında bulunmuşlar, hiçbir zaman klasik anlamıyla algının nesnesi olmamışlardır. Akdikenler hem dünyada hem de "ben"de bulunurlar böylece hatırlandıklarında yeniden bulunabilirler –bana ilk verildikleri andaki halleriyle. Bu keşif Proust kahramanı için artık var olmayanın yasını, "ben"in karşısında nesneleşmemiş, aksine "ben"in bir parçası olmuş varlıkların hâlâ canlı anılarının muazzamlığı ile ve böylece hakikatin keşfinin aşkınlığı ile takas eder. *Kayıp Zaman'daki* bu gelişme, Merleau-Ponty'nin hayalet uzuv incelemesinin ve artık var olmayanın işaret ettiği duyumsal imkanlarla adeta paraleldir.

Dil felsefesi, Ten ontolojisi ve Proust

1945 tarihli *Algının Fenomenolojisi*'nden sonra Merleau-Ponty, geliştirdiği beden felsefesinden hareketle "algısal inançtan hakikatin dile gelmesine giden yolun kesin bir tanımını"[41] yapmaya yönelir. Aslında *Algının Fenomenolojisi*'nin "Vücut" başlığının bir alt bölümü olan "Söz ve İfade Olarak Vücut"'ta (*Le corps comme expression et la parole*) taslağını çizdiği yaklaşımı derinleştirmek niyetindedir; zira bedensel algının hangi yöntemlerle temalaşarak dile dönüştüğünün araştırılması gerekmektedir. Bu bölümde Proust'taki Vinteuil sonatı örneğinden hareketle, "sonatın müzikal göstergeleri, onu taşıyan seslerden ayrılamazlar" diyerek, sesler ve onların ürettiği müziği işaret edebilmek için konuşulan dil, konuşan dil (*langage parlée/langage parlant*) kavramlarını icat etmiş, konuşulan dile de, konuşan dile göre ikincil bir karakter vermiştir; "ikincil bir ifade, ampirik dilin sıradanlığını sağlayan söz üzerine bir söz".[42] Fakat böylesi bir yaklaşım dili varoluşun bir uzantısı haline getirerek, öznellik nesnellik ayrımının ötesine geçmeyi tasarlayan Merleau-Ponty'nin düşüncesi için bir sorun teşkil etmektedir: Eğer dil, öznedeki düşüncenin dünyadan bağımsız bir uzantısıysa, yalnızca bedensel bir yönelimin ve düşüncenin tamamlayıcısıysa ve üstelik dünya ile ilişkisi keyfî (*arbitraire*) ise, o halde özne hâlâ dünyanın karşısında kendinden menkul bir *cogito* olarak konumlanmaktan kurtulamıyor demektir.

Bu sorunu aşma çabası içindeki Merleau-Ponty, 1945-1952 arasındaki dönemde, *Algının Fenomenolojisi* sonrasında bedenin dünyaya yöneliminde insanda beliren dilin/sözün aşkınlığını anlamaya çalışır. Böylece, Proust örnekleri

41 M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996 (ilk basım Paris, Nagel, 1966), s. 115, 1 no.lu dipnot.
42 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *age.,* s. 217-218.

bu kez Merleau-Ponty'nin yöneldiği alan olan dil felsefesinin açıklanmasında belirmeye başlar. Fransız filozof Proust romanındaki *söz sorunu*'nuna da dikkat kesilmiş gibidir: Yaşamın anlatılması problemi. Yaşanan neden ve nasıl anlatılır, dile nasıl ve ne amaçla taşınır; bunlar Proust anlatıcısının neredeyse çocukluğundan beri içinde taşıdığı ve yanıt aradığı sorulardır; ve bu sorularla geçen ve sonunda –yaşamından hareketle– bir çözüm ürettiği yaşamını "yazdığı" bu roman yani *Kayıp Zaman'ın İzinde* ise, bu problemin çözümüdür! Merleau-Ponty de Proust'u tam bu açıdan örnekler: "Hiç kimse bir kısır döngü olan söz mucizesini Proust'tan daha iyi anlatmamıştır: Konuşmak ya da yazmak, bir deneyimi tercüme etmektir; ama öyle ki bu deneyim yalnızca tetiklediği söz sayesinde metin haline gelebilir."[43] *Algının Fenomenolojisi*'nden farklı olarak, artık deneyimin kendi başına bir *metin* olabileceği ve dilin de, düşünce gibi deneyimin üzerine bina edilerek onun anlatılması olduğu fikrinden artık uzaklaşmaktadır filozof. Dil ve bedensel algı arasında doğrudan bir bağlantı sezmektedir adeta; sanki algı ve dil, biri diğerini öncelemeksizin aynı anda oluşmaktadır. 1952 tarihli "Dolaylı Dil ve Sessizliğin Sesleri" adlı makalesinde "yazar, kendisinde bile, yazısıyla yüzleştirebileceği bir metne sahip değildir"[44] diye yazar. Deneyimin kendisi, aynı zamanda metnin kendisidir; metinden önce bir deneyim yoktur.

Proust'un *Kayıp Zaman*'da yarattığı romansal ve edebî kısır döngü, yani bu romanın aslında hikayenin sonunda kavramsallaşan deneyimin ta kendisi olması, (deneyimin, tetiklediği dil ile, onun hikaye edilişi olması), Merleau-Ponty'nin ileride kendisini ten ontolojisini de götürecek olan bu yeni sezgisinin temel örneği haline gelecektir. Zira filozof, yukarıda da belirttiğimiz gibi, dünyanın dile getirilmesi sorununu ele aldığı *Dünyanın Düzyazısı* (*Prose du monde*) çalışmasının ikinci bölümünü Proust analizine ayırmak istemiş, bu niyetle de 1953-1954'te Collège de France'da verdiği *Söz Sorunu* (*Le problème de la parole*) başlıklı dersin neredeyse tamamını Proust analizine ayırmıştır. *Algının Fenomenolojisi*'nin "Vücut" bölümündeki temel dilsel kavramlardan yola çıkarak, yazının, "sözün bu çok özel kullanımı"nın[45] ne olduğunu inceleyerek, "duyusal ve anlatısal deneyimden türeyen anlamın doğum anı"nı[46] kavramak istemektedir; zira duyusal dünyanın *logos*u ile anlatımsal dünyanın *logos*u,

43 M. Merleau-Ponty, *Résumes de Cours de Collège de France*, Paris, Gallimard, 1968, s. 41.
44 Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, Folio Essais, 2001, s. 63.
45 Merleau-Ponty, *Notes de cours de Collège de France 1953-1954 Cours de jeudi : Le problème de la parole,* Yayınlanmamış elyazmaları, Folio 93, C. XII, Bibliothèque National de France.
46 Robert, "Proust Phénoménologue ? Merleau-Ponty lecteur de Proust", *Bulletin d'information proustiennes* içinde, n.53, Paris, ENS-ITEM, 2003, s. 139.

"geçmişin şimdide zarflanması"[47] gibi, Proust romanında birbirlerini zarflayarak iç içe geçmektedirler. Kurmaca olarak anlatıcıya ait gibi görünen ama aslında Proust'a ait olan bu metin, hem anlatıcının hem de Proust'un yaşanmış deneyimi anlatma ihtiyacının bir sonucudur: Edebî bir olay olarak Proust'un bir deneyimi yazarak var etmesi ile anlatısal düzlemde hayali anlatıcının hayali yaşamını aktarması aynı romanla sonuçlanmaktadır. Merleau-Ponty bu yüzden de anlatıcı ve yazar arasında bir ayrım yapmaksızın (zaman zaman anlatıcıya gönderme yapsa da aslında romanın kahramanına gönderme yapmaktadır), romanın yazarı ve sözün sahibi olarak Proust'a göndermede bulunur. Bu haliyle de, hakikatin doğum anının hem hikayesi hem de kendisi olan *Kayıp Zaman'ın İzinde,* bu doğum anını, felsefesinin temeli haline getirmek isteyen Merleau-Ponty'nin dil felsefesinin adeta nirengi noktası haline gelmiştir

Fransız filozof, Proust projesini, *Söz Sorunu* dersinde, "pratiği ile uyum içindeki bir dil teorisi"[48] olarak bir fenomenoloji projesi olarak ilan ettikten hemen sonra, romandaki Martinville çan kuleleri deneyimini, şeylerin aşkınlığının dile bir aşkınlık olarak aktarıp algıya yerleştirilmesi fikrinin dayanağı yapar. Gerçekten de *Kayıp Zaman'ın İzinde*'de, uzaktaki çan kulelerini hareket halindeki araçtan izlemenin, farklı perspektiflerden, her seferinde başka bir şekilde görmenin tetiklediği, ardından da bu deneyimi tamamlayan bir metnin yazıldığı bu bölüm, Merleau-Ponty'nin aynı zamanda son dönem felsefesinin yönünü belirleyen örnek olarak gösterilebilir. Fransız filozof, Proust'taki çan kuleleri deneyiminin analizi sayesinde, dilin bedensel algıyı tamamlayıcı yönünün yanı sıra, aynı anda şeylere de gömülü halde bulunması ortaya koymaya çalışır. Merleau-Ponty'e göre, Martinville kulelerinin yazmaya çağrısı, şeylerin çağrısıdır, çünkü "dil şeylerin içindedir";[49] dolayısıyla bu çağrıya uymak, şeylere yönelmek kadar, şeylerin dilselliklerine de yönelmektir; şeyleri konuşmak ya da şeyleri yazmak, en nihayetinde dünyaya sürekli bir yönelim halinde bulunan bedenin bir ihtiyacıdır. Böylece, dil felsefesi dilsel yönelim olarak, nesnelerin algılarının onlardan farklı bir dilsel düzeye taşınmasının yerine, dili nesnelerin içine yerleştiren başka bir ontolojik yaklaşım geliştirir ve nesnelerle dilin aynı yerde varlığa geldiğini öne sürer:

47 Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *age.,* s. 34.
48 Merleau-Ponty, *Notes de cours de Collège de France 1953-1954 Cours de jeudi: Le problème de la parole,* Yayınlanmamış elyazmaları, Folio 93, C. XII, Bibliothèque National de France.
49 M. Merleau-Ponty, *Notes de cours de Collège de France 1953-1954 Cours de jeudi: Le problème de la parole,* Yayınlanmamış elyazmaları, Folio 94, C. XII, Bibliothèque National de France.

> Yazma ihtiyacı, konuşma ihtiyacı, şeylerin içine doğduğu bu alanı sabitleme ihtiyacıdır –bizim için bu alan, içinde yaşadığımız ve bilginin taradığı alandır. Söz, dünyanın aşkınlık içindeki bu belirişini, bakışımsal-gerçeklik olan yapısını, yalnızca perspektifin içinde ve yalnızca gerçekliğin içindeki varlığını ve kendisinin ötesinde bulunan bütünselliğinin garantiye alan bu profilden görünüm halindeki açılımını tema olarak alma işlevini yüklenecektir; –bunların tümü belli bir bakış açısında, yani bedenselleşmemize, yani uzamsallaşmamıza dayanmaktadır (ki bu olmasaydı, perspektif de olmazdı)– (...).[50]

Proust'un nesnelerin içinde yer alan dile yaptığı vurguyu[51] fark etmiştir adeta Merleau-Ponty. Şeylerle dili böylesine yapışık tahayyül etmek, dilin ve anlamın yapışıklığına yapılan vurgunun devamı gibidir; Vinteuil sonatı örneği, *Algının Fenomenolojisi*'nin daha hemen başında, (bedenden hareketle geliştirilen) bir dil felsefesi geliştirilmesine yardımcı olmuştu; Martinville çan kuleleri analizi ise bu dil felsefesindeki aşkınlık probleminin çözülmesini sağlamış gibidir. Proust'tan hareketle inşa edilen bu yeni dilsel aşkınlık, kartezyen özne-dünya ayrımına getirdiği itiraz konusunda Merleau-Ponty'e bir daha kaybedilmeyecek bir mevzi kazandırmıştır. Bir sonraki aşamada Fransız filozof, artık aşkınlığı temellendirilmiş olan bu dilsel yönelimden hareketle, *Görünür ve Görünmez*'de *öznelerarasılık* kavramını icat edecek, sonunda da bir *ten ontolojisi*'ne varacaktır. Vinteuil Sonatı da *Görünür ve Görünmez*'de bu kez duyusal olan şeylerle fikirlerin bütünleşikliğinin, "duyusal düşünceler" adıyla karşımıza çıkacak, bilincin nesnelerden kaynaklanan aşkınlığının temellendirilmesine katkıda bulunacaktır.

Bu noktada, Merleau-Ponty'nin, (dil ve söz arasında net bir ayrım yapmamasına benzer bir şekilde) edebî dil ile genel olarak dil kavramı arasına da net bir ayrım getirmediği dikkat çeker: Genel dil felsefesini oluştururken, edebî örneklerden yararlanmaktadır aslında. Çünkü, Proust'un edebî dilini de her ne kadar "sözün özel bir kullanımı"[52] olarak ele alsa da, *Kayıp Zaman*'ı, en niha-

50 M. Merleau-Ponty, *Notes de cours de Collège de France 1953-1954 Cours de jeudi: Le problème de la parole,* Yayınlanmamış elyazmaları, Folio 95, C. XII, Bibliothèque National de France.

51 Aynı şekilde, *Kayıp Zaman'ın İzinde*'de da anlatıcı, "Memleket" ve "Memleket İsimleri" bölümlerinde, mekanların nasıl da adları ile bütünleşik bir biçimde algılandığını, bu haliyle de ismin varlığa algısal düzlemde neler kattığını anlatır detaylı bir biçimde. Aynı şekilde Guermantes isminin adeta somutlaşarak Combray kilisesinden, Guermantes ailesinin üyelerinin burun profiline dek nasıl da değiştiği metindeki dil-nesne bütünleşmesinin bir başka önemli örneği olarak roman boyu karşımıza çıkar.

52 M. Merleau-Ponty, *Notes de cours de Collège de France 1953-1954 Cours de jeudi: Le problème de la parole,* Yayınlanmamış elyazmaları, Folio 93, C. XII, Bibliothèque National de France.

yetinde Proust'un dili, yazarın şahsi felsefesinin ortaya konması olarak olarak görmektedir. Bu açıdan bakıldığında, kullandığı örnekleri, dil felsefesinin temellerinin adeta somut örnekleri olarak sunması şaşırtıcı değildir. Romandaki hikayenin örnekleri değildir artık dikkatini çeken gerçekten de; kitapta yazılanları anlatıcı/yazar arasında bir ayrım gözetmeksizin, Proust'un dilince kendi felsefesinin ifadesi olarak görmeye başlamıştır. Ve bu dilin Proust'un gerçek hayattaki dili olup olmadığı, doğal olup olmadığı önemli değildir, zira "bu yeni, çalışan ve yazılı dil, içinde doğal görüneceği yeni bir evren yaratacak güce sahiptir".[53] Edebi de olsa, gündelik hayata ilişkin de olsa, dil onun için aynı ifade etme yönelimine sahiptir; bu yönelim de dünyaya yönelen bedenin yönelimselliğinin bir parçasıdır artık: "Edebiyatın gücü sözünkinden farklı değildir = başkasıyla ve dünyayla olan nesnel öncesi ilişkinin ifade edilmesi."[54]Edebî söz, Merleau-Ponty için bir stil ayrıcalığıdır yalnızca, yazının sözel olanı bu kez stille tamamlaması gibidir; dil, yazılı bir öznel "konuşan dil" kullanımı içinde yenilenir, böylece dünyada var olmanın yeni biçimleri ortaya çıkar, ifadelerini bulur; zira duyusal deneyim ve şeylerin hakikati, ister deneyimden kaynaklansın, ister hayal gücüne dayansın, sözde olduğu gibi yazıda da, gözler önüne serilecek güce sahiptir.

Merleau-Ponty, 1953-1954 yıllarında verdiği *Söz Sorunu* dersinde Proust örneğine dayanarak ele aldığı dil felsefesini, aynı dönemde tasarladığı ontoloji projesinin içine yerleştirmek adına yarım bırakır ve *Dünyanın Düzyazısı*'nın Proust analizini de içermesini planladığı ikinci bölümünü yazmaz; bunun yerine 1961 yılındaki ölümüyle yarım kalacak olan ten ontolojisi projesine yönelir.[55]. Ölümünden sonra *Görünür ve Görünmez* adıyla kitaplaştırılarak yayımlanan notlarında da Proust göndermeleri, dil felsefesinde de olduğu gibi, yine felsefesindeki kurucu ilkenin zemini olur. Merleau-Ponty'nin bu son çalışması, deneyim ve dil arasındaki bağlantıyı ontolojik bir problem olarak ele alarak, dili ve düşünceyi, algısal varoluşun içine yerleştirme çabası içine girmektedir; ve Merleau-Ponty, algısal deneyimi, *öznelerarasılığı* (*intersubjectivité*) da içine

53 M. Merleau-Ponty, *Notes de cours de Collège de France 1953-1954 Cours de jeudi: Le problème de la parole,* Yayınlanmamış elyazmaları, Folio 100-101, C. XII, Bibliothèque National de France.

54 M. Merleau-Ponty, *Notes de cours de Collège de France 1953-1954 Cours de jeudi: Le problème de la parole,* Yayınlanmamış elyazmaları,Folio 100-101, C. XII, Bibliothèque National de France.

55 Merleau-Ponty'nin *Dünyanın Düzyazısı* (*Prose du Monde*) kitabını yayına hazırlayan Claude Lefort, bu kitabın önsözünde, söz konusu el yazmalarının yalnızca 1951'de yazılmış olduğunu, bu tarihten sonra dil felsefesi temasının (sonradan *Görünür ve Görünmez* (*Le visible et l'invisible*) başlığıyla yayınlanacak olan) *Hakikat'in Kaynağı* (*L'origine de la vérité)* eserine katılmak üzere kısaltıldığından bahseder.

alacak şekilde genişletip ten (*chair*) fikrini öne sürdükten sonra sıra metnin en önemli anı olan ten ile düşünce arasındaki bağlantıyı kurmaya geldiğinde, Proust'a dönmektedir:

> Burada en zor noktaya, yani ten ile düşünce arasındaki ilişkiye, görünen ile, onun hem ortaya serilen hem de saklanan iç zırhı arasında yer alan bağa temas etmekteyiz. Hiç kimse, görünür ve görünmez arasındaki bağları kurmak ve duyusal düşüncenin zıddı olmak bir yana, onun vekaletini ve derinliğini taşıyan bir düşüncenin tanımını yapmak konusunda Proust'tan daha ileri gitmemiştir. Müzikal fikirler hakkında (Proust'un) söyledikleri, kültürün bütün varlıkları için geçerlidir (...); öyle ki "müzikal cümlecik" aşkın özünü Swann için varlığa getirmektedir (...). Özetle, bu görünmez düşünceler, duyusal görüntülerinden ayırılamazlar ve ikincil bir pozitiflik haline getirilemezler.[56]

Merleau-Ponty'i *Algının Fenomenolojisi*'nde özne-dünya ayrımı konusunda çıkmaza sokmuş olan Proust'un Vinteuil sonatı bölümünde vurguladığı nota-ses-anlam yapışıklığı, bu kez filozofun (belki de metnin asıl anlamını kavrayarak) bedeni, düşünceyi ve ifadeyi aynı varoluşsal ve dünyevi düzleme yerleştirerek bu ayrımdan kurtulmasına olanak sağlamıştır: Proust'un vurguladığı müzikal düşüncelerin müziğe içkin olduğu fikri, Merleau-Ponty fenomenolojisinde dil/düşünce/ifade bütünleşikliği olarak karşımıza çıkmaktadır artık. Merleau-Ponty, düşüncesinin en radikal hamlesi olan, düşünceyi "duyusal bir düşünce" olarak duyusal dünyanın fenomenlerinin bir parçası olarak tanımlama girişimini, Proust'a dayanarak gerçekleştirmiştir.

Görünüz ve Görünmez'in çalışma notlarında Proust, ten ontolojisinin neredeyse organik parçası haline gelir. "Algısal dünyanın amorf" hali ile, "algısal dünyanın ifadesi" arasındaki bağlantının ontolojik düzlemde "yaratılması" gerekliliğinden bahsederken filozof bu kez Proust adını "yaratmak" kelimesinin hemen ardından paranteze alır. Madlen deneyimi anlatısındaki en önemli fiile göndermedir bu:

> Gerçeği bulmak ona düşüyor. Ama nasıl? Zihnin kendi kendini aştığı, hem araştırıcı, hem de arayacağı karanlık diyarın tamamı olduğu ve bilgi dağarcığının hiçbir işine yaramayacağı durumlarda hep hissedilen o muazzam belirsizlik.

56 M. Merleau-Ponty, *Visible et l'invisible*, *age.,* s. 274.

> Mesele yalnız aramak da değil, yaratmak. Henüz var olmayan ve sadece kendisinin gerçekleştirebileceği, sonra da ışığıyla aydınlatabileceği bir şeyle karşı karşıya zihnim.[57]

Algısal dünyanın tükenmezliğini, sözün ve her türlü ifade biçiminin kaynağı ve tetikleyicisi olarak varlığın zeminine yerleştiren Merleau-Ponty, böylece ifadeyi varoluşa bir köken halinde, yani bir çağrı olarak koymuştur. Nasıl ki, bir parça kekin duyusal deneyimi büyük bir yapıtın yaratılması sürecini anıları çağırarak başlattıysa, dünyanın deneyimi de, amorf ve tükenmez olduğu için "bütün sözlerin, bütün tavır alışların" yeniden ve yeniden, ve her seferinde başka bir şekilde yaratılmasına önayak olmaktadır; "*logos endiáthetos*'un *logos prophorikós*'u çağırması"dır[58] bu. İçeride algılanan, kendisini dışarıya vermek adına bir yaratım süreci dayatmaktadır, tıpkı Martinville çan kulelerinde de anlatıldığı gibi. Söz, aslında, bir yaratma olanağı, bir yaratma zorunluluğu olarak, şeyin içinde, duyusal dünyada ikamet etmektedir.

Proust'ta ilk çağrıyı harekete geçiren, geçmişin bir tat olarak adeta içinde pusuya yattığı bir parça kektir; ve geçmişin yeniden bulunmasıyla ifade edilmesi sonuçta aynı şeye dönüşmüştür: Bir roman. Merleau-Ponty felsefesinde de duyusal deneyimler, her an, dünyanın zaten oradalığının yeniden bulunmasına olanak yaratarak, bu yeniden bulunmanın her seferinde başka şekillerde ifade edilmesini tetikleyen şeylerdir; ve aynı şekilde bu deneyimin felsefesini yapmaya girişmek de, görünmez bir dünyanın varlığını yeniden keşfetmek olmuştur Merleau-Ponty için. Kendi felsefesinin geldiği noktanın, yani ontolojiye geri dönmesinin meşruiyetini (tam da şeylerin çağrısının Proustvarî bir yaratma girişimiyle sonuçlanması olarak vurguladıktan hemen sonra) şöyle açıklar:

> Yaşam dünyasının yinelenmesi: Yaşam dünyasının felsefesini yapıyoruz; düşüncemizin ('mantık' düzlemindeki) inşası, sessiz bir dünyayı yeniden bulmamızı sağladı. Hangi anlamda yeniden bulmak? Zaten hep orada mıydı? Hep orada olduğunu nasıl iddia edebiliriz ki, filozof orada olduğunu söylemeden önce, bir başkası bunu söylemediği için? Ama gerçekten de oradadır: önceden dediğimiz ve şimdi söylediğimiz herşey bunu imâ etmekteydi, şimdi de bunu imâ etmekte. Yaşam dünyası, tematize edilmemiş haliyle hep oradadır.[59]

57 M. Proust, *Kayıp Zamanın İzinde*, *age.*, s. 49.
58 M. Merleau-Ponty, *Visible et l'invisible*, *age.*, s. 222 (note de travail, Janvier 1959).
59 *Agy*.

Böylece açığa çıkar ki, beden felsefesinden hareket eden Merleau-Ponty'nin şeylerin çağrısına uyarak kartezyen ve klasik felsefenin özne-dünya ayrımına karşı giriştiği projesinin sonunda, algılanan dünyanın –tematize edilmeden– hep orada oluşu, kendisini bir fikir olarak dayatmaktadır. Ve, bu orada oluşu fark etmek, adeta Proust'un anlatıcısının geçmişinin hep orada oluşunu bir gün fark etmesiyle adeta paraleldir filozof için: "Yeniden bulmak" fiili, "yaratmak" fiili gibi, adı anılmasa da Proust'a bir göndermedir. Kendi yarattığı söz ile bu sözün kaynaklandığı dünya arasındaki derin bağı fark eden Merleau-Ponty, felsefesini Proustvarî bir ilk-son an ile kapatma niyetindedir: "Logos ve tarih analizinin ardından çemberi tamamlayacağız; Proust'un, hikayesinde anlatıcısının yazmaya karar verdiği ana geldiğinde çemberi tamamlaması gibi."[60] Merleau-Ponty, dünyanın oradalığını, tam da ondan kaynaklanan bir felsefî *logos* ile inşa ettiğini fark ettiğinde, artık felsefesinin "doğum anına" bakıyordur. Bu bakımdan felsefesinin amacını ilan ettiği *Algının Fenomenolojisi*'nin önsözüne, şimdi artık bu amaca ulaşarak gönderme yapıyor gibidir: Fenomenolojisinin amacı, fenomenolojiden önce, yazarlar ve sanatçılar tarafından gerçekleştirilmiş olan, tarihin ve anlamın doğum anına tanıklık etmektir. Varoluşun bu veçhesine ve felsefenin bu amacına fenomenolojiden önce varmış bulunanlar arasında saydığı Proust'u, felsefî kariyeri boyunca kendisine yol gösterici olarak seçmesinin belki de sebeplerinden biri budur; Proust *logos*'un doğum anına tanıklık etmenin yanı sıra, bu tanıklığı romanın arayışı, içeriği, teması, felsefesi ve sonunda kendisi haline getirmiştir. Gerçekten de hakikatin deneyimlendiği haliyle dile aktarılmasının hikayesidir *Kayıp Zamanın İzinde*; üstelik bir estetik bir söz olarak anlattığı hakikatle uyumludur. Roman, hakikatin dünyada söz öncesi varlığının "yeniden bulunması" ile başlar, bulunan anlatıldığında anlatı tamamlanır ve anlatıcı bitmekte olan kitabın bu felsefe uyarınca yazılacağını anons ederek romanı kapatır, çemberi tamamlar: Yazılmış olan kitap felsefesinin kanıtıdır. Merleau-Ponty de ölümüyle yarım kaldığı düşünülen felsefesinin anlaşılmasını, aslında onu bir çember gibi tanımlayarak ve Proust romanının kendisini tamamladığı şekilde de çemberi tamamlama niyetini açıklayarak sağlamıştır. Fransız filozof, sezdiği hakikate –felsefenin amacına, yani *logos*un doğum anının tanıklığına– beden felsefesi ile yönelmiş, dil felsefesi ve onun yol açtığı ten ontolojisi sayesinde beden ile dünya arasındaki derin bağı yeniden keşfederek kendi felsefesinin doğum anına geri

60 M. Merleau-Ponty, *Visible et l'invisible*, *age.,* s. 229 (note de travail, Février 1959).

dönmüştür. Merleau-Ponty felsefesinin başlangıcındaki hayalet uzuv analizi, yani bir yokluğun bedende hâlâ varlık olarak algılanması Proust'taki kayıp zamanın hem yokluk hem de varlık olarak sezilmesi ile paralel ise, *Kayıp Zaman*'ın yeniden bulunması da amorf bir dünyanın, vahşi ve brüt bir varlığın hep orada oluşunun Merleau-Ponty felsefesindeki "yeniden bulunması"na paraleldir. Her iki yeniden bulmanın da *logos*a dair çemberi tamamlaması da, bir yorumun ötesinde Merleau-Ponty'nin açıkça ilan ettiği bir sondur; çünkü *logos* zaten en başından beri hem dünyanın hem de öznede açığa çıkmak üzere daima var olmaktadır.

Kaynakça

Anne Simon, *Proust ou le réel retrouvé*, Paris, Honoré Champion, 2011.

Emre Şan, *Merleau-Ponty*, Fikir Mimarları-31, Say Yayınları, İstanbul, 2015.

Franck Robert, "Proust Phénoménologue? Merleau-Ponty lecteur de Proust", *Bulletin d'information proustiennes* içinde, n.53, Paris, ENS-ITEM, 2003.

Julia Kristeva, *Le temps sensible,* Paris, Gallimard 1994, ed. Folio Essais, 2000.

Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours de Collège de France 1953-1954*, *–Cours de jeudi: Le problème de la parole,* C. XII, Bibliothèque National de France (Yayınlanmamış elyazmaları, Fransız Ulusal Kütüphanesi, Elyazmaları Bölümü)

----------, *L'institution-La passivité, Notes de cours au Collège de France, 1954-1955,* Paris, Belin, 2003.

----------, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1954, ed. Collection Tel, 2011.

----------, *Prose du Monde*, Paris, Gallimard 1969, ed. Collection Tel, 2008.

----------, *Résumes de Cours de Collège de France*, Paris, Gallimard, 1968.

----------, *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996 (ilk basım Paris: Nagel, 1966).

----------, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, Folio Essais, 2001.

----------, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard 1964, ed. Collection Tel, 2004.

Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, haz. Jean-Yves Tadié, C. IV, Paris, Gallimard 1988.

----------, *Correspondance de Marcel Proust*, haz. Philippe Kolb, 21 C. Paris, Plon 1970-1993.

----------, *Kayıp Zamanın İzinde*, çev. Roza Hakmen, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Delta 2010, 2 cilt.

Gayri İradi Bellek ve Önceki Zaman Arasında İmge: Proust Okuru Olarak Benjamin ve Merleau-Ponty

MAURO CARBONE

Ben ki bir hayat kurdum sakin hazlar içinde
Dalganın, görkemin ve göğün orta yerinde
"Önceki Hayat"*
Charles Baudelaire

Son derece güvenilir bir kaynaktan edindiğim bilgiye göre, "Merleau-Ponty'nin yapıtında, yayımlanmamış elyazmaları dahil, Benjamin'e dair hiçbir iz yoktur"[1]. Üstelik, Walter Benjamin, şüphesiz ki Frankfurt Okulu'nun *en Fransız* temsilcisi olarak, 1936'dan itibaren, Frankfurt Okulu'nun sürgündeki dergisinde –*Zeitschrift für Sozialforschung*'da– *Das Kunstwerk*'in ilk versiyonunu "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı"[2] başlığı ile Fransızca olarak yayımlamakla kalmamış, bunun yanı sıra bir çok makalesi de Fransızca'ya Maurice de Gandillac[3] tarafından çevirilmiştir – Gandillac ise École Normale Supérieure yıllarından beri Merleau-Ponty'nin yakın dostudur.

* Charles Baudelaire, "Önceki Hayat", *Kötülük Çiçekleri* içinde, çev. Ahmet Necdet, İstanbul, Adam, 2001, s. 35 (ç. n).

1 Emmanuel de Saint Aubert, 20 Kasım 2010 tarihli şahsi elektronik posta.

2 W. Benjamin, "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" *Pasajlar* içinde, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, YKY, 1993, s. 45

3 W. Benjamin, *Essais I 1922-1934*, *Essais II 1935-1940*, Fr. çev ve "Önsöz": M. de Gandillac, Paris, Denoël /Gonthier, 1971-1983.

Benjamin'in Merleau-Ponty yapıtındaki yokluğuna rağmen, bu iki felsefecinin kavramsal ilgi alanlarının kimi kesişimleri son derece aşikardır. Her ne kadar Benjamin'in *yönelim*[4] kavramı konusundaki ihtiyatı, bu konudaki tutumunu *fenomenoloji dışı* bir çözüme indirgeyen geleneksel ve merkezi bir argüman ile açıklansa da, aslında fenomenoloji Benjamin'in eğitimine bütünüyle yabancı değildir. Özellikle de Münih Üniversitesi'ndeki 1915-1917 yıllarındaki öğrenimi sırasında Benjamin, Moritz Geiger'in derslerine ve Alexander Pfänder'ın seminerlerine katılma imkânı bulmuş, böylece fenomenolojinin bu okulda öğretilen ve uygulanan versiyonu ile tanışmıştır – ki, ilk Husserl'den, *Recherches logiques*'den doğrudan etkilenmiş olan versiyondur bu[5].

Her halükârda, Merleau-Ponty ve Benjamin, Husserl düşüncesinin birbirinden farklı dönemlerine gönderme yaparak bile olsa, en az "l'*Erlebnis* hususundaki ihtiyat"ları[6] kadar, "şeylerin özü ve düşünceler teması"na[7] yönelttikleri dikkatte de buluşurlar: Her iki düşünür de sanatsal ve edebî yapıtlardan bahsederken, düşünceyi yapıta içkin olarak ele almıştır. Bunun yanı sıra, "gösterge ile gösterilen arasındaki düğümleri çözmeyi reddeden"[8] bir dil seçimini de ortak noktalarına ekleyebiliriz.

Genel anlamda, Benjamin ve Merleau-Ponty'nin kavramsal ilgi alanları, algı ve bellek gibi temalar ile resim, edebiyat ve sinema gibi alanlarda ve aynı sanatçı ile yazarların etrafında kesişir. Örneğin Paul Klee;[9] ama her şeyden önce ve özellikle Marcel Proust: Proust yapıtını özellikle algı ve bellek temaları uyarınca, hatta bazen *Kayıp Zamanın İzinde*'nin aynı sayfaları üzerinde durarak ele alır her ikisi de.

Walter Benjamin "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine" (1939) adlı makalesinde, Proust'un ünlü gayri iradi bellek "keşfi"nin bedenselliğimizin belleğine yerleştiğinin altını çizdiği bir dipnotta, *Kayıp Zaman*'ın yazarının "en çok

4 Bu başlık ile *krş.* "Giriş", *Ursprung des deutschen Trauerspiels* içinde [1928].

5 Benjamin ve fenomenoloji ilişkisi konusundaki referansım şu esere ve oradaki zengin kaynakçaya dayanıyor: G. Scaramuzza, "Walter Benjamin e la fenomenologia", *Estetica monacense. Un percorso fenomenologico* içinde, Milano, Cuem, 1996, s. 161 vd. Scramuzza özellikle Benjamin'in 1940 tarihli *curriculum vitae*'sinde yazdıklarını belirtiyor: "Münih'te Moritz Geiger'in felsefe dersleri […] beni derinden etkilemiştir." (Curriculum vitae Dr. Walter Benjamin", *Revue d'esthétique* içinde, 1981, s. 181; alıntılayan: G. Scaramuzza, *Estetica monacense. Un percorso fenomenologico, age.* s. 166, 25 numaralı not.)

6 *Age.,* s. 186.

7 *Age.,* krş. s. 183, s. 186.

8 *Age.,* krş. s. 189.

9 Krş. E. Dorfman, "L'art du quotidien: De Merleau-Ponty à Benjamin", *L'Œil et l'Esprit: Merleau-Ponty entre art et philosophie* içinde, haz. L. Vinciguerra et F. Bourlez, Reims, EPURE, 2010, s. 61 vd.

uzuvlar aracılığıyla sergilemeyi yeğle"diğini hatırlatır ve ekler: [Proust] "bu sistemlerde depolanmış bellek imgelerinden sürekli söz eder; bilincin hiçbir işaretinden bağımlı olmayan bu imgeler, bir bacağın, bir kolun ya da omzun farkına varılmaksızın, uzun zaman önce aldığı bir konuma yeniden dönmesiyle birlikte doğrudan bilince yansırlar. *Mémoire involontaire des membres* (uzuvların istenç dışı belleği), Proust'un yeğlediği konular arasındadır".[10]

Benjamin'in gönderme yaptığı bu Proust sayfası, tam da Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'ndeki en uzun Proust alıntısını barındıran sayfadır:

> Ne olursa olsun, şurası bir gerçek ki, bu şekilde uyandığım zamanlar, zihnim nerede olduğumu anlayabilmek için boş yere çırpınır, nesneler, ülkeler, yıllar, her şey etrafımdaki karanlığın içinde döner dururdu. (…) yıllar önce ölmüş olan büyükbabamın sayfiyedeki evinde zannederdim kendimi; zihnimin katiyen unutmamış olması gereken bir geçmişin vefalı bekçileri olan bedenim ve üstüne yatmış olduğum tarafım, büyük babamların Combray'deki evinde, yattığım odanın, tavana ince zincirlerle asılı, kavanoz biçimli, Bohemya işi camdan idare lambasının alevini, Siena mermerinden şöminesini hatırlatırdı bana (…).[11]

Okuduğumuz bu paragraftan esinlenmiş olan "geçmişin bekçisi olarak Proustvarî bedensellik"[12] ifadesi, Benjamin'in yazdıklarına tümüyle paralel bir biçimde, bu pasajda anlatılan belleksel deneyimin bedensel niteliğini ve bilincin faaliyeti karşısındaki özerkliğini hatırlatmak adına, Merleau-Ponty düşüncesinde sık sık yinelenecektir.[13]

En nihayetinde, Proust tarafından "keşfedilen" gayri iradi bellek, Benjamin'in ifadesiyle "dikkatin buyruğu"ndan,[14] Merleau-Ponty'i referans göstereceksek de "zihinde canlandırma eylemi"mizden[15] bağımsızdır.

Proust'un ifadesiyle "iradi hafıza"ya [16] dönecek olursak da –"onun geçmişe

10 W. Benjamin, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", *Pasajlar* içinde, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, YKY, 1993, s. 215, 8a no.lu not.

11 M. Proust, *Kayıp Zamanın İzinde,* çev. Roza Hakmen, İstanbul, YKY, 2010, Delta Cilt I., s. 10, krş. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, s. 211, 1 no.lu not.

12 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, haz. C. Lefort, Paris, Gallimard, 1964, s. 297.

13 Krş. M. Merleau-Ponty, *Signes,* Paris, Gallimard, 1960, s. 292; "Önsöz": C. Lefort, *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, haz. S. Ménasé, Paris, Gallimard, 1996, s. 194, s. 196.

14 Walter Benjamin, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine" *Pasajlar* içinde, *age.,* s. 180.

15 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, age*., s. 225.

16 M. Proust, *Kayıp Zamanın İzinde, age.* s. 48.

ait bilgileri, geçmişten hiçbir şey barındırmadığı için"–[17] bu belleğin, gayri iradi belleğin tam aksine, belli bir *anıyı ele geçirme gayreti* içinde olduğunu ve böylelikle de anıyı, eskiden yalnızca unutuştan ibaret olan bir yere yerleştirme amacı taşıdığını söyleyebiliriz. Unutuş, bu haliyle, bu türden anımsamanın *karşıtı* olarak belirir; tam da anımsama eylemimizin *karşısında* direnç gösteren eylemsizlik gibidir.

O halde gayri iradi bellek, az önce dediğimiz gibi, eğer bilincin bir faaliyeti değilse, kendi payına eylemsizlik ve unutuş ile nasıl bir ilişki kurmaktadır? Benjamin, bu tür bir ilişkiyi tanımlamak için Proust üzerine yazdığı 1929 tarihli denemesinde Merleau-Ponty'nin de lehine işleyen bir ifade kullanır: "öbür yüzü"[18]. Benjamin'in denemesi, bilindiği üzere, gayri iradi belleğin çalışması ile halı dokuma arasındaki paralelliğe odaklanmıştır. Benjamin metinde bilhassa iradi belleğin gündüz söktüğü "yaşananın halısını" dokumak için geceleri *birlikte çalışan gayri iradi bellek ve unutuş*a odaklanmıştır .[19]

Aynı biçimde Merleau-Ponty de Collège de France'da 1954-1955 döneminde verdiği, başlığı hâlihazırda konusuna işaret eden, ön hazırlığında ise hâlihazırda *Algının Fenomenolojisi*'nde alıntıladığı Proust paragrafını ve aynı konudaki diğer Proust pasajlarını kapsamlı olarak yorumladığı derslerinde bellek sorununu ele almıştır.[20] Bu dersin özetlerinde de Proust'un söz konusu pasajlarında ortaya çıkan bellek kavramına açıkça gönderme yapan Merleau-Ponty'e göre, mevcudiyet alanı (*champ de présence*), kendisinin önerdiği biçimde şekil zemin ilişkisi modeline göre tahayyül edildiğinde,

> [görülecektir ki] *hatırlama unutuşun karşıtı değildir*; [ayrıca] fark edilecektir ki gerçek hatırlama bu ikisinin kesişimde ve unutulmuş bulunan, unutuş tarafından saklanan anı geri geldiği anda ortaya çıkar; [böylece] ortaya çıkan anı ve unutuş, geçmişimizle –yalnızca bizde bıraktığı tanımlanmış boşluk aracılığıyla bizim için bugün olan geçmişimizle– çarpık ilişkimizin iki [farklı] kipidir.[21]

17 *Age.*, *a.y*.

18 "Hatta yazarın ve öykünün araya girmesinin sadece hafızanın sürekliliğinin öbür yüzü olduğu bile söylenebilir: Halının tersindeki desenler", W. Benjamin, "Proust İmgesi", *Son Bakışta Aşk* içinde, haz. Nurdan Gürbilek, çev. Orhan Koçak, İstanbul, Metis, 1993, s. 103.

19 W. Benjamin, "Proust İmgesi", *Son Bakışta Aşk* içinde, *age*., s. 102.

20 Krş. M. Merleau-Ponty, "Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire", *Id., L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)* içinde, haz. D. Darmaillacq, C. Lefort et S. Ménasé, "Önsöz": C. Lefort, Paris, Belin, 2003, s. 156 ve devamı, özellikle de s. 271 ve devamı.

21 M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours, Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, s. 72.

Eğer yukarıda belirttiğimiz gibi, iradi belleğin çağırdığı anı, unutuşun eylemsizliğine karşıt bir faaliyet olarak yapılanıyor ise, az önce gösterdiğimiz örneğe dayanarak şimdi ekleyebiliriz ki, gayri iradi belleğin anımsaması bu durumun aksine unutuşun "öbür yüzü" olarak *eylem ve eylemsizlik arasındaki karşıt ilişkinin altında* konumlanır ve Merleau-Ponty'nin ifadesinde, yine az önce gördüğümüz gibi, "gerçek hatırlama" adını alır.

Bu gözlemler bizi Benjamin'in Baudelaire şiirindeki "bazı motifler"e vakfettiği denemesine yöneltmekte; hatırlanacak olursa Baudelaire şiiri Benjamin'e göre modern tekniğin olanakları tarafından üretilen "deneyimin sınırlarının giderek daralması"nın[22] bilhassa derin bir tanığıdır. Aslında Benjamin'e göre, fotoğrafın icadının işaret ettiği böylesi bir örnek, yani modern teknik, bir taraftan *malumat* edinme olanaklarımızı arttırmakta öte yandan da *deneyim* edinme ve *deneyimi* ortak bir geçmiş ile birleştirme olanaklarımızı azaltmaktadır.

[Ardından da] Benjamin, bu genel sorunsalın temeline inerek iradi ve gayri iradi belleğin Proustvarî tanımlamasını, sırasıyla *Erlebnis* ve *Erfahrung* adını verdiği iki [farklı] deneyim tipi uyarınca yeniden değerlendirir.

Söz konusu ilk kavramdan hareketle, yaşanmış deneyimi "açıklıkla ve bilinçli olarak"[23] inşa eder Benjamin –*Erlebnis* kavramı da böylece çevrilebilir hale gelir–. Tam olarak bu tanımlama uyarınca bu türden bir deneyim, *Kayıp Zaman*'ın anlatıcısı için çayın ya da madlenin tadında belirenlere benzer ve –aslında Combray'deki çocukluk tatili deneyimine bağlanan– bellekteki "duyusal izlenim"lerin hiçbiriyle ilişkilendirilemez.

İradi belleğin hatıraları böylece hiçbir "aura" barındırmaz; bu da demektir ki bu hatıralar, kendilerini "tekil" ve "yaklaşılamaz" [24] yapan herhangi bir hâle ile çevrili olmayacaklardır; zira hatıranın gönderme yaptığı deneyim, kendisini özel bir biçimde tanımlamasına imkân verecek olan bütün bir "kültürel nitelik"ten[25] yoksundur. İşte, yukarıda da okuduğumuz gibi, Benjamin'e göre Proust iradi belleğin "geçmişe ait bilgileri, geçmişten hiçbir şey barındırmadığı için" iradi bellek hakkında yazmaz.

Aynı döneme ait olan, Baudelaire üzerine yazdığı *Zentralpark*'ı oluşturan parçalardan bir tanesinde Benjamin, iradi bellek ile *Erlebnis* arasındaki temel bağlantıyı şöyle ifade eder: "Hatırlama yaşanmış deneyimi tamamlar. Adeta

22 W. Benjamin, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", *Pasajlar* içinde, *age.,* s. 181.
23 A*ge.*, s. 182.
24 W. Benjamin, "Sur quelques thèmes baudelairiens", *Essais II* 1935-1940 içinde, *age.,* s. 150.
25 Agy.

ölmüşçesine geçmişinin dökümünü yapan insanın artan yabancılaşmasını billurlaştırır."[26]

Öte yandan Benjamin'e göre, "Tekniğin Olanakları ile Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı"[27] denemesinde bahsettiği ve "Baudelaire'de Dair Bazı Motifler Üzerine" de yeniden ele aldığı "aura" kavramının tanımına uygun bir biçimde, "uzak bir gerçekliğin tekil belirmesini" [28] bize sunan "aura", başka türden bir deneyimin anımsanmasına daima eşlik eder. Ayrıca bu türden bir deneyim –der Benjamin–, "kendisinde biriken ve çoğunlukla bilinçdışı olan bir *data*'dan ziyade, yalıtılmış veriden oluşur ve bellek ile sabitlenir"[29] . Buradan hareketle denebilir ki, böylesi bir deneyim, *eylem ve eylemsizlik arasındaki farksızlaşma* uyarınca kendisini inşa eder. Böylece artık, Benjamin'in bu denemeden on bir yıl önce kaleme aldığı ve *Kayıp Zaman'ın* halısını dokuyan anımsama ile unutuşun birlikte çalışmasını ele aldığı denemesinde bahsettiği bu türden deneyimin hatırlanmasına gönderme yapmak mümkündür.

Merleau-Ponty de kendi payına, André Malraux'nun kendisinin "Dolaylı dil ve sessizliğin sesleri" (*Le langage indirect et les voix du silence)*[30] isimli makalesinde ele aldığı taslağa dayanarak önermiş olduğu "Müze" kavramı hakkındaki eleştirisi dahilinde, Benjamin'in bu iki tür deneyim için yaptığı sınıflandırmayı sürdürür. Bu metinde aslen görürüz ki "Müze", bir ressamın eserlerini yarattığı yaşamsal deneyimin karşı kutbunda yer aldığı biçimiyle, "bu gizli, ağırbaşlı, kendiliğinden, gayri iradi ve son olarak canlı tarihselliği resmî ve görkemli bir tarihe dönüştürür".[31]

Böylece bir taraftan Benjamin'in Proust tarafından nitelendirilen iki farklı türdeki belleği genişleten sınıflandırmasının yankısını duymak mümkünse,

26 W. Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, fr. çev. ve Önsöz J. Lacoste, haz. R. Tiedemann, Paris, Payot, 1982, s. 239-240.

27 Krş. W. Benjamin, "L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique", [1936], fr. çev. P. Klossowski, düz. Walter Benjamin, Sunuş ve Önsöz Jean-Maurice Monnoyer, *Écrits français* içinde, Paris, Gallimard, 1991, ed. Folio-essais, Gallimard, 2003, s. 43.

28 W. Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens », *Essais II 1935-1940* içinde, *age.*, s. 188.

29 Agy.

30 "Dolaylı dil ve sessizliğin sesleri" (*Le langage indirect et les voix du silence)* makalesi –ki ilk kez *Les Temps Modernes*, n. 80, 1952, s. 2113-2144 ve n. 81, 1952, s. 70-94 içinde basılmış, ardından da *Göstergeler (Signes)* içinde yeniden yayımlanmıştır – *Dünyanın Düzyazısı (La prose du monde)* eserindeki "Dolaylı Dil" (*Le Langage indirect*) bölümünün yazılmasına vesile olmuştur. Benjamin düşüncesi ve Malraux tarafından önerilen "Müze" kavramı arasındaki ilişkileri ele alan Régis Debray da, "Tekniğin Olanakları ile Yeniden üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı"nın yazarından hareketle Malraux'nun paradoksal bir biçimde "on yıl sonra iyimser bir *Hayalî Müze* tasarlayabildiğine" dikkat çeker. (R. Debray, *Vie et mort de l'image*, Paris, Gallimard, 1992, s. 131).

31 M. Merleau-Ponty, *Signes*, *age.*, s. 78.

öte taraftan da az evvel okuduğumuz pasaj bize Merleau-Ponty'nin bu iki tür deneyimin her birinin kendi *tarihselliğine* ve dolayısıyla kendi *zamansallığına* sahip olduğu sonucuna vardığını göstermektedir. En nihayetinde Merleau-Ponty, Müze'nin "ölüm tarihselliği"ne[32] dönüştüreceği bir "yaşam tarihselliği"ne işaret eder: Birincisi *ardışık bir zamansallık* uyarınca ve nesnel bir geçmişe bakışın lehine, Müze'deki resimlerde olduğu gibi göz önüne serilirken, ikincisi "uyanmış olan uyuyan" bedenin tanıklık ettiği *eşzamanlı bir zamansallık* ile nitelendirilir. Başka bir deyişle, eğer "ölümün tarihselliği", *ardışık zamansallık* uyarınca hizalanıyorsa, "yaşamın tarihselliği" de daima *ardışık olmayan* olarak tanımlayabileceğimiz bir zamansallık tarafından yeniden düzenlenir.

Benjamin de, Proust üzerine 1929 tarihli metninde eşzamanlı bir zamansallığın ve "[b]enzeşimler haline geçmiş bir dünya" olduğunu söyler bunun; " *correspondances*'ların alanıdır [bu]. İlk kez romantikler görmüş, sonra da Baudelaire tutkuyla açmıştı kendini bunlara; ama yaşanmış deneylerimizdeki paylarını sadece Proust gösterebilmiştir. *Correspondances*'lar, gayri iradi hatırlamanın […] ürünüdür. Geçmiş (orada), çiğ damlası tazeliğinde bir 'an'da yansır".[33]

Benjamin yine aynı metinde, Proust yapıtındaki bu "benzeşimler haline geçmiş dünya"nın altını çizer; bu dünyanın "kıymetli, kırılgan bir gerçekliği vardır: İmge"[34]. Ama yine de batı düşüncesindeki hakim gelenek görünürde –gayet iyi bildiğimiz gibi– "kıymetli bir gerçeklik" tahayyül etmekten uzaktır; öyle ki,

> İmge sözcüğü kötü ünlenmiştir, çünkü safça, bir desenin bir çıkartma, bir kopya, ikinci bir şey olduğu sanılmıştır. [35]

Merleau-Ponty, açık bir biçimde ontolojik olarak imgeleri[36] yenilemeye çalıştığı ve "doğum halindeki dünya" [37] adını verdiği dünyada yeniden bulduğu imgeyi – yani ikincil olarak nitelendirilemeyecek olan bir dünyada ve "açıkça

32 M. Merleau-Ponty, *Signes*, *age.*, s. 79.
33 W. Benjamin, "Proust İmgesi", *Son Bakışta Aşk* içinde, *age*., s. 111. (Çeviride değişiklik yapılmıştır. - ç. n.)
34 A*ge*., s. 105. (Çeviride değişiklik yapılmıştır. - ç. n.)
35 M. Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, çev. Ahmet Soysal, İstanbul, Metis, 1996, s. 36.
36 Krş. özellikle M. Merleau-Ponty, Göz ve Tin, *age.*, s. 36 ve devamı. Ayrıca, bu konu yapıtlarımdan birine gönderme yapmama müsaade ediyor, *bkz*. M. Carbone, *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*, Paris, Vrin, 2011.
37 *Merleau-Ponty*, haz. Emre Şan, İstanbul, Say, 2015, s. 220.

ve bilinçle" yaşanmış olarak tahayyül edilemeyecek bir deneyimde yeniden bulduğu imgeyi– , ve buradan hareketle imgelerin onları gördüğümüz hallerinde yerleşik olduğu ve ardışık olmayan bir zamansallık içinde bulundukları fikrine varmaya çalıştığı *Göz ve Tin* adlı eserinde işte bu durumu ele alır.

George Didi-Huberman'ın, Benjamin'de "aura" kavramını düşünmek hususunda getirdiği yorumun merkezine yerleşen de tam da böylesi bir *anakronik zamansallık*tır; Benjamin'in aurasını, "(neredeyse Marksist) bir düşünce olan auranın yıkımı" ile "(neredeyse mesihsel) bir diğer düşünce olan auranın yeniden yapılanması"[38] arasındaki geleneksel alternatiflerden kaçınarak düşünmeyi önerir Didi-Huberman. Bu aslında Didi-Huberman'ın Benjamin'in "auranın çökmesi"[39] tezi hakkındaki anakronik zamansallık kavramından hareketle getirdiği yorumdur:

> Biliyoruz ki Benjamin modern çağda "auranın çökmesi"nden bahseder; oysa onda *çöküş* yalnızca kaybolma anlamına gelmez. Daha ziyade: aşağıya bir dönüş, bir sapma, yeni bir kıvrımdır bu.[40]

"Bu şekilde tanımlanan bir çöküş esnasında" diye önerir Didi-Huberman, "geçmiş ne reddedilir ne de yeniden doğar, yalnızca *anakronizm* gibi *geri gelir*"[41]. "Benjamin'in "diyalektikler" olarak tanımladığı *imgeler*de işleyen şey", diye açıklar Didi-Huberman, Benjamin'e gönderme yaparak, "[b]ir zamanlar ile şimdinin, bir takımyıldız oluşturmak adına bir parlamayla karşılaşmasıdır"[42]. Ardından da özetler:

> Anlıyoruz ki, estetik tutumlarda aura sorununu ele almak için genel olarak eksik olan şey, Benjaminvarî "köken"i ya da Warburgvarî "sağ kalımı" anlaşılır kılacak bir zamansal modeldir. Özetle, tarihin kültürel olgularını değil, belleğin olaylarını anlaşılır kılacak olan bir modeldir bu.[43]

38 G. Didi-Huberman, *Devant le temps, Histoire de l'art et anachronisme des images*, Paris, Minuit, 2000, s. 234.
39 W. Benjamin, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", *Pasajlar* içinde, *age.,* s. 208.
40 G. Didi-Huberman, *Devant le temps, Histoire de l'art et anachronisme des images*, *age.,* s. 234.
41 A*ge.,* s. 240.
42 W. Benjamin, *Paris, capitale du XIX siècle, Le livre des passages*, éd. R. Tiedemann, Fr. çev. J. Lacoste, Paris, Le Cerf, 1989, p. 478-479, alıntılayan : G. Didi-Huberman, *Devant le temps, Histoire de l'art et anachronisme des images*, *age.*, p. 241.
43 G. Didi-Huberman, *Devant le temps, Histoire de l'art et anachronisme des images*, *age.*, s. 239.

Aynı şekilde, son Merleau-Ponty'de de, az sonra üzerinde duracağım şekilde, –yalnızca taslak halinde– *görünür ve görünmez arasında karşılıklı bir öncellik* (*précession*) tezi bulunur; ve bu paradoksal tez, benim görüşüme göre, Didi-Huberman'nın gündeme getirdiği "zamansal model"in gelişimine nihai katkı yapan bir anlama sahiptir.

"Öncellik" (*précession*) kelimesi Merleau-Ponty'nin şimdiye dek yayımlanan metinlerinde yalnızca bir kez kullanılmıştır: Merleau Ponty *Göz ve Tin* eserinde, görme kavramını açıklarken bu kavramı şöyle nitelendirmektedir:

> Var olanın görülen ve gösterilene bu öncelliği ile görülen ve gösterilenin var olana öncelliği [görmenin kendisidir].[44]

Burada bundan böyle önemli imalarda bulunduğunu düşündüğüm bu ilginç ve anlaşılması güç tanıma yoğunlaşacağım; Emmanuel de Saint Aubert'e de ayrıca, bana bu kelimenin kullanıldığı bütün Merleau-Ponty'nin elyazmalarının listesini sağladığı için içtenlikle teşekkür ederim[45].

Merleau-Ponty "öncellik" kelimesini ilk kez, Rudolf Arnheim'ın 1954'te yayımlanan *Art and Visual Perception. A Psychology of the Creative Eye* (*Sanat ve Görsel Algı. Yaratıcı Gözün Psikolojisi*)[46] adlı eseri üzerine, muhtemelen 1957 başında tuttuğu okuma notlarında kullanmıştır (belirtmek gerekir ki "öncellik" kelimesi bu eserde yer almamaktadır). Bu kavram daha sonra Merleau-Ponty'nin eserinde 1960'dan itibaren birden fazla kez ortaya çıkar; öncelikle de yukarıda alıntıladığım *Göz ve Tin* eserindeki görme kavramının tanımlamasında kullanılır. Buna dayanarak diyebiliriz ki, Merleau-Ponty bu kelimeyle, onun bağladığı "taşma" (*enjambement*) ve "birbirinin sınırını çiğneme" (*empiètement*) kavramlarının önerdiği –ki bu kelimeler müsveddelerde önce "öncellik" kelimesinin yanına yazılmış, sonra da "öncellik" kelimesi ile değiştirilmişlerdir[47]– *mekânsal* bir ilişkiden ziyade, *zamansal* bir ilişkiyi ifade ettiği için ilgileniyor gibidir.

44 M. Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, *age.*, s. 77. (Çeviri metne uygun olması için değiştirilmiştir. - ç. n.)

45 Merleau-Ponty elyazmalarında "öncellik" kelimesinin kullanımı için Fransız Ulusal Kütüphanesi'nde (B.N.) bulunan arşive göndermede bulunuyorum; bu arşivde elyazmaları ve sayfaları B.N.'nin kısaltmaları ile gösterilir, gerekli görüldüğü yerlerde Merleau-Ponty'nin kendi sayfa numaralandırması ile gösterilir. Bu hususta, *krş.* E. Saint Aubert, "Teknik terimlere ve Kaynakçaya Dair Not", *Du lien des êtres aux éléments de l'être : Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951* içinde, Paris, Vrin, 2004, s. 9-10.

46 R. Arnheim, *Art and visual perception*, Berkeley, The University of California Press, 1954. Merleau-Ponty elyazmalarında "öncellik kelimesi için krş. B.N., C. XXI, NL-Arnh [53] (50).

47 Krş. B.N., C. V, OE-ms [36]v(53) ve [94](42).

Fakat bu durum yine de Merleau-Ponty'nin yalnızca mekânsal bir ilişkiden ziyade zamansal bir ilişkiyi tercih ettiği anlamına gelmez. Aslında "öncellik" kelimesi, ifade edilen kavramların *öncel bir hareket* ile karakterize olan özel bir zamansallığını tasvir eder. Örneğin gündönümlerindeki öncellik, yılda iki kez tekrarlanan bu olaylardan birinin diğerine göre 20 dakika erken gerçekleşmesini ifade eder.

Merleau-Ponty'nin bu zamansal ilişki konusundaki bu kendine has tercihi, *Görünür ve Görünmez*'in "Kapsamlı Özet"ini içeren ve filozofun Kasım 1960-Mayıs 1961 aralığında kaleme aldığı elyazmasında iyice açık hale gelir. Burada "öncellik" kelimesine ilkin 1960 sonbaharına ait olan bir notta rastlarız:

Dairesellik ve *öncellik* gören-görünür, sessizlik-söz, ben-başkası[48]

Fakat bu ifade aynı elyazmasının devamındaki bir notta son derece anlamlı bir biçimde düzeltilmiştir:

Dairesellik, ama daha ziyade *öncellik* gören-görünür
sessizlik-söz
ben-başkası[49]

"Kapsamlı Özet"in yine aynı sayfasında Merleau-Ponty, "öncellik"in anlamını bir başka gökbilimsel terim ile açıklamaya girişir: Kullanılan kavramların arasında –mekâna dair dahi olsalar– karşılıklı bir ilişki öneren "birinin diğerine uyguladığı kütle çekimi"[50] ifadesi.

Öncellik kelimesinin *Göz ve Tin*'deki ifade biçimi, *zamansal* bir olayın *karşılıklı* boyutunu açığa çıkarmaktadır; zira "öncellik" bu metinde *müşterek bir beklenti hareketi* olarak kesin bir ifadesini bulur. Merleau-Ponty daha ayrıntılı biçimde şöyle açıklamaktadır: "Var olanın görülen ve gösterilene bu öncelliği ile görülen ve gösterilenin var olana öncelliği, görmenin kendisidir". İşte tam olarak bu *beklenti karşılıklılığı* nedeniyle Merleau-Ponty, "varolan" ile "bizim gördüğümüz ve gösterdiğimiz" arasında bulunan, ona göre görmeyi tanımlayan iç ilişkileri tasvir etmek amacıyla kullanır "öncellik" kelimesini. Özetle, Merleau-Ponty'nin tanımı yalnızca karşılıklı *olabilen* bir öncellik içerir; tıpkı şeylere bakışın öncelliği ile şeylerin bakışa öncelliği gibi, ya da hayali olanın "mevcut" olana öncelliği ile "mevcut" olanın hayali olana öncelliği gibi –zira hayali olan, bize mevcut olanı *göstererek* bakışımızı yönlendirir ve besler–. Bu durumda, bu kavramlardan hangisinin diğerini önceleğine *karar verilemez*

48 B.N., C. VII, NLVIàf3 [186].
49 B.N., C. VII, NLVIàf3 [181].
50 Agy.

hale gelir. Başka bir deyişle, en nihayetinde kavramlardan hangisinin *birincil* olduğunu, ya da Merleau-Ponty'nin ifadesiyle "ikincil şey" olduğunu, iddia etmenin bütün imkanını köklü bir biçimde yasaklamaya varırız. Sonuçta, karşılıklı öncellik düşüncesi, zamanda ve mekânda mutlak bir *öncelliği* (ya da zamana ve mekâna *ait* bir "öncelliği") uzak tutmaya müsaade eder. Bu haliyle de öncellik kavramı, gerçekliği *düşünme* biçimimizin mutlak bir *primum* olarak hala kadar metafizik olduğunu açık eder ve bizi bütünüyle başka bir biçimde düşünmeye davet eder.

Bu davete icabet etmeye gayret edelim. Açıktır ki bu karşılıklı öncellik, zamanı kendine has bir derinlikle açan bir tersine harekettir. Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*'de bu konu dahilinde "görünürün zamanı bilinemeyecek kadar eski derinliği"ni"[51] gündeme getirir. Tam da bu anlamda, sanıyorum ki, zamansal bir derinliği düşünmek gerekmektedir. Bu konuda ayrıca *Görünür ve Görünmez*'e de bakabiliriz; Nisan 1960 tarihli çalışma notunun başında Merleau-Ponty, Benjamin'in "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine" denemesinin ilham kaynağını andıran bir biçimde, bir yandan Freudyen psikanaliz yordamıyla gayri iradi bellekte işleyen zamansallığı yorumlarken bir yandan da Proust ile Baudelaire göndermelerini, *Kötülük Çiçekleri*'nin "Önceki Hayat" şiirinin başlığı ve "Moeste et errabunda (Hüzünlü ve Serseri)" şiirinin bir dizesi – "Hindistan ve Çin'den de uzak" – ile bir arada değerlendirir. Söz konusu çalışma notu şöyle başlar:

> Freudyen bilinçdışı ve geçmiş düşüncesi, "yok edilemez" olarak, "zamansız" olarak = "*Erlebnis*ler dizisi" olarak müşterek zaman düşüncesinin elenmesi – *Arkitektonik* bir zaman söz konusudur. *Karş.* Proust: Gerçek akdikenler geçmişin akdikenleridir […]. Bu "geçmiş" mitolojik bir zamana aittir, zamandan önceki bir zamana, önceki bir zamana, "Hindistan'dan ve Çin'den daha uzak" bir zamana.[52]

Merleau-Ponty aynı yapıtın elyazmalarında, bu "mitolojik zaman"ı ve "'başlangıcındaki' kimi olayların süreğen etkisini"[53] Benjamin'deki "bir zamanlar" ifadesinin süreğen etkilerini andırır bir biçimde açıklamıştır hâlihazırda. Benim görüşüme göre, "var olanın görülen ve gösterilene bu öncelliği ile görülen ve gösterilenin var olana öncelliği" tarafından açılan ve yerleştirilen derinlik,

51 M. Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, *age.*, s. 77. (Çeviri metne uygun olarak değiştirilmiştir. - ç. n.)
52 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *age.*, s. 296.
53 *Age.*, s. 43.

tam da bu türden bir "önceki zaman"ın derinliğidir. Son kertede bu öncellik sonsuzca karşılıklı olduğu içindir ki, bizi ardışık bir zamana taşıyamaz. Şöyle açıklamak gerekir: Bu öncellik, bizi yalnızca *hiçbir zaman şimdi olmamış bir geçmişe taşıyabilir*; yalnızca "mitolojik bir zamana ait olan" bir geçmişe. Söz konusu olan, bilinçdışımızda işleyen kendine has bir "önceki zaman"dır; yukarıda alıntıladığımız pasajda okuduğumuz şekliyle, "yok edilemez" olan bir zamandır. Aynı şekilde, Didi-Huberman'a göre kendi zamansalıklarını nitelendiren "bellekteki olayların yok edilemezliği, […] dönüşebilirliği ve anakronizmi"[54], Proust'un "gayri iradi" olarak nitelendirdiği bellek zamansallığı olacaktır. Başka bir deyişle, (gayri iradi belleğin "öbür yüzü" anlamındaki Merleau-Ponty ifadesiyle) bir tür "aktif bir unutma"[55] tarafından, tıpkı "duyusal düşünceler"de[56] olduğu gibi kendine has bir zamansallık içinde ve açıkça gayri iradi bir yöntemle, yaşamımızın deneyimlerinin değerlendirilmesi söz konusudur. Bu duyusal düşünceler, kendilerini mitolojik bir biçimde "geriye fırlatırlar" (*retrojettent*)[57] ve birikirler; Bergson'un "gerçeğin geriye doğru hareketi" olarak adlandırdığı bu özel zamansallığa uygun hale gelirler; ve böylece Merleau-Ponty'nin "mitolojik olarak nitelendirdiği, bu "önceki zaman"ın işleyişinde daima mevcut olurlar. Başka bir metinde de göstermeye çalıştığım gibi[58], mitolojik zaman bu haliyle Merleau-Ponty'nin "duyusal düşünceler" adını verdiği düşüncelerin var olduğu o özel zamandır. Merleau-Ponty buradan hareketle, bu düşüncelerin yalnızca (görsel, dilsel ya da müzikal imgeler gibi) duyusal sunumlarından ayrılamaz olduklarını önermekle kalmaz [59], bilhassa bu düşüncelerin bu imgeler tarafından kendi derinlikleri olarak *tesis edildiklerini* belirtir. Sonuç olarak bu imgeler, bu düşüncelerin yaşamlarını sürdürdükleri mitolojik zamansallığı paylaşırlar. *Göz ve Tin*'in bu konudaki bir paragrafını paylaşalım:

> Bulantı'nın söz ettiği, bir tualin yüzeyinde hâlâ gerçekleşmeyi ve yeniden gerçekleşmeyi sürdürmekte olan, nice yıl önce ölmüş bir kralım gülümsemesinin

54 Krş. G. Didi-Huberman, *Devant le temps, Histoire de l'art et anachronisme des images*, *age.*, s. 239-240.

55 M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, *age.*, s. 115.

56 Krş. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, age., s. 196-198.

57 Bu ifade için, *krş.* G. Deleuze, *Logique du sens*, *age.*, s. ex. s. 306.

58 Bu konu yapıtlarımdan birine gönderme yapmama müsaade ediyor, *bkz.* M. Carbone, *Proust et les idées sensibles*, Paris, Vrin, 2008.

59 "Burada, aksine, ekran olmaksızın bir görme yoktur: Söz konusu düşünceler için beden ve duyusalık sahibi olmasaydık daha iyi anlaşılabilir olurlardı denemez, eğer bunlara sahip olmasaydık bu düşünceler erişilmez olurlardı" (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *age.*, s. 196).

> oraa imge olarak ya da öz olarak varolduğunu söylemek yetmez: Ben tabloya bakar bakmaz, onun kendisi, sahip olmuş olduğu en canlı yanıyla oradadır. Cézanne'ın resmetmek istediği ve çoktan geçmiş olan "dünya an"ını tualler üzerimize fırlatmayı sürdürmektedir; ve Cézanne'nın resmettiği Sainte-Victoire dağı, dünyanın bir ucundan diğerine sürekli oluşmakta ve yeniden oluşmaktadır, Aix'in tepesinde durmakta olan sert kaya kitlesinden daha farklı bir biçimde –ama daha az enerjik bir biçimde değil –.[60]

Denebilir ki bu "gülüş […], kendisini tuvalin yüzeyinde üretmeye ve yeniden üretmeye devam eder"; "doğum anındaki dünya" ile ilişkimizin bağrında bulunan ve insanî bir meleke olan gayri iradi belleğin, bu ana daha yakından bakmak adına oluşturduğu hayali olanın ve algının karşılıklı öncellemesi sayesinde, bir imge ve bir öz gibi *aynı anda* mitolojik bir zamanda asılı kalır; ve Merleau-Ponty'nin *Göz ve Tin*'in söz konusu sayfasında "tensel özler" olarak adlandırmış olduğu, kesinlikle mitolojik olan bir aura tarafından sarmalanmış olan *yaratma* kudretine sahip olur. İşte Proust'u da bu anlamda okuyabiliriz: "[H]akikat yalnızca bellekte oluşur"[61].Ve yine bu anlamda, Benjamin baş döndürücü bir ifadeyle karşılıklı gerilemenin gerçek ve bu bellek arasındaki dinamiği açıklayabilmiştir :

> Gayri iradi belleği anlamak için: Ona ait görüntülerin yalnızca tesadüfî bir biçimde ortaya çıkmasından ziyade, *hatırlamadan önce hiç görmediğimiz* imgelerin bu görüntülere eşlik etmesi söz konusudur.[62]

Fransızcadan çeviren: Didem Nur Güngören

60 M. Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, *age.,* s. 44. (Çeviri metne uygun olarak değiştirilmiştir. - ç. n.)
61 M. Proust, *Du côté de chez Swann*, *À la Recherche du temps perdu*, haz. J.-Y. Tadié, Paris, "Bibliothèque de la Pléiade", Gallimard, 1987, C. I, s. 182.
62 W. Benjamin, "D'un petit discours sur Proust, prononcé lors de mon quarantième anniversaire" [1932], *Sur Proust* içinde, Fr. çev. R. Kahn, Caen, Nous, 2010, s. 105.

Yaşayan Deneyim
John Dewey ve Maurice Merleau-Ponty

AYSUN AYDIN

Pragmatizm ve fenomenoloji birbirinden tamamen bağımsız felsefi gelenekler olarak ortaya çıkmış ve gelişmiş olsalar da, günümüzde bu iki görüşü belirli noktalarda uzlaştıran felsefi bakış açıları söz konusudur. Aynı zamanda, iki geleneğin temel kabulleri ve bunları temsil eden düşünürlerin görüşleri arasında bir benzerlik olamayacağını iddia eden ve bu uzlaştırmayı eleştiren görüşler de vardır. Günümüzde çoğunlukla pragmatist geleneğin temsilcileri arasında, pragmatizmin fenomenolojik bir okumasının yapılmasına karşı çıkan düşünürler, en temelde fenomenolojinin naturalizm karşıtlığını bu iddialarına kanıt olarak göstermektedirler. Genel olarak baktığımızda, her iki gelenekten de bu bağdaştırmaya karşı çıkan görüşlerin; pragmatizmi biyolojik indirgemeci ve realist olmakla eleştiren düşünürlere ve fenomenolojiyi öznelci ve idealist olmakla eleştiren düşünürlere ait olduğunu görürüz. Kuşkusuz, felsefi açıdan her iki geleneği de tek tip bir tutum içinde ele almak, bu iki geleneğin temsilcileri olan düşünürlere haksızlık olacaktır. Böyle bir uzlaştırmada ne tip bir pragmatizm ve ne tip bir fenomenolojiden bahsettiğimiz ve hangi düşünürleri hangi kavramsal çerçevede ele aldığımız önemlidir.

Son yıllarda, bu uzlaştırmayı destekleyen ve karşı çıkan düşünürler arasında, özellikle naturalizmin tanımı ve naturalizmin pragmatist ele alınışı; ve en temelde de pragmatik naturalizmin ne olduğu üzerine tartışmalar söz konusudur. Scott Aikin "Pragmatizm, Naturalizm, ve Fenomenoloji" başlıklı makalesinde, pragmatizm ve fenomenolojinin çelişkili olduğunu, çünkü pragmatik naturalizmin fenomenolojinin naturalizm karşıtlığı ile bağdaşmayaca-

ğını iddia eder. Bu çelişkiyi naturalist ve anti-naturalist kabullere dayanarak açıklar ve bu iki geleneği uzlaştırmaya çalışan pragmatist düşünürleri ikilem içinde olmakla eleştirir.[1] Öte yandan, Aikin'in pragmatik naturalizmi biyolojik indirgemecilik olarak ele aldığını, salt bilimsel naturalizme indirgediğini ve aslında bu tanımın pragmatik naturalizm ile bağdaşmadığını iddia eden Jason L. Hills, fenomenolojiden haberli bir pragmatizmin süreklilik nosyonu temelinde fenomenoloji ile uzlaşacağını ve iki gelenek arasında deneyim nosyonuna dair ortaklığı yok sayarak böyle bir karşılaştırmanın yapılamayacağını iddia eder.[2] Pragmatizm ve fenomenoloji arasındaki bu uzlaştırmayı destekleyen görüşler, bu uzlaşıyı deneyim nosyonunun her iki gelenek tarafından ele alınışının bir analizinde ve karşılaştırmasında bulurlar. Bu anlamda, pragmatist geleneğin temsilcilerinden özellikle William James ve John Dewey ile fenomenolojik geleneğin temsilcilerinden Martin Heidegger, Edmund Husserl ve Maurice Merleau-Ponty arasında benzerlik kuran pek çok düşünür vardır. Victor Kestanbaum ve Sandra B. Rosenthal ve Thomas Alexander iki gelenek arasındaki bu uzlaştırmayı John Dewey (1859-1952) ve Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) felsefeleri üzerinden kuran düşünürlerdir.

Kuşkusuz, Dewey ve Merleau-Ponty felsefelerini karşılaştırmak ve uzlaştırmak farklı bir bakış açısı gerektirir. Bu bakış açısı iki düşünürün insan ile dünya arasındaki ilişkiyi ve bu ilişki üzerinden insanın bu dünyada varoluşunu nasıl açıkladıkları temeline dayanır. Bu ilişkiyi kavramak her iki düşünürün deneyim nosyonu etrafında şekillenen kavramsal çerçevesinin derinlemesine bir analizini gerektirmektedir. Bu bağlamda, Dewey ve Merleau-Ponty felsefelerinde deneyim nosyonunun ve bu nosyonun öğelerinin bir karşılaştırması, hem iki gelenek arasındaki bir uzlaşının olanaklılığı hem de felsefi deneyim nosyonunun kavranışı açısından önemlidir.

I. Dewey ve Deneyim Metafiziği

Amerikan pragmatist geleneğin önemli temsilcilerinden biri olan Dewey'nin felsefesi en temelde "deneyim metafiziği" olarak tanımlanır ve düşünür insanın dünya ya da doğa ile ilişkisini deneyim nosyonu üzerinden açıklar. Farklı dönemlerinde bu kavrama sürekli vurgu yapsa da, orta dönem eserlerinden

1 Scott Aikin, "Pragmatism, Naturalism, and Phenomenologhy", *Human Studies* 29, 2006, s. 317-340.

2 Jason, L. Hills, "Pragmatism and Phenomenology: A Reconciliation", *American Catholic Philosophical Quarterly*, C. 87/2, 2013, s. 311-315.

Deneyimin Yeniden İnşası ve geç dönem eserlerinden *Deneyim ve Doğa*, *Deneyim olarak Sanat* ve *Modern Olmayan Felsefe ve Modern Felsefe*[3] adlı eserleri doğrudan doğruya deneyim metafiziğinin açıklandığı eserlerdir.

Dewey'nin deneyim metafiziği bir modern felsefe eleştirisini ve öznenin salt deneyimleyen bir varlık olarak bir eyleminden öte, insanın etkileşimsel bir deneyim alanının parçası olarak sunulmasını içerir. Kuşkusuz, böyle bir deneyim kavramsallaştırmasını pragmatist, naturalist ve empirisist bir gelenekte okumak olanaklıdır ve bu okuma felsefe tarihinde kabul gören bakış açısıdır. Ancak özellikle "yaşayan deneyim" (*lived experience*) kavramsallaştırmasının adı geçen iki gelenek açısından ayrıcalıklı yeri düşünüldüğünde, Dewey'nin deneyim metafiziğinin fenomenolojik bir okuması da felsefi açıdan önemli bir bakış açısı oluşturur.

Dewey yaşayan deneyim nosyonunu, insan ve doğanın tüm ilişki tarzlarını karşılıklı olarak içeren bir alan olarak tanımlar. Geleneksel felsefeyi, deneyimi öznenin eylemine indirgeyen ve sadece akılsallık ve bilgi probleminin konusu olarak ele alan subjektif bakış açısından dolayı eleştirir. Öznenin deneyimi ya da öznenin deneyimin sınırlarının çizilmesi ve nesnenin sınırlarının öznenin bilişsel yetileri üzerinden tanımlanması, Dewey için geleneksel felsefenin hem subjektivist bakışının hem de özne-nesne düalizminin temsilidir. Ancak Dewey için konu "bilgi nesnesi olarak yabancı bir dış dünyayı bilmeyi arayan bir öznenin tersine, duyumsayan bir organizmanın içinde bulunduğu çevre ile etkileşimi meselesidir".[4] Zihnin ve bedenin ontolojik olarak ayrı olduğu geleneksel nosyonu reddederek, Dewey aynı zamanda zihin ve bedenin ilişkilerinin belirlenmesinin bir epistemolojik bir problem oluşturduğu varsayımını da reddeder.[5]

3 John Dewey, *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, ed. Phillip Deen, Southern Illinois University Press, Carbondale&Edwardsville, 2012. John Dewey modern felsefe üzerine görüşlerini tarihsel ve epistemolojik bir çerçevede ele aldığı bu eserinin el yazmalarını 1947 yılında bir takside unutarak kaybetmiştir. Dewey'nin tamamlayamadığı bu eser Phillip Deen'in çalışmaları sonucunda derlenip kendisinin editörlüğünde 2012 yılında yayınlanmıştır. Bu eserde modern felsefe eleştirisi açısından Dewey'nin önceki eserleri ile aynı çizgide olduğunu görmekteyiz. Ancak bir yenilik olarak, *Deneyim ve Doğa* adlı eserinin giriş ve ekler bölümünde dikkat çeken ve *Deneyim Olarak Sanat* adlı eserinde özellikle vurgulanan; deneyim ve doğa nosyonları ile eş anlamlı tutulan kültür nosyonunun bu eserde doğa nosyonunun yerini alarak öne çıktığını görmekteyiz. Bu açıdan, Dewey'nin deneyim metafiziğini, 'deneyim ve doğa' yerine 'deneyim ve kültür' özdeşliği olarak yorumlayan ve bir bakıma Dewey'nin naturalizmini indirgemeci olmayan bir açıdan ele alan pek çok düşünürü haklı çıkaran bir eserdir diyebiliriz.

4 John Dewey, *The Middle Works, 1899-1924*, C. 10, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, Önsöz, s. x.

5 Larry A. Hickman, *Pragmatism As Post-Postmodernism: Lessons from John Dewey*, Fordham University Press, New York, 2007, s. 162.

Bilme deneyim alanı içindeki pek çok etkileşim tarzından sadece biridir. Bilme, insanın dünya ya da çevresi ile ilişkisindeki bir sürekliliğin ifadesidir. Dewey için, yaşayan deneyim nosyonu, sosyal bir varlık olan insanın yaşamının tüm öğelerini (doğa, tarih, kültür) içeren bir görüş olarak, subjektivizmden ve düalizmden kurtulmanın yoludur. Dewey için geleneksel felsefenin subjektivist ve düalist yaklaşımı, sadece dış dünyanın insanın zihinsel ve içsel süreçlerindeki akılsal temellendirilmesine odaklanarak, felsefeyi insanın tüm sosyal alanlarından ve kurumlarından ayırmıştır. Bu nedenle Dewey, insanı biyolojik olduğu kadar sosyal ve tarihsel karakteriyle ele alarak, deneyimi antropolojik bir kültür nosyonu olarak sunar.[6] Dewey için insanı diğer hayvanlardan ayıran şey, geçmiş deneyimlerini koruyarak kültür yaratabilmesi ve fiziksel doğayı kültür alanına dönüştürebilmesidir.[7] Dünyanın istikrarsız ve tehlikeli tarafına karşı, insan sanatı, dinleri, kült ve mitleri, ahlakı ve yasaları içeren kültür dünyasını yaratmıştır. Kültür bu belirsiz dünya içindeki insanın tüm eylemlerini ve ilişkilerini içeren bir deneyim alanıdır.[8]

Dewey metafiziği "içinde yaşadığımız var olanlar dünyasının doğası, ya da varlıkların cinslerine ait olan izlerinin kavranması"[9] olarak tanımlar. Doğal varlıklar, varoluşlarına özgü olan cinslerine ait izlere sahiptirler ve bu izler doğal şeylerde, ilişkilerde, durumlarda ve olaylarda vardır. Bu izler özel bir bilim tarafından değil ama deneyim yolu ile kavranabilirler. "Bu izler tüm varlık türlerini fiziksel ve zihinsel olan arasında bir ayrım yapmadan gösterirler.[10] Bu nedenle, Dewey'nin deneyim metafiziği insan ve dünyaya ya da doğaya ait tüm karakterlerin tarihsellikleriyle taşındığı bir alandır. Öte yandan, deneyim ve doğa birbirinden ayrı şeyler olarak düşünülmemelidir, çünkü deneyim sadece doğa içinde ve doğa aracılığı ile gerçekleşen ve doğa üzerine hiçbir sınırlama getirmeyen bir eylemdir. Dewey için "deneyim hem doğanın kendisidir hem de doğa içindedir."[11] Bu nedenle deneyim hem insanın eylemlerini hem de bu eylemin gerçekleştiği doğanın içerdiği tüm ilişkileri bir özne ve nesne ayrımı yapmadan,

6 Thomas M. Alexander, *John Dewey's Theory of Art, Experience & Nature: The Horizons of Feeling*, State University of New York Press, Albany, 1987. Alexander Dewey'nin felsefesini "kültürel naturalizm" ya da "felsefe antropolojisi" olarak tanımlar (Önsöz, s. xiii.)

7 John Dewey, *Reconstruction in Philosophy, The Middle Works, 1899-1924,* C. 12, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, s. 80.

8 John Dewey, *Experience and Nature, The Later Works, 1925-1953,* C. 1, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, s. 43.

9 *Age*., s. 50.

10 *Age*., s. 308.

11 *Experience and Nature, age.*, s. 4.

birlik olarak sunan bir kavramdır. Dewey deneyimin hem organizmanın eylemlerini hem de bu eylemin gerçekleştiği doğayı ya da dünyayı ifade eden bu iki anlamlılığını şöyle ifade eder: "Deneyim iki anlamlı bir kavramdır. Hem tüm ayrımları içine alan bir alandır, hem de insanın eylemlerini; başına gelenleri, katlandıklarını, sahip olduklarını ve bildiklerini kapsayan bir kavramdır."[12]

Katlanma, yapma, sahip olma ve hissetme Dewey için deneyimin bilme durumundan farklı olarak ifade ettiği anlamlardır ve insanın dış dünya ile ilişkisinde bilme durumunu önceleyen durumlardır. Bu önceliği Dewey şöyle ifade eder: "Olma ve bir şeye sahip olma, bir şeyi bilmeden başka yollardır, bir şeyi bilme ile asla özdeş olmayan yollar, düşünüm ve bilginin ön koşulları olarak vardırlar."[13] Öte yandan, Dewey için deneyim bir bilinç durumu değildir, deneyim ilişkilere ve farklı formlara gönderme yapan bir süreçtir. Dewey deneyimin bir bilinç durumu olarak tanımlanmasını, bilincin aşkın kendi içinde şey olarak tanımlanmasına dayandırır ve bunu epistemolojik-psikolojik hata olarak adlandırır. Bilme, isteme, hissetme kendiliklerinden bir bilinç durumu olarak değil, deneyim içindeki eylem ve tavır olarak ifade edilirler.[14]

Dewey deneyim metafiziğini üç temel prensiple açıklar; etkileşim (*interaction*), süreklilik (*continuity*) ve dolayımsızlık (*immediacy*). Var olan her şey, süreklilik içinde yani kesintisiz bir etkileşim içindedir. İnsanın doğa ile ve doğanın kendi içindeki tüm ilişkilerini etkileşim kavramı ile açıklar. Deneyim etkileşimde olmaktır. Sonradan etkileşim kavramı yerine alışveriş (*transaction*) kavramını kullanan Dewey, deneyimi organizma ve çevresi arasındaki bir alışveriş olarak tanımlar. Süreklilik prensibi ise, bu etkileşim ya da alışveriş sonucunda ortaya çıkan değişimin sürekliliğini ve cinslere özgü izlerin taşınmasının ve fark edilmesinin sürekliliğini ifade eder. Öte yandan, dolayımsızlık prensibi, doğadaki bu sürekli etkileşim içinde, deneyimin dolayımsız olarak sahip olunmasını ya da hissedilmesini ifade eder. Dolayımsızlık bilişsel olmayan bir kavramadır, sahip olma ve hissetme olarak tanımlanır. Dolayımsız hissetme yaşamın ilk varlık durumudur. Bu evrede bilme yoktur, bilişsellik öncesi (*precognitive*) bir evredir. Deneyim bilincin içsel bir süreci değil, doğanın dolayımsız olarak hissedilmesi ve ona sahip olunmasıdır. Bu üç prensip, Dewey'nin doğa, tarih ve kültür olarak da tanımlanan deneyim kavrayışını anlamamızı sağlar.[15]

12 *Age*., s. 19.
13 *Age*.
14 John Dewey, "Consciousness and Experience", *The Middle Works, 1899-1924,* C. 10, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, s. 118-122.
15 S. Morris Eames, *Pragmatic Naturalism: An Introduction*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, 1977, s. 22-32.

Genel olarak baktığımızda, Dewey'nin deneyim üzerine kurduğu, deneyimi epistemolojinin bir konusu olmaktan çıkarıp insanın ve doğanın bir var olma biçimi ya da alanı olarak tanımladığı bir felsefe ile karşılaşıyoruz. Dewey'nin tüm dönemlerinde yer alan bu düşünce, elbette başkaca temel kavram ve görüşler de içermektedir. Deneyimin bir alışkanlık (*habit*) ve kültür (*culture*) olarak sunulması ve anlamın alışkanlık temelinde açıklanması ilerleyen bölümlerde değineceğimiz diğer önemli noktalardır.

II. Merleau-Ponty ve Algısal Deneyim

Merleau-Ponty'nin düşüncesine baktığımızda, düşünürün felsefesinin genel şekillenişinin de insan ve dünya ilişkisi, insanın bilme ve deneyiminin kavranılması ve tanımlanması olduğunu görürüz. Merleau-Ponty, insanın dış dünya ile ilişkisini algı (*perception*) zemini üzerinden kuran ve bilinç-beden bütünlüğü üzerinden tanımladığı özne ile dış dünyanın ilişkisi konusuna odaklanan bir düşünürdür. Özne ve dış dünyanın ilişkisi bir "karşılaşma olarak deneyim"dir. Emre Şan karşılaşma fikrini fenomenolojik bakış açısından şöyle ifade eder:

> Fenomenolojik bakış açısından, öznenin ve varolanın yüz yüzeliği ilksel bir kavrayışı var sayar. Gelgelelim, fenomenolojinin askıya aldığı doğal tutum, herhangi bir kavrayış olmadan gerçekleşen bir karşılaşma fikrinde temellenir. Söz konusu olan, mutlak olarak bağımsız iki gerçeklik arasındaki karşılaşma olarak deneyim fikridir.[16]

Merleau-Ponty'de karşılaşma olarak deneyim nosyonu, bir bakıma deneyimin kavrayış-öncesi safhasına, yani Dewey'de bahsettiğimiz dolayımsız hissetme ve sahip olma safhasına tekabül eder. Elbette, her iki düşünür için de, bu açıklamada deneyimi evrelere bölmek ya da kavrayış-öncesi ve kavrayış-sonrası gibi bir keskin ayrım belirleme amacı söz konusu değildir. İlerleyen bölümlerde görüleceği gibi, her iki düşünürün de amacı deneyimin, açıklanmasında bilişsel olmayan ve dolayısıyla deneyimin temellerini bilmeden ayıran niteliklerin ortaya çıkarılmasıdır.

Merleau Ponty felsefesinde öznenin içinde bulunduğu dünyaya yönelimi (*intention*) ve bu yönelim ile dış dünyayı inşaası merkezi yer tutar. Algı te-

16 Emre Şan, "Algı Felsefesi", *Merleau-Ponty*, Say Yayınları, Fikir Mimarları-31, İstanbul, 2015, s. 65.

melindeki bu yöneliş bilincin sadece dış dünya nesneleri ile duyusal ilişkisini değil, bilincin organik, psikolojik, sosyal ve kültürel tüm ilişki ağlarını içerir. Bu nedenle de Merleau-Ponty özellikle *Algılanan Dünya* adlı eserinde, geleneksel felsefenin bilen özne ve bilinen nesne düalizmine ve bu düalizm üzerinden kurulan epistemelojik yaklaşıma karşı çıkar. Bilincin dünyaya yönelimi bedenli ve bu dünyanın içinden bir yönelim olduğu için, düşünür geleneksel epistemolojinin aşkın düşünen özne kabulüne karşı çıkar.

Merleau Ponty insanın dünyayı algılayışını insanın yaşayan bedeni zemininde açıklar. Böyle bir zemin, insanın dünya ile ilişkisini bir özne-nesne ilişkisi ya da düalizmi içinde değil, yaşayan ve deneyimleyen bedenin tüm kültür dünyasını oluşturur. Bu düalizme karşı çıkarken, aynı zamanda geleneksel epistemolojinin düşünen özne kavramsallaştırmasına karşı çıkarak, insanın çevresi ile kurduğu ilişkide bedenli bir varlık oluşunu vurgular ve şöyle ifade eder:

> Görünen o ki, bilim ve resimden sonra felsefe de, özellikle de psikoloji, uzamla aramızdaki bağların, vücutsuz saf bir özneyle uzaktaki bir nesne arasındaki bağlar gibi değil, uzamda barınan kişilerin doğal çevreleriyle arasındaki bağlar gibi olduğunun farkına varır.[17]

Merleau-Ponty insanı klasik zihin-beden düalizminden kurtararak bir bilinç-beden ilişkisi ya da bütünlüğü olarak tanımlar. Bu tanımlama, insanın çevresini ya da dünyayı algılayışını bir zihnin ya da ruhun yabancı bir nesne ile ilişkisi ya da nesneyi kavrayışı gibi değil, bu dünyada var olan uzamlı bir varlık olarak ilişkide ya da etkileşimde oluşu ifade eder. Dewey'nin de benzer şekilde ifade ettiği gibi, bedenli bir varlık olarak insan dünyanın içinde var olan bir varlıktır ve dünya onun için salt yabancı bir bilme nesnesi değildir. Merleau-Ponty bilinç-beden bütünlüğünü şu şekilde ifade eder:

> Geometride olduğu gibi psikolojide de vücutsuz bir zihnin önünde uzanan yekpare, homojen bir uzam düşüncesinin yerini, vücudumuzun özellikleriyle ve dünyaya fırlatılmış varlıklar olarak bizim durumumuzla ilişki kuran, ayrıcalıklı doğrultuları olan heterojen bir uzam alır. İnsan bir vücut *ve* bir ruh değil, bir vücut *ile* bir ruhtur.[18]

17 Maurice Merleau-Ponty, *Algılanan Dünya*, çev. Ömer Aygün, Metis Yayınları, İstanbul, 2014, s. 25.
18 *Age.*, s. 26.

Bedenin ve beden deneyiminin bu önceliği, aynı zamanda insanın dış dünyayı algılayışında değişimi, hareketi, sürekliliği ve ilişkileri takip etmesi ve organik, sosyal, kültürel bağlarını bu etkileşimsel ilişkiler ağında kurmasını ifade eder. Bu durum hem insanın hem de içinde var olduğu dünya algısının sabit ve değişmez olmayan kavramsallaştırmasıdır. Merleau-Ponty'nin ifadesinde deneyim içindeki niteliklerle bağ kurma olarak sunulan bu durumu Dewey'nin cinse ait izler arasında ilişki kurma tanımı ile karşılayabiliriz. Nitelikler ve izler arasında bağ kurma her iki düşünür için de bizi anlamın ortaya çıkışına götüren kavramlardır. Merleau-Ponty bu bağ ve anlam arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder: "Demek oluyor ki, bir niteliği ona duygusal bir anlam yükleyen insan deneyimi içerisine yeniden koyarsak, o niteliğin kendisiyle hiç bir ortak yanı olmayan başka niteliklerle kurduğu bağlantı da anlaşılır hale gelmeye başlıyor."[19]

Merleau-Ponty için insan çevresini deneyimleyen ve bu deneyim ilişkisinin kendisinde oluşturduğu değişimi fark eden bir varlıktır. Bu anlamda deneyimde, dış dünyadaki nesneler ile ilişki tek taraflı ve sabit bir ilişki değildir. Merleau-Ponty'nin bu görüşünü Dewey'nin karşılıklı etkileşim ya da alışveriş kavramı ile karşılayabiliriz. Bu ifade aynı zamanda, insanın içinde bulunduğu çevre ile süreklilik içinde değişimini ve başta sanat olmak üzere oluşturduğu tüm kültürel üretimlerinin bu etkileşimin bir sonucu olduğu gösterir. Merleau-Ponty deneyimdeki karşılıklı etkileşimi şöyle ifade eder:

> Öyleyse şeyler, karşısında düşünüp taşınacağımız, yalın ve tarafsız nesneler değiller; her biri bizim için bir tutumu simgeler, bir tutumu anımsatır, bize olumlu olumsuz tepkiler uyandırır; bir insanın kendisini çevrelediği nesnelerden, yeğlediği renklerden, dolaşmaya gittiği yerlerden, o insanın zevki, kişiliği, dünyaya ve dışardaki varlıklara tutumu okunur.[20]

Merleau-Ponty için, Dewey'de olduğu gibi, deneyim salt bir nesneyi bilme durumuna indirgenemez. Beden olarak dünya içinde var olan insan dünya ile ilişkisini karşılıklı etkileşim ve değişim üzerine kurar, bu değişimi hem kendinde hem de dünyada birlikte fark eder. İnsan kendisini içinde var olduğu dünyadan ayıramaz. Merleau-Ponty'nin şu ifadesindeki "içli dışılık" tanımı bize, Dewey'nin de gösterdiği gibi, insanın dünya içinde ve dünya aracılığı ile varoluşunu gösterir:

19 *Age*., s. 28.
20 *Age*., s. 30.

> Demek ki insanla şeyler arasında, şöyle bir ilişki görme eğilimi var artık: egemen bir zihin ile Descartes'in ünlü çözümlemesindeki balmumu parçası arasındaki gibi mesafeli bir tahakküm ilişkisi yok, daha belirsiz bir ilişki var, kendimizi şeylerden ayrı, saf bir zeka gibi, şeyleri de her türlü insanca özellikten yoksun saf nesneler gibi görmekten bizi alıkoyan baş döndürücü bir içlidışlılık var.[21]

Her iki düşünürün görüşlerinde insan ve dünya ilişkisi ve bu ilişkinin açıklanmasında deneyimin merkezi rolü temel ortaklıktır. Genel olarak baktığımızda, iki düşünürün felsefeleri karşı oldukları üç noktada da benzerlik göstermektedir. Öncelikle her iki düşünür de her türden düalizme karşıdırlar. Bu karşıtlık özellikle insanın dünyanın karşısında değil dünyanın bir parçası olarak sunulması noktasında önemlidir. İkinci olarak, deneyimin modern epistemolojik ayrıma dayanarak sadece bir bilme deneyimi olarak açıklanmasına ya da bilme zihinsel durumuna indirgenmesine karşıdırlar. Bunun yanı sıra her iki düşünürün bilimcilik ya da bilimsel indirgemecilik karşıtı oldukları söylenebilir.[22]

Bilimsel indirgemecilik karşıtlıkları açısından baktığımızda, Dewey, insanın biyolojik bir varlık oluşuna vurgu yapıp insanı doğa içinde bir organizma olarak tanımlasa da, insanın kültürel ve tarihsel karakterini biyolojik karakterinden öncelikli tutar. Bu nedenle, Dewey kültür oluşturan insanın deneyimini biyolojik bir perspektiften değil, daha önce belirttiğimiz gibi antropolojik bir perspektiften tanımlar. Başta söz ettiğimiz naturalizm tartışması açısından düşünürsek, Dewey felsefesindeki Darwin etkisi, biyolojik indirgemecilik ya da bilimcilik olarak değil, evrim teorisinin gösterdiği değişim nosyonunun deneyimin şekillenmesindeki yeri açısından okunmalıdır. Merleau-Ponty de deneyim alanının bilimsel tanımlamasının deneyimin sürekliliği ve değişimi açısından hep eksik kalacağını söyler bunu şöyle ifade eder: "Deneyimin bize sunduğu verilere bilimin getirdiği çözümleme tamamlanacağını umamayacağımız bir çözümlemedir, çünkü gözlemde sınır yok, belli bir anda olduğundan daha eksiksiz ya da daha kusursuz olan bir gözlem düşünebiliriz hep."[23] Merleau-Ponty için bilim ve doğalcı görüş şeylerin bize verilişi ve nesnel özellikleri ile ilgilenir ve dünyayı kendinde şeye indirger. Ancak özne ve dünyanın ilişkisi, algılanan dünyayı görme biçimi ve deneyim ile yeniden inşası üzerine kurulmalıdır. Düşünür bu zemindeki bir felsefeyi şöyle tanımlar: "Felsefeyi dünyayı görme

21 *Age*., s. 33.
22 Victor Kestenbaum, *The Phenomenological Sense of John Dewey: Habit and Meaning*, Humanities Press, New Jersey, 1977, s. 7.
23 *Algılanan Dünya*, *age*., s. 15.

biçimi olarak tanımlamak, görmenin ne demek olduğunu ve ondan hareketle dünyayı yeniden tanımlamaktır."[24]

III. Nesnellik-Öncesi Dünyaya Açık Olmak: Alışkanlık ve Yönelimsellik

İki düşünürü deneyim kavramsallaştırmalarındaki ortaklığa götüren şey, önemli ölçüde sözüne ettiğimiz düalist epistemoloji karşıtlıklarıdır ve bizi her iki düşünürün görüşlerinin deneyimin yeniden inşası olarak tanımlanmasına götürür. Deneyimi hem düalizmden hem de özne-nesne düalizmine dayanan bir bilme durumundan kurtararak; "yönelimsellik" (*intentionality*), "alışkanlık", "etkileşim", "anlam", "kültür" ve "dünyaya açıklık" kavramsal ağında tanımlanması bize deneyimleyen ve deneyimlenen arasında yeni bir sentez sunar. Bu sentezi daha anlaşılır olması alışkanlık ve yönelimsellik kavramlarının analizi ile olanaklıdır.

Merleau-Ponty için bizi deneyime götüren şey algıdır ve algı dış dünyaya yönelen özne ile varlığın ilişkisini kuran zemindir. "Algısal deneyim dünyanın bizzat kendisinin mevcudiyetini sahiplenmemize imkan verir."[25] Algı deneyimi bize dünyanın gerçekliğini sunar. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi* adlı eserinin önsözünde dünyayı ve algı deneyimi ile dünyada bulunuşu şu şekilde tanımlar:

> Dünya düşündüğüm şey değil yaşadığım şeydir; dünyaya açığımdır ve hiç kuşkusuz onunla iletişim kurarım ama ona sahip değilim, 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 eksikliği belirtmekten çok, benim varoluşumdan emin olmamı sağlar, dünyanın bu olgusallığı da, *Weltlichkeit der Welt*'i [dünyanın dünyalığı, dünyanın bir dünya olmasını sağlayan şey] oluşturur, dünyayı dünya yapar.[26]

Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinin amacı algının ve bedenli oluşun özneye ait olan bir özellik değil, bu dünyada bulunuşun bir ifadesi olarak açıklamaktır. Bu açıklamada "deneyimin yönelimselliğinin tanımlanması"[27] Husserl ve Merleau-Ponty fenemonolojisinin ana uğraşlarından bir tanesidir. Yöne-

24 "Algı Felsefesi", *Merleau-Ponty*, *age*., s. 67.
25 *Age*., s. 68.
26 Maurice Merleau-Ponty, "*Algının Fenomenolojisi*, Önsöz", çev. Emre Şan, *Merleau-Ponty*, Say Yayınları, Fikir Mimarları-31, İstanbul, 2015, s. 213-214.
27 Taylor Carman, *Merleau-Ponty*, Routledge, Londra ve New York, 2008, s. 30.

limsellik, insanı dünyaya bağlayan ve etrafındaki bir yöne niyet etmesini ve bu yönelim ile eylemde bulunmasını ifade eden kavramdır. Beden merkezli bu yönelimsellik, "algı, hafıza, yargı ve beklentilerin bir zihin durumu ya da zihnin özelliği olmadığını ancak bizi dünyanın kendisine yönelten, birleştiren ve bağlayan şeyi"[28] ifade eder. Merleau-Ponty'nin algı fenomenolojisi bir zihinsel-içsel süreci ve öznel bir durumu ifade etmez, "bir zihinsel temsil teorisi değil, dünyada bulunuşun bir tarzı olarak algının betimsel açıklamasıdır."[29]

Victor Kestenbaum, Merleau-Ponty'nin yönelimsellik kavramı ile Dewey'nin alışkanlık kavramı arasındaki yakınlığı ifade eder. Her iki kavramı da, "nesnellik-öncesi dünyaya açık olmak" kavramı ile karşılayan Kestenbaum, dünyada var oluşu ve anlamın oluşumunu yönelimsellik ve alışkanlık ile açıklar. Dewey için alışkanlık "kabul edilmiş anlamdır". Buna göre, alışkanlığa bağlı anlamlar (*habitual meanings*) ben ile dünya arasındaki yönelimsel karşılıklı ilişkiyi ve ben'in geçmiş deneyimlerini gelecek deneyimleri için anlamlandırmasını sağlar. Organizmanın çevresi ile yönelimsel ilişkisini (intentional relation) kavramak için alışkanlığın yönelimselliğini (*intentionality of habit*) kavramak gerekir. Dewey için alışkanlık bir deneyim derecesidir ve nesnellik-öncesi yönelimselliği (*pre-objective intentionality*) ifade eder. Bu anlamda bir bilgi nesnesinin farkında ya da bilincinde olmaktan çok, deneyimin dünyaya açık olma aşamasını ifade eder. Dewey dünyaya açık olma olarak nesne öncesi alışkanlığı, deneyim durumunda doğrudan doğruya sunulmayan ancak sahip olunan ve dünya ile etkileşimi ifade eden kavram olarak sunar.[30]

Öte yandan Kestenbaum, Merleau-Ponty'nin bedenin yönelimselliğinden bahsederken alışkanlığa bağlı bir bedene (*habitual body*; yaşayan beden) gönderme yaptığını ve "insanın dünyada varoluşu" ifadesi ile insanın "dünyada alışkanlığa bağlı varoluşu" ifadesini karşıladığını iddia eder. Bu anlamda Dewey ve Merleau-Ponty'nin deneyimde nesne öncesi yönelimsellik nosyonunda uzlaştığı ve alışkanlık nosyonunun bu zeminde bulunduğu söylenebilir. Alışkanlık ve nesnellik-öncesi yönelimsellik bir bakıma iç içe geçmiş anlamda kullanılan kavramlar olarak sunulur.[31]

Her iki düşünür için de insanın dünyada varoluşu alışkanlığa bağlıdır. Alışkanlık "Merleau-Ponty'nin söylediği şekliyle "meçhul" [*ananymous*] ve Dewey için daima sessiz ve burada olandır".[32] Dewey için alışkanlık bilinçdışı

28 *Age*., s. 32.
29 *Age*., s. 37.
30 *The Phenomenological Sense of John Dewey: Habit and Meaning*, *age*., s. 3-5.
31 *Age*., s. 24.
32 *Age*.

ya da bilinçaltıdır. Merleau-Ponty'nin kullandığı meçhul kavramı alışkanlığın nesnellik öncesi oluşuna dikkat çeker. Dewey gibi, Merleau-Ponty için de yönelimsellik bilişsel elementler içermez.

Bu noktada, her iki düşünür için de deneyim önceliği ve deneyimin oluşumunda dolayımsız hisler ve algı ve dolayısıyla düşünüm-öncesi alışkanlık ve yönelimsellik arasında ortaklık görmek olanaklıdır. Bu nosyonlara dair ortaklık deneyimin nesnellik öncesi oluşunun kabulünde devam eder. Dewey için deneyimde "dolayımsız olan çözümleme-öncesidir ya da Merleau-Ponty'nin söylediği şekliyle "düşünüm öncesidir".[33] Deneyim eyleminin ve bilincin, düşünüm-öncesi varlığının ifadesi her iki düşünür için de temeldir.

Bunun ötesinde alışkanlık ve yönelimsellik sadece bilincin dış dünya ile karşılaşmasını salt bir karşılaşma olarak sunmaz, anlam ve estetik deneyimin ortaya çıkışının da zeminidir. Deneyimin dolayımsız ve nesnellik-öncesi karakteri her iki düşünür için de estetik deneyimi ya da estetik deneyimin ayrıcalığını tanımlamaya giden yolda temeldir. Anlamın ortaya çıkışı her iki düşünür için de deneyimin önceliğinde yatar. Dewey için anlam, organizma tarafından deneyimlenen ve "sahip olunan" bir şeydir. Dewey'nin deneyimde bilmeden önce hissetme ve sahip olmanın önceliği olarak tanımladığı durum anlamın bilinmesi için de geçerlidir. Merleau-Ponty de, bir kaynak olarak bir şeyin bilgisinin farkında olmamızdan önce onu deneyimlemiş olmamıza, yani "deneyimin önceliğine" dikkat çeker.[34]

Merleau-Ponty için yaşayan beden anlam veren (*sense-giving*) varlık olarak nesneye yönelir ve bu yönelim nesnenin bilişsel farkındalığını önceleyen bir deneyim derecesidir. Bedenin "meçhul" olarak tanımlanan alışkanlıkları dünya ve beden karşılaşmasının ve bağlamın anlamını verir. Bu anlam bilişsel bir yönelime dayanmaz çünkü anlam alışkanlık tarafından sağlanan nesnellik-öncesi içeriğe bağlıdır. Merleau-Ponty için alışkanlıklar beden ve dünya arasında anlaşma kuran ve onları bir yapıda bağlayan yönelimsel bağlardır. Alışkanlıklar Merleau Ponty'nin "yönelimsel ark" dediği şeyi kurarlar. Yönelimsel ark, bilincin tüm yaşamını, ilişkilerini ve durumlarını, geçmişini ve geleceğini yöneten ve birlik sağlayan şeydir.[35]

Dewey için alışkanlık kurucu yapıdır ve organizmanın içinde bulunduğu bütün bir sistemde olan her şeyle bir tarzda ilişkili olmasını sağlar. Thomas

33 *John Dewey's Theory of Art, Experience & Nature: The Horizons of Feeling, age*., s. 80.
34 *The Phenomenological Sense of John Dewey: Habit and Meaning, age*., s. 7.
35 *Age*., s. 26.

Alexander bu ilişkili olmanın Merleau-Ponty'deki karşılığının dünyayı görünür yapan ve dünya olarak ortaya çıkaran "yaşayan beden" olduğunu söyler ve şöyle devam eder: "Merleau-Ponty alışkanlıklarımızın etrafımızda "bir çevre ördüğünü" söyler; Dewey kesinlikle hemfikirdir."[36]

İki düşünürün karşılaştırılmasını olanaklı kılan okuma, başta söylediğimiz gibi, daha çok Dewey'nin fenomenolojik bir okumasını gerektirir. Bu okumada, iki düşünürün alışkanlık ve yönelimsellik zemininde deneyim nosyonu üzerindeki ortaklığının bizi götürdüğü nihai nokta estetik deneyim nosyonudur diyebiliriz. Bu kavramsal çerçevede estetik deneyimin ve bu deneyimin bir ifadesi olarak sanatın önemi, hem özellikle Dewey'nin estetik deneyimi "tamamlanmış deneyim" olarak tanımlamasında hem de her iki düşünürün de estetik deneyim nesnesini hem sanatçı hem de izleyici ya da algılayan tarafından sunduğu bütünlükten kaynaklanır.

IV. Estetik Deneyim ve Sanat

Daha önce değindiğimiz gibi, Dewey için deneyim sadece bir biliş formu değildir ve deneyimi bu yönüyle ele alan bilimsel ve felsefi indirgemeci yaklaşımlara karşıdır. Dewey için deneyimin nihai amacı estetiktir ve felsefenin konusu estetik deneyim olmalıdır. Estetik deneyim nosyonunu *Deneyim olarak Sanat* adlı eserinde sunan Dewey için, estetik deneyim bütün deneyim olanaklarının tamamlanmışlığıdır ve ifadede (*expression*) kendini bulur. Dewey'e göre felsefe deneyimin ne olduğunu kavrayabilmek için sanat ve estetik algı temelinde bir yaklaşım geliştirmelidir. Dewey için dünya insanın anlam ve değer bulduğu, kazandığı ve paylaştığı bir yerdir ve insanın dünyaya anlamla bağlanma istediği estetik deneyimde ortaya çıkar.

Merleau-Ponty de estetik deneyimi ya da estetik yaşantıyı felsefenin temel konularından biri olarak görür. *Göz ve Tin* adlı eserinde sanatçı ya da ressamı filozof olarak tanımlayan düşünür; daha önce değindiğimiz gibi, felsefeyi dünyayı görme biçimi ve bu görme biçimi ile dünyanın yeniden tanımlanması olarak açıklar. Estetik deneyimde sanatçı da bedeniyle kendini gerçekleştirir ve bu gerçekleştirmede dünyayı tanımlar. Kuşkusuz, Merleau-Ponty'nin *Göz ve Tin*'de resim sanatı üzerinden sunduğu ten, görüş, görünür olan, uzam ve boyut kavramları başta konu edindiğimiz yaşayan deneyim kavramsallaştırmasını aşarak ayrıcalıklı bir algı metafiziği, görüş ontolojisi sunar ve özel bir ilgiyi hak eder. Bu nedenle, burada düşünürün estetik deneyim ve sanat kav-

36 *John Dewey's Theory of Art, Experience & Nature: The Horizons of Feeling, age*., s. 144.

ramsallaştırması hem Dewey ile kurulan ortaklık bağlamında hem de insanın dünya ile ilişkisinin alışkanlık ve yönelimsellik zemininde kurulan deneyim ile açıklanması bağlamında, aynı çizgide ele alınacaktır.

İki düşünürün estetik deneyim üzerine karşılaştırmalarına geçmeden önce, Dewey'nin estetik deneyim nosyonuna baktığımızda, bizi deneyimin tamamlanmışlığına ve anlam ve kültürün ortaya çıkışına götüren bir kavram ile karşılaşırız. Martin Jay, *Deneyim Şarkıları* adlı eserinde, Dewey'in estetik deneyim kavramsallaştırmasının pragmatizmi bilimciliğe indirgeyenleri şaşırttığını söyleyerek şöyle devam eder: "Dewey için estetik deneyim dolayımsız, anlık bir *Erlebnis*'ten ziyade diyalektik, tarihsel olarak olgunlaşan bir *Erfahrung*'a yakındır."[37] Bu noktada Jay, Almancada deneyim kavramına karşılık gelen iki farklı sözcüğe gönderme yapar. *Erlebnis* "dolaysız, düşünüm-öncesi ve kişisel" bir deneyimi türünü ifade ederken, *Erfahrung* "duyusal izlenimler ya da bu izlenimler hakkındaki bilişsel hükümlerle ilişkilendirilmektedir." *Erfahrung*, bir süreci ve bu sürecin sonunda deneyimin birikimi ile ulaşılan bir bilgeliği, bir deneyim serüvenini ifade ederken aynı zamanda, *Erlebnis*'in bireyselliğine karşın, kamusal ya da kolektif bir karakter de taşımaktadır.[38]

Dewey için estetik deneyim adeta bütün deneyimlerin nihai birleştirici sonucudur, bir tamamlanma ve bütünleşme içerir. Jay'ın dikkat çektiği ayrım, Dewey'nin sanatın diğer deneyim süreçlerinden koparılarak kurumsallaşmasına karşı çıkışıdır. Estetik deneyimin bütünlüğü, sosyal, tarihsel ve kültürel tüm öğeleri ve tüm anlamları içerir. Dewey için estetik deneyimin temelinde "bütün organizmanın dışarı ve ileri doğru hareket etmesi"[39] vardır ve bir tür "dürtü" olarak tanımlanabilir. Bu açıdan sanatı "dolaysızca sahip olunabilecek anlamlarla yüklü faaliyet tarzı"[40] olarak tanımlar.

37 Martin Jay, *Deneyim Şarkıları: Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler*, çev. Barış Engin Aksoy, Metis Yayınları, 2012, s. 212.

38 *Age*., s. 30. *Erfahrung*'un bir öğrenme süreci ve bir deneyim serüveni anlamı taşımasını Jay şu şekilde ifade eder: "Kimi zaman diyalektik deneyim anlayışı olarak adlandırılan bu son görüş, *Erfahrung*'un bir parçası olan *Fahrt* (yolculuk) ile Almancada tehlike anlamına gelen *Gefahr* arasındaki bağlantının da işaret ettiği gibi, zamanla –daima pürüzsüz bir biçimde olmasa da– ilerleyen bir hareketi ifade etmektedir. *Erfahrung* bu haliyle, bellek ile deneyim arasında bir bağ kurar". Bu noktada, Almancada deneyim kavramını ifade eden bu iki anlamlılığın Latincede de benzer bir karşılığı olduğunu söylemekte fayda vardır. Latincede duyu deneyimini ifade eden *Experientia* sözcüğünün yanı sıra, dayanmak ve katlanmak anlamlarıyla yaşantı deneyimini karşılayan *Pathos* sözcüğü ve aynı zamanda risk ve tehlike anlamına da gelen *Peril* sözcükleri deneyim kavramının karşılayan sözcüklerdir.

39 John Dewey, *Art as Experience, The Later Works, 1925-1953,* C. 10, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, s. 59.

40 *Experience and Nature, age*., s. 290.

Dewey'in amacı ne estetik deneyimi sadece yaratıcı öznenin ya da sanat eserine bakan öznenin duyarlılığına indirgemek ne de bakan kişiden bağımsız olarak nesneyi idealleştirmektir. Dewey için estetik deneyim "daima estetikten daha fazlasıdır. Bu deneyimde, başlı başına estetik olmayan bir grup madde ve anlam, tam hale gelmeye yönelik, düzenli ve ritmik bir hareket halini alarak *estetikleşir*. Malzemenin kendisi büyük ölçüde insandır."[41]

Dewey için "estetik deneyim, sıradan deneyimin yoğunlaştırılması [*intensification*] ve saflaştırılmasıdır [*purification*]."[42] Estetik deneyim, sıradan deneyimin "tamamlanmış anlamının ifadesi"dir. Alışkanlık ise, deneyimin nesne öncesi yönelimselliğinin temeli olarak, sıradan deneyimin tamamlanmasını ve estetik deneyim olanağının ortaya çıkmasını sağlayan şeydir. Alışkanlığın bu şekilde estetik deneyimi ortaya çıkarması deneyimin etkileşim ve sürekliliğinden kaynaklanır.[43] "Estetik deneyim, canlı organizma ile çevresi arasındaki etkileşimin temel ritminin bir yoğunlaşmasıdır. Sıradan deneyim seviyesinde bu etkileşim zaten dramatik niteliklere sahiptir ve estetik deneyim, sıradan deneyimin dramatik niteliklerinin yoğunlaşmasıdır."[44]

Dewey için organizmanın çevresi ile olan etkileşimi sonucunda hissetme ve sahip olunan anlam ve eylem bir bütünlük olarak fark edilir ve kavranır. Bu bütünlüklü etkileşimde organizma bir ahenk (*harmony*) bulur. Bu ahenk organizma ve çevresinin bütünlüğünü ve Dewey'nin estetik deneyim tamamlanmış deneyimdir derken kastettiği tamamlanmışlığı ifade eder. Estetik deneyimin bu tamamlanmışlığı, sıradan deneyimdeki gibi organizmanın çevresi ile etkileşiminin bir sonucudur ancak bu noktada Dewey insana ayrıcalıklı olan sosyal ve kültürel bağlamı insanın yaşayan dünyada yaşayan bir beden olarak aktif var oluşunu ortaya koyar. Anlam için öncelikli yapıyı sunan, yaşam aktivitesinin merkezinde yer alan ve deneyim oluşturarak dünyayı keşfeden bedendir.[45]

Dewey'de beden nosyonunun açık bir şekilde ortaya çıkışı ve estetik deneyim alanında var olan öznenin kendisini aktif bir beden olarak dünyaya açması düşünürün sanatsal faaliyet kavramsallaştırmasında yatar. Estetik deneyimde bedenin merkezi konumunu Merlau-Ponty'de daha net bir şekilde görürüz, çünkü algı bedene aittir ve sanatçı bedeniyle eserinde dünyayı tanımlar, değiştirir. Merleau-Ponty bunu şöyle ifade eder:

41 *Age*., s. 326.
42 *The Phenomenological Sense of John Dewey: Habit and Meaning, age*., s. 9.
43 *Age*., s. 11.
44 *Age.*, s. 12.
45 *John Dewey's Theory of Art, Experience & Nature: The Horizons of Feeling, age*., Önsöz, s. xviii.

> Valery, ressam "vücudunu katmaktadır" der. Gerçekten de bir Tin'in nasıl resim yapabileceği bilinmez. Ressam dünyaya vücudunu vererek, dünyayı resme dönştürür. Bu töz dönüşümlerini anlamak için, işlem yapan ve şimdi varolan vücudu bulmak gerekir –bir uzay parçası, bir işlevler demeti olmayıp bir görüş ve hareket girişikliği olan vücudu.[46]

Buradaki bedenli varoluş ve kendini deneyimde gerçekleştirme bizi daha önce sözüne ettiğimiz yaşayan bedene ve bu bedenin alışkanlıklarına götürür. Dewey için davranış ve deneyimi harekete geçiren ve dolayısıyla eylemleri şekillendiren zihnin ve bedeninin alışkanlıklarıdır. Dünyada bulunuş dramatiktir, zihin ve bedenin yapısı organik alışkanlıklarda şekillenir. Kestenbaum'a göre buradaki bir eylemin alışkanlık olması yani süreklilik içinde tekrar etmesi ve öğrenilmesi Merleau-Ponty'nin "içsel diyafram" (*inner diaphragm*) olarak tanımladığı şeydir. Dewey için sanat da bu alışkanlığa bağlı eylemleri, bu alışkanlıklara göre şekillenmiş zihin ve bedeni yansıtır. Eylemin öznesi ve nesnesi tek bir gerilimin faktörleridir. Organizma çevresi ile karşılıklı bir etkileşim talebi içindedir. Bu talep öznenin şekillenmiş alışkanlıkları yani "içsel diyaframı" aracılığı ile gerçekleşir. "Estetik deneyim sıradan deneyimin yoğunlaşmasıdır derken Dewey, estetik deneyim bilincin yönelimsel doğasının dramatikleştirilmesidir der."[47]

Estetik deneyimin zemini olan alışkanlık ifade eden ya da dışavurumsaldır (*expressive*). Dewey için alışkanlığın ifade eden olması, Merleau-Ponty'de ifade (*expression*) olarak beden nosyonu ile karşılanır. Merleau-Ponty için ifade eylemi anlam alanının dayandığı yapıdır. Bedenin bütün algı ve eylemleri ifadedir.[48] Bedenin ifade eylemi anlamların fark edilmesi ve ortaya çıkarılmasıdır ve ifade eden beden bütün alışkanlıklarına anlam verir. Bu nedenle ifade eylemi bedenin bütün alışkanlıklarını içerir. Estetik deneyimde, yaşayan beden kendini alışkanlığa bağlı anlamlarıyla gerçekleştiren, ortaya koyan ifadedir.[49]

Her iki düşünür için de, bir sanat eseri ortaya koymak alışkanlığın bir ifade oluşunda, ya da ifade eyleminde bulunan bedenin alışkanlıklarıyla ifade eden oluşunda yatar. Bu noktada bedenin alışkanlığa bağlı ifade eden oluşu hem sanatçı hem de sanat eserini algılayan için geçerlidir. Dewey estetik algının her iki yaşayan beden için de bir "hazır oluş" gerektirdiğini ve bu hazır

46 Maurice Merleau-Ponty, "Göz ve Tin", çev. Ahmet Soysal, *Merleau-Ponty*, Say Yayınları, Fikir Mimarları-31, İstanbul, 2015, s. 304.
47 *The Phenomenological Sense of John Dewey: Habit and Meaning, age.,* s. 17-18.
48 *Age*., s. 41.
49 *Age*.

oluşun alışkanlığa dayandığını söyler. Buna göre sanatçı ve izleyici geçmiş deneyimlerinin cisimleştiği ve şimdinin algısının anlamlı ve güçlü şekilde verildiği bir yaşayan bedendir. Merleau-Ponty, Kestanbaum'un alıntısıya, *Algının Fenomenolojisi*'nde bu yaşayan bedeni "beden bir dünyaya sahip olma için genel aracımızdır (*medium*)" şeklinde ifade eder ve alışkanlığın yeri düşüncede ya da nesnel bedende değildir, alışkanlık "dünyanın aracısı (*mediator*) olarak bedenin içindedir".[50]

Bu noktada, bedenin alışkanlığa bağlı anlamı olarak sanatın ve sanat eserinin ne olduğu sorusu önemlidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Dewey ve Merleau-Ponty insan ve dünya ilişkisini deneyimle açıklarken ve insanı bu dünyanın içinde ve bu dünya aracılığı ile yaşayan bir beden olarak tanımlarken, yalnızca dünyanın verili nesnelerini değil, insanın kültür dünyasını da bu dünyaya dahil ederler. Bu anlamda sanat yapıtı da diğer öğeleri gibi algılanan dünyanın içindedir. Merleau Ponty bunu şöyle ifade eder:

> Algılanan dünya, yalnızca doğal şeylerin bütünü değildir, tablolardır da, müziklerdir, kitaplardır, Almanların bir "kültür dünyası" dedikleri her şeydir aynı zamanda. Kendi ufkumuzu daraltmak ya da kendimizi taşla suyla sınırlamak şöyle dursun, algılanan dünyanın içine sokulmakla sanat yapıtlarını, dili ve kültürü bütün o özerklikleri ve temel zenginlikleri içerisinde düşünmenin yolunu bulmuş oluyoruz.[51]

Merleau-Ponty Göz ve Tin'de "her resim teorisi bir metafiziktir" der, çünkü bir resim teorisi beden, zihin ve dünyanın birbirleri ile nasıl ilişkide olduklarını kavramsallaştırarak anlam ortaya koyar.[52] Bu noktada sanatın anlamı ne sadece sanatçının, Merleau-Ponty'nin deyimiyle dünyaya bedenini veren sanatçının, niyetli eylemindedir ne de sadece çevre ya da sosyal kaynaklar gibi dışsaldır. Sanat eseri, sanatçı ve sanatçının alışkanlığa bağlı yaşamı birbirinden ayrı düşünülemez ve anlam bu ilişkinin iç içe geçmişliğinde ortaya çıkar. Bu yüzden öncelikle anlam belirsiz görünse de, bu Merleau-Ponty için pozitif bir fenomeni ifade eder, çünkü sonradan nitelikler bilinçli bir fikir olarak ortaya çıkacaktır. Merleau Ponty için sanatçı dünyayı "olduğu gibi" sunmaz, sanat

50 *Age*., s. 54.
51 *Algılanan Dünya, age*., s. 68.
52 Jonathan Gilmore, "Between Philosophy and Art", *The Cambridge Componion to Merleau-Ponty*, Taylor Carman & Mark B. N. Hansen (ed.), Cambridge University Press, United States of America, 2005, s. 291.

eseri bir bakış açısının yani bir bilincin değer atfederek katılımını ifade eder. Bu katılım sanatın öznelliğine gönderme yapmaz, çünkü şeyler üzerinde, Husserl'in ifade ettiği gibi, pek çok perspektif vardır ve perspektifin ortaya çıkardığı şey bizzat şeye ait olan niteliklerdir.[53] Bu noktada Dewey ve Merleau-Ponty estetik deneyimde nesnenin öz niteliklerinin nesnenin *içinde* olduğu konusunda uzlaşırlar. Bu nedenle Dewey deneyimde nesne ve hazzı ayırmaz ve "nesneleşmiş haz"[54] tanımını kullanır.

Merleau-Ponty için "deneyimin anlamı bedenli varlıklar olarak bizim dünya ile dünyanın içinden karşılaşmamızdan gelir."[55] Anlam ne algılanan nesne olarak sanat eserinde ne de algılayıcı olarak bizim zihnimizdedir. Bedenli varlıklar olarak bizden bağımsız bir varlığı alışkanlığa bağlı şekilde algılarız. Bu yüzden anlam yaşayan ya da alışkanlığa bağlı bir şeydir ve hem sanatçının hem izleyicinin yaşayan perspektiflerini (*lived perspective*) deneyimlerinin temeli olarak içerir.

Genel olarak baktığımızda, her iki düşünür için de estetik deneyimin, yaşayan deneyim nosyonunun bir son noktası olarak ve felsefenin ana konularından biri olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Ancak her iki düşünür de estetik deneyimi ve sanatı tanımlarken bir sanat felsefesi sunmazlar ve deneyimi bir sanat teorisine dayanarak açıklamazlar. Bunun nedeni az önce söylediğimiz gibi, her iki düşünürün de temel amacının deneyimin anlaşılması ve deneyimin tüm öğelerinin insanın bu dünyada alışkanlığa bağlı ya da yönelimsel varoluşu temelinde açıklanması oluşudur. Elbette sanat eseri söz konusu olduğunda, buradaki özne ve dünya ilişkisi başka bir boyut kazanır ve Merleau-Ponty bu açıdan, buradaki bağlamda çok geniş yer veremediğimiz, özel bir ilgiyi hak eder. Ancak Merlea-Ponty'nin özellikle Paul Cézanne'nin eserleri üzerinden açıkladığı görüş ontolojisi de yaşayan bedenin deneyimine dayanarak temellendirilmektedir diyebiliriz.

Sonuç olarak genelinde pragmatizm ve fenomenoloji geleneklerinin ve özelinde Dewey ve Merleau-Ponty'nin karşılaştırması hem iki geleneğin temel kavramsallaştırmalarının farklı bir okumasının yapılması hem de iki düşünürün üzerinde uzlaştığı haliyle geleneksel felsefe tarafından dışlanmış bir deneyim kavramsallaştırmasının bir yeniden inşasının sunulmasına olanak tanıdığı için önemlidir. Deneyim kavramı üzerinde bu iki düşünürü uzlaştır-

53 *Age*., s. 295.
54 *Art as Experience*, *age*., s. 248.
55 "Between Philosophy and Art", *The Cambridge Componion to Merleau-Ponty*, *age*., s. 296.

maya götüren temel ise algı ve dolayımsız hissetme kavramları ve bununla bağlantılı olarak deneyimin alışkanlık ve yönelimsellik öğeleridir. Böyle bir kavramsallaştırmada öznenin dünyada varoluşunun, dünya ile karşıtlık içinde bulunuştan çıkarılıp dünyanın içinden bir katılım olarak sunulması hem iki düşünürün ayrıcalıklarını gösteren hem de böyle bir özne nosyonunun önemini vurgulayan noktalardır.

Kaynakça

Emre Şan, *Merleau-Ponty*, Say, Fikir Mimarları-31, İstanbul, 2015.

Jason, L. Hills, "Pragmatism and Phenomenology: A Reconciliation", American Catholic Philosophical Quarterly, vol. 87/2, 2013, s. 311-320.

John Dewey, *Experience and Nature*, *The Later Works, 1925-1953, vol. 1*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008.

----------, *Art as Experience, The Later Works, 1925-1953, vol. 10*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008.

----------, *Reconstruction in Philosophy, The Middle Works, 1899-1924, vol. 12*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008.

----------, *The Middle Works, 1899-1924, vol. 10*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008.

----------, *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, ed. Phillip Deen, Southern Illinois University Press, Carbondale&Edwardsville, 2012.

John J. Stuhr, *Genealogical Pragmatism: Philosophy, Experience and Community*, State University of New York Press, USA, 2000.

Larry A. Hickman, *Pragmatism as Post-Postmodernism: Lessons from John Dewey*, Fordham University Press, New York, 2007.

Martin Jay, *Deneyim Şarkıları: Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler*, çev. Barış Engin Aksoy, Metis Yayınları, 2012.

Maurice Merleau-Ponty, *Algılanan Dünya*, çev. Ömer Aygün, Metis, İstanbul, 2014.

S. Morris Eames, *Pragmatic Naturalism: An Introduction*, Southern Illinois University Press, Carbondale&Edwardsville, 1977, s. 22-32.

Scott Aikin, "Pragmatsim, Naturalism, and Phenomenologhy", Human Studies 29, 2006: 317-40.

Taylor Carman, *Merleau-Ponty*, Routledge, London and New York, 2008.

Taylor Carman & Mark B. N. Hansen (ed.), *The Cambridge Componion to Merleau-Ponty*, Cambridge University Press, United States of America, 2005.

Thomas M. Alexander, *John Dewey's Theory of Art, Experience & Nature: The Horizons of Feeling*, State University of New York Press, Albany, 1987.

Victor Kestenbaum, *The Phenomenological Sense of John Dewey: Habit and Meaning*, Humanities Press, New Jersey, 1977.

Bir Başkası Olarak Vücudum

Merleau-Ponty'nin Vücut Bulmuş Başkalık Fikrinin Lacancı Bir Eleştirisi

ERAN DORFMAN

I. Fenomenoloji ve Başkasının Vücut Bulmuş Kuruluşu

Fenomenolojinin önemli iddialarından biri de başkasının kuruluşu paradoksunu çözmektir. Bunu halihazırda Husserl'in *Beşinci Meditasyon*'unda görebiliriz: Her şeyin kökeni olan ben –transandantal bir özne olarak– nasıl olur da özü kesinlikle ben *olmayan* başkasını kurabilirim? Ben nasıl olur da kendi içimde bana yabancı olan bir şeyi bulabilirim? Husserl'e göre bu soruların yanıtları *vücudum* aracılığıyla verilir: Husserl burada vücudu, dünyadaki diğer nesneler arasında bir nesne olarak beden (*Körper*) anlamında değil, yaşayan bir nesne olarak, dünyayı kendime özgü biçimde algılamamı ve içinde hareket etmemi sağlayan vücut (*Leib*) anlamında kullanır. Dünyanın içinde yaşayan ve eyleyen başka vücutları algılayarak, Husserl'in "analojik tamalgı" olarak adlandırdığı şeyi gerçekleştiririm. Analojik tamalgıyla, tıpkı benim yaşayan bedenimin kendi çehrem olarak algılanması gibi, bu vücutlar da başka insanların çehreleri olarak algılanır.[1]

Maurice Merleau-Ponty bu doğrultuda düşünmeye devam eder ve *Algının Fenomenolojisi*'nde bu fikri radikalleştirir. Ona göre benim vücut bulmuş varlığım her şeyden önce Kartezyen düşüncenin aksine bilincin kendine opaklığına gönderimde bulunur. Vücut, bilincin kişi-öncesi kutbu anlamında onu önceleyen şey –bilincin seçmemiş olduğu şey– olarak kalır. Bu nedenle bilinç sadece *kurucu* yetiye sahip olarak değil, aynı zamanda içinde bulunduğu vücutla bütünleşmesiyle *kurulmuş* bir boyuta da sahip olarak keşfedilir. Husserl'in de belirttiği gibi bu vücut, bağımsız ve nesnel bir vücut değil, bilinçten ayrılması, hatta ayırt

1 E. Husserl, *Cartesian Meditations*, İng. çev. D. Cairns, Lahey, Martinus Nijhoff, 1964 [1931], §50.

edilmesi dahi mümkün olmayacak şekilde var olan yaşayan vücuttur. Sonuç olarak bu, bilincin otonom tanrısal gücünü ve öz bilgisini kaybettiği anlamına gelir fakat bu, bilinç gibi vücut bulmuş, duyusal, özne tarafından sarılmış ve aynı zamanda onu saran bir dünya içinde olmanın da hakiki olanağıdır.

Merleau-Ponty'nin tüm felsefesi farklı evreleri boyunca kurucu (*constitutive*) ve kurulmuş olan (*constituted*) vücut bulmuş varoluşun bu ikili boyutuna dayanır ve nesnel olduğu varsayılan her düşüncenin tam kalbine bir muğlaklık yerleştirir.[2] Bu muğlaklığın başkalıkla ilgili içerimleri nelerdir? Merleau-Ponty'nin bu muğlaklığı, öznenin dünya içindeki başka öznelere karşı *kararsız* tutumunu açıklamak için kullanmasını bekleyebilirdik çünkü onlar da benim tarafımdan kurulur ve aynı anda beni kurarlar. Ancak Merleau-Ponty için vücut bulmuş varoluşun, başkasının somut ve farklı biçimlerde aktüel olarak kurulmasından çok, sadece kuruluş *olanağını* açıklamaya hizmet ettiğini görmek şaşırtıcıdır. Her halükârda, Merleau-Ponty "kendime saydam olmadığımdan ve öznelliğimin vücudu peşi sıra getirmesinden dolayı başkasının benim için apaçık olabileceğini" kabul eder.[3] Bu nedenle vücudun muğlaklığı hiçbir biçimde başkasının mevcudiyetine dair sahip olduğum apaçıklığı etkilemez. Kendi vücudumuzda deneyimlediğimiz bir başkalıkla kaynaşmış halde bulunuruz ve bu "içsel" başkalık, tıpkı kendi kişisel geçmişim gibi, her türlü "dışsal" başkalığı, yani öteki insanların başkalığını olanaklı kılar ve açıklar: "Eğer benim bilincim bir vücuda sahipse, öteki vücutlar niçin bir bilince 'sahip' olmasınlar?" (PhP, 351).

Bu nedenle Merleau-Ponty'ye göre her şeyden önce Husserlci transandantal solipsizm sorunu vücut aracılığıyla çözülmelidir. Ancak solipsizm sorunu bir kez çözüldüğünde ve başka insanlarla ilişkim kurtarıldığında bu ilişkilerin somut olarak nasıl kurulduğunu anlayabilir miyiz? Şefkat ve sevginin, saldırganlık ve nefretin özünü bu fenomenolojik araçla bulabilir miyiz? Merleau-Ponty ilk çift için pek çok betimlemede bulunurken, ikinci çift için neredeyse hiçbir şey söylemez. Bana kalırsa bunun sebebi, Merleau-Ponty'nin "Ben-başkası" sisteminin *başkalığından* çok, *bütünlüğüne* yani aynı dünya içindeki ortak varlığımıza vurgu yapmış olmasıdır. Bu dünya, vücut organları arasında hakim olan aynı harmoniye uygun olarak işler: "Başkasının vücudunu algılayan

2 Merleau-Ponty 1950'lerde *tesis etme/kuruluş* (*institution*) terimini ve *tesis eden-tesis edilen* (*instituting-instituted*) çiftini kullanmayı tercih etmiştir.

3 M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, çev. C. Smith, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1962 [1945], s. 352. Bundan böyle sayfa numarasıyla birlikte "PhP" şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır.

kesinlikle benim vücudumdur ve bu başka vücutta kendi yönelimlerimin mucizevi bir uzantısını, dünyayla meşgul olmanın benzer bir biçimini keşfeder". Bundan böyle tıpkı vücudumun parçalarının birlikte bir sistem oluşturması gibi, benim vücudum ile başkasının vücudu bir ve aynı fenomenin iki yüzü olarak tek bir bütün şeklinde düşünülecektir" (PhP, 354).

Şimdi, tüm bunlar doğruysa varlığını yadsıyamayacağımız saldırganlık ve nefret nereden gelir? Niçin öteki insanlarla her zaman bir uyum içinde yaşayamam? Merleau-Ponty başkasıyla ilişkide ortaya çıkabilecek sorunları çocukluktan yetişkinlik dönemine geçişten kaynaklanan türetilmiş ya da ikincil fenomenler olarak görür:

> Başka insanları algılamak ve öznelerarası dünyanın varlığı sadece yetişkinler için problematiktir. Çocuk tüm çevresinin erişilebilir olduğuna tereddütsüz inandığı bir dünyada yaşar. Ne kendisini ne başkalarını mahrem öznellikler olarak görür ne de kendisi dahil hepimizin dünyaya ilişkin belirli bir bakış açısıyla sınırlı olduğumuzdan şüphe eder. […] Piaget yaklaşık on iki yaşlarındaki bir çocuğun *cogito*'yu gerçekleştirdiğini ve rasyonalizmin doğrularını idrak ettiğini belirtir. […] Piaget, sanki yetişkin bir insan kendine yeten ve bütün çelişkilerden arınmış düşüncelere sahipmiş gibi çocuğa olgun bir görünüm verir. Fakat eğer yetişkin için tek bir öznelerarası dünyadan söz edilecekse, gerçekte çocuğun bakış açısının bir şekilde yetişkininkine ve Piaget'ye karşı haklı çıkarılması gerektiği ve önceki yıllarımıza ilişkin doğal düşüncemizin olgunluğun temelini oluşturan kaçınılmaz bir erişim olarak kaldığı görülmelidir (PhP, 355).

Nitekim Merleau-Ponty ilksel dünyayı nesnel düşüncenin rasyonalizminden önce çocuğun içinde bulur. Başkası, fiili olarak bir *başkası* ve farklı bir varlık olarak kavrandığı, bu nedenle de bir tehdit veya potansiyel bir düşman olarak görülebildiği ikincil ve türetilmiş dünyanın aksine, onun temelini oluşturan bu ilksel dünya ahenkli ve huzurludur. Merleau-Ponty'nin betimlediği çocuksu dünyada şiddet yoktur, düşmanlık sadece nesnel düşüncenin ve *cogito*'nun bulunduğu görece daha geç dönemde ortaya çıkar: "Cogito'yla birlikte bilinçler arasında Hegel'in söylediği gibi her birinin diğerinin ölümünü istediği bir savaş başlar. Savaşın başlaması ve her bilincin inkâr ettiği yabancı mevcudiyetten şüphe edebilmesi için bile, hepsinin zorunlu olarak ortak bir zemine sahip olması ve çocukluk dünyasında huzurlu bir şekilde bir arada bulunduklarını hatırlamaları gerekir" (PhP, 355).

Algının Fenomenolojisi'nde çocuk, hergünkü nesnel ve bütünüyle statik olan algımızın temelindeki zengin ve geniş ufuklu algıyı kanıtlayan bir model olarak sık sık kullanılır. Merleau-Ponty bu ilksel algıyı yeniden canlandırmak ve bütün renklerini koruyan, ben, başkası ve dünyevi nesneler arasındaki ayrımın bu denli dikkat çekmediği daha zengin dünyaya erişmek için başlangıç işaretini verir. O halde *Algının Fenomenolojisi*'ni, kişiler arası ilişkilerin düşmanlık ve ölüm kalım mücadelesinden ziyade uyuma dayandığı bir dünyaya ulaşmak için bizi yenilemeye ve canlandırmaya çağıran gizli bir deneyimi ve örtük bir algıyı gösteren yerleşik ve iyileştirici bir girişim olarak görmek mümkündür.[4]

Yine de çocuğun nesnellik-öncesi ve barışçıl dünyası ile yetişkinin akılcı ve şiddet içeren dünyası arasındaki kutuplaşmanın, bu ikisi arasında yer alan *yolu* anlamamızı engellediği görülmektedir. Görünüşe bakılırsa büyüme sürecinde masumiyetimizi yitirir, başka bir deyişle körpe ve büyülü olan algıyı kaybederiz. Ve her günkü yaşamdan kendisini soyutlayarak bu masumiyeti yeniden yaşayabilen ya da en azından betimleyebilen, özne ve nesne, ben ve başkası ayrımlarının ötesinde şeylerin kendilerine ulaşabilen sadece filozof ya da daha spesifik söylemek gerekirse fenomenologtur.[5] Peki aynı zamanda her günkü yaşama da uygulanabilecek daha zengin bir algıya sahip olmanın bir yolu yok mudur? Başkasıyla gündelik ilişkiyi ve onun olası farklılaşmalarını anlamak adına psikanalizin yardımına da başvuramaz mıyız? Bunun için Jacques Lacan'ın erken dönem yazılarındaki psikanalitik teoriyi inceleyeceğiz.

II. Psikanaliz ve Beden İmgesi: Ayna Evresi

Lacan'a göre benin ve başkasının kuruluşu, "ayna evresi" yoluyla birbirine bağlanır. 1949'da yayımlanan "*Ben* İşlevinin Oluşturucusu Olarak Ayna Evresi" adlı meşhur yazısınında Lacan öznenin ontolojik yapısının oluşmasında bu belirleyici adımı betimler. Ona göre kendi başına yürümekte, hatta ayağa kalkmakta bütünüyle başkalarına bağımlı olan aciz bebek bu evreye girmektedir. Bebek, aynadaki yansımasıyla kendisini özdeşleştirme ve kendisini tanıma sürecinden geçer. Bu süreç "öznenin, bir imgeyi üzerine alması ve böylece kendisinde bir dönüşüm gerçekleşmesiyle" işler.[6] Bu şekilde bebek (özne), dışsal bir kılıf ya da

4 Bu konu hakkında detaylı bilgi için bkz. E. Dorfman, "Normality and Pathology: Towards a Therapeutic Phenomenology", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 36:1, 2005, s. 23-38.

5 Merleau-Ponty "konuşan konuşma"ya ulaşabilen bu kişilerin filozof fakat aynı zamanda da yazar, aşık ve tabii ki çocuk olduklarını ifade eder (PhP, 179, 197).

6 J. Lacan, "The Mirror Stage as Formative of the *I* Function as Revealed in Psychoanalytical Experience", *Ecrits*, çev. B. Fink, New York ve Londra: W.W. Norton & Company, 2006 [1966], s. 76. Bundan sonra sayfa numarasıyla birlikte (E) şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır.

Gestalt olarak, "gücünün olgunlaşmasını bir serap içinde beklediği bedeninin tüm formunu" kendi üzerine alarak "desteğinin engellemelerini" aşar (E, 76). O halde imgenin kabul edilmesiyle birlikte, bebek ilksel eksikliğinin, yani başkalarına olan tüm bağımlılığının üstesinden gelir. Bebeğin gücü yoktur ve bu nedenle de kendisini atmaya eğilimlidir ve zayıflığını sezer, böyle yapmasının tek yolu ise görünüşte güçlü ve tam olan aynadaki imgesiyle kendisini özdeşleştirmesidir.

Yine de bu imge, bebeğin sadece bir temsili olduğu için bir seraptan fazlası değildir. Bu, bir taraftan bebeğin parçalanmış bedeninin duyularını birleştirmesi, kendisine bir özdeşlik verebilmesi ve kendisini kontrol edebilmesi için zorunludur fakat diğer yandan da aynadaki imgenin yabancılaştırıcı bir etkisi vardır. Bu da Lacan'ı şu sonucu çıkarmaya götürür:

> *Ayna evresi,* içsel baskısı tehlikeli bir biçimde yetersizliği bekleyişe ve katı yapısıyla tüm zihinsel gelişimi lekeleyecek olan yabancılaştırıcı bir kimliğin zırhına doğru zorlayan bir dramdır –ve özne için uzamsal kimliğin cazibesine kapılarak bedenin parçalanmış imgesinden kaynaklanan kurgularını, bütünselliğinin "ortopedik" formu adını vereceğim şeye dönüştürür– (E, 78).

Lacan'a göre ayna evresi yine de başkasının değil, başkasıyla özdeşleşmenin diyalektiği içinde nesneleştirilmeden önce, *ben*in ilksel bir formda ortaya konulduğu kendiliğin kurulduğu yerdir (E, 76). Buna karşın, bu evre "insan bilgisinin tamamını kesin olarak başkasının arzusu tarafından aracılık edilmesine" bıraktığı için ilk özdeşleşmenin başkasıyla ilişkimiz açısından hayati sonuçları da vardır (E, 79).

Benin ve başkasının kurulması arasındaki karmaşık bağlantıları nasıl anlamamız gerekir? 1946 tarihli "Psişik Nedensellik Üzerine Sunum"unda Lacan, ben ve başkalarına yönelik ilksel kararsızlığımızı tartışır, görünüşe göre bu kararsızlık "öznenin Benlik hissinin başkasının imgesiyle özdeşleşmesi ve başkasının imgesinin, onun bu hissini cezbetmesi anlamında *yansıtılır*" […] Bu nedenle, insan varlıklarında *imago*'nun ortaya çıkan ilk etkisinin öznenin *yabancılaşması* olması çok önemli bir noktadır. Özne öncelikle kendisini başkasıyla özdeşleştirir, hatta kendisini başkasında deneyimler" (E, 147-148). Lacan, Hegel'in ölüm kalım mücadelesi hakkındaki düşüncelerine göndermede bulunur –aynı mücadeleyi Merleau-Ponty sadece yetişkinlik dönemine dayandırır– fakat bu mücadelenin ayna evresinden kaynaklandığını düşünür, çünkü kişinin kendisini dışsal bir imgede tanıması zorunluluğu, ona müteakip herhangi bir kurma etkinliğinin aracılığını ve yabancılaştırması ima eder.

Öznenin ona dayanarak kendisini kurduğu bu yabancılaşma ve başkalık, Lacan'ı insan bilgisini paranoyak (*connaissance paranoïaque*) olarak adlandırmaya götürür. Lacan'ın 1948'de yayımlanan "Psikanalizde Saldırganlık" adlı metninde ve paranoyak psikoz[7] üzerine doktora tezinde geliştirdiği bu bilgi türü, İngilizce çevirisinin ima ettiğinin aksine statik bir bilgi değil, dünyayı kavrama biçimidir. Beş tezden oluşan bu metnin dördüncü tezi şu şekildedir: "Saldırganlık, insan egosunun ve bu dünyaya özgü varlıklar listesinin biçimsel yapısını belirleyen ve benim narsisist olarak adlandırdığım bir özdeşleştirme tarzıyla ilişkili bir eğilimdir" (E, 89). Saldırganlık, ayna evresinden türer ve Lacan saldırganlığın "ego oluşumunu karakterize eden sistematik yanlış tanıma ve nesneleştirme yapıları ile narsisist ilişkiye bağlı" olduğunu düşünür (E, 94). Öznenin aynadaki imgesini tanıması (*reconnaissance*) bu nedenle aynı ölçüde ve zorunlu olarak yanlış bir tanımadır (*méconnaissance*) çünkü bu imge dışsal ve yabancılaştırıcıdır, zira öznenin kendini ve dünyasını kurması için kaçınılmazdır: "Kökensel organik bir kaosun tamamlanmasıyla gerçekleşen ve yabancı hale getirme işlevinden dolayı yabancılaştırıcı olan bir tür memnuniyet bu oluşumun prototipine (*Urbild*) karşılık gelir" (E, 94).

Lacan, "eğer, çocukta bile en ilkel boyutları dahil olmak üzere kültürümüzün halihazırda bize *hınç* egemen formu altında verdiği kararsız saldırganlığın esas düğümünü tanımak istiyorsak, öznel deneyime bütünüyle itibar etmemiz gerektiğini" iddia eder (E, 93). Psikanaliz tam da kararsız öznenin rehabilitasyonunu görev edinir ve saldırganlık, "medeniyet hastalığı ve modern nevrozda rol oynadığı için" psikanalizin sadece "kişisel" bir terapiyi değil, fakat aynı zamanda mümkün mertebe bir "grup" terapisini hedeflediğini de görebiliriz (E, 98).

Bu modern toplum eleştirisi ve her şeye rağmen öznenin doğasında olan bu kararsızlığı bilinçdışına atmasının burada olumsuz bir anlamı vardır. Lacan için olumlu boyutunu ise ancak daha sonra imgesel benin bu tutsaklığından potansiyel olarak özgürleştirici sembolik düzene geçişte kazanacaktır. Aslında bu geçiş ancak başkası aracılığıyla gerçekleşir fakat bu, bundan böyle büyük harfle yazılan Başkası ile Dil ve Konuşmada kurulan sembolik sözleşmenin tanınması anlamına gelir.[8] Ancak burada Lacan'ın gösterdiği gibi ben ve başkası arasındaki her türlü ilişkinin temelini oluşturan insanın ilksel yetersizliğini kabul edip edemeyeceğimizi sorgulamak için fenomenolojiye geri dönmemiz gerekir.[9]

7 J. Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Seuil, 1975.
8 J. Lacan, "The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis", E, 197-268.
9 Merleau-Ponty Sorbonne'da çocuk ve başkası arasındaki ilişki üzerine vediği derslerde fenomenolojinin insanın yetersizliğini kabul etmedeki isteksizliğini çarpıcı bir örnekle ortaya

III. Fenomenolojide Doğal Tavır ve Dönüşümü

Merleau-Ponty'nin ortaya koyduğu çocuğun ahenkli dünyasına ve Lacan'ın saldırganlığın, sakinlikten daha ilksel olduğu gerekçesiyle bu dünyanın yanılsamalarına karşı onu çürütme çabasına değindik.[10] Lacan sonrasında çocuğun kendisini (ve başkalarını) öncelikle yaşayan vücut yani *Leib* olarak değil, aksine bedenin donuk bir imgesi, statik ve nesneleştirilmiş beden yani *Körper* olarak algıladığını ifade eder. Özne kendi statik imgesinin çıkmazıyla ancak daha sonra yüzleşmek zorundadır; öz-imgesini değiştirmek için ancak sonradan sembolik düzeni kullanabilir ve bedenle, kendisiyle ve başkalarıyla daha esnek bir temas kurabilir. Lacan'a göre fenomenolojinin çocuğun başkasını harmonik olarak kurduğu varsayımı bir mittir.

Peki bu fenomenolojik harmoni miti nereden gelir ve Lacancı görüşe karşı dikkatli bir felsefede yeri ne olabilir? Fenomenolojinin bu harmonik kavrayışının kökeninin fenomenolojik indirgemeye yani *doğal tavrın* paranteze alınmasını izleyen sürece dayandığını iddia etmek istiyorum. Doğal tavır ilk olarak Husserl tarafından bizim dünyanın varlığına dair hergünkü naif inancımız olarak tanımlandı. Bu inanca göre "dünya" her zaman bir "gerçeklik" olarak oradadır.[11] Yine de bu, doğal tavrın yalnızca biçimsel boyutuymuş gibi görünür ve Husserl'in meşhur sözünün belirttiği gibi "şeylerin kendilerine" ulaşmaya ilişkin fenomenolojik arzudan türetebileceğimiz diğer boyutlarını gizler. "Şeylerin kendileri" hergünkü algının nesneleri değildir ve sadece fenomenolojik indirgemeyle doğal tavrın paranteze alınması sayesinde ulaşılabilir, görülebilir ve en nihayetinde betimlenebilirler. Fenomenolojinin esas amacı doğalcı üst yapılardan kurtulmak, başka bir deyişle ilksel algıyı gizleyen nesneleştirmeleri bertaraf etmektir.[12] Bu nedenle Fink'ten Heidegger'e, Merleau-Ponty'den Lévinas'a kadar Husserl'in öğrencilerinin ve takipçilerinin sürekli olarak fenomenolojik indirgemeyi gerçekleştirmenin, doğal tavrı paranteze almanın ve doğrudan, kökensel bir görmeyle şeylerin kendilerine ulaşmanın en uygun yolunu keşfetme çabasında olmaları tesadüf değildir.

koyar ve Lacan'ın ayna evresini uzun uzadıya tartışır ancak çocuğu, yabancılaştırıcı imgesiyle kendisini özdeşleştirmeye götüren sebepten yani başkalarına olan bağımlılığından ve kendi yetersizliğinden bahsetmeyi ihmal eder (M. Merleau-Ponty, *Parcours*, Paris: Verdier, 1997, s. 202-209).

10 "Sosyal uygunluğu, özneyi saldırganlığa teşvik etme eğiliminden kurtarabilecek olan -semptomların azaltılmasıyla mümkün olan- önceden kurulmuş bir tür harmoninin varlığına inanmaya hastalarınız olmasa bile kendimizi kandırmak için analitik deneyimin sınırlarının kalkmasına izin vermek gerekirdi" (E, 24).

11 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – erstes Buch – Husserliana III*, Lahey, Martinus Nijhoff, 1952, s. 61.

12 A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, Louvain, Nauwelaerts, 1968, s. 91.

O halde fenomenolojide niçin çocuğun doğum halindeki ilksel ve temiz algının modeli olarak kullanıldığı netleştirilmelidir. Çocuğun doğal tavrı şekillendiren doğalcı güçler ve nesneleştirmeden muaf olan bir dünyada yaşadığı varsayılır. Çocuk, idealizm ve rasyonalizm arasındaki "yetişkin" ayrımının ötesinde yaşar: Dünyaya inanır, ancak ne dışsal ne de içsel olduğunu düşünür. Kendisi, başkaları ve dünyevi nesneler arasında ayrım yapmadığı ortak ve paylaşılan bir dünyada yaşar. Bu nedenle çocuk doğal tavrı sürdürür fakat bu ilksel bir tavırdır, basitçe *doxa* değil, bir *Urdoxa*'dır. *Urdoxa*'yı betimlemek için fenomenoloji, dünyanın ve algının kökenine ulaşmaya çabalar, gerçekten de Merleau-Ponty'nin son dönem felsefesi bütünüyle bu türden bir dünyanın betimlenmesine adanmıştır, bundan dolayı da Ten dünyası adını alır. Çağdaş Merleau-Ponty yorumcuları genellikle *Algının Fenomenolojisi*'nin bu dünyayı betimlemede yeterince radikal olamadığı, bilinç ve dünya ya da özne ve nesne arasında türetilmiş "yetişkin" ve "rasyonalist" ayrımını sürdürdüğü konusunda fikir birliği içerisindedirler. Bu ilksel algıya giden yoldaki *engelleri* betimlemekle zaman kaybetmek ve hergünkü doğal tavrı anlamaya çalışmak yerine son dönem Merleau-Ponty bizi *doğrudan* ilksel algıyı ve onun bağlılaşığı olan *Urdoxa*'yı kavramaya çağırır.[13]

Bununla birlikte benim Merleau-Ponty ve fenomenoloji okumalarım daha farklı bir doğrultudadır. Bu nedenle ben tam da *Urdoxa*'daki doğal tavrın kökenine ulaşma çabasının kendisinin fenomenolojinin doğal tavrın hakiki özünü kavramasını engellediğini iddia ediyorum. Aslında fenomenoloji sıklıkla dünyaya karşı tavrımızın sadece iki kutbunu betimlemekle yetinmiştir: Ya felsefede paranteze alınması gereken statik ve bütünüyle nesneleştirilmiş türetimsel algı ya da ben ve başkaları arasında yapılana benzer her hangi bir "yanlış" ayrımın üstesinden gelen ilksel, tam ve zengin algı. Fakat bu iki ideal kutup arasında kalan geniş alan sonuç olarak verimsizleşir ve tatmin edici bir betimleme elde edilemez, böylece bir kutuptan diğerine ya da bir algıdan ötekine geçiş belirsiz hale gelir.

Bu nedenle, ben ve başkasının kurulmasında belirleyici bir rolü olduğu için Merleau-Ponty'nin en doğalcı versiyonu da dahil olmak üzere doğal tavrı ihmal eder gibi görünmesi yetişkinliğe geçişte gerçekleşen gecikmiş bir "tesadüf"

13 R. Barbaras, *The Being of the Phenomenon: Merleau-Ponty's Ontology*, çev. T. Toadvine ve L. Lawlor, Bloomington, Indiana University Press, 2004 [1991], s. 26-40. Barbaras *Algının Fenomenolojisi*'nin başkalığa yaklaşma çabalarına karşı oldukça eleştireldir ve bunları bir "başarısızlık" olarak nitelendirir. Barbaras'ın aksine ben bu başarısızlığın kesinlikle kitabın gücünden kaynaklandığını iddia ediyorum.

değildir. Lacan'da da gördüğümüz gibi, sadece dışsal imge ve ona duyulan inanç sayesinde çocuk kendisine ve başkalarına kalıcı bir özdeşlik atfedebilir.

İmgelerin nesneleştirilmesi ve sabitlenmesi doğal tavrın bir parçasıdır ve basitçe *doxa* olan bu doğal tavır, *Urdoxa*'nın temelini oluşturabilen tek şeydir. Yabancılaşma, öznel yaşamın başından beri algının merkezinde yer alır çünkü öznenin öncelikle bir dünya kurabilmesini sağlayan tam da bu yabancılaşmadır. Tanıma, istikrar ve özdeşlik ancak yanlış tanıma, yabancılaşma ve saldırganlık ile gerçekleşebilir ve fenomenolojinin statik imgelerden soyutlanmış salt nesnellik-öncesi dünyaya ulaşma çabasında riske ettiği olgu da budur.

Harmonik bir dünyaya ulaşmak isteyen fenomenolojik çabaların aksine Derrida'nın yapısökümü gibi postyapısal teoriler, daha önce var olmayan ya da en azından ilkede asla ulaşılamayacak olan bir köken bulma çabasının boşunalığını kanıtlar.[14] Peki, gerçek bir köken iddia etmek ile bir kökene ulaşma çabasını keskin bir şekilde reddedetmek arasında üçüncü bir seçeneğin varlığından söz edilebilir mi? Fenomenolojinin hem bu kökenin imkânsızlığını kabul ettiğini hem de *ona doğru* sürekli yol aldığını düşünmek mümkün olabilir mi? Ve bu seçenek, en azından teorik düzeyde çözümler önerdiği saldırganlık ve yabancılaşma gibi insani fenomenleri nasıl açıklayabilir?

Bu seçenek muhtemelen Lacancı ilksel imge kavrayışıyla dşünülebilir. Zira *imgesel* fakat *yanlış* olmayan bir kökenin varlığından söz etmek mümkündür. Böylece hem öznenin bir yandan dışsal imgede daimi ve kaçınılmaz tutsaklığı, hem de diğer yandan bu imgeyi değiştirme ve aşma biçimi (her ne kadar her zaman kısmi olsa da) açıklanmış olur. Lacan yaratmanın sembolik sürecine izin vermek için imgesel kökenin kabul edildiği tedavi edici bir yöntem önerir. Bu yaratım her zaman imgeler tarafından desteklenir ve çevrelenir ancak bu kez bu imgeler daha esnektir, değişebilir ve dönüşebilirler, kronolojik veya gerçek bir köken statüsünde olma iddiaları yoktur, daima değişen, gerçekliği meydana getiren, harekete geçiren ve başlatan bir köken konumundadırlar.

Aslında bu tedavi edici çaba, Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'ndeki algıyı yeniden canlandırma çabasına benzerdir: Bu, felsefeyi iyileştirme çağrısıdır, algının en iyi betimlemelerini felsefenin sağladığından emin olmamızı isteyen bir çağrıdır fakat bu aynı zamanda bu kez felsefeciler olarak değil, insan varlıkları olarak algıyı iyileştirmemize bir çağrıdır. Buna rağmen Merleau-Ponty'nin yazılarında, onun doğal tavrı paranteze almaya ilişkin fenomenolojik yükümlülüğünden dolayı bu tedavi edici öğe örtük ve muğlak kalmıştır. Feno-

14 J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.

menolojinin iyileştirici işlevini gerçekleştirmesi için, öncelikle doğal tavrı her zaman geri dönmek zorunda olduğumuz başlangıç noktası olarak kabul etmemiz gerekir. O halde Lacan'ın imgesel ve sembolik kavrayışı fenomenolojiye uygulanarak doğal tavra yeni bir boyut kazandırılabilir; bu şekilde doğal tavır statik ve dinamik arasında, başka bir deyişle yabancılaşmanın hükmettiği bir dünyayla harmonik olarak paylaşılan bir dünya arasında daimi bir yol haline gelir.

Merleau-Ponty'de gördüğümüz vücut bulmuş kurmanın ima ettiği muğlaklığın, aynı zamanda başkasının kurulmasında yeri olan bir muğlaklık olarak düşünülmesi gerektiğini iddia etmiştim. Şimdi Lacan'ın imgesel kavrayışı sayesinde bu çifte muğlaklığı ve onun ayırdına varmanın yapısal güçlüğünü açıklayabiliriz. Çünkü her ne kadar yanlış tanıma eş zamanlı olarak hem benim kendi bedenim hem de başkası aracılığıyla aşılsa da, kendini gizler ve çoğunlukla saldırganlık yoluyla dolaylı bir şekilde ortaya çıkar. Böylece özne, yaratma yetisini kaybeder ve düşmanlık, yabancılaşma ve düş kırıklığını arttıran kurulmuş kutupta tutsak hale gelir. Merleau-Ponty vücudun kurucu boyutuna dikkat çekerek bu yanlış tanımaya karşı mücadele eder fakat bunu yaparken de yanlış tanımanın gerekliliğini ve onun tamamen ortadan kalkmasının imkansız olduğunu unutur. Vücudun aynı zamanda statik bir nesne olması kaçınılmazdır, Merleau-Ponty'nin bunu kabul etmede yaşadığı zorluk, vücudun muğlaklığını, başkasının kurulma alanına uygulamada başarısız olduğu anlamına gelir. Merleau-Ponty doğal tavrı askıya almak istemiş fakat bu şekilde insan yaşamının temel bir boyutuna –değişmek için öncelikle varsayılması ve kabul edilmesi gereken imgesel ve statik boyuta– karşı sessiz kalmıştır. Ne başkalığı yadsıyarak ne de ona teslim olarak felsefe modern öznellik sorunlarına uygun açıklamalar getirebilir. Felsefenin modern kültüre yönelik ilgisini yeniden canlandırmasının tek yolu hoşnut olmadığı noktalara ve bunların kökenlerine karşı dikkatli olmasından geçer. Fenomenoloji gerçekten de şeylerin kendilerine geri dönme, hergünkü ortak inançların ötesindekine ulaşma isteğine bağlı olarak böyle özenli bir felsefe olabilir. Ve her şeye rağmen bildiğimiz kadarıyla insan yaşamını kuran tam da bu ortak inançlardır. Bu nedenle şeylerin kendilerine ulaşmak için fenomenolojinin görevi onlarla temas içinde kalmaktır: Mümkün tüm dünyaların *en iyisi* olan şeylerin kendilerine değil, *kendi* dünyamızda olan şeylerin kendilerine ulaşmak için.

İngilizceden çeviren: Zeynep Zafer Esenyel

Başkaca Sorular: Mevcut Felsefi Durum İçin Bir Çıkış Yolu (Merleau-Ponty Aracılığıyla)*

LEONARD LAWLOR

Mevcut felsefi durumun bazı simgelerini bir araya getirerek başlayalım. Bir yandan, yaşayan en önemli Fransız filozof Alain Badiou, 20. yüzyılda Fransız ve Alman düşüncesinde hâkim olan anti-Platonculuk hareketine karşın, bir "Platon'a dönüş" çağrısı yapmaktadır.[1] Öte yandan da, içinde bulunduğumuz dönem 20. yüzyıl boyunca ortaya çıkan natüralizm eleştirilerine karşın, genel olarak felsefede (özellikle Anglofon analitik felsefe dahil) natüralizmin yeniden canlanmasını görmektedir. Fenomenoloji bu iki hareketin tam ortasında görünür. Bir yandan Platon'a dönüşü gerektiren şey matematikselleştirilmiş bir ontoloji fikri; transandantal zemini üzerine düşünmeden kurulmuş olan matematikselleştirilmiş bir ontoloji. Öte yandan natüralizmin yeniden canlanışı, öyle güçlü ki, sanki fenomenolojinin transandantal anı doğanın anlamını dönüştürmemiş gibi, "Fenomenolojinin Doğallaştırılması" gibi bayağı bir kitap hayal edilebilir ve yayınlanabilir.[2] Bu işaretler felsefi düşüncede bir gerileme safhasına girdiğimizi

* Bu makale, *Early Twentieth Century Continental Philosophy: Toward the Outside* adlı kitabımı özetleme denemesidir (2011'de, Indiana University Press'te yayımlandı).

1 Alain Badiou, *L'être et l'évenement* (Paris, Seuil, 1988), s. 15-23 ve 141-147; İngilizce çevirisi Oliver Feltham tarafından, *Being and Event* adıyla (Londra, Continuum, 2005), s. 4-15 ve 123-129. Bu sayfalarda Badiou matematiğin şiirle ve dolayısıyla Heidegger ile ilişkisini tartışıyor.

2 Jean Petitot, Franscisco J. Varella, Bernard Pachoud, Jean-Michel Roy, *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science* (Stanford, Stanford University Press, 1999). Bu derlemenin girişinde yer alan meselenin bir tartışması için şu makaleme bkz. "Becoming and Auto-Affection (Part II): Who are We?", *Graduate Faculty Philosophy Journal* içinde, C. 30, S. 2 (2010), s. 219-237.

ve hatta bir düşüşü bildiriyor görünür.[3] Eğer işaretlerin bu yorumu doğruysa, eğer gerçekten bir gerileme safhasına giriyorsak – Platonculuğa doğru ve natüralizme doğru çift yönlü bir gerileme – şu soruyu sormak zorundayız: Genel olarak felsefe için korkunç göründüğü söylenmesi gereken mevcut durumun *dışına çıkmamızı* sağlayacak bir düşünce yolu açan bir proje ya da araştırma konusu tanımlamamız olanaklı mıdır? Eğer böyle bir araştırma konusu belirleyebilirsek, muhtemelen kıta felsefesi geleneğinin neyi temsil ettiğini anlamaya başlayacağız.

Kıta felsefesinin neyi temsil ettiği sorusu, mevcut durumdan *çıkış* fikrine başka bir perspektiften yaklaşmamızı sağlar. 20. yüzyıl kıta felsefesinin gelişimini düşündüğümüzde, şahıslar, konular ve fikirlerin bir dağılımını görürüz. Bu dağılım, kıta felsefesini tanımlamak amacıyla şimdiye kadar yazılmış olan kitaplardaki başarı eksikliğini ortaya koyar.[4] Gerçi bu dağılmayı sistemleştirmenin bir yolunu bulmanın olanağı olup olmadığını sormak zorundayız. Eğer bazı kişilere odaklanıp bazılarını göz ardı edersek, bazı fikirleri bastırıp bazılarını abartırsak belki bir sistem oluşturulabilir. Eğer sadece Bergson, Freud, Husserl, Heidegger ve Merleau-Ponty üzerine odaklanırsak (bu, örneğin Adorno, Sartre, Levinas ve Gademer'in göz ardı edilmesi anlamına geliyor), bir sistem kurabiliriz. Belki benim "60'ların büyük Fransız Felsefesi" olarak adlandırdığım şeyi nasıl ortaya çıkardıklarının üzerinde durarak sadece şu şahıslara odaklanırız: Derrida, Deleuze, Foucault.[5] O zaman belki bir sistem görürüz. Aslında bence 'kıta felsefesi' projesi olarak adlandırabileceğimiz şey için dört kavramsal öğe görürüz. Burada dört kavramsal öğeyi göreceksiniz: (1) içkinlikteki başlangıç noktası (içkinliğin önce içsel ve öznel deneyim olarak anlaşıldığı fakat sonra epokhe'nin evrenselliğinden dolayı temelsiz deneyim olarak anlaşıldığı yer[6]); (2) farklılık (farklılığın

3 *What is Philosophy?*'de Deleuze ve Guattari şöyle söyler: "Çoklu kisvesi altında üstün felsefe olarak eski felsefe anlayışına bir dönüş Badiou'nun düşüncesi değil midir? Bkz. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie* (Paris, Minuit, 1991), s. 144; İngilizce çevirisi Hugh Tomlinson ve Graham Burchell tarafından, *What is Philosophy* adıyla, (New York, Columbia University Press, 1994), s. 152.

4 Özellikle bkz. Simon Critchley, *Continental Philosophy: A Very Short Introduction* (Oxford, Oxford University Press, 2001); Simon Glendinning, *The Idea of Continental Philosophy* (Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006). Daha başarılı kitaplar: Andrew Cutrofello, *Continental Philosophy: A Contemporary Introduction* (London, Routledge, 2005); ve Lee Braver, *A Thing of this World: A History of Continental Anti-Realism* (Evanston, Northwestern University Press, 2007).

5 Len Lawlor, *Thinking through French Philosophy* (Bloomington, Indiana University Press, 2003).

6 De Waehlens der ki; bütün modern felsefe "bilinçli öznenin deneyimi" olarak anlaşılan cogito ile başlar. Bkz. Alphonse de Waehlens, "Les equivoques du Cogito," *La philosophie et les experiences naturelles* (La Haye, Martinus Nijhoff, 1961), s. 41-58, özellikle s. 41. Bu kitap Merleau-Ponty anısına adanmıştır. Bundan başka, bkz. Jacques Derrida, "Cogito et histoire de la folie," *L'écriture et la différence* (Paris, Points Seuil, 1976), s. 86-88; İngilizce çevirisi: Alan Bass tarafından, "Cogito and the History of Madness"adıyla, *Writing and Difference* içinde, (Chicago, University of Chicago Press, 1978), s. 56-58. Bu sayfalarda Derrida *cogito*'daki başlangıç noktasının önemini abartılı bir şekilde vurgular.

kendini mutlak bir kaynaktan ve mutlak bir amaçtan kurtararak çeşitliliğe dönüştüğü yer); (3) düşünce (düşüncenin mantığın kısıtlamalarından kurtarılmış dil olarak anlaşıldığı ve dilin yalnızca kendi varlığı açısından, belirsiz devamlı değişim olarak anlaşıldığı yer) ve (4) metafiziğin aşılması (metafiziğin varoluşa dayalı bir düşünce tarzı olarak anlaşıldığı *ve* aşmanın yeni bir düşünce tarzına, yeni bir insana ve yeni bir zemine geçit olarak anlaşıldığı yer.)

İlk kavramsal öğe –içkinlik– ile fenomenolojinin bu projedeki indirgenemez rolünü farkederiz. Ancak, diğer kavramsal öğeler fenomenolojinin ne Platonculuk ile ne de Naturalizm ile sonuçlanan dönüşümüne işaret eder. Aslında fenomenolojinin dönüşümü "metafiziğin aşılması"nı amaçlar. Buradan hareketle Heidegger'in oynadığı merkezi rol açığa çıkar. 1929'da düşünceyi ancak nesnesini askıya aldığımızda, hiçbir şeyin (ya da "hiç"in) düşüncesi olduğunda anlayabileceğimizi gösteren Heidegger'dir. 1950'de "dil dildir"i gösteren; kendinden başka bir şeye dayanmayan dilin sonsuz bir alana yayıldığını gösteren Heidegger'dir. Collège de France'deki son derslerin gösterdiği gibi, Merleau-Ponty'nin "Göz ve Tin"ine en çok ilham veren Heidegger'dir (özellikle *Günümüzde Felsefe* ve *Bugünün Felsefesi ve Kartezyen Ontoloji*).[7] Doğrusu "Göz ve Tin" benim buradaki odak noktam olacaktır.[8] Çünkü "Göz ve Tin" (ilk önce 1961'de yayımlanan) "60'ların büyük Fransız Felsefesi"nin başlangıç eşiğinde yer alır. Merleau-Ponty'nin nihai fikri 60'ların büyük Fransız Felsefesi'nin geleceğini öngörür çünkü bizi bir deneyime götürür. Heidegger gibi, Merleau-Ponty bu deneyimi "ikamet etme"[9] (*wohnen*, İngilizce'de "dwelling")[10] olarak adlandırır. Bu durumda esas sorumuz şu oluyor: Merleau-Ponty'nin "Göz ve Tin"ine göre, ikamet eme deneyimi nedir? (eklemek isterim ki, "ikamet etme" kavramından dolayı, "Göz ve Tin"i "sessiz" (çok açık olmayan) bir etik metni olarak okumalıyız. Bütün olarak insanlığın değerlerindeki bir değişim ile ilgilidir.) Bir ihtimal, eğer kendimizi bu yeni deneyim *içerisinde* bulabilirsek, aynı

7 Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961* (Paris, NRF Gallimard, 1996).

8 Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit* (Paris, Folio Essais Gallimard, 1964); İngilizce çevirisi Carleton Dallery tarafından, (Leonard Lawlor tarafından revize edildi), "Eye and Mind," The *Merleau-Ponty Reader* içinde (Evanston, Northwestern University Press, 2007), s. 351-378.

9 Yazarın "habiter" kavramıyla ifade ettiği, Almanca "wohnen", İngilizce "dwelling" kavramları ile karşıladığı "ikamet etme" kavramını "bir yerin sakini olma", "bir yerde yerleşik olma" ya da "bir yerde bulunma" anlamları ile açıklayabiliriz (ç. n.).

10 Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, s. 130 ve 139. Sayfa 139'da, Heidegger'i tartışırken Merleau-Ponty şöyle söyler: Teknolojinin özü (daha sonra kendini Tarih'e göre ortaya çıkarması gereken) zaten bilimde mevcuttur. "Varlığın maddileştirilmesi ("kaygı karşısında kaygı", nafile kaygı) – Dünyada "ikametin" zorluğu [Difficulté 'd'habiter'] ("konut krizinden" önce) – Teknolojisi aniden semptom ve kötüleşme olan birinin ikamet edemediği dünya - Planetarization (insanlığın kendiyle ilişkisi) salt teknik eylem tarafından fark edilir, başka bir deyişle, soyut (varlığın efendisi, insanın yaptığı şeyin dini haline gelen)."

zamanda mevcut felsefi durum için bir çıkış yolu bulacağız demektir. Elbette, mevcut felsefi durumdan çıkış negatif bir fikirden başka bir şey değildir. Yine de, çıkış fikri için pozitif bir anlam varsa, sorular için, makalemin adından da anlaşıldığı gibi "başkaca sorular" için, ancak koşullar biçiminde bulunacaktır. Makalenin sonunda bu başka soruları açık şekide ifade etmiş olacağız.

I. Merleau-Ponty'nin "Göz ve Tin"i

Merleau-Ponty'nin bu makalesi, onun yayınlanmış son eseri olduğundan oldukça ünlüdür. Makalenin içeriği iyi bilindiği için, onu iki açıdan ele alacağım. *İlk nokta* Merleau-Ponty'nin modern bilimin metafiziğinin üstesinden gelişi hakkındadır. Bu metafizik, olduğu gibi hazır ve belirli olan olarak Kartezyen şeyler kavrayışıdır; derinliğin elimine edilmesidir. Merleau-Ponty modern bilimin Kartezyen metafiziğinin üstesinden gelmek amacıyla, ressamın deneyimini canlandırır; ressam bizi derinlik deneyimine götürür. *İkinci nokta* –muhtemelen "Göz ve Tin" üzerine sayısız yorum içerisinde daha az fark edilen– Merleau-Ponty'nin makalenin sonunda savunduğu insanlığın dönüşümüdür. Sonucu doğru anladıysam, Merleau-Ponty herkesin bir ressam olmasını istercesine, ressamın deneyimini tüm insanlığa genellemeyi savunur. Bu iki nokta birlikte, ikamet etmenin ne anlam ifade ettiğine dair bir fikir vermelidir. Ve ikamet etmenin ne anlama geldiğini anlayabilirsek, o zaman "kıta felsefesi" olarak adlandırdığım araştırma konumuzu daha kusursuz biçimde tanımlayabiliriz.

İlk olarak, derinlik deneyimi üzerine düşünelim. Derinlik deneyimi ile Merleau-Ponty'nin modern bilim için bilimin tamamen hazır ve belirli yapamayacağı bir tür sınır bulmak istediğini biliyoruz. Bu sınırı "görüşün gizemi" olarak adlandırır. "Göz ve Tin"de sunulan görüşün gizemi elbette görünür ve görünmezin iç içe geçmesine benzer. Karmaşık bir yansıtma ilişkisidir (bu yansıtma ilişkisine "oto-duygulanım"dan bahsettiğimiz zaman döneceğiz). Görüşün gizeminde şeyler birbirinden bağımsızdır, çünkü aralarında her birinin kendi yerinde görünmesine olanak sağlayan bir tür farklılık ya da ayrılık vardır. Hal böyle olunca, her biri ötekine katılıyormuş gibi, ötekiyle karışıyormuş gibi birbirlerini saklar; aralarında birini diğerinin mevcudiyeti ile çakıştıran bir tür birlik vardır.[11] Merleau-Ponty'nin resimdeki karakterin fondan *(le fond)* yani derinlikten *(le profondeur)* meydana gelişi için verdiği örneğe dönersek, iç içe geçme ve tersine çevrilebilirlikte gerçekten neyin tehlikede olduğunu anlayabiliriz. Göz ve Tin'in dördüncü bölümünde bulunan bu örnek, ressamın yüzme havuzu görüşüdür. Yeniden üretilen betimleme şöyledir:

11 Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, s. 64-65; "Eye and Mind", *The Merleau-Ponty Reader* içinde, s. 369.

> Döşemenin geometrisini bu ten olmadan görseydim, işte o zaman onu olduğu gibi, olduğu yerde, yani, her özdeş yerden daha uzakta, görmeyi bırakırdım. Suyun kendisinin, sulu gücün, şurubumsu ve balkıyan öğenin uzay *içinde* olduğunu söyleyemem: başka yerde değildir ama havuzda da değildir. Onun içinde bulunur, onun içinde maddeleşir, onda kapsanmış değildir; ve gözlerimi yansımalar ağının oynaştığı serviler siperine kaldırırsam, suyun ona da uğradığına ya da hiç değilse ona etkin ve canlı özünü yolladığına itiraz edemem. Bu içsel canlılıktır, görünürün bu parıldayışıdır ressamın derinlik, uzay, renk adları altında aradığı.[12]

"Göz ve Tin"i her okuduğumda bu örnekte duraksıyorum. Bir yüzme havuzu? Neden bir yüzme havuzu? Söyleyebileceğim kadarıyla, Merleau-Ponty yüzme havuzu görüşünü seçer, çünkü her yüzme havuzu derinliğe sahip olmak zorundadır. Başka türlü biri içinde nasıl yüzebilir ki? Derinlik, belli ki, sudur. Bu örnekte beni duraksatan ikinci şey de şudur ki, Merleau-Ponty yüzme havuzu görüşüne sahip olan ressamın nerede olduğunu söylemez. Biliyoruz ki, Merleau-Ponty için, gerçek görüş içerdekinden dışardaki üzerine bir bakış gibi değildir. Bu nedenle, ressamın bir şekilde suyun *içinde* olduğunu tahayyül etmeliyiz. Ressamı suyun içinde, 1950'lerin bir şişme salının üstünde sırtüstü yatarken hayal etmeli miyiz? Kim bilir? Ama her durumda, suyun içinde olmalıdır. Yine bir soru: Su nerede? Bu soru bizi Merleau-Ponty'nin görüş için sunduğu en önemli ifadelere götürür.

Her ne kadar su havuzdan başka yerde olmasa da, Merleau-Ponty'nin söylediği gibi "havuzun içinde" değildir. Bunun yerine "su havuzda ikamet eder [*elle l'habite*]." Eğer su yüzme havuzunu sadece doldursaydı, diğer nesneler gibi uzayda yer kaplayan bir nesne olurdu. Ama suyun etki "kuvveti" (güç)den dolayı, o salt bir nesne değildir. Su ne yapabilir? Eğer havuzun içinde hiç su olmasaydı, havuzun merdivenlerinden inip dibindeki döşemelere elimizle dokunabilirdik; deyim yerindeyse onları bir özdeş yerde tutabilirdik; onları tikel varoluşlarıyla sınırlandırabilirdik. Fakat öte yandan, onları elimizde tutarak onların "geometrisini" ya da daha kesin bir ifadeyle geometriyi görmezdik. Suyun bir tür uzay-zamansal birey varyasyonu olarak bükme fonksiyonundan dolayı, su "geometriyi" görmenize izin verir. Suyun varyasyonu, fikri (bir kare ya da üçgen fikrini) varlığa getirir. Heidegger gibi konuşmak gerekirse, Merleau-Ponty'nin yaptığı gibi, su "burada bulunur". (the water "west," it "presences").[13] Su bir durum olarak bir öz meydana getirebilir. Bir durum olarak, gerçek bir

12 Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, Fr. çev. Ahmet Soysal, Metis, 2016. s. 67 (ç. n.).

13 Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (Paris, Tel Gallimard, 1964), s. 154; İngilizce çevirisi: Alphonso Lingis tarafından, *The Visible and the Invisible* adıyla, (Evanston, Northwestern University Press, 1968), s. 115.

durum olarak, öz bir orijinal formun bir kopyası değildir ve nihai bir forma benzemeyecektir. (Bir durum olarak öz düşüncesi, Merleau-Ponty'nin sonraki dönemi içinde önemli bir düşüncedir, ancak geliştirilmeden kalmıştır.) Su geometriyi her özdeş yerden daha uzak kılarken aynı zamanda ikinci formlar dünyasında var olarak geometriyi çok da uzak kılmaz. Geometri ancak havuzun dibi kadar alçağa ve ancak serviler siperi kadar yükseğe ulaşabilir. Bu yüzden şunu söyleyebiliriz ki, su "bahsedildiği anlamıyla su, hava, toprak ve ateş yani genel bir şey anlamında, uzay-zamansal birey ile fikrin ortasında"[14] bir öğedir. Ya da şunu söyleyebiliriz ki; su, derinlik, "asla şimdi olmamış bir geçmiştir."[15]

Yüzme havuzu örneği boyunca ressam hakkında konuştuk. Merleau-Ponty'nin anlayışında ressam olmak bizim için ne ifade ediyor? Eğer hepimiz ressam olursak, "Göz ve Tin"in son bölümünde "sahte imgelem"[16] dediği şeyin hakimiyeti altında yaşamazdık. Sahte imgeleme göre yaşamak, "zihinsel uygunluk" olarak yanlış doğruluk fikrine göre yaşamaktır. Uygunluk olarak doğruluk, elbette bir temsil ve bir nesne arasındaki örtüşmeye dayanır. Bu yolla kavranan doğruluk, temsilin ve temsilin yerine getirilmesininin tamamen bulunmasını gerektirir. Merleau-Ponty'e göre, uygunluk olarak doğruluğun sahte imgelemi, birinin tarihi nasıl kavradığını etkiler. Sahte imgelem altında, biri tarihin bir problemler silsilesi olduğunu düşünebilir. Faydacı düşüncede olduğu gibi, problem çözümü için gerekli yolları belirleyebilsin diye kendini olabildiğince açık olarak tanıtmalıdır. Eğer biri çözümü bir "pozitiflik" olarak kavrıyorsa, yani, tamamen ve daimi varolan olarak, bir "sabit hazine" olarak ya da bir "kazanç" olarak, o zaman bir kez çözüm bulununca problem bitmiş, sonuçlanmış, ve o probleme asla geri dönülmeyecekmiş gibi görünür. Çözümler "biriktikçe", tarihin bir özeti olan bütün bir çözüm amacına yol açan asıl sürece ulaşılmış gibi görürür.[17] Sahte imgelem bu kişinin *yalnızca* bir sonuç için neyin manipüle edilebileceğini ya da çözümün yeterli olduğunu düşünmesine neden olur.[18] Problemlerin çözümlerinin ve herhangi bir ilerlemenin *daha azı*, bu kişiye uğraşının yeterli olmadığını düşündürür. Yerinde sayan tarihin görünen yetersizliği sahte imgelem kontrolündeki kişiye "yani, hepsi bu kadar mı?[19] diye sordurur.

14 Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, s. 184; *The Visible and the Invisible*, s. 139.
15 Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris, Tel Gallimard, 1945), s. 280; İngilizce çevirisi Colin Smith tarafından, *Phenomenology of Perception* adıyla, (Londra, Routledge and Kegan Paul, 1981), s. 242.
16 Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, s. 92; "Eye and Mind," *The Merleau-Ponty Reader* içinde, s. 378.
17 Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, s. 90; "Eye and Mind," *The Merleau-Ponty Reader* içinde, s. 377. Burada Merleau-Ponty gerçekten resimden bahsediyor, tarihten değil.
18 Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, s. 12; "Eye and Mind," *The Merleau-Ponty Reader* içinde, s. 352.
19 Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, s. 92; "Eye and Mind," *The Merleau-Ponty Reader* içinde, s. 377.

Merleau-Ponty için "manipüle edilen"[20] bu kişiye karşın ressam vardır. Ressam başka türlü imgeler, çünkü ressam "herşey olmayışına hayıflanmaz".[21] Doğrunun asla yeterli olmadığını öğrenmiştir; ressam "varlığın asla tamamlanmamış" olduğunu bilir. Hiçbir şey şimdiye kadar etraflıca belirlenmemiştir, hiçbir zaman tamamen varolmamıştır ve hiç birşey tamamen bitmemiştir. Ressam için çözümler birikintisi yoktur. Ressamın "istedikleri, amaçların ve araçların gerisindedir."[22] Ressam problemlerin geri döneceğini ve beklenmedik birleşmelerin unuttuğu başka problemleri çözer gibi göründüğünü bilir. Bu geri dönüş ve unutmalar resim tarihinin ve genel olarak tarihin sapmalar, ihlaller ve ani tepkiler yolu ile ilerlediği anlamına gelir. Kendinde ilerleme yoktur, toplam gerçekleşme yönünde bir hiyerarşi ya da hareket yoktur. Gerçek ilerleme olmadan, tarih yerleşikmiş gibi görünür; oysa ressam ayaklarımızın altındaki toprağın daima hareketli olduğunu bilir. Bu yerleşik ama hareketli toprakta, ressam içerde ikamet etmeyi öğrenir, Merleau-Ponty bunu "gizli tarihsellik" olarak adlandırır."[23] Yine de Merleau-Ponty için soru şudur: tüm ressamlar bizleri manipüle etmeye devam mı ediyor?[24] Umuyorum ki bu soruyla "Göz ve Tin"in bir estetik makalesinden daha fazlası olma amacında olduğunu görebilirsiniz.

II. Oto-Duygulanım'ın (*Auto-Affection*) Yapısökümü ve Bazı Çıkarımları

Merleau-Ponty bunu söylemese de, ressamın deneyimini tanımlayan şeyin aslında ressamın her şeyi manipüle edemeyeceğini – güce sahip olmadığını – bilmesi olduğu açık bir şekilde görünüyor. Ve bu gücün eksikliği ile ressam "Tamam, bu kadarı yeter" diye düşünür. Bu yüzden Merleau-Ponty için ressamın deneyimi güçsüzlük deneyimidir. Ressamın deneyiminin bu tanımı bize bir cümlenin kıta felsefesi adını verdiğimiz araştırma konumuzu özetlediğini söyler. Bu tür felsefe bizi kendimizi konu edindiğimiz bir deneyime götüren bir söylem kurmayı amaçlar. Yalnızca güçsüzlük deneyimi bizi, kim olduğumuzu ve ne yaptığımızı dönüştürmeye itecektir. Nesne deneyimine asıl ulaşırız? Merleau-Ponty'nin bize gösterdiği gibi, *önce* basit, farklılaşmamış, saf ve sabit varlık olarak sayılabilen her şeyi reddederek ve tahrip ederek nesneye ulaşabiliriz. Yani, köken ya da son olarak sayılabilen her şeyin; Tanrı, doğruluk, iyi ya da doğa gibi köken ya da zemin olarak sayılabilen herşeyin yapısöküm analizini yapmalıyız. Var olmanın metafiziğini ileri süren her şey eleştirilmeli ve aşılma-

20 Manipulandum: denetim altında tutulan, yönlendirilen anlamında (ç.n.).
21 Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, s. 92; "Eye and Mind," *The Merleau-Ponty Reader* içinde, s. 378.
22 Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, s. 90; "Eye and Mind," *The Merleau-Ponty Reader* içinde, s. 377.
23 Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, s. 90; "Eye and Mind," *The Merleau-Ponty Reader* içinde, s. 377.
24 Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, s. 90; "Eye and Mind," *The Merleau-Ponty Reader* içinde, s. 377.

lıdır. Bu yapısöküm Merleau-Ponty'nin "gizli tarihselllik" olarak adlandırdığı şeye ulaşmak için tek yoldur. *Sonra* var olmayışı ve temelsizliği onaylamalıyız. Böyle bir onaylama yüzme havuzu örneğinde gördüğümüz türdendir: Derinlik kendinden başka hiçbir şeye bağlı değildir. Ve yansıma olarak aynılığın ilişkisidir. Bu aynılık ilişkisi içkinliği onaylamamız gerektiğini ifade eder: Aşkın öteki yoktur. Öyleyse, içkinlikteki başlangıç noktamız epokhe'ninkinden farklı değildir ve daha geriye gidersek, Descartes'in ilk iki meditasyonundaki başlangıç noktasıdır: "Düşünüyorum, hakkında düşünüyorum…, Kendi düşüncelerim hakkında düşünüyorum." Bundan dolayı, başlangıç noktası oto-duygulanımdır.

Oto-duygulanım düşünümün nesnenin bir temsilde hazır çağrıldığı maksatlı eylemi değildir. Düşünümden öte ve onun kökeni olarak kendi düşüncelerimin basit deneyimidir. Bildiğimiz gibi, Platon'un *Theaetetus*'undan beri, düşünce bir içsel monolog yoluyla tanımlanıyor (189e-190a): Kendi konuşmasını duyma. "Kendi konuşmasını duyma" olarak adlandırılan oto-duygulanım iki yönü kapsıyor görünür. Bir taraftan kendi konuşmamı *tam o anda* konuşurken ve *gecikmeksizin* duyuyor görünürüm; diğer yandan başka birine ya da bir şeye *değil* kendi kendime konuşmamı duyuyor gibiyim. Şimdi kendi konuşmasını duyma tikel deneyimini irdeleyelim ve bu irdeleme bir içsel monolog fenomenolojisi gibi olsun. Ancak bu yapısöküm gerçek bir yapısökümdür.

İçsel monolog ile uğraşırken, kısaca, düşünürüm – kendi konuşmamı konuştuğum anda duyuyormuşum gibi *görünür*. İçsel sesim benim dışıma çıkmayı gerektirmiyormuş gibi, bedenimin uzamından bir gıdım bile başka bir uzama geçmeyi gerektirmiyormuş gibi görünür. Dolayısıyla, benim içsel monoloğum dolaysız, doğrudan doğruya bende varolur ve başka kimseyi kapsamıyor görünür. Bu yüzden içsel monolog başka biriyle konuşma deneyimimden ve görüşümün gözlerimin kapılarından az da olsa içeri geçtiği aynada kendime bakma deneyimimden farklı görünür. Önceki cümlelerde "görünür"ü duymak önemlidir. İçsel monoloğun (yani düşüncenin) diğer oto-duygulanım deneyimlerinden farklı olduğu inancıyla ilgili problem çift yönlüdür. Bir yandan kendi konuşmasını duyma deneyimi zamansaldır (tüm deneyimler gibi). İçsel monoloğun "zamanlaması" şimdiki anın geçen ve sürdürülen bir geçmiş anı içermesi demektir. Şimdiki anın peşinden, biraz sonra, gelmesi indirgenemez ya da temel bir zorunluluktur; daima bir dolayım süreci içinde yer alır. Bu yüzden içsel monoloğun dolayımsız olarak meydana geldiği (hiç içerilen dolayım yokmuş gibi) inancıyla ilgili problem şudur ki, konuşurken kendimi duymam asla doğrudan doğruya anda bulunmaz; kendimi şimdide duymam bir an sonra gelir; duyma ve konuşma arasında bir gecikme vardır. Bu sonuç benim içsel monoloğumun aslında, görüşümün beni gören ve görünen biçiminde farklılaştıran bir mesafe

katetmek zorunda olduğu aynadaki görüntü deneyimime benzediği anlamına gelir. Yapamam, benim için kendimi *dolayımsız olarak* duymak olanaksızdır.

Ancak daha ileri bir çıkarım vardır. Zaman içinde mesafe ya da gecikme *şimdiki andaki* konuşmamı daha sonra gelen bir şeye dönüştürür. Zamansallık şimdinin kendi kendine bir başlangıç noktası olmadığına işaret eder; bir geçmişle birleştirilmiştir, böylece benim şu anki konuşmam artık *kendine özgü* değildir. Bu yüzden geçmişe bir çeşit karşılık olarak görülmelidir. Gerçek şu ki, konuşmamım geçmişe bir karşılık olması içsel monoloğun kendi kendime olduğu inancı ile ilgili başka bir probleme yol açar. Oto-duygulanım deneyiminde içerilen indirgenemez gecikme ve mesafenin yanında, ses problemi de vardır. Kendi konuşmamı tam şu anda duymak için, iletişimde kullandığımla aynı fonemleri kullanmak zorundayım (bu monolog ağzım aracılığıyla dıştan seslendirilmese bile). Oluşturduğum sessiz kelimelerin tekrarlayan karakterler içermesi indirgenemez ya da temel bir zorunluluktur. Bu indirgenemez zorunluluk, kendi kendime konuştuğumda başkalarının sesiyle konuştuğum anlamını taşır. Başka bir deyişle, kendi içimde geçmişten gelen başka sesler bulduğum anlamına gelir: Bende birçok ses var. Yapamam – burada güçsüzlük deneyimi ile karşılaşıyoruz – benim için kendi konuşmamı *bir başına* duymak olanaksızdır. Geçmişten gelen bir tür uğultu ya da gürültü, bir çokseslilik vardır. Başkalarının sesi kendi konuşmamı duyuşumu bozar.[25] Şimdiki anımın asla dolayımsız olmaması gibi, içsel monoloğum asla sadece benim olmaz.

Bu tanım göstermektedir ki, oto-duygulanım "zamanlama"da geçerli olan şekilsel bir yapıya dayanır; bundan başka, deyim yerindeyse, oto duygulanımın "mesafesi" iki çelişkili öğe içeren bir yapıdır. Bir yandan daima bir şimdiki an vardır; bir tür durum, bir nokta, bir tekilleştirme. Sahip olduğum her düşünce, onu konuştuğum anda, ona tekil bir konum veren bir tür yeniliğe sahiptir. Fakat diğer yandan, düşüncenin tekilliği geçmişteki ya da bazı başka yerlerdeki düşüncelerle bağlantılıdır. Tanımın gösterdiği gibi, her düşünce zorunlu olarak geçmişte zaten kullanılmış, yakınında duran karakterlerden oluşmuştur. İki kuvvet aracılığıyla zaman zamanlaştırır ya da devam eder ve uzam mekanlaştırır ya da mesafe koyar; tekrarlanma kuvveti ve tekilleştirme kuvveti, evrensellik kuvveti ve durum kuvveti. Bu iki öğe; tekrarlanma (ya da evrensellik) ve tekilleştirme (ya da durum) öğeleri indirgenemez bir biçimde *ama birleştirmeden* birbirine bağlanır. Diğer bir deyişle, bu iki kuvvet zorunlu olarak birbirini sınırlandırır

25 Fred Evans şu kaynakta önemli bir ses görüşü geliştiriyor: *The Multivoiced Body: Society and Communication in the Age of Diversity* (New York, Columbia University Press, 2008), özellikle bkz. s. 144-168 ve 280-282.

ve zorunlu olarak ayrışırlar.[26] Bu iki öğe ya da kuvvetin *paradoksal ilişkisi* oto-duygulanımın aslında, zorunlu olarak, hetero-duygulanım olduğuna işaret eder. İçkinliğin çokluğa dağıldığına işaret eder; içeri dışardadır (ya da dışarı içeriyi bozar); bir "ben" yerine bir "biz" vardır; ve şudur; kendi konuşmamızı duyma gücüne sahibiz (tam özerklik zemini) diye düşünen biz yerine, kendimizi bir yetersizlik deneyimi içinde buluruz. Bu iki kuvvetin zorunluluğu öyle güçlüdür ki, onların emirlerine, emirleri uzlaştırılamamasına rağmen, uymadığımız için güçsüzüzdür. Tekilleştirmek ve evrenselleştimek zorundayız.

Şimdi bu yapısökümün sonucundaki çıkarımlar konusunda daha titiz olalım. Altı çıkarım vardır (gerçi bu listenin eksiksiz olmadığına eminim). *Birincisi*, olanın deneyimi olarak deneyim asla karşımda olan, gözlerimin tam önünde net bir sezgi içinde olan, bir şeyin basit bir deneyimi değildir; orada daima başka bir kuvvet, başka bir öğe, başka bir temsil vardır. Tekrarlanma sona ereni, ayrılmış olanı, ve artık varolmayanı ve gelmek üzere olanı, uzakta olanı ve henüz var olmayanı içerir. Bu yüzden, olan, orada olmama ile daima karıştırılır. Yukarda, bunu bir karakterin minimal tekrarlanabilirliği olarak adlandırdık; karakter bir tür protoya gönderme yapar – ve resmi olmayan dilsellik diğer karakterlerden başka bir şeye geri gönderme yapmaz. *İkincisi*, eğer olanın deneyimi daima karışıksa, o zaman şimdiye kadar böylesi bir şey elde edilmemiştir. Verilen her neyse kendisinden başka olarak, zaten geçmiş ya da daha gelecek olan olarak verilendir. "Temel" haline gelen şeyin, bu "gibi" olduğunu söyleyebiliriz. Ya da "temel" haline gelen şey, "(şu anda varolduğu gibi) hiçbir şeyin düşüncesi"ndeki "-in"dir. Yani, temel olan nesnesini askıya alarak sonsuza giden bir geçişliliktir. *Üçüncüsü,* eğer "temel" sonsuza geçişlilikse, o zaman karakterin proto-dilselliği resmi olmayan (aşağıdaki anlam ve cümle biçimi) bir uğultudan, bir sesler bütünlüğünden başka bir şey değildir. Birleştirilmiş bir "Ben" ve "oto" yerine bir "biz" buluruz. Fakat sonsuzluğa açık olarak, bu "biz" tamamlanmamış ve bulunmayan kalır. *Dördüncüsü*, sonsuza geçişlilik olgusu (durum ve tekrarlanma kuvvetleri) temel nitelik haline gelir; bu olgu temel nitelik koşulları ile kurulmuş deneyim arasında doğrusal bir ilişkiye dayanan transandantal felsefenin geleneksel yapısını rahatsız eder. Geleneksel transandantal felsefede, bir deneysel durum, mesela şu anda ne oluyor, deneysel olmayan koşulların türevi olmalı ya da deneysel olmayan koşullar üzerine kurulmalıdır. Oysa, yapısöküm gösteriyor ki, deneysel durum yapısal ve temel nitelikteki koşulların ayrılmaz bir parçasıdır. Ya da, geleneksel transandantal

26 Bu iki yasayı Platonculuğa dönüş ve natüralizm arasında açılan ayrışım ile bağdaştırmak belki olanaklıdır. Muhtemelen natüralizm garip bir tekilleştirme iken, Platonculuğa dönüş tekrarlanmadan başka bir şey değildir.

felsefede, deneysel durum bir esas yapıyı aşan bir rastlantı olmalıdır. Ama şimdi görüyoruz ki, bu rastlantı kaldırılamıyor ya da yok edilemiyor. Olgusal durum bağlılığı olmaksızın bir esas tekrarlanma *yoktur*. *Beşincisi*, eğer "olgu" yok edilemiyorsa, eğer "rastlantı" zaten daima meydana geliyorsa, o zaman geleneksel anlamda bir başlangıç noktasından söz edemeyiz; bir ilke (ya da *arkhe*), birleştirici bir başlangıç noktası, kendi içinde eksiksiz, eşsiz bir başlangıç. Buna karşılık orijinal daima *köken-heterojendir*, yani köken baştan beri ya da başlayan her ne ise, köken fikri gereği, kendinde çok türlüdür. Aynı şekilde, eğer "rastlantı" yok edilemiyorsa, eğer "olgu" daima kalıyorsa, o zaman geleneksel anlamda bir sondan söz edemeyiz; bir amaç (ya da *telos*), birleştirici bir bitiş noktası, kendinde eksiksiz, ötesinde hiçbir şey kalmayan. Buna karşılık, bitiş daima *son-heterojendir*, yani, son sonun içindedir, sonunda, çok türlüdür ya da sona eren her neyse, bir son fikri gereği, çok türlüdür. *Altıncısı*, eğer bir başlangıç ilkesi yoksa ve eğer bir nihai amaç yoksa, o zaman her deneyim bir gecikme öğesi ve bir erkenlik öğesi içerir. Başlangıca gecikmişim gibi görünür, çünkü o çoktan ortadan kaybolmuş gibi görünür; sona erken gelmişim gibi görünür, çünkü o daha gelecek olan gibi görünür. O halde, her deneyim tam vaktinde ve doğru yerde değildir. Yalnızca yapısöküme maruz kalmış deneyim, "çığırından çıkmıştır". "Çığırından çıkmış" halde olmak, uzlaşı olmayan yollara hükmeder; söz konusu deneyim güçsüzlüktür, daha açık olarak ise adaletsizlik ve *şiddettir*.

III. Sonuç: Başkaca Sorular

Açık olarak bu ilişkinin bu "çığrından çıkmışlığı" ötedeki sorulara neden olur. En aşikar ve belki de en sıkıştıran soru şudur: İki kuvvetin ilişkisini şiddetlerden biri olarak kavramak zorunlu mudur? Başka ilişki kavrayışları olanaklı mıdır? Öyle görünüyor ki, biz ilişkiyi katı bir şekilde barış ya da şiddet içermeyen olarak kavrayamıyoruz, çünkü barış fikri, denge, eşitlik, uzlaşma, bir son getirmeye işaret ediyor görünür (ya da en azından bir son imgelemine işaret eder; bu iddianın kendisi bizim gerçekten de, tam anlamıyla, bir son imgeleyip imgeleyemeyeceğimiz sorusunu ortaya atar). Eğer barış deneyimin sonu demekse, o zaman kusursuz barışla iki kuvvet arasındaki dengesizliğe tepki göstermek şiddet türünün en kötüsü gibi görünür; eksiksiz şiddet, her şeyin sonu. Şiddet olarak ilişki kavrayışı sorusu tepki sorusuna yol açar. Durum ve tekrarlanma arasındaki ilişkinin sonsuza kadar adaletsiz kaldığını hayal edelim– belki de yalnızca hayal edebiliriz. Birinin kalbindeki kayıp acısı daima kalır; adaletsizliğin geri dönüşünün olmadığı, neredeyse delilik noktasına ulaşan, ne korunma ne saklanma ile kaygı yaşamaya devam ederiz. O zaman sormalıyız, bu zorunlu şiddete, bu indirgenemez acıya, bu delice kaygıya nasıl tepki gösterelim? Fark

ettiğimiz gibi, kusursuz ve eksiksiz barışla tepki gösteremeyiz gibi görünür. Kusursuz barışın sonunu isteyemeyiz. En kötü şiddet tepkisinden başka bir şey olmak zorundayız. Bu nedenle soru şudur: şiddetsiz "olmamasının" arkasında gizli başka bir tepki bulabilir miyiz? Gücün yokluğunun arkasında gizli başka bir güç var mıdır? Muhtemelen vardır ve şöyle ifade edilir: Eğer durum üzerindeki tekrarlanma şiddetini durduramazsak, bunun olmasına izi verebiliriz; eğer tekrarlanma üzerindeki durum şiddetini durduramazsak, bunun olmasına izin verebiliriz. Bu *olmasına izin verme* bizim aciz olma yeteneğine – belki gücüne – sahip olduğumuz anlamına gelir. Tekrarlanma yasası önünde aciz olabiliriz; tekilleştirme yasası önünde aciz olabiliriz. Başka bir deyişle, iki yasaya itaat edebiliriz: her durumda daima tekrarlanmayı beklemek zorundayız, dolayısıyla her durumu unutmakla yükümlüyüz; durumların tüm tekrarlanmalarını daima unutmak zorundayız, dolayısıyla başka bir durumu beklemekle yükümlüyüz. Bu *itaatin* kendisi dışardaki uğultuyu dinleme midir? Bu itaat *ikamet etme* anlamına gelen şey midir? Bu itaat birleştirirken bölen sınırların bir tarafından öbür tarafına geçen tüm durumların samimi bir karşılaması; bölerken birleştiren eşiklerin bir tarafından öbür tarafına geçen tüm tekrarlanmaların samimi bir karşılaması mıdır? Belki bu itaat asgari düzeyde şiddet üretirdi.

Asgari şiddetin bu tepkisinde, diğerlerine karşı varlığımızın sınırlarını açıyoruz, geçmişten, unuttuğumuz tüm diğerleri (ama bize geri gelmek için duruyorlar) ve gelecekten, beklediğimiz tüm başkaları (ama bize doğru gelmek için duruyorlar). Deneyimlenen bu "biz"i nasıl kavrıyoruz? Asgari şiddet gösterebilseydik bile, hala tekrarlanma tarafından şiddet gören başka durumlar ve hala durum tarafından şiddet gören başka tekrarlanmalar olurdu. Bu düzeltilemez şiddet yüzünden – ama düzeltilemez olmak zorunda mı? – bu "biz" birleşik ve özdeş olamaz. Birleşik ve özdeş bir "biz", kendisiyle barışık bir topluluk, bu yüzden asla mükemmel olamaz. Söylemeliyiz ki, insanlar yetersizdir. Bu yüzden hala insandırlar, bir halk, "demos," *gelecek olandır*. Bu "insanlar"ı nasıl düşünüyoruz? Minimal olarak gelecekteki insanları kendilerini sorgulamaları gerçeğiyle tanırız. Bu öz-sorgulamada, gelecekteki insanlar hudutları ve sınırları aşarak ya da hudutları ve sınırları açarak daima olduklarından başka olmayı isterler. Bu yüzden gelecekteki insanlar *herkesi*; tüm dünyayı, ve haliyle yabancıyı, göç edeni, berduşu, evsizi, ve hatta hayvan gibi olanı içerecek mi? – gelecekteki insanlar düşmanları içerecek mi? Düşmanları içeren arkadaşlar topluluğu gibi birşey nasıl varolabilir? Ve böyle abartılı bir "arkadaşlar" topluluğu düşünebilirsek (abartılı çünkü tüm dünyayı içerecekti) – bu topluluk ne için "arkadaş" olacaktı? Ortaklaşa sahip oldukları şey nedir? Yeniden, bu "insanları" nasıl düşünüyoruz? Tek birşey kesin. *Bir yer olmadan*, insan, millet,

demokrasi olamaz. İkamet etmek ve birleşmek için bir yere sahip olmak zorundalar. İnsanların daima gelecekte olması gibi, yer, toprak, dünya da gelecekte olandır. Daima daha derin, daha uzak, daha geniş vardır – ve sonsuzluğa giden. Bu gelecekteki dünyayı nasıl hayal ediyoruz? Ayaklarımızın altından kayan yeryüzü ya da toprak mı? Bu bir ütopya ya da bir distopya, bir heterotopi mi? Elementi ne? Bir çöl mü yoksa bir okyanus mu? Yer, su üstünde yüzen tahta bir sandık ya da kumda oturan bir kale mi? Bir kırsal mı yoksa bir şehir mi? Çayırlı bir alan mı yoksa dağlık bir alan mı? İnce ince bölünmüş bir şehir mi yoksa geçirgen duvarların şehri mi? Bir isme sahip mi? Bu yerde ikamet edebilen insanlar bir isme sahip mi? Eğer bir isme sahipseler, bu insanları öteki diye çağırabilir miyiz? Nasıl? Onlara hitap eden bir sanat formu, bir edebiyat, bir mektup imgeleyebilir miyiz? Bu ayrık canların bir araya gelmesini sağlayacak kavramlar uydurabilir, inançlar ve bir isim yaratabilir miyiz?

Bu şiddet, gelecekteki insanlar ve gelecekteki yer sorularının net cevapları yoktur. Hatta eğer güçsüzlük deneyimine maruz kalırsak, bu soruların kuvvetini farkederiz. Bir yasa gibi, bize düşünmeyi emrederler. Aslında, bu sorular bir düşünce yeniliğine yol açacakları umuduyla ifade edilmiştir. Böyle bir yenilik tam da "kıta felsefesi" olarak adlandırdığımız şeyin projesidir. Muhtemelen bu sorular bizi "kıta felsefesinin ötesine" götürecektir. Muhtemelen soruları cevaplama girişimleri "post-kıta felsefesi" gibi bir şey kuracaktır. Düşüncedeki sonraki adıma ne dersek diyelim, bu kavramsal öğelerin potansiyelini hatırladığımız takdirde, ne olursa olsun önemli değildir. Tekrar buradalar (ve yeni ifadeleri metindedir): (1) içkinlikteki başlangıç noktası (içkinliğin önce oto-duygulanım olarak anlaşıldığı ama sonra, görünümleri yapı söküme uğrayınca, hetero-duygulanımın güçsüzlüğü haline geldiği yer); (2) Farklılık (hetero-duygulanımdaki ilişkinin tekrarlanma kuvvetleri ve tekilleştirme kuvvetleri arasındaki şiddet olarak kavrandığı yer); (3) düşünce (içinde düşündüğümüz dilin korkutucu bir uğultu olarak anlaşıldığı yer); ve (4) metafiziğin aşılması (metafiziğin uğultuya en kötü şiddetle tepki veren düşüncenin bir tarzı olarak anlaşıldığı, ve aşmanın yeni bir düşünce, imgelem, ve gelecekteki insanları, asgari şiddet ortaklarını, öteki diye çağıran buluş, gelecek bir yerde bulunma yaratımı olarak anlaşıldığı yer). Eğer bu öğelerin potansiyelini unutmazsak, bize onların formlarını unutmaya mecbur edeni hatırlamaya tutunursak, o zaman, bir ihtimal bu öğeler bizi mevcut felsefi durumun dışına çıkarma gücüne sahiptir.

İngilizceden çeviren: Aysun Aydın

Algının Fenomenolojisi

EMRE ŞAN



Algının Fenomenolojisi,
İthaki 2017 Sonbahar,
çev. Emine Sarıkartal ve
Eylem Hacımuratoğlu

Çağdaş Fransız Felsefesi'ni en çok etkileyen eserlerin başında gelen *Algının Fenomenolojisi*[1], İthaki Yayınları tarafından 2017 Sonbaharı'nda Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoğlu'nun ortak çevirisiyle yayınlanacak. Çevirmenlerin değerli emekleriyle bize sunulan bu eserin fenomenoloji çalışmaları için bir dönüm noktası olacağını iddia edebiliriz.

Merleau-Ponty'nin doktora tezi olan bu hacimli kitap önsözün ardından, biri giriş bölümü olmak üzere toplam dört büyük bölüme ayrılmıştır. İleride Fransız fenomenolojisinin "şartnamesi" sayılacak ünlü önsöz aslında teze sonradan eklenmiştir. Theodore Geraets'e göre önsöz, savaş sonrası Alman fenomenoloji geleneğini keşfeden Fransa'da, Brunschvicg tarafından genç doktor adayı Merleau-Ponty'ye fenomenolojiden ne anladığını izah etmesi için yazılması önerilen bir metindir.[2] İşin ilginç yanı, Brunschvicg yaklaşık altı yüz sayfalık tezde aradığı sorunun cevabını bulamamış olmalı ki böyle bir önsöz istesin. Zaten söz konusu önsöz tezin içeriğiyle birebir denk düşmemektedir, örneğin Merleau-

1 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945.

2 Theodore F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale: la genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, s. 3.

Ponty bu önsözde indirgemeden ve özlerden söz etmektedir fakat bu konular tezin konuları değildir. Dolayısıyla önsözün Husserlci bir bakış açısından tezin yeniden ele alınması olarak yazıldığını söyleyebiliriz. Denebilir ki bu önsözde Merleau-Ponty Husserl'i kendisine karşı kullanmıştır. Örneğin Fransız filozofa göre fenomenolojik indirgeme konusunda ortada ciddi bir yanlış anlaşılma söz konusudur ve Husserl'in kendisi de bu durumdan nasibini alır: "Husserl'in yorumcularıyla, varoluşçu 'ayrılıkçılarla' ve sonuçta bizatihi kendisiyle arasındaki anlaşmazlık, tam da dünyayı görmek ve onu bir çelişki olarak kavramak için onunla yakınlığımızı koparmamız gerekmesinden ve bu kopuşun bize, dünyanın gerekçesiz fışkırmasından başka hiçbir şey öğretemeyecek olmasından ileri gelir. İndirgemenin en belirgin öğretisi, eksiksiz bir indirgemenin imkânsızlığıdır" (Önsöz, VIII). Mutlak bir zihin olmadığımıza göre mutlak bir indirgemeden de söz edilemez.

"Klasik önyargılar ve fenomenlere dönüş" başlığını taşıyan giriş bölümü, ampirik psikolojinin önyargılarını eleştirmekle işe başlar. Fransız filozof özellikle algıya karşı bir truva atı işlevi gören algı ve duyum ayrımını eleştirir. Deneyimin içeriği olarak duyum kavramının arkasındaki felsefi önyargılar, *Gestalt* teorisinden ve Husserl'in çalışmalarından yararlanılarak ifşa edilir. Merleau-Ponty, duyumların atomizmi ve çağrışım süreciyle yalın duyumlar bağlantısı fikirlerini eleştirerek algı felsefesine giriş yapar. Aslında Merleau-Ponty'nin amacı ampirik psikolojiden yola çıkarak ampirizmin ve felsefi rasyonalizmin algı konusundaki önyargılarını deşifre etmektir. Böylece sıra genel olarak deneyciliğin (ampirizmin) ve entelektüalizmin (rasyonalizm) algıya dair önyargılarını bertaraf etmeye gelir. *Algının Fenomenolojisi*'nin asıl başlangıç noktası zaten deneyciliğin ve entelektüalizmin ötesinde bir fenomenoloji ortaya koyma fikridir. Merleau-Ponty'ye göre çıkış noktaları farklı olsa da her iki bakış açısı da nesnel düşüncenin kurbanı olurlar. Deneyciliğe göre gerçek olan deneyim yoluyla bilinirken, entelektüalizme göre gerçek olan ancak akıl yoluyla kavranabilir. Nesnel düşünceye göre, gerçek olan öznenin pragmatik ilgilerinden ve yorumlarından bağımsız olarak olduğu gibi yakalanabilir. Gelgelelim, vücut-bulmuş öznelliğimiz, duyusal veya mental organlarımız ve pratik arzularımız kaçınılmaz olarak dünyanın bize tezahürünü etkiler. Dolayısıyla dünyayı anlamak için kendimizi de anlamalıyız.

Algının Fenomenolojisi'nin ilk bölümü "Vücut"[3], nesnel düşünce ve deneyim ikiliğinden vücut problemine eğilir. Böylece Merleau-Ponty, ruh/beden ikiliği ve materyalizm alternatiflerinin arasında hakiki bir vücut fenomenolojisinin peşine düşer. Bu bölüm kitapta ortaya konulan birçok sorunun çekirdeğini oluşturduğu için dikkatli bir okuma gerektirir. 1945 tarihli bu kitapta Merleau-Ponty bir yandan kartezyen gelenekte olduğu gibi bilincin gerçekliğinden bahseder ve vücudu onun bir aracı olarak tanımlar, diğer yandan materyalistler gibi fiziki varoluşumuzu öne çıkarır. Fakat bu ne maddi olmayan bir idraka ne de nesnel fiziki varlıklara tekabül eder. Bu bağlamda, nesne olarak vücut ve mekanist fizyoloji, vücut deneyimi ve klasik psikoloji bölümlerinde söz konusu bakış açılarının temel argümanlarını sorgular.

Kitabın ikinci bölümü, "Algılanan dünya", bir önceki bölümde elde ettiği kazanımları, duymak, uzay, şey ve doğal dünya, başkası ve insani dünya konu başlıkları altında ileriye taşır. Tüm konu başlıklarına ortak olan soru vücutsal öznelliğimizin dünya deneyimimizi nasıl şekillendirdiği sorusudur. Merleau-Ponty'ye göre dünyanın bilimsel kavrayışı soyutlama içerir ve fenomenolojik olguları varsayar. Bilim felsefecileri veya pozitivist bakış açısı öznel, öznelerarası veya yaşanan mekânın (*espace vécu*) ve fenomenolojik nesnel mekânın varlığını yadsıyarak aslında kendi varsayımlarını reddederler ve çelişkiye düşerler. Zira pozitivist bakış açısı tüm sorunların, prensip olarak, doğal bilimlerin yöntemiyle çözülebileceğini iddia eder. Oysa Merleau-Ponty'ye göre dünyaya dair bildiğim her şeyi, kendi görüşümden itibaren veya kendisi olmaksızın bilimin sembollerinin işe yaramayacağı bir dünya deneyiminden itibaren bilirim. Bilimin dünyası ilişkilerin karşılıklı belirlenime dayandığı, tamamlanmış ve kesin bir bütün olarak ele alınırken, yaşam dünyamız, deneyimimizin ve eylemimizin ortamı, ilişkilerin karşılık-

3 M. Merleau-Ponty'nin kullandığı *Corps* kavramını kitabın Türkçe çevirisinde kullanılan "beden" yerine "vücut" olarak tercüme etmeyi tercih ediyorum. Merleau-Ponty *corps* sözcüğünü Husserl'in *Leib* kavramından esinlenerek fenomenolojik bir anlamda kullanır. Diğer Batı dillerindeki "soma", "corpus" ve "body" sözcüklerinin aynı zamanda hem canlılığa hem de cansızlığa işaret etmesine rağmen, *Leib* (vücut) kavramı, *Körper* ("cisim" ve "beden") kavramından farklı olarak "yaşam" ile ilişkilidir. Dolayısıyla Fransız filozof, *corps* kavramına canlılık ve hususîlik yükleyerek klasik ruh ve beden sorunun kemikleşmiş kategorilerinin dışına çıkmaya, dildeki kavramsal muğlaklığı ortadan kaldırmaya çalışır. Beden kavramı, "kaç beden?" sorusunda olduğu gibi daha çok ölçülebilirlik ve nesnellikle ilişkilidir ve bu bağlam Merleau-Ponty'nin altını çizdiği yaşayan vücudun, yani algılayan ve hareket eden, arzulayan ve acı çeken vücudun üzerini örten bir ifadedir. Vücut deneyimi özneyle nesne arasındaki ayrımı bulanıklaştırır, vücudum sahip olduğum bir şey değildir, o varoluşumun tezahürü olarak husule gelir.

lı bağlantıya dayandığı açık ve tanımlanmamış bir çokluktur. Merleau-Ponty böylece varoluşsal, antropolojik anlamları olan yaşanan mekân ile geometrik idealizasyonla "hakiki, yegâne ve nesnel" (s. 332) uzayı birbirinden ayırır.

"Kendi-için-olmak ve dünya-içinde-olmak" başlığını taşıyan üçüncü bölümde ise Merleau-Ponty, asıl tezlerini ortaya koyup *cogito*'yu, zamanı ve özgürlüğü tartışır. Descartes'ın *cogito*'sunun dil ve ifade üzerinden yeni bir okumasının yapıldığı bu bölümde Merleau-Ponty bir örtük/söylenmeden anlaşılan *cogito* (*cogito tacite*) ve bir de konuşulan/söze dökülen *cogito* ayrımında bulunur. Descartes'ın *cogito*'su "söze dökülür" veya dil aracılığıyla dolaylandırılır. Ama her felsefeden önce gelen, "kendinin kendine mevcudiyeti"(s. 462) olan örtük *cogito*'ya göndermede bulunur. Örtük *cogito* ile konuşulan *cogito* sırasıyla temellendiren ve temellendirilendir: Dilin, bir dil bilincini, konuşan dünyayı sarmalayan bilincin sessizliğini varsayması anlamında, örtük *cogito* konuşulan *cogito*'yu temellendirir. Bu sessizlik refleksiyon-öncesi bir anlam yapısına işaret eder.

"Zamansallık" başlığını taşıyan alt bölümde Merleau-Ponty, zaman ve özne arasındaki karmaşık ilişkiyi sorgular. Onun hedefinde bu sefer maddeyi *mens momentanea* olarak tanımlayan ve zamanı özneye doğru geriye akıtmaya çalışan geleneksel düşünce vardır. Husserl'in izinden giden Merleau-Ponty kendine şu soruyu sorar: Kökensel bir zamansallık düşüncesi hangi anlamda öznellik anlayışını dönüştürebilir? Bu bölümde Merleau-Ponty Husserl'in karşısına Heidegger'i koyarak kökensel bir zamansallık düşüncesinin peşine düşer. Zamansallık varlığın hakiki ismidir zira "zamansal olmayan hiçbir şey var olamaz" (s. 383). Fransız filozofa göre zaman özne ve dünya, ruh ve vücut, *ego* ve *alter ego* arasındaki bağdır. O şeylerin içinde değildir veya bilinçten bağımsız şeylerin akışı olamaz fakat bunun yanında bilinç de zamanın kuruluşunun egemen gücü değildir, zamanı dışarıdan seyredemez, onun kurucusu değildir, bilinç "ile" ortaya çıkacak zamana değil, bilinç "olmadan" ortaya çıkmayacak zamana tutunur. Öyleyse, zamansallık, dünyanın ve öznenin mevcudiyet alanıdır. Böylece Merleau-Ponty, Husserl'in kurucu yönelimselliği yerine daha sonra sık sık üzerinde duracağı "işleyen yönelimsellik" (*intentionnalité opérante*) veya "varlığa dâhili yönelimsellik" (*intentionnalité intérieur à l'être*) fikrinin üzerinde durur".

Son olarak "Özgürlük" başlıklı alt bölümde, özgürlük ve determinizm karşıtlığını tartışır. Merleau-Ponty'ye göre özgürlük "Ben"in temel kurulumunun bir parçasıdır. Bu bağlamda determinizimden uzaklaşmak için öz-

gürlüğü doğal ve tarihi belirlenimimizi askıya alıp "yeniden ele alma" gücü olarak kavrar. Ona göre Sartre'ın özgürlük kavramı yetersizdir. Sartre özgürlükten bir yargı özgürlüğü çıkarmıştır. Dolayısıyla o, salt içselliğe sıkışmış olan bir özgürlük veya tepeden bakan (*survol*) özgürlüktür, deyim yerindeyse onun özgürlüğü dünyanın anlamlandırıcı toplanışında ona eşlik etmek yerine, hiçliğinin temelindeki kendi amaçlarını belirlemeyi yeğler. Merleau-Ponty için, böyle bir özgürlük verimsiz ve totolojiktir; hiçbir şey yaratamaz, sadece kendi boşluğunu tekrar edebilir.

Sonuç olarak *Algının Fenomenolojisi*, "Klasik önyargılar ve fenomenlere dönüş" başlıklı girişten sonra, vücut deneyiminden algıya, algılanan dünyadan da özellikle zaman kavramı ile ortaya çıkacak yeni bir öznelliğe doğru yol alır. Fakat söz konusu olan, konuların birbiri ardına dizildiği bir gelişim çizgisi değil temel bir mesele üzerinde yeşeren bir oluşum durumudur. Kitabın ana karakteri üzeri örtülü felsefi varsayımlarla yol alan deneyciliğin (ampirizmin) ve entelektüalizmin (rasyonalizm) yetersizliklerini ifşa etmek üzerine kuruludur. Bu yüzden Merleau-Ponty realist veya entelektüalist bir felsefi önyargıyla yazmaya başlamayı reddeder. Fransız filozofa göre ancak bu şartla deneyimin saf alanı söz konusu geleneksel bakış açılarının ötesinde betimlenebilir.

odak

İyi bir komşu mu?
Dostluk ve dostanelik arasındaki fark

JAN WILLEM DUYVENDAK ve FENNEKE WEKKER

Bu aralar herkes "ev" diye tutturmuş vaziyette. Ev kavramı, medyada "evim gibisi yok" diyen reklamlar ve romantik filmlerle, "Eve dönüş" ya da "Noel için ev yolunda" gibi cezbedici başlıklar taşıyan nostaljik hit listeleriyle, "yurttaşlar ikamet ettikleri ülkede evdeymiş gibi hissetmelidir" argümanıyla siyasi partilerin ve ulusal örgütlerin broşürlerinde karşımıza çıkıyor: İnsanların, evde, mahallede, şehirde ve uluslarında evdeymiş gibi hissetmek için çabaladıklarını gözlemliyoruz.

Birçok ülkede devlet politikaları bu hususta yurttaşlarına kol kanat geriyor. Politik tedbirler ve sosyal refah projeleri yurttaşların bütünleşmesini, bir araya gelmesini ve birbirine bağlı hissetmelerini, mahalleleriyle (ve bazen şehirleriyle, hatta ülkeleriyle) özdeşleşmelerini sağlıyor. Böylelikle siyaset, yurttaşlığı ön plana çıkarmaya ve insanları mahalleleriyle, sanki kendi evleriymişçesine bir ilişki içine girmeye teşvik ediyor.

Hollanda'nın politikalarını ve projelerini çözümlerken, evdeymiş gibi hissetmenin tarafsız olmakla uzaktan yakından ilişkili olmadığını fark ettik. Özellikle "dezavantajlı mahalleler" olarak adlandırılan yerlerde barınanlar için kendini evinde hissetmek gerekli ve zaruri. Bu yoksul yerleşim yerlerinin sakinlerinde ev hissini güçlendirince buralardaki yaşam kalitesinin de gelişeceğine dair siyasi bir umut söz konusu. Evde hissetmek ve birbirine bağlılık duygusu "iyi" ve yaşanabilir bir mahallenin önkoşulları olarak görülüyor. Böylece, "sosyal uyum" blokları kuran, sürdürülebilir yerel topluluklar başarılı mahallelerin ayırıcı niteliği haline geliyor.

Hollanda dışında da, mahalle sakinlerinin mahallelerini evleriymiş gibi görmeleri gerektiğine inanan politika üreticilerinin sayısı giderek artıyor. Bu düşünceden hareketle siyasetçiler, sosyal hizmet uzmanları ve yerel örgütlerin de işbirliğiyle, mahalle sakinlerini sapkın davranışlara karşı ortak hareket ederek, mahalle etkinliklerine katılarak ve yardıma muhtaç komşulara destek olarak "kolektif evleri"yle etkin bir ilişkiye girmeye çağırıyor. Artan toplumsal denetim ve uyumun, daha kuvvetli bir güvenlik hissini, mahalleliler arasında daha fazla güveni ve herkesin gönül rahatlığıyla "evim" diyebileceği daha yaşanabilir bir çevreyi beraberinde getirmesi bekleniyor.

Fakat bu mümkün mü? Bir mahalleyi güvenli ve huzurlu bir ev haline getirme arzusu ve güdüsü, paradoksal bir biçimde çoğu zaman bu "kamusal ev"in neye benzeyeceği, özellikle de neye benzeyeceğine kimin karar vereceği konusunda mahalle sakinleri arasında açık çatışmalara sebep olmaktadır: kiracılar ve alıcılar arasında, yerleşik sakinler ile yeni gelenler arasında, genç ile yaşlı, "anti-sosyal" insanlarla "uyumlu" olanlar arasındaki çatışmalar kentsel alanların ve sokakların olağan meseleleridir. Sakinlerin bir kısmı kamusal alanı ya da ortak alanları fazla sahiplenirse, diğer sakinlerin güvenlik ve yakınlık hissi kar gibi erir. Buna bağlı olarak da, bir kişi için aidiyet hissinin nerede başlayıp başka birininkinin nerede bittiği arasındaki denge çok hassastır.

Ev meselesinin yurttaşların, politika üreticilerinin ve sosyal refah çalışanlarının kafasını meşgul etmesi anlaşılabilir bir durum. Evdeymiş gibi hissetme isteği tüm yurttaşların, yerel sosyal hizmet çalışanlarının ve siyasetçilerin tanıdığı temel bir insani ihtiyaçtır. Fakat (nihayetinde) kamusal alandaki herkesi evinde hissettirme ve komşularıyla bağ kurdurmayı amaçlamak fazla iddialı değil midir? Toplumsal uyum içindeki (yerel, hayali ya da dini) toplulukları tanımlayan özellik, belli bir ölçüde *dışlayıcı* olmaları değil midir?

Herkesin aynı topluluğun bir parçası olamayacağı açıktır çünkü bir grubun bağlayıcı ve özgül nitelikleri tüm yurttaşları içerdiğinde ortadan kaybolur. Toplumbilimsel araştırmalar, toplulukların "dışarıdakiler"e karşı inşa ettikleri sınırlar ve engeller sayesinde var olduğunu göstermektedir. Yani, paradoksal biçimde, topluluklar asla tamamen kapsayıcı olamazlar.

O halde sakinler arasında bir ev hissi uyandırmak münasip midir? Mahalleyi ev olarak tahayyül etmek, kamusal alanın toplulukların "mülkü" ya da "toprağı" olarak kuvvetli bir şekilde sahiplenilmesini öngörür. Dahası, ev

diye bilinen bir mahallede ideal olarak, komşular kendilerini büyük (ve tabii ki mutlu) bir ailenin ya da en azından bir yakın arkadaş topluluğunun bir parçası olarak görür. Kamusal ve paylaşılan alanlarda böylesi bir ev benzeri ortam için çabalamak gerçekçi midir? Kamusal alanı eviymiş gibi sahiplenmeye hakkı olduğunu hisseden (ve böyle hissetmesi hükümetçe teşvik edilen) güçlü bir yerel topluluk kolaylıkla bazı insanları bu alandan çekilmeye itebilir. O halde insanların birbirleriyle arasında belli bir toplumsal mesafe bırakması ve özel alanları haricinde (toplumsal ve fiziksel) çevreleriyle güçlü bir bağ kurmaktan sakınması daha arzu edilir olmaz mı? Mahalle orada yaşayanlar için ya da kısa bir süreliğine oraya yerleşenler için gerçek bir ev olmaya müsait midir peki? Şehri ya da kentsel bölgeyi "ev" olarak tanımlama çabası, Hollanda, Fransa, İngiltere ve Türkiye gibi farklı toplumlarda yalnızca içeridekiler ve dışarıdakiler arasında toplumsal çatışma üretmeye yaramaz mı? Bu sorulara eğilmeden önce, ev kavramı ve hissine dönelim.

Evindeymiş gibi hissetmenin kısıtları

Ev anlayışı yaygın olarak paylaşılan ve derinden hissedilen, tarifi neredeyse imkânsız bir duygudur. Bununla birlikte, araştırmacıların istisnasız vurguladığı bir şey var: içten bir evde olma hissi ancak küçük bir insan grubuyla tecrübe edilebilir. Görünüşe göre, yalnızca belirli insanlarla ve belirli koşullar altında gerçekten evdeymiş gibi hissediyoruz. Duygunun derinliği seçiciliğinde saklı gibi görünüyor: birçok insanla farklı durumlarda kendimizi rahat hissedebiliriz ama gerçekten evdeymiş gibi hisseder miyiz? "Diğerleri" ev, güven ve güvenlik duygumuzu bozabilir. "Diğer insanlar" ile tam da böylesi karşılaşmalar aidiyet ve toplumsal bağlılık hislerini alt üst edebilir. Belki de kentsel bir ortamda herkes için görece "iyi bir ev anlayışı", politika üreticilerinin kentlilerin geliştirmesini istediği türden, uzun vadeli, sıkı fıkı ilişkiler yerine daha "hafif" ve mesafeli ilişkiler gerektirir.

Kiracılar ve alıcıların, farklı kültürlerin ve yaşam biçimlerinin olduğu heterojen bir ortamda tek gerçek seçenek, nihai amacın yani mahallelerdeki ev hissinin nispileştirilmesiymiş gibi görünüyor. Böylelikle fiziksel yakınlık kişinin toplumsal mesafesini korumasıyla birleştirilebilir ve ev ideali öncelikli olarak kişinin kendi evinde 'lokalize' edilmesi anlamına gelir. Kişi "diğerleri" ile bir mahallede yaşar ancak tam da "diğerleri" çok farklı olabileceğinden toplumsal yakınlık her zaman hoşa gitmez. Buna rağmen bir arada var olabilmek için ortak bir "ev" yerine "kamusal tanışıklık" hedeflenmelidir.

Talja Blokland ve Julia Nast kamusal tanışıklığın kentliler için yeterli olduğunu öne sürer. Onlara göre esas gerekli olan, güvende ve belirli ölçüde kontrol sahibi olduğunu hissetmek için kamusal alanda gezinme yetisidir en fazla. Bu gezinme seyir halinde –evinizden hayatınızın diğer alanlarına giderken– gerçekleşir. Mahallenizin içinden geçersiniz, bir dükkâna uğrarsınız, durakta beklersiniz ve bu süre zarfında göz aşinalığınız olan ya da okul bahçesinde, köpeğinizi dolaşmaya çıkardığınız parkta sohbet ederken tanıştığınız, iş yerinden veya okuldan bildiğiniz, aynı mahallede yaşadığınız insanlarla karşılaşırsınız. Blokland ve Nast, aynı mahallede yaşamanızın bir tesadüf olduğu düşünülecek olursa, bu insanlarla yüzeysel olmaktan öteye giden bir biçimde birbirinizi tanımaya çabalamanızın muhterislik olduğunu savunur. İnsanlar toplumsal ağlarını genelde mahalleden ekledikleri arkadaşlar ile genişletmezler, başka yerlerden arkadaş bulurlar. Komşularınızla arkadaş olmanızı telkin eden hükümet müdahaleleri aslında yanlış beklentiler doğurmaktadır. Ne de olsa gerçek dostluk aynı kafada olmayı ve belli bir ölçüde homojenliği gerektirir, buna da kentsel ortamda ender rastlanır.

Ev anlayışının "hafif" bir formuna doğru – dostaneliğin önemi

Bizce Blokland ve Nast –güvenlik ve "yabancılar"la tanıdıklık açısından tanımladıkları– kamusal tanışıklığın şehir yaşamının anahtarı olduğunu savunmakta haklıdır. Bununla birlikte, bir mahallede, ilçede ya da sokaktaki birçok insan birlikte yaşamanın ötesinde bir şeyler aramakta. Bunun için kamusal tanışıklık gerekli bir koşuldur fakat yetersizdir – en azından Blokland ve Nast'ın tanımladığı haliyle. Fakat biz tanışıklığın bu tanımının çok kıt olduğunu düşünüyoruz, çünkü tanışıklık yalnızca kişinin alışık olduğu bir şeyi tanımlamaz, dostaneliğe de işaret eder. Tanışıklığın bu yönü arkadaşça bir etkileşimi niteler, Gerçek Dostluk'un duygusal yükü ve derinliği olmaksızın, arkadaşların birbirine yaklaşımıdır. İnsanlar birbirlerine kibar davrandığında, birbirlerine arkadaşlar*mış gibi* yaklaşırlar ve birbirlerine güvenebileceklerini varsayarlar. Ortak noktaları olduğunu farz ederler ve güven ve rahatlık hissi yayarlar. "Ortak payda" bulunana kadar insanların birbirine şüpheyle yaklaştığı güvensiz bir ilişkinin tersine, böyle bir ilişkide aksi kanıtlanmadığı takdirde güven vardır.

Araştırmalar gösteriyor ki, dostanelik ortak bir yaşam biçimi, kültürel köken ya da sosyo-ekonomik konum açısından "aynı" olmanızı gerektirmez: İki tarafın ortak paydası; çocuk ya da köpek sahibi olması, yüzmeyi sevmesi,

aynı fırına gitmesi, çöpü Çarşamba günleri çıkarması veya şehir merkezine giden otobüse binmeleri olabilir. Dostanelik kim *olduğunuzdan* çok (beraber) ne *yaptığınızla* ilgilidir: kimlikten çok etkinlikle ilişkilidir. Bu da dostaneliği heterojen mahallelerde yaşayan insanlar için daha "ulaşılabilir" bir ideal yapar. Bu insanların muhtemelen etnik, dini ya da kültürel "kimlik" yönünden pek bir ortaklığı bulunmamaktadır ama yine de ortak etkinliklerde bulunuyor olabilirler. Bu yüzden çoğu başarılı toplumsal müdahale, sakinlerin beraber giriştiği etkinliklere odaklanmaktadır: Bu müdahaleler dostaneliğin temelini oluşturan bir ortaklık türü üretir.

Biriyle dostane şekilde ilgilenmek demek, "arkadaşça" olmak ile "sıkı fıkı" olmak arasında bir yerde durmak demektir: Sadece arkadaşça olmaktan öte bir ilişkidir ancak gerçek dostluğa dayanmaz ve zaten bunu hedeflemez. İşte bu "yumuşak arkadaşlık türü", bu dostanelik ile insanların kamusal alanda biraz olsun evdeymişçesine hissetmesi için duydukları ihtiyacı karşılayabilir.

Bizim tanışıklığa ilişkin kavrayışımız, kent cangılında hayatta kalmak için her şeyin tanışıklık ve güven etrafında döndüğü, daha dar bir kamusal tanışıklık kavramsallaştırmasının ötesine geçmektedir. Kamusal tanışıklığın bu kısıtlı tanımının aksine, biz dostaneliği de içeren daha geniş bir tanımı benimsiyoruz. Dostanelik, insanların daha kaygısız bir biçimde evde hissetmelerini sağlar ve diğerlerine de böyle hissetmeleri için alan bırakmalarını mümkün kılar. Dostane yaklaşan biri size alan bırakır ve oraya ait olduğunuzu kabul eder. Çoğunlukla bu bildik bir örüntüdür: zaman içinde gelişen arkadaşça bir ilişkidir. Bu ilişkideki tanışıklık size birinin ya da bir şeyin yokluğunu hemen hissettiren cinstendir. Kent sakinlerinin aidiyeti, birbirlerine olan duygusal bağlarından ya da birbirlerinin "benzer" olduklarını düşündüklerinden değil, mahalleyi hem olumlu hem de olumsuz anlamda mahalle yapanın kendileri olmasından, burayı farklılıklar ile şekillenen, herkesin bir ölçüde kendi mahallesi olarak görebilecekleri bir yer haline getirmelerinden ileri gelir.

Ev anlayışının sakinler arasında *dostluklar* kurduran bu en derin halini elde etmeye çabalamak yerine, *dostane* ilişkileri teşvik etmek daha etkili olacaktır. Bu ilişkiler bugünden yarına kurulmaz, zaman gerektirir. Bir mahallenin karakteri bir anda değişirse, bu tür dostane ilişkiler geçici bir süre baskı altına girecek, ancak zaman içinde tekrar gelişecektir. Dostane ilişkiler hedeflemek; sakinler, politika üreticileri ve sosyal hizmetler çalışanları için gerçekçi bir seçenektir: Birbirimize dostça davranmayı öğrenebili-

riz, hele ki sonuçta kendi mahallemizde, derinlikli olmasa da, evimizde gibi hissedeceğimizi biliyorsak. Sokağımızdaki ve mahallemizdeki yabancılara dostça yaklaşmak, başkalarıyla her zaman paylaştığımız bir bölgeyi (belirli bir ölçüde) sahiplenmenin etkili bir yoludur. Böylelikle etkin bir biçimde, kendimizi evde hissedebileceğimiz bir yer yaratabiliriz. Bizce siyasetin ve toplumsal politikaların özendirebileceği ve özendirmesi gereken en iyi yol budur. Daha fazlasını ümit etmek ve beklentileri yükseltmek, sakinler arasında yönetilemeyecek çatışmalara ve nüfusun bir kısmının dışlanmasına yol açabilir. Kamusal bir ev kişinin duygusal olarak asla çok bağlanmaması gereken bir yerdir, çünkü tabiatı gereği "başkaları"na da aittir.

İngilizceden çeviren: Zeynep Serinkaya

Önerilen okumalar

Blokland, Talja & Julia Nast, "From public familiarity to comfort zone: The relevance of absent ties for belonging in Berlin's mixed neighbourhoods", *International Journal of Urban and Regional Research*, S. 38, 2014, s. 1142-1159.

Duyvendak, Jan Willem, *The Politics of Home. Belonging and Nostalgia in Western Europe amd the Unived States*, Basingstoke: Palgrave, 2011.

Duyvendak, Jan Willem & Fenneke Wekker (ed.), "Homing the Dutch: Politics and the Planning of Belonging", *Home Cultures, The Journal of Architecture, Design and Domestic Space*, 13(2), 2016.

Wekker, Fenneke, *Top Down Community Building Practices. The Politics of Inclusion.* New York: Palgrave, Pivot series, 2017.

Evcilliğin İcadı

CHARLES RICE

Bir evin temini, evrensel düzeyde pratik bir meseleymiş gibi görünür. Robin Evans'ın konu hakkında yazdığı ufuk açıcı denemesinde belirttiği gibi: "Olağanlığı bu kadar aşikâr olan bir metanın doğrudan insani ihtiyaçlara göre şekillendirildiğini düşünmeye çok meyilliyiz.[1] On dokuzuncu yüzyıl modernitesinin büyük vakanüvisi Walter Benjamin evcilliğin evrenselliğine dair bu anlayışı tarihselleştirir: "Hane üzerine düşünmenin güçlüğü şudur: Bir yandan, insanın ana rahminde yuvalanışı imgesiyle çağlar ötesinden gelen, belki de ezeli bir unsur içerdiğinin farkında olmalıyız; öte yandan, bu tarih öncesi motife karşın, en aşırı biçimiyle ikameti on dokuzuncu yüzyıla özgü bir varoluş koşulu olarak kavramalıyız."[2]

Ev dediğimiz yerde deneyimlediğimiz evcillik, zamanın belli bir anında, özgül koşullar altında ortaya çıkmıştır. Benjamin'e göre, on dokuzuncu yüzyılın ortasına doğru "özel birey tarih sahnesine girer. Özel birey için ikamet edilen ev ilk kez iş yerinden ayrışır. Ev içeriyi oluşturur."[3] İçerisi, yumuşak ve iz bırakılabilen yüzeylerle doludur ve bir koruma sağlar; Benjamin modernitenin yeni ve yabancılaştırıcı deneyim biçimlerinin yol açtığı sarsıntılara dayanabilen, bu korunaklı mekana "kokpit" adını verir. Doğası gereği kentsel olan bu deneyimler, Friedrich Engels'in 1840'ların Londra'sı üzerine

1 Robin Evans, "Figures, Doors, Passages", *Translations from Drawing to Building and Other Essays* (Londra: Architectural Association, 1997), s. 56. Ayrıca bkz."Rookeries and Model Dwellings", *Translations from Drawing to Building*, *age.*, s. 93-117. Bu makale evcilliğin mimari açıdan incelenmesinde temel metinlerdir ve alandaki başvurulan anahtar makaleler olmayı sürdürüyorlar.

2 Walter Benjamin, "The Interior, The Trace", *The Arcades Project*, çev. Howard Eiland ve Kevin McLaughlin (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999), s. 220 [I4,4].

3 Walter Benjamin, "Paris, Capital of the Nineteenth Century. Exposé (of 1939)", *The Arcades Project*, s. 19.

yazarken betimlediği durumun bir sonucudur: "İki buçuk milyon insanın bir noktada yığılması, bu iki buçuk milyonun gücünü yüz kat artırmıştır."[4] Bu kalabalık ortamda kişi, zaman içinde deneyim birikimiyle olgunlaşarak yetilerinin açığa çıkması ve serpilmesiyle bir özne, bir benlik haline gelmek yerine kentin enerjisi ve dinamizmine tabi oluyor, ya ona kapılıp gidiyor ya da aldığı darbelerle bertaraf oluyordu. Kişinin hazırlıksız şekilde eylemin içine fırlatıldığı bir bağlama karşı evin içi modern özneye, metropolün girdabında yitip gidebilecek bir varlığın izlerini kaydedebileceği yüzeyler ve nişler ile bir hafıza alanı sunuyordu. Özneyi inceleyen modern bir bilim olan psikanalizin zengin katmanlı bir ev içi mekânda ortaya çıkması tesadüfi değildir. Ve büyük ölçüde, modern hayatın tarihsel olarak yeni ve süreksiz tecrübelerinin getirdiği sinirsel hastalıkların belirtilerini tedavi etmek amacıyla ortaya çıkmıştır. Sigmund Freud'un hastalarının üzerinde yatarak "konuşma tedavisi"ne başladıkları meşhur divan, Freud ailesinin Viyana'daki dairesine bitişik bir muayenehanedeydi. 1908'de tertip edilmiş olsa da, içerisi Benjamin'in on dokuzuncu yüzyıl burjuva iç mekânının en mükemmel örneği olarak tanımladığı kişiye, koleksiyoncuya ait bir mekândır. Freud'un antika heykeller ve resimlerinden oluşan büyük yığın apartman dairesini doldurmuş, iç mekânı dairenin iç alanına eklenmiş, onunla birleşik bir yüzey haline getiriyordu. Gerçekten de, günümüzde Viyana'daki Freud Müzesi'ni gezdiğinizde görülecek tek şey içi boş bir kabuktur çünkü koleksiyon, yani iç mekânın kendisi Freud'un 1939'da sığındığı Londra'da yeniden oluşturulmuştur.

Boş kabuklar evcilliğin icadının bir başka önemli hikâyesini daha anlatır: Freud'un da bildiği gibi, cinsel üreme ve işlev bozukluklarının esas bağlamını oluşturan çekirdek ailenin ihtiyaçlarını karşılayacak apartman dairesinin ortaya çıkışı. Şimdi Londra'ya, Engels'in *İngiltere'de Emekçi Sınıfların Durumu* çalışması kapsamında tanımladığı metropole; eseri yazmasından birkaç sene sonrasına geçiyoruz. Bilindiği üzere 1851 yılında tüm dünya Kristal Saray'ın devasa cam evinde toplanmıştı. Hayatın gelişimine adanmış, çok daha büyük ve küresel ölçekli bir tasarının en çarpıcı şekilde sergilenişiydi bu. Tasarının merkezinde, tüm sanayi ekonomisinin üretim odağı olan çekirdek aile yer alıyordu. Bu bağlamda, özel bireyin tarih sahnesine çıkışının Benjaminci anlatımı hem devasa bir boyut kazanmış, hem de sıra-

4 Walter Benjamin, *Selected Writings Volume 4, 1938-1940*, çev. Edmund Jephcott vd. (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2003), s. 322'de alıntılanmıştır.

dan bir gerçeklik haline gelmişti. Benjamin'in bahsettiği birey, kendi özel iç mekânına "yanılsamalar içindeki hayatını sürdürmek"[5] için ihtiyaç duyan burjuva iş adamıydı, daha geniş çaplı evcillik tasarısı ise ekonomik üretkenlik adına işçi sınıfına yöneltilmişti. Eğer işçi sınıfları orta sınıfların suretinde şekillenen örnek vatandaşlar olacaklarsa, öncelikle kendi iç mekânlarını oluşturabilecekleri bir kabuğa ihtiyaçları vardı.

Bu kabuk, Hyde Park Barracks'taki Büyük Fuar'ın bir parçası olarak, Kristal Saray'dan uzanan at arabası yolu boyunca inşa edilmiş Dört Aile için Örnek Evler olarak vücuda gelmişti. Bu evler, konut arzı ve yaşam standartlarının iyileştirilmesine odaklanan birçok hayır kuruluşundan biri olan Emekçi Sınıfların Durumunu İyileştirme Cemiyetinin (*Society for Improving the Condition of the Labouring Classes*) eseriydi. Başkanı Prens Albert olan cemiyetin faaliyetleri, bu örnek evler ile mimar Henry Roberts'ın "gerçek deneyler"[6] olarak tanımladığı şeyi inşa etmeyi temel alan iyi evcillik ilkelerini doğrudan göstermeyi hedefliyordu. Masrafları Prens Albert'in kendisi tarafından karşılanan Örnek Evler cemiyetin en ilham verici tasarısıydı.

Örnek Evlerin gerçekliği, bu etkiyi her açıdan sağlamlaştırıyordu. Bu evler, iki kata bölünmüş, ortak bir merdiven etrafına dizilen dört adet üç odalı haneden oluşuyordu. Fuara eşlik eden kitapçıkta yapının inşasının tahmini maliyetiyle kesin ve ayrıntılı ölçüleri verilmişti,[7] yapı yatırım yapmak isteyenlere uygulanabilir bir finansal öneri sunmayı hedefliyordu.

Bu ekonomik akılcılık anlayışının ötesinde, Örnek Evler'in üç odası ahlaki reformun evcilliği nasıl tekrar yapılandırdığını gösteriyordu; daha da önemlisi, orta sınıf âdetlerinin işçi sınıflara bir davranış modeli olarak sunuluşunu gözler önüne seriyordu. Evin üç yatak odası içermesi, ebeveynlerin çocuklardan, erkek ve kız çocukların da birbirinden ayrı olmasını sağlıyordu. Bu çerçevede evin planını, kamusal ve özel alanın incelikli fakat açık bir şekilde aşamalandırılması yapılandırıyordu. Bu aşamalar, hanenin dışında başlıyordu. Dört daireyi birbirine bağlayan açık merdivenler

5 Benjamin, *The Arcades Project*, s. 19.

6 Henry Roberts, *The Dwellings of the Labouring Classes, their Arrangement and Construction with the Essentials of a Healthy Dwelling*, 3. baskı (Londra: Society for Improving the Condition of the Labouring Classes, 1853), s. 6.

7 *The Model Houses for Families, Built in Connexion with The Great Exhibition of 1851, By Command of His Royal Highness The Prince Albert, K. G. President of the Society for Improving the Condition of the Labouring Classes. By Henry Roberts, F.S.A, Fellow of the Royal Institute of British Architects, Honorary Architect to the Society for Improving the Condition of the Labouring Classes* (Londra: Society for Improving the Conditions of the Labouring Classes, 1851).

dairelerin sağlıklı bir şekilde işlev görmesi için gereken havalandırmayı vurguluyordu. Merdivenler her evin iç mekânının mahremiyetinden ayrı yarı kamusal bir alandı ve ailelerin diğer ailelerle bir bütünün birbirinden ayrı parçaları olarak karşılaşacağı alandı. Her daire, merdivenin oluşturduğu kamusallığı devam ettiren fakat daha korunaklı bir hole açılıyordu. Hol bir geçiş alanı oluşturuyordu, merkezinde oturma odası olan asıl hanenin eşiğiydi.

Çocukların yatak odaları dışında ilk belirdikleri yer olan oturma odası hane içindeki en kamusal alandı. Yüklük[8] ebeveyn odası ve oturma odası arasında bir eşik olarak konumlandırılmıştı. Ebeveynler, özellikle de anne tarafından doğrudan gözetleniyor ve denetleniyordu. Bu anlamda denetim sorumluluk olarak düşünülmelidir. Hanenin temizliği ve içindekilerin sağlığı annenin en öncelikli meselesiydi. Bu açıdan yüklüğün bir evye, bir toz oluğu,[9] havalandırmalı bir et dolabı, bitişiğinde bir tuvaleti de içeren teknik donanımı ilgi çekiciydi çünkü böylesi bir teknoloji dönemin çoğu orta sınıf evinde bulunamayacak türdendi.[10] Sergilenen bu teknolojiyle ahlakı hijyenle ilişkilendiren bir imge teşvik ediliyordu. Anne ve zevce, hanenin ahlak bekçisi ve evin direğiydi. Ancak kocasına sunulan hareketlilik imkânı kadına sunulmuyordu, erkeğin ev dışındaki emeği ücretlendirilirken, kadınınki "ayni" olarak karşılanıyordu.

Bu dört daire, hiçbir çağda hiçbir yerde görülmemiş bir yıkım ve yerinden olmuşluğa karşı tasarlanmıştı.[11] Bu örnek evleri geliştirenleri, kenar mahalle denen, işçi sınıflarının hanelerini barındıran, tavşan yuvası misali ağzına kadar dolu fakir semtlerdeki kalabalıklaşmanın ve "ahlâki yozlaşma"nın boyutları harekete geçirmişti. On dokuzuncu yüzyıl boyunca bu kenar mahallelerdeki konutlar yerlerini Londra'nın merkezini dönüştüren demiryolu hatlarına, depolara, fabrikalara, atölyelere, limanlara ve sokak genişletmelerine bırakıyordu. İşçiler iş yerlerine yakın kalmak zorundaydı, aileler ve bireyler yerlerinden edildiklerinde giderek çetinleşen şartlar altında barınacak yer

8 Bahsi geçen, "scullery" isimli odacık, Türkçede kabaca yüklük olarak tabir edebileceğimiz, mutfağın yanında bulunan, yemeğin servise hazırlandığı ya da çamaşır ve bulaşık yıkanan bir ek mekândır (ç.n.).

9 Kül ve benzeri atıkların döküldüğü oluk; bu oluklar genellikle bodrum katındaki bir hazneye açılıyordu (ç.n.).

10 Evans, "Rookeries and Model Dwellings", *age.*, s. 108.

11 Gareth Stedman Jones, *Outcast London: A Study in the Relationship between Classes in Victorian Society* (Londra: Peregrine, 1976), s. 159. Stedman Jones Londra'daki dönüşümün Hausmann'ın Paris'indeki dönüşümden çok daha fazla insanı yerinden ettiğini savunuyordu.

aradıkça yıkımdan paçayı kurtaran bölgelerde aşırı kalabalıklaşma daha vahim hale geliyordu.

Çoğu örnek konut planı bu üç odalı model etrafında şekillenmemişti, (bekâr, yani henüz evlenmemiş olan kadınlar ve erkekler için pansiyonlar da tasarlanmıştı)[12] ama bu plan yine de, sürekli gözetim ve eğitimin bir tür ibadet pratiği için gerekli yapıyı sağladığı bir ahlaki iştiyak imgesi, bir ideal tip olarak kaldı. On dokuzuncu yüzyılda İngiliz toplumsal reformcu Octavia Hill tarafından geliştirilen yaklaşım, "mülk sahibi ya da mülk sahibi için kira toplayan hanımlar aracılığıyla dakiklik, tasarruf ve saygınlık"[13] eğitimi rejimi tesis etmişti. Bu rejim Roberts'ın Örnek Evleri'nde görülür olan teknolojiye benzer biçimde, bu tür tasarılara bir ek olarak, konut planının doğru "kullanımı" için eğitime yardımcı olma işlevi görüyordu.

Bu rejim örnek ev planlarının kârlılığını biraz etkilediyse de,[14] Londra'nın merkezindeki kentsel dokunun kökten değişimi bağlamında süregiden konut savaşında kenarda kalmıştır. Fakat başarısızlıklarının sebebi bu kökten değişimin kendisiyle ilişkilendirilmemiştir. Gareth Stedman Jones'un da belirttiği gibi, "Londra'nın yoksullarının uçarı alışkanlıkları ve aşırı kalabalıklaşma sorunu Londra'nın merkezindeki arsa kullanımındaki değişimlerle değil, orta sınıfların öz yardım ilkelerini yoksullara aşılamaktaki başarısızlığıyla açıklanmaktaydı."[15] Proje görünüşte basitti: kişinin hanesini başlangıçta en azından bir oda olarak, düzenli kirayla sabit hale getirebilme yetisi, doğru bir yönlendirmeyle doğal bir gelişimden geçerek evcilliğin tamamen bağımsız mekânsallığına yol açacaktı: bu, Örnek Evler ile ilan edilen üç odalı modeldi. Muazzam kentsel değişimin bir suçu yoktu, tersine bu değişim evcillik eğitimi sürecini harekete geçirecek teşviki ve fırsatı sağlıyordu.

Örnek evler ve onların ahlâki eğitim rejimi, işçi sınıflarının gelişiminden çok, orta sınıfların Viktoryen dönemdeki kendi benlik oluşumu projelerine bağlıydı. Bu haneler evcilliği bugüne dek yapılandırmaya devam eden

12 Pansiyonların tarihi ve bu tip bir konutun günümüz prekaryasına mensup işçiler için yeniden uyarlanması önerisi için bkz. Dogma & Black Square, *Like a Rolling Stone: Revisiting the Architecture of the Boarding House* (2016). Bu araştırma ve tasarım önerisi 2016'daki 15. Venedik Mimarlık Bienali İngiltere Pavyonu kapsamındaydı.

13 Stedman Jones, *Outcast London*, s. 193.

14 *Age.*, s. 194.

15 *Age*., s. 196.

bir aygıtın somut örneğiydi: Hem ailenin kendisi hem de kurucu üyelerinin gelişimi ve rolüne göre aşamalandırılan rasyonel bir plan, planın imar ve aşamalarının şematik olarak kodlanarak uygulamadaki düzenlemeler için serbestlik derecelerine ve özellikle de birimlerin daha büyük bloklar halinde kümelenmesine imkân bırakması, sağlıklı yaşamı hedefleyen, maliyetine nispetle hem inşaat hem de genel bakımdan teknolojik yetkinlik; büyüme tahminlerinin üzerine kurulu piyasa kira bedelleri; ailenin kendisini ve kendi idaresini bu tür bir (sosyo)ekonomik model ile tartmasını garantileyen, kolayca içselleştirilebilecek bir gözetim sistemi ve tüm bunların dönemin dili ve düşünce tarzına yerleşmiş, benlik ve fiziksel koşulların gelişim yörüngesinde bir araya getirildiği ahlâkî bir tasarı olarak çerçevelendirilmesi. Bu özelliklerin bileşik doğası evcilliği bir aygıt olarak yapılandırmıştır. Bu noktada, Giorgio Agamben'in aygıt tanımına başvurmak faydalıdır: "yaşayan varlıkların hareket, tavır, fikir ve söylemlerini zapt edebilecek, yönlendirebilecek, tayin edebilecek, alıkoyabilecek, şekillendirebilecek, kontrol edebilecek ya da güvence altına alabilecek her şey'[16]. Aygıtlar, birbirinin içine geçmiş halleriyle insanları öznelere dönüştürür. Bu zapt ediş kişinin özgürleşmek –ve bu özgürlükte kendini bulmak– isteyeceği bir rejim gibi görünse de, Agamben'e göre "her aygıtın kökünde mutluluğa duyulan insanca arzu vardır. Bu arzunun ayrı bir alanda zapt edilerek özneleştirilmesi aygıtın kendine has gücünü oluşturur."[17] Aygıt, bu özgürlüğün tezahür ettiği imgedir.

Bu aygıtın yürürlükte oluşuyla, eviçi planlamanın daima "insani ihtiyaçlara göre şekillendirildiği" düşüncemizi anlamak kolaylaşıyor.[18] Ancak insani ihtiyaç karmaşıktır, biyolojik olduğu kadar toplumsal ve siyasaldır da. Ya da, Michel Foucault'nun da saptadığı üzere, biyopolitiktir. Zaten Agamben'in aygıt üzerine yazdığı makale Foucault'nun çalışmaları üzerine bir tefekkür-

16 Giorgio Agamben, "What is an Apparatus?", *What is an Apparatus? And Other Essays*, çev. David Kishik ve Stephan Pedatella (Stanford: Stanford University Press, 2009), s. 14.

17 Agamben, *age.*, s. 17.

18 Agamben aygıt kavramını *oikonomia* olarak yönetim ediminin içinde ya da en genel anlamıyla ekonominin içinde görür. Burada, ev ya da hane anlamındaki *oikos* ile etimolojik bağa dikkat edilmelidir. Yine de evcimenliğin temel olarak yönetime ilişkin anlamını ve *oikos* ile bağını burada tartışılan tarihsel olarak özgül koşullarıyla ayrıştırmak isteriz. Benjamin'den alıntıladığımız gibi, hanenin "ezeli oluşu"yla en aşırı biçimiyle "on dokuzuncu yüzyıla özgü bir varoluş koşulu" olarak kavranışı arasında bir gerilim mevcuttur. Evcimenlik aygıtı bu "aşırı biçimi" oluşturur ve evin insan ilişkilerinde temel bir gereklilik olduğu fikrine şekil verir.

dür. Foucault'nun da hemfikir olduğu üzere, ihtiyaç siyasi bir projedir, biosla ve bios üzerine, yaşamın kendisiyle ve yaşamın kendisi üzerine çalışır.[19] Burada yine örneğin gücüne dönüyoruz. Örnek Evler'in etkisi, bu tip tasarıların inşa edilmesinde harcanan çaba bir yana, gerçekte kentin dokusunda uygulanışı üzerinden ele alınmamalıdır. Bunun yerine, mekânsal ve teknolojik açıdan ileri düzeyi ve ayrıntılı ölçüleriyle bu evler gerekli olduğu kadar erişmesi zor bir model, bir ütopya, varılacak bir ülkü ortaya koyuyordu. İşçi sınıfları bu ülkü yolunda kalıba sokuluyor, gündelik yaşamlarında evcillik aygıtı yoluyla tekrar tekrar şekillendiriliyordu. Yani Örnek Evler tasarısı için tek önemli bağlam bu fuardı. Kristal Saray'ın sansasyonunda rol oynamasalar da, Hyde Park boyunca uzanan at arabası yolunda sıralanan küçük bir bina dizisi Büyük Fuar'ın küresel tasarısının bir parçası olarak modern evcilliğin rotasını belirlemişti. Ve bugün Kristal Saraylar'a pek rastlanmasa da, üç odalı haneler her yerde.

Evcilliğin Viktoryen dönemde Londra'daki tek bir örnekten ortaya çıktığını söyleyen bu evrenselci ve bütünleştirici izaha şüpheyle yaklaşabiliriz – bütüncülleştirmenin kabahatleri ele aldığı konu yerine tek bir izahta yalıtılabilirmiş gibi.[20] Evcilliğin anlamının ve nasıl deneyimlendiğinin, içinde bulunulan zaman, mekân ve beklentileri hesaba katan bir izahına ihtiyacımız olduğunu düşünebiliriz.[21] Ama farklılığı bu şekilde kucakladığımızda yine Benjamin'in evcilliğin ezeli doğası olarak tanımladığı şeyin tuzağına düşeriz. Benjamin'in deneyimlediği "hane üzerine düşünmenin zorluğu", bir yandan hanenin tarihsel açıdan özgül doğasıyla küresel etkilerini tanırken diğer yandan da çekirdek ailenin ve evcillik aygıtının emperyalizmini görebilmekten ileri gelir.

Yine de bugün çekirdek ailenin kendisinin tedavülden kalktığı ya da tanınamayacak hale geldiği, bu durumun evcilliğin gelişimine dair bütüncül savları, ne kadar tarihsel olarak temellendirilmiş olsalar da boşa çıkardığı fikriyle karşı çıkabiliriz. Evcilliğin günümüzdeki meseleleri; tek kişilik hanenin yükselişi, paylaşılan evlerin değişen düzenlemeleri, birkaç nesli içeren geniş ailelerin kaynaşması (ki birçok bağlamda modern çekirdek aileden

19 Bkz. Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*, çev. Graham Burchell (Londra: Picador, 2010).

20 Bkz. Peter Sloterdijk, *In the World Interior of Capital: For a Philosophical Theory of Globalization*, çev. Wieland Hoban (Londra: Polity, 2013), s. 5.

21 Örneğin bkz, antropolog Daniel Miller'ın çalışmaları: *Stuff* (Londra: Polity, 2009); *The Comfort of Things* (Londra: Polity, 2008); *Home Possessions* (Londra: Berg, 2001).

önce gelir); çocukların ya da ebeveynlerin haneler arasında hareket etmesinin rutinleştiği, yetişkin çocukların eve döndüğü (ya da asla evi terk etmediği) duruma göre değişen aile düzenleri, bir zamanlar evden ayrı oluşuyla tanımlanan iş rutinlerinin yine eve taşınması gibi farklı hane içi düzenlemelere uyum sağlayabilecek modeller bulmaya ilişkindir.

Ben yine de bu tür değişimlerin evcillik aygıtının süregelen yapılandırıcı varlığıyla ölçülebileceğini iddia ediyorum. Bu aygıt her zaman için Örnek Evler gibi evcillik modellerinin vücut bulduğu anlardan daha fazlasıdır. Farklı uyarlamalarının peşinde koşulması ve normalleştirilişidir. Diğer bir deyişle aile (sonrası) ve yaşam düzenlemeleri zaten içinden çıktıkları yeni evcillik idaresi ahlakının uygulandığı bir aygıtın ağına sarılmıştır. Güncel açıdan söyleyecek olursak, bu yeni ahlak Örnek Evler'in uygulamaya geçirdiği diyagramı esneten yeni maddi ve mekânsal düzenlemeleri hedef almıştır ancak bunları kökten değiştirmemiştir.

Finans piyasalarının *subprime mortgage** borçlarının etkilerine maruz kalışıyla tetiklenen 2008 küresel mali kriziyle ortaya çıkan ahlaki durumu ele alalım. Konut tipleri ve mülkiyet modelleri, onları taşıyamayacak bir bağlamda hızla çoğalmıştı. Ancak sistemdeki bu başarısızlık, Örnek Evler'in evcilliği yapılandırışının yankılarını içeriyordu. Daha önce de gördüğümüz gibi, Örnek Evler'in uygulanabilirliğinin tanıtımı, bir piyasa yaklaşımıyla yapılmıştı. Evcillik normları, yatırım yapmaya değer görülen bu tip planlar etrafında ve kiracıların yatırımın geri dönüşünü sağlamak üzere kira ödemesiyle ortaya çıkmıştı. Ancak 2008 krizine rağmen, özellikle Londra, Sidney ve Vancouver gibi kentlerde "piyasa beklentileri" normları, konutların yatırım spekülasyonlarının hedefi olmayı sürdürüyor. Bu tip spekülatif yatırımların arkasındaki kâr motivasyonu, on dokuzuncu yüzyılda örnek evlere yapılan yatırımları epey geride bıraksa da, bu yatırımın evcillik üzerindeki etkileri açısından tarihsel bir yankı söz konusu: Krize bu modelin başarısızlığından ziyade evcil öznelerin üzerine düşeni yapamamasının sebep olduğu düşünülüyor.[22]

Konut yatırımlarında devam eden bu yükselişe, ev sahibi olanların (ya da *mortgage* ödemelerini sürdürme yolları bulmak zorunda olanların) ken-

* Riskli müşterilere yüksek faizle gayrimenkul kredisi sağlama sistemi.

22 Borca bir aygıt olarak yani özne-yaratıcı ilişkiler grubu olarak yaklaşım için bkz. Maurizio Lazzarato, *The Making of Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition*, çev. Joshua David Jordan (Los Angeles: Semiotext(e), 2012).

di mal varlıklarının ekonomik potansiyelini hızla ve sürekli şekilde gerçekleştirebilmesini sağlayacak yeni bir "fırsat" eşlik etmiştir. AirBnB'nin ortaya çıkışıyla özel şahıs, eviçi düzenlemelerin kaçınılmaz akışkanlığını –bu akışkanlık çekirdek aile etrafında şekillenen bir model ve plana dayalı olsa da– kucaklamaya razı bir girişimci olduğu sanrısıyla ayakta tutulmaktadır. Bu yeni paylaşım ekonomisi ahlakının eviçi dünyasına hücumu, bazen iddia edildiği gibi, evcilliğin genel hatlarını pek de değiştirmemiştir.[23] Tersine, evcil aygıtın eviçi idare üzerindeki kontrolünün son sürümüdür: yalnızca bir hafta sonu için bile olsa kişi iyi ya da kötü bir kiracı veya ev sahibi olabilir ve bu puanlamanın etkisi Octavia Hill'in düşündüğünden daha uzun süreli ve daha açıktır. Gidilen yörelerdeki 'gerçek insanlar'la 'gerçek haneler'de kalarak kazanıldığı düşünülen "gerçek deneyim"ler ve yörenin "otantik" yaşam biçimiyle kurulan bağlantıların aksine, ev sahibi ve kiracı arasındaki iletişimin tümü bir sosyal medya platformu aracılığıyla gerçekleşir; bu da küresel bir ağda eviçi idareye ilişkin giderek artan bir bilgi birikimine hacim kazandırır.

Spektrumun diğer ucunda, konut piyasasına ayak uyduramayanlara bela olan sistemsel sorunlar ile baş etmeye çabalayan modeller var. Meseleyi konut krizi ölçeğinde ele almak için gösterilen çabaların belki de en göze çarpanı Alejandro Aravena ve mimarlık firması Elemental'in "Artımlı Konutun ABC'si" adını verdikleri bir grup projedir; serinin en bilinen ilk ayağı, 2004'te Santiago de Şili'de inşa edilen Quinta Monroy'dur.[24] Varolan piyasa çözümleri, Santiago'daki düşük gelirli kesimin işyerine yakın (ya da işyerine gitmek için gereken güvenilir taşımaya yakın) yerlerde makul fiyatla kaliteli konut ihtiyacını karşılayamıyordu. Elemental'in modeli devlet desteğinin, ev sahiplerinin bütçesi arttıkça fiziksel olarak genişleyebilecek bir barınmaya zemin olan, evcilliğin altyapısı diyebileceğimiz temel bir ya-

23 åyr adıyla tanınan kollektif "AIRBNB Pavilion"u sahnelemiştir, bu sergi 14. Venedik Mimarlık Bienali kapsamında AirBnB yoluyla kiralanan bir dairede gerçekleştirilmiştir. Sergi, paylaşım ekonomisinin işleyişini, varlığını bu ekonominin bienal gibi etkinliklerle ilişkisine dayandıran bir kent bağlamında işleyişini açığa çıkaran isabetli bir eleştiriydi. Yine de kolektifin bu ekonomik modelin evcimenliği radikal bir biçimde değiştirdiğine yönelik iddiası biraz abartılıdır. Bkz. http://www.aayr.xyz/airbnbpavilion-venicebiennale2014 [son erişim 1 Mayıs 2017].

24 Bkz. Elemental, *Incremental Housing and Participatory Design Manual* (Ostfildern: Hatje Cantz, 2012). Elemental'in yöneticisi Alejandro Aravena 2016'da Pritzker Ödülü'ne layık görülmüştü ve aynı sene "Cepheden Haberler" (Reporting from the Front) başlıklı 15. Venedik Mimarlık Bienali'nin direktörlüğünü yürüttü. Elemental kendini bir "do-tank" olarak tanımlıyor ve bu tanımıyla Emekçi Sınıfların Durumunu İyileştirme Cemiyeti'nin ve cemiyetin "gerçek deneyleri"nin dünya görüşünü yankılıyor.

pıyı içermesini sağlayacak şekilde kendini uyarlayabiliyor. Quinta Monroy evleri ortak bir merkez alanın etrafında tekil taraçalar olarak düzenlenmiş. Her ev aslında komşusundan yarım ev uzaklığında, evin genişletilebileceği bir boşlukla ayrılmış. Hanenin artımlı büyümesi fikri, başlangıçtaki inşaat ve satın alım maliyetinin düşük tutulmasını sağlamış, böylelikle hanede ikamet eden ailenin imkânlarına göre yatırım yapılabiliyor, bu imkânlar da genellikle kendi fiziksel emekleri oluyor. Bu, soruna hem piyasa gerçekliğini (en azından Şili hükümetinin konut sorununu salt piyasa sorunu olarak nitelendirdiği gerçeğini) hem de şehirdeki düşük gelirlilerin karşı karşıya olduğu yapısal eşitsizlikleri göz önünde bulundurarak verilmiş açık bir yanıt.

Bu bağlamda, artımlı konut modeli bugün birçok şehirde görülen, hanelerin ölçeklerinin radikal bir şekilde küçültülmesi çözümüne ve çözüme hükmeden çilecilik ahlakına[25] razı gelmeyen bir modeldir. Yine de, Alvaro Arancibia Tagle'ın öne sürdüğü gibi, "orta sınıf modeli"'ni hedefleyişiyle, bu sözde yeni çözüm, özellikle de sürekli öz-gelişim ahlakı ve plan formunun normlarıyla evcil aygıtın kalıcı taleplerine tâbidir.[26] Artımlı hane, her zaman bir yetersizlik imgesi; özel şahsın yaratıcı olduğu yanılsamasını devam ettiren bir kendin-yap tavrıyla birleşik, daha iyi bir çözümü arzulama imgesidir. Tarihsel olarak bu tip bir (öz) imalat iç mekânla kısıtlıydı. Şimdiyse mimariye genişliyor ve doğrudan dünyaya görünür hale geliyor. Artımlı Ev, Henry Roberts'ın geliştirdiği modele benzer bir hal aldı. Bu modelin sürümleri 2008'de "Herkes için Evler" temalı Milano Trienali'nde ve yine aynı sene New Orleans'taki Make it Right (Doğru Dürüst Yap) sergisinde sergilenmişti. Görülen o ki modeli üne kavuşturan bu şemanın imgesiydi. Quinta Monroy'da henüz tamamlanmış, "ham" evlerin imgesi minimalist ya da modernist bir mimari duyarlığa hitap ederken, diğer yandan, artımlı gelişimin sonucunun gösterilmesi de katılımcı bir duyarlığa ve modernist determinizmin kısıtlarının aşılmasına hitap ediyor.

Modelin imgelerinin medyadaki dolaşımı serginin fiziksel varlığını bastırmıştır, modelin sergilerde kurulması da dolaşıma girebilecek imgeler stokunu büyütüyordu. Medya evcilliğe yabancı değildir. Eviçi mekân,

25 2008 krizi sonrası ortaya çıkan kemer sıkma ve çilecilik söylemi için bkz. Pier Vittorio Aureli, *Less is Enough: On Architecture and Asceticism* (Moscow: Strelka Press, 2013).

26 Alvaro Arancibia Tagle, "The Social Re-signification of Housing: A Design Guide for Santiago de Chile", Doktora tezi, Architectural Association School of Architecture, 2016.

metropolün uyaran kirliliğine karşı bir sığınak sunsa da, başlangıçtan beri dış dünyadan gelen "iletimler"in dolaylı şekilde aktarıldığı bir alan olarak kurulmuştur. Hakikaten de evin içi mekânlarla olduğu kadar imgelerle yorumlanan bir durum olarak ortaya çıkmıştır. Evcil olanı kendine içerik belleyen çok sayıda popüler imgeyle tüketildikleri ev ortamı arasında giderek artan karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Bu karşılıklı ilişki, evcilliğin oluşturulması ve imgeler dolayımıyla deneyimlenmesi olarak tanımlayabileceğimiz yaşam biçimine günümüzde beslenen hayranlığın merkezindedir. Eviçi medya tüketimi ve evcilliğe dair medyanın tüketimine karşı duyulan bu hayranlık ve rahatlık; medya mekânizmalarının ev içi mekânın evcilliğin modern kuruluşunun alanı olarak yapılanışının temelinde olduğunu göstermektedir. Eviçi dolayım biçimlerinin daha yakın zamanda karşımıza çıkan, fakat epey bir süredir devam eden (ve aşırı bir) örneğini ele alalım. Neredeyse yirmi yıl önce yayımlanmaya başlayan ve bugün elliyi aşkın ülkede versiyonları üretilen, daima yayındaymış hissi veren televizyon programı *Big Brother*'a (Biri Bizi Gözetliyor) bakalım. Temel önermesinin aksine *Big Brother* ideal bir evcilliğin çöküşüne tanık olmamıza; evcil/domestik unsurları çekirdek ailenin ötesine taşıyan bir değişim için gerekli, –düz anlamıyla– yeni telkin yollarını sınar. Daha "sağlıklı" yaşam tarzı programları –bunların öncüsü, 1993'te ilk şovu yayınlanan Martha Stewart'tır– domestik olanı saptırması açısından *Big Brother*'la zıt düşmez. Tersine, dolayım mekanizmaları bunları birleştirir. Kulağa tekinsiz gelen ismiyle *Martha Stewart Living Omnimedia*'da satılan ürünlerle, Big Brother'ın insanın "kendini tasarlamasını" idare eden denetleme rejimleri aracılığıyla domestik olanı üretmesi aynı kategoridedir.

Son yıllarda yaşam tarzı medyası yeni platformlara taşınarak domestik alana erişimini iyice genişletti. Ve yemek pişirmek kadar etraflıca düşünülen başka bir domestik mesele olamaz. Yemek pişirmek en ana domestik yetidir, kişinin evcillik yeteneklerinin sınandığı bağlamdır. Bir yemek programından atılmak kadar büyük bir aşağılanma yoktur, göze alınan risk *Big Brother* evinden kovulmaktan çok daha ağırdır.

Örnek Evler'den bugüne alışılagelmiş ev planındaki en büyük evrim, mutfağın ayrı bir hijyenik altyapı olmaktan (ve orta sınıf evlerinde eviçi hizmet kültürünün merkezi olmaktan) çıkıp bir sahne haline gelişidir. Kadınların evcil aygıta boyun eğdiği alan olan yüklük resmen oturma odasına taşınmıştır. Mutfak artık ailece (ve bazı misafirlerce) domestik performan-

sın izlenmesi için yerleşilen bir alandır; izledikleri programla aynı olacağını bildikleri performansı izlemek için, internete bağlı düz ekran televizyonlarından kafalarını kaldırıp mutfağa bakabilirler.

Evcil aygıtın günümüzdeki hatlarını yüz elli yıl önce düzene sokulan şeyin kaçınılmaz sonucu olarak görmemek gerekir. Agamben, çağdaş medya üzerine düşüncelerinde, öznesizleşme süreçlerinin, beraberinde yeni bir özne getirmeksizin güçlenişini öne çıkarır: "Akşamlarını televizyon karşısında geçiren izleyicinin öznesizleşmesinin karşılığı yalnızca bir tembel tenekenin hüsran yüklü maskesini yüzüne geçirmek ya da izleyici reytingi sayımlarına dahil edilmek olur."[27] Şöyle devam eder Agamben: "Böylece öznelerin varlığını ve (işçi hareketi, burjuvazi vs. gibi) gerçek kimlikleri varsayan siyasette tutulma meydana gelir.[28]' Gerçek siyasetin yerini katıksız bir yönetim eylemi, yani Gilles Deleuze'un "*dividual*'" adını verdiği şeyin sıralanarak gözetlenmesi almıştır; *dividual*, başını ailenin çektiği "hapsedilme alanları"nın parçalanması sonucunda, bütün olmayan ancak bölünebilen, sayılabilen ve konumlandırılabilenlerdir.[29]

Domestik aygıtın –örneğin yemeğin pişirilmesinin yenmesinden ayrılması gibi– daha küçük ve süreksiz gözetleme anlarına bölünse bile kaçınılamaz olduğu düşünülürse, bu atomlaşmaya karşı ne tür bir domestik alana nasıl bir hücum söz konusu olabilir? Bu soruyu, kent ile ev arasındaki, özel ile kamusal, çalışma ile dinlenme arasındaki ara yüz olarak görülen eşiğe odaklanarak, mekânsal olarak yanıtlamaya çalışmaya değer. Bu ara yüz, eğer hakikaten var olduysa, çağdaş yaşamda giderek daha az görünür oluyor. Tekrar Örnek Evler'e bakarsak, eşiğin üzerinde düşünmeye değer bir biçimde kullanıldığını görüyoruz. Daireleri birbirine bağlayan merdivenler gerçek bir eşik alanıydı, yani hem kamusal hem de özel alanlara katılıyordu. Sokağa açıktı ancak tam olarak sokağın parçası değildi ve kendi eviçi sorumlulukları açısından kiracıların alanına giriyordu. Bir çekirdek ailenin diğeriyle karşılaştığı alan ve karşılaşma fırsatıydı, her aile kendi rollerini muadilleri olan aileleri tanıyarak ve onlarla etkileşime girerek kuruyordu. Aile-sonrası durumun ürettiği tek bir şey varsa, o da Örnek Evler'in sahnelediği simetriyi, bu simetrik ilişkinin diyagramı ayakta kalsa da, dağıtmasıdır.

27 Agamben, "What is an Apparatus?", s. 21.
28 *Age.*, s. 22.
29 Gilles Deleuze, "Postscript on Control Societies", *Negotiations*, çev. Martin Joughin (New York: Columbia University Press, 1995), s. 177-182.

Komşumuzla karşılaşmamız artık simetrik bir tanıma değil, başka türlü bir eşik halidir. Beklenmedik bir karşılaşma ihtimali sayesinde evcillik aygıtının hakimiyetinin bir anlığına da olsa gevşeyebilmesidir. Bu beklenmediklik olumlu karşılanmalıdır. Hanenin ele geçirilmesi ve kişinin iş yaşantısının (ya da sosyal medya *feed*'nin) ele geçirilmesi arasında bir eşik ânı, komşunun ânı yer almaktadır.

İngilizceden çeviren: Zeynep Serinkaya

Anıtsal Yakınsaklıklar

ALİ TAPTIK

Belli bir temaya dair yeni bir iş üretmenin kavramları eğip bükmeyi gerektirdiği birçok kültürel üreticinin aşina olduğu bir durum. Elmgreen/Dragset'in İstanbul Bienali için önerdiği "iyi bir komşu" başlığı ev, aidiyet ve birlikte varoluşu içeren bir eksen belirliyor, buna karşın "komşu" kavramının semavi dinlerde akraba olmayan Öteki'ni tanımlayan bir anlamı var. 15. İstanbul Bienali'nde sunduğum "Dostlar ve Yabancılar", üç arkadaşımın şehrin içinde seyahat ederken başına gelenler üzerine. Altı aydır üzerinde çalıştığım bu projede onların hikâyelerine bir girizgâh bulmak için İstanbul'da yürürken anıtsal bir şekilde farklı zaman, işlev ve varoluşların neredeyse bir olacak şekilde buluştuğu hallerle karşılaştım sıklıkla.

Bu yazıda küratörlerin davetiyle bir araya getirdiğim sözel ve görsel "anlatı" için bir prolog olarak tasarladığım fotoğrafları, "komşuluk" temasının bana çağrıştırdığı yakınsaklık (*convergence*) kavramı ve bunun İstanbul'daki anıtsal beş izi üzerinden ele almak istiyorum.

Dilimizde oldukça geç üretilmiş bu kelime sadece mesafeye dair bir hali tarif ediyor. Kelimenin İngilizce meali ise zaman ve sınırlara dair anlamlar da barındırıyor. Ramaklaşma demek doğru olur mu? Bu kelimenin kökenine bakarsanız, içerdiği zamansallığı fark edeceksiniz: "Ramak", ölümden önceki son bakış, yaşam belirtisi.[1] Gerçekleşmemiş bir potansiyele işaret ediyor bu yakınsaklık.

Prolog olarak izleyen sayfada göreceğiniz fotoğraflardan biri seçildi, "Dostlar ve Yabancılar"da anlattığım arkadaşlarımın hikâyelerinin izleri en çok bu fotoğrafta birleşiyordu. Ama şimdi, yazıyı tamamladıktan sonra bu sunuşu yazarken daha niceleri listelenebilecek yeni bir "anıtsal yakınsaklıklar" serisini paylaşmak istiyorum.

1 Bkz. http://www.nisanyansozluk.com/?k=ramak



N. Artamanoff, 1936, ICFA.NA.0084,
Nicholas V. Artamonoff Collection, Image Collections and Field-work Archives, Dumbarton Oaks Research Library and Collection

1. Kaide – Ev

Avrat Taşı olarak bilinen Arcadius Sütununu sabahın köründe suratıma bir yumruk savuran bir ayyaşla dövüşmemek için yolumu değiştirince ziyaret ettim. Bir fırınla, iki katlı ahşap bir evin arasına sıkışıp kalmış bu devasa kaide, bilimkurgu filmlerinde görebileceğiniz zaman-mekan düzleminde bir yırtık gibi. Acaba bu sütun hâlâ ayakta olsaydı şehrin silueti üzerine tartışmalarımıza nasıl etki ederdi? İstanbul'daki diğer sütunların aksine, Cerrahpaşa tepesi ve hastanelerin mütevazı yerleşkelerinin arkasında, II. Theodesius'a adanmış, Arcadius'un Gotlara karşı zaferini kutlayan bu anıt çok uzaklardan görülebilecekti. İstanbul'un sürekli kırılma ve kopuşlar içeren tarih anlatılarını birleştirecek bir tılsım olabilirdi. Zamandaki komşularımızı bize hatırlatabilirdi. Lakin İstanbul'un depremleri böyle bir anıtın ayakta kalmasına izin vermedi. Kolumdaki ağrı eşliğinde bunları düşünürken Artamanoff'un fotoğrafını hatırladım. Benzer bir kare yerine 2. Dünya Savaşı öncesinde, Cumhuriyet'in İstanbul'u kendi haline bırakarak ihmal ettiği dönemin en önemli fotografik belgelerini üretmiş bu Rus-Amerikan fotoğrafçının basit ve saygı dolu bakışını tercih ediyorum.



Ali Taptık, İstanbul Kara Surları Bostanları,
Silivrikapı Civarı, 2016

2. Duvar – Hendek – Bostan

Sadece bu hikayeler için olmasa da yaz boyunca surlara sık sık uğramam gerekti. Arcadius Sütunu ile aşağı yukarı aynı zamanda oluşmuş bu yakınsaklığın işlevsel nedenleri var. Kent içindeki dere yatakları ideal yerleşim yerleri değil. Dahası barbarlar, Müslümanlar ya da Ruslar geldiğinde kenti savunacak ordunun toplanması gereken bir açıklık gerekli. Bu atıl açıklık yüzyıllar önce, deniz ya da karayoluyla kente getirilirken sönüp tadı kaçacak marulların, domateslerin, salataların yetiştirildiği bir yer olarak kullanılıyor. Günümüzün kentlisi için bu işlevsel çakışmadan dolayı oluşmuş yakınsamayı teşhis etmek her zaman kolay değil. Sonuçta kentimizin nüfusunun büyük bölümünün göçmenlerden oluştuğunu düşünürsek bu duruma şaşırmamak lazım. Bostanlar günümüzde başka yakınsaklıklar ile okunmak durumunda. Bunlardan biri, somut olmayan kültürel miras (bostancılık) ile somut olan (kara surları) mirasın bir arada var oluşu, bu varoluşun sürmesi için hiçbir şey yapmamak ya da var olan pratiği güçlendirecek fiziksel ve kurumsal yapıları kurmadan sürdürmek mümkün olmayacak. Her ne olursa olsun, bu yapıların kendi ekonomik sürdürülebilirliklerini sağlamadan var olamayacağını da kabul etmek lazım. Bu sözlerimin neoliberal, mutenalaştırıcı bir duruşu destekler gibi bir tınısı olduğundan eminim. Ancak İstanbul'da 1500 yılı aşkındır süren bu komşuluk halini sürdürmenin başka bir yolunu görmüyorum.



Ali Taptık, 2017 "Anıtsal Yakınsaklık" serisinden

3. Üniversite – Meydan – Külliye

Bu İstanbul Üniversitesi'nin tek kapalı kapısı değil. Mercan'a açılan kapı da bunun gibi kapalı. 1960'lardan beri İstanbul'da üniversitelere girmenin, hastane ya da karakol gibi kanımca daha çok güvenlik gerektiren mekanlara girmekten daha zor olmasının nedenleri açık. Halbuki İstanbul Üniversitesi kampüsü ile Süleymaniye ve Beyazıt meydanını bağlayacak bir kamusallık aksı, akademi ile sokağın daha sıkı bir ilişkiye girmesini sağlayabilirdi. Harf Devrimi ile kazandıklarımız ve kaybettiklerimiz gibi belki de İstanbul Üniversitesi'nin kapalı kapıları da bize kazandırmaktan çok şey kaybettiriyor.





sağ: Ali Taptık 2017, "Anıtsal Yakınsaklık" serisinden (Eski Adalet Sarayı, Sultanahmet)
sol: Ali Taptık, 2017, "Anıtsal Yakınsaklık" serisinden (Abide-i Hürriyet ve Adalet Sarayı, Şişli)

4. Tarih – Hürriyet – Adalet

Boğazdaki sandalınızdan sarayın arkasında göğe yükselen bir top namlusunu andıran anıtı görmek herhalde en son 1930'larda mümkündü. Artamanoff acaba böyle bir fotoğraf çekmiş midir? Bugün Şişli bölgesinin en yüksek tepesinde Adalet Sarayı yer alıyor. Adalet kurumlarının daha iyi işlemesini sağlamak için eşzamanlı çalışması gereken birçok kurumu aynı dev yapıya tıkıp bir granit düzlüğü ile çevreledik. Adaletin Türkiye'de hep geciken yüzünün güney tarafında, bu anıt gözlerden uzak bir şekilde durmaya devam ediyor. Görünmezliğine rağmen, temsil ettiği hareketten bir söz, yakınında duyuldu. Ahmet Şık'ın savunmasında yaklaşık yüzyıl sonra tekrarladığı haykırış en büyük temennimiz. İlhamı şimdiden ya da gelecekten değil de geçmişten alma seçimini anlamasam da sözlerin anlamına inancım sonsuz.

Öte taraftan Seyfi Arkan ve Emin Onat'ın nitelikli modern yapılarından biri olan Eski Adalet Sarayı hukuka aykırı bir şekilde arkeolojik bir SİT alanında yükseliyordu. Şimdi Milli Eğitim Müdürlüğü olarak kullanılıyor. Adalet de İstanbul'da zamandaki komşularından kaçamıyor.



Ali Taptık, 2017 Prolog, "Dostlar&Yabancılar" serisinden /
"Anıtsal Yakınsaklık" serisinden

5. Heykel – Kennedy – Park – Bayrak Direği – Trapezoid Levha – Sahil

Prolog niyetine sunduğum bu fotoğrafı gören birçok İstanbullunun, bu sahnenin yerini tahmin edememesinin beni şaşırttığını itiraf etmem lazım. Gerçi İstanbul'un ne kadar parçalı ve büyük olduğunu ve ne çok İstanbul olduğunu unutuyor olmam da benim gibi bir çok İstanbullunun eksikliği. Arka yüzünü gördüğünüz anıt Krippel'in 1926 tarihinde tamamlanan Atatürk heykeli. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk anıt heykeli olarak da bilinir. 1922 haritalarında izini sürebildiğim bu alan aslında Gülhane Parkı'nın bir parçası olarak düzenlenmiş ve parkın içinden geçip sahile vardığınız nokta. Yaklaşık on senedir bu noktadan denize ulaşmak mümkün değil. Önündeki yeşillik alanda otlar serserice boy atmış. Heykelin çevre düzenlemesine ramak kalmış büyük gövde ise bir bayrak direği ve aydınlatma elemanları. Menderes'in araba sevdası nedeniyle bu halde geldiğini, Kennedy Caddesi olarak bilinen İstanbul sahil yolunun, kenti denizden kopardığını söylemek yanlış olmaz. Halbuki II. Abdülhamid'in "Gerekirse sarayın içinden geçse

de yapılacak" dediği rivayet edilen *şömendifer* yolu parkın altından batarak ulaşıyor Sirkeci Garı'na. Denizi göremiyorsunuz, denize yaklaşamıyorsunuz, anıtlar manasızlaşmış bir şekilde çürümeye bırakılıyor ama kaldırılmıyor da, devletin simgesini taşıyan bayrak direği ise ölçeksiz bir şekilde suratınıza çarpıyor.

geçen sayıdakiler

Yaralanabilirlik

Cogito / Sayı: 87

Cogito'dan / Kırılganlık, Güvencesizlik, Yaralanabilirlik **/** Elif Demirkaya: Prekarlık ve Prekarite Tartışmalarına Kısa Bir Giriş • Cana Erşen: Dokunma Rejimi: Kırılganlık, Yaralanabilirlik, Duyarlılık • Efe Baştürk: Yaralanabilirliğin Kökenselliği Üzerine Bir Epilog • Todd May: Neyi Olumlamalıyız? • Alyson Cole: Hepimiz Yaralanabiliriz, Ama Bazıları Diğerlerinden Daha Çok Yaralanabilir: Yaralanabilirlik Çalışmalarının Politik Muğlaklığı, Tereddütlü Bir Eleştiri • Emre Şan: Patočka ve Sarsılmışların Dayanışması • Zeynep Direk: Hakların Öznesi Olmak: Kırılganlıktan Özerkliğe • Bergen Coşkun Özüaydın: Lanetliler, Utanmazlar ve Sorumlular **Söyleşi /** Judith Butler ile Söyleşi / *Interview with Judith Butler* • Fulden İbrahimhakkıoğlu: Kırılganlığın İadesi: Egemenlik ile Biyo-İktidar Kesişiminde Eril Siyaset • Ewa Plonowska Ziarek: Yaralanabilirlik Üzerine Feminist Düşünceler: Saygısızlık, Yükümlülük, Eylem • Özen Nergis Dolcerocca: "Bu kadar alegori yeter!": Hayvan, Dil ve Mülksüzlük üzerine • Sinan Kadir Çelik: Eski Yunan'da Mülksüzleşme Biçimleri: Kinik ve Epikürcü Okulların Pratikleri Üzerine Bazı Notlar • Mesut Hazır: İlişkilerin İlga ve İnşası: Postmodern Toplum İçin Bir İlişkiler Sosyolojisi Denemesi **Kitap /** Zeynep Direk: *Mülksüzleşme* – Siyasaldaki Performatif **Geçen Sayıdakiler /** Kötülük • Yazarlar Hakkında

Yazarlar Hakkında

Aysun Aydın: Yüksek lisans ve doktorasını Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümünde tamamladı. Doktora çalışmasını John Dewey felsefesi ve deneyim kavramı üzerine yaptı. Doktora çalışması sırasında, Southern Illinois Üniversitesi Dewey Çalışmaları Merkezinde araştırma ve çalışmalar yaptı. Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalıştı, doktora sonrasında çeşitli vakıf üniversitelerinde dersler verdi. Halen Düzce Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Renaud Barbaras: Paris I Panthéon Sorbonne Üniversitesi'nde Felsefe Profesörü ve l'Institut Universitaire de France üyesidir. Yaşam Fenomenolojisi üzerine çalışmaktadır. 2014'te Fransız Akademisi'nin Grand Prix de Philosophie ödülünü, 2017'de Prix Mercier ödülünü kazanmıştır. Kitaplarından bazıları: *Le désir et la distance* (Paris, Vrin, 1999). *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, (Paris, Vrin, 2003). *Introduction à une phénoménologie de la vie* (Paris, Vrin, 2008). *La vie lacunaire* (Paris, Vrin, 2011). *Dynamique de la manifestation* (Paris, Vrin, 2013). *Métaphysique du sentiment* (Paris, Cerf, 2016). *Le désir et le monde*, (Paris, Hermann, 2016).

Mauro Carbone: «Jean Moulin» Lyon 3 Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Estetik Profesörü. Mimesis (Milan-Paris) yayınlarının *L'œil et l'esprit. Esthétique, phénoménologie, textes plurilingues* dizisinin editörü ve *Chiasmi International* dergisinin kurucusu ve yöneticisidir. Kitaplarından bazıları: *Proust et les idées sensibles* (Paris, Vrin, 2008). *La Chair des images. Merleau-Ponty entre peinture et cinéma* (Paris,Vrin, 2011). *L'Empreinte du visuel. Merleau-Ponty et les images aujourd'hui* (Genève, MētisPresses, 2013). *Être morts ensemble. L'Événement du 11 septembre 2001* (Genève, MētisPresses, 2013).

Eran Dorfman: Tel Aviv Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi'nde Felsefe Doçenti. Daha önce Paris Collège International de Philosophie'de program yöneticiliği yaptı. Kıta Felsefesi, fenomenoloji ve psikanaliz üzerine çalışmaktadır. Yazdığı eserler: *Foundations of the Everyday: Shock, Deferral, Repetition* (Rowman & Littlefield International, 2014); *Learning to See the World Anew: Merleau-Ponty Facing the Lacanian Mirror* (Phaenomenologica series, Springer, 2007, in French). Ayrıca *Sexuality and Psychoanalysis: Philosophical Criticisms* (Leuven University Press, 2010) kitabının editörüdür.

Jan Willem Duyvendak: Amsterdam Üniversitesi Sosyoloji bölümünde "Distinguished Research Professor". Ana çalışma alanları toplumsal hareketler, sosyal refah devletinin dönüşümü, yurttaşlık, "evde hissetmek" ve yerliciliktir. Yayınları için bkz. www.jwduyvendak.nl.

Zeynep Zafer Esenyel: 1984 Bursa doğumlu. Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimi aldı. Tübitak Yurtdışı Araştırma bursuyla Strasbourg Üniversitesi'nde bir yıl doktora düzeyinde araştırma yaptı. 2009-2016 yılları arasında Uludağ Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olarak çalıştı. *Kaygı Dergisi*'nin yayın kurulu üyeliğini ve editörlüğünü yaptı. Yayınlarıyla 2013 yılında Lisansüstü başarı kategorisinde ödül aldı. 2016 yılında doktorasını tamamlayarak Düzce Üniversitesi Felsefe Bölümü kurucularından oldu. Fenomenoloji, beden felsefesi ve varoluşçuluk alanlarına ilgi duymaktadır**.**

Didem Nur Güngören: Galatasaray Üniversitesi'nden 2004 yılında mezun oldu, 2005 yılında Paris École des Hautes Études en Sciences Sociales'da (EHESS) Proust romanının sosyo-edebî boyutu konulu yüksek lisans tezini savundu. 2006 yılında Paris Sorbonne Üniversitesi'nde başladığı Proust konusundaki doktora tezini, 2017 itibariyle Grenoble-Alpes Üniversitesi'nde Proust ve Merleau-Ponty ilişkisi bağlamında savunmak üzere. Bunun yanı sıra Fransızca çeviri ve editörlük yapıyor.

Leonard Lawlor: The Pennsylvania State Üniversitesi'nde Edwin Erle Sparks Felsefe Profesörü. 19. ve 20. yy Kıta Felsefesi çalışmaktadır. Kitaplarından bazıları: *The Implications of Immanence: Towards a New Concept of Life* (The Bronx: Fordham University Press, 2006). *This is not Sufficient: An Essay on Animality and Human Nature in Derrida* (New York: Columbia University Press, 2007). *Early Twentieth Century Continental Philosophy* (Indiana University Press, 2011). *From Violence to Speaking Out* (Edinburgh University Press, 2016). Ayrıca Zeynep Di-

rek ile birlikte *A Companion to Derrida* (Wiley Blackwell, 2014) kitabının editörlüğünü yapmıştır.

Charles Rice: University of Technology Sydney'de Mimarlık profesörüdür. Kitapları arasında İç Mekânın Ortaya Çıkışı: Mimarlık, Modernlik, Evcimenlik (*The Emergence of the Interior: Architecture, Modernity, Domesticity*) (2007) ve İç Mekân Kentliliği: Mimarlık, John Portman ve Amerika'nın Şehir Merkezleri (*Interior Urbanism: Architecture, John Portman, and Downtown America)* (2016) yer alır.

Tuncay Saygın: Lisans eğitimini Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde; yüksek lisansını *Althusser, Yapı ve Yapısal Marksizm* başlıklı çalışmasıyla; doktorasını ise *Çağdaş Kıta Avrupası Felsefesinde Özne Sorunu* başlıklı çalışmasıyla Muğla Üniversitesi (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)'nde tamamladı. Doktora tezi çalışmasının bir yıllık periyodunu TÜBİTAK bursuyla Boston College'da yürüttü. Halen Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak, Fenomenoloji geleneği başta olmak üzere Çağdaş Kıta Avrupası Felsefesi, Marksizm, Türk Düşünce Hayatı alanlarında çalışmalarına devam etmektedir.

Emre Şan: Lisans eğitimini Galatasaray Üniversitesi'nde, yüksek lisans ve doktorasını Paris 1 Panthéon Sorbonne'da tamamladı. Doktorasından sonra Ecole Normale Supérieur'de post-doktora araştırmaları yapan Emre Şan'ın fenomenolojide aşkınlık problemi üzerine yazdığı kitabı Renaud Barbaras'ın önsözü ve Institut Universitaire de France ödülüyle yayınlanmıştır (Paris, Mimesis/Vrin, 2012). *La Revue Philosophique de Louvain, Studia Phaenomenologica, Chiasmi International, Les Études Philosophiques, Implications Philosophiques, Labyrinth, Cogito, Baykuş, Ethos, Doğu Batı* gibi dergilerde ve *Cercle Herméneutique, Springer Contributions to Phenomenology* gibi kitap dizilerinde makaleleri çıkan yazar, Merleau-Ponty üzerine bir derleme yayımlamıştır (İstanbul, Say, 2015). 2015 yılında L'Université Catholique de Louvain (UCL) tarafından iki yılda bir verilen Prix Mercier ödülüne layık görülen Emre Şan, halen İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'nde öğretim üyesidir.

Ali Taptık: Sanatçı ve mimar Ali Taptık (1983, İstanbul) İTÜ Mimari Tasarım Programı'nda doktora çalışmasına devam ediyor. Kentsel peyzaj ve mimarinin temsili ile birey ve kent arasındaki ilişki, psikocoğrafya ve edebiyat görsellik ilişkisi gibi konulara odaklanıyor. *Kaza ve Kader* (Filigranes Editions, 2009); *İstanbul'u Resmetmek - Türkiye'nin Görsellik Tarihine Giriş* (Prof. Dr. Uğur Tanyeli'nin iş

birliğiyle; Akın Nalça Kitapları, 2010), *There are no failed experiments* (Atelier de Visu, 2012) ve *Nothing Surprising* (Marraine Ginette, 2015) isimli sanatçı kitapları bulunuyor. Çalışmaları SALT (İstanbul), MAXXI (Roma), Ashkal Alwan (Beyrut) ve Venedik Mimarlık Bienali'ninde aralarında yer adlığı bir çok kurumda sergilendi. Taptık aynı zamanda, bağımsız sanatçı kitaplarının dağıtımı üzerine çalışan Bandrolsüz kolektifinin kurucularından. Aynı zamanda Tarihi Yedikule Bostanları Koruma Girişimi'nde arşivcilik rolünü de üstlenmektedir.

Ted Toadvine: The Pennsylvania State Üniversitesi The Rock Ethics Institute'de Felsefe Profesörü. Fenomenoloji ve çevre felsefesi üzerine çalışmaktadır. *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature* (Northwestern, 2009) kitabının yazarı ve *The Merleau-Ponty Reader* (Northwestern, 2007) ve *Nature's Edge: Boundary Explorations in Ecological Theory and Practice* (SUNY, 2007) kitaplarının editörüdür. Ayrıca Ohio University Press'de Kıta Felsefesi Dizisi'nin yöneticiliğini yapmaktadır.

Murat M. Türkmen: 1986 yılında Hatay/Antakya'da doğdu, ilk ve orta öğretimini burada tamamladı. 2003-2008 yılları arasında Gaziantep Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde lisans eğitimini aldı. 2008-2013 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Sanat Tarihi bölümünde lisans, 2014-2016 yıllarında İstanbul Üniversitesi Sanat Tarihi bölümünde yüksek lisansını tamamladı. 2014 yılında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe bölümünde başladığı yüksek lisans eğitimini 2017 yılında tamamladı. Halen Mimar Sinan Üniversitesi Felsefe bölümünde doktora eğitimine devam etmektedir.

Fenneke Wekker: Sosyolog ve kentsel etnografıtır. Araştırmaları evdelik hissi ve ev pratikleri, kentsel ortamda içerme ve dışlama mekanizmaları, topluluk inşası ve bu inşada ırkın, etnisitenin, sınıfın, yaşın ve toplumsal cinsiyetin rolüdür. Diğer yayınları için bkz. www.fennekewekker.nl.