ALGININ ÖNCELİĞİ

Maurice Merleau-Ponty



KABALCI

M. MERLEAU-PONTY

ALGININ ÖNCELİĞİ VE ONUN FELSEFİ SONUÇLARI

KABALCI YAYINEVİ: 278

Çağdaş Fransız Düşüncesi: 7

M. Merleau-Ponty
Le Primat de la Perception
et ses consequences philosophiques © Éditions Verdier, 1996

Algının Önceliği ve Onun Felsefi Sonuçları
© Kabalcı Yayınevi, 2005

Birinci Basım: Kasım 2006

Teknik Hazırlık: Zeliha Güler
Kapak Düzeni: Gökmen Ekincioğlu
Yayıma Hazırlayan: Zeynep Mertoğlu

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministere des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France en Turquie et de l'Institut Français d'Istanbul

Çeviriye ve yayıma katkı programı çerçevesinde yayımlanan bu yapıt, Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

KABALCI YAYINEVİ
Himaye-i Etfal Sok. 8-B Cağaloğlu 34110 ISTANBUL
Tel: (0212) 526 85 86 Faks: (0212) 513 63 05
www.kabalciyayinevi.com yayinevi@kabalci.com.tr
online satış: www.kabalci.com.tr

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)
Ponty, M. Merleau
Algının Önceliği ve Onun Felsefi Sonuçları

ISBN 975-997-079-1

Baskı: Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti. (0212 567-8003)
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No:12/197-203 Topkapı-İstanbul

MAURICE MERLEAU-PONTY

ALGININ ÖNCELİĞİ VE ONUN FELSEFİ SONUÇLARI

Çeviren:
Yusuf Yıldırım

KABALCI YAYINEVİ

İÇİNDEKİLER

NOT 7

ALGININ DOĞASI ÜZERİNE ÇALIŞMA PROJESİ 1933, 9

ALGININ DOĞASI 1934, 15

I. ALGININ FİZYOLOJİSİ VE PATOLOJİSİ 18

II. ALGI FELSEFESİ 21

III. ALGININ PSİKOLOJİSİ 25

1. Nesne 25

2. Mekân ve Hareket 27

3. Gestalt psikolojisi ve çocuk psikolojisi 31

4. Gestalt psikolojisi ve bilgi kuramı 33

ALGININ DOĞASI'NDA ALINTILANAN ESER VE MAKALELERİN LİSTESİ 35

ALGININ ÖNCELİĞİ VE FELSEFİ SONUÇLARI, 41

1. Bilincin kökensel kipliği olarak algı 43

2. Sonuçların genelleştirilmesi 44

3. Sonuçlar 44

OTURUMUN DÖKÜMÜ 45

NOT

Algının Önceliği ve Onun Felsefi Sonuçları, M. Merleau-Ponty'nin 23 Kasım 1946 günü Fransız Felsefe Topluluğu önünde sunduğu metin ile tebliği izleyen tartışma metninin yeniden ele alınmış halidir. Tartışmaya şu isimler katılmıştır: MM. Bréhier, Bauer, Beaufret, Césari, Hyppolite, Lenoir, Lupasco, Merleau-Ponty, Parodi ile Mmes Prenant ve Roire ve son olarak M. Salzi.

ALGININ DOĞASI ÜZERİNE ÇALIŞMA PROJESİ

1933

Nörolojinin, deneysel psikolojinin (özellikle de 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 şekilde açıklandığı entelektüel bir işlem olarak ele alır. Bu şekilde ele alındığında algı eksik bir bilim gibidir, dolaylı bir işlemdir.

Oysa Almanya'da *Gestalt Teorisi* Okulunca sürdürülen deneysel araştırmalar, algının entelektüel bir işlem olmadığını – belirli bir iç düzene sahip olmayan bir madde ile entelektüel bir formu algı içinde birbirinden ayırt etmenin olanaksız olduğunu göstermektedir: "Form," duyusal [sensible] bilginin kendisinde mevcuttur ve geleneksel psikolojinin tutarsız duyumları temelsiz birer varsayımdır.

Öte yandan nörolojinin gelişimi, işlevi "düşüncenin hazırlanması"ndan ziyade sinirsel uyarıların "iletilmesi" olan sinir sisteminin rolünü belirginleştirmiştir. Bu anlayış, nörologları anatomik lokalizasyonlarda zihinsel işlevlerin bir kopyasını arama derdinden uzaklaştırarak bu anlamda psikolojiyi paralelizmden kurtarırken, aynı zamanda sinir sisteminin uyandırdığı ve bütün algımıza eşlik etmesi gereken

"oluşum halindeki hareketler"in rolünü de açığa kavuşturur. Böylece algı "motor çerçeve" içine yerleşmiş olur. Görmenin verileri ile dokunma ya da kas duyusunun verileri arasında, entelektüel bir etkinlik, bellek ve yargı ile kurulmuş olan bağlılaşım, eleştirel düşünceye göre burada bizzat sinir sisteminin işleyişi tarafından güvence altına alınmış görünür. Ve burada psikolog, "duyuların gelişimi"nin, görme verilerini dokunma verilerine dereceli olarak bağlaması yoluyla hacimli bir mekâna dönüştüreceği uzamsal olmayan duyumlardan oluşan bir evren hayal etmekten vazgeçmek zorundadır.

Özellikle "kendi bedeninin algısı" konusunda yakın zamana ait eserlere değinmek yerinde olacaktır. Duyusal bilgi formunu ve maddesini ayırt etmek genel olarak güç görünse de zorluk bundan daha büyüktür ve uzamlılık, kendi bedeninin algısı söz konusu olduğunda, duyumla açıkça tutarlıdır. Psikopatolojinin sunduğu birçok sorunun yanı sıra, vücudunun bazı organlarını yitiren insanlarda görülen yanılsama meselesi yeniden ele alınmalıdır.

Bu ve buna benzer açıklamalar, belgelere dayanan kesin bir çalışma onları doğruladığında, klasik algı anlayışının postulatlarına dek geri gitmeyi zorunlu kılarlar. Özellikle İngiliz ve Amerikan realist felsefeleri, sürekli olarak duyusal ve somut olanda, entelektüel bağıntılara indirgenemeyecek bir şey olduğunu vurgularlar. Algı evreni, bilimin evrenine dönüştürülemez.

Özet olarak, felsefenin bugünkü durumunda, deneysel psikoloji ile nörolojinin algı sorununa ilişkin bulgularının bir sentezini yapmaya

kalkışmak, bunun kesin anlamını düşünüm yoluyla belirlemek ve belki de yürürlükteki bazı psikolojik ve felsefi kavramları gözden geçirmek yerinde olacaktır.

ALGININ DOĞASI

1934

Felsefi ve deneysel araştırmaların gelişimi, algı üzerine yeni bir çalışmayı [aşağıdaki unsurlarla birlikte] haklı kılmış görünüyor:

1. Özellikle Almanya'da, Eleştirel Felsefe'nin temel ve şimdiye değin hem psikolojide hem de algı felsefesinde hâkim olan fikirlerini sorgulayan felsefelerin ortaya çıkışı;
2. Sinir sistemi fizyolojisinin gelişimi;
3. Zihinsel patoloji ve çocuk psikolojisinin gelişimi;
4. Son olarak Almanya'da yeni bir algı psikolojisinin yayılması (*Gestalt psikolojisi*).

Bu girişim, bu yıl sürdürülen araştırmalar sırasında benim için daha fazla haklılık kazandı; zira Alain'in algı kuramına esin kaynağı olan Lagneau[δ] ve Lachelier'ye[β] ait incelemelerden bu yana Fransızca'da ortaya çıkan eserler, örneğin Duret'nin iki tezi,[φ] yakın zamana ait Almanca çalışmaları pek dikkate almıyorlar.

δ J. Lagneau, *Célèbres Leçons: cours sur la perception* [Ünlü dersler: Algı üzerine dersler].

β J. Lachelier, *L'observation de Platner* [Platner Gözlemi].

φ Duret, *Les facteurs pratiques de la croyance dans la perception* [Algıda inancın pratik etkenleri] ve *L'objet de la perception* [Algının nesnesi].

I. ALGININ FİZYOLOJİSİ VE PATOLOJİSİ

Yine de algıyla ilgili bu çalışmayı sinir sistemi fizyolojisi ve zihinsel patoloji üzerinden gerçekleştirmek bana olanaklı görünmedi. Önceleri bu ikisinin, "yansıtma" ve "bağlama" arasındaki ilişkiyi açıklayarak, duyusal bilgi ile zekâ arasındaki ilişkiyi de açıklayabileceklerini düşündüm. Oysa her ne kadar C. Von Monakow'un görüşleri[ω] ve "beyin lokalizasyonu" kavramı deneylere yol gösterici fikirler sağlamış olsalar da, algı psikolojisini beyin fizyolojisiyle açıklamaya yeterli olacak özel araştırmalara henüz olanak vermemiş görünüyorlar. H. Piéron'un genel değerlendirmesinin[φ] "yansıtma" konusunda bir o kadar kesin olmasına karşın, bağlama fenomenleri ve onların yansıtma alanlarıyla ilişkisi üzerine ancak varsayımsal birtakım işaretler sunuyor olması oldukça anlamlıdır. Patoloji ise, en azından Fransa'da, bir *ana doğrultu* sunmaktan uzaktır. P. Quercy'nin tezi[δ], son kertede yanılsamanın nesnesiz bir görüntü mü yoksa yalnızca inancın giderek azalmasıyla güçlenen bir "tavır" mı olduğuna ilişkin –bizim için çok önemli– soruyu yanıtsız bırakmaktadır. Dolayısıyla burada olağan bir algıyı brüt bir veriye ya da aksine her türlü zihinsel etkinlikle ilgili bir yapıya dönüştüren bir psikolojinin lehinde bir kanıya rastlayamıyoruz. H.

[ω] Monakow, Mourgue, *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie* [Nöroloji ve Psikopatoloji İncelemesine Biyolojik Giriş].

[φ] H. Piéron, *Le cerveau et la pensée* [Beyin ve Düşünce].

[δ] P. Quercy, *Études sur l'hallucination, tome II: La clinique* [Yanılsama üzerine incelemeler, II. cilt: Klinik].

Wallon'un tezi[φ] de diğer açılardan kesin bir yönlendirme sağlayamamıştır. Yazar, öznelin nesnele doğru normal gelişimini patolojik yöntem yoluyla yeniden inşa etmektedir. Ancak dışsal algının oluşumu gizli kalır: "duyusal-motor" evrede henüz mevcut değilmiş gibi görünür; bundan hemen sonra gelen "yansıtma evresi"nde ise bütünüyle kurulmuş halde karşımıza çıkar. Çünkü bu yansıtma evresi bizler için yalnızca bazı epileptik zihin durumlarına kıyasla bilinir hale gelir; oysa epileptik çocuğun dünyası istikrarsızlık ve tutarsızlıktan etkilenebilir. Ancak bununla birlikte, bu zorbaca etkinliğinin içerisinde dahi bir dünya ya da daha çok dışsal şeylerin bir yığınıdır ve bizler bu dışsallığın oluşumuna tanıklık etmemişizdir.

Yine de sinir fizyolojisi ve patoloji iki noktada çok önemli bilgiler ortaya koymuştur. Bunlardan ilki "lokalizatör refleksler" (Piéron), diğeri de asterognoziler ya da daha genel olarak agnozilerdir. Ancak yara türünün, zedelenmelerin lokalizasyonunu kısmen olanaklı kıldığı vakalarda[α] bile, varsayımın her zaman gözlemlenebilir duyumsal ya da psişik bozukluklardan, yalnızca varsayılan lokalizasyonlara doğru gitmesi dikkat çekicidir. Gelb ve Goldstein, başlıca görevin her türlü

φ H. Wallon, *Stades et troubles du développement psycho-moteur et mental chez l'enfant* [Çocukta zihinsel ve psiko-motor gelişim evreleri ve bozuklukları], 1925- daha sonra *L'Enfant turbulent* [Ele avuca sığmayan çocuk] adıyla yayımlandı.

α Gelb ve Goldstein'da, mermi veya havan topu patlaması sonucu oluşan yara vakaları: *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle* [Beyin Patolojisi Vakalarının Psikolojik Analizi] I. cilt, I. böl.

fizyolojik yorumlama denemesinden önce hastalıklı davranışın olabildiğince kesin bir betimlemesini sunmak olduğu sonucuna varmışlardır. Ancak hastanın bilincini çözümlemek için yapılması gereken deneyler kuşkusuz normal bir algı psikolojisini yönlendiren fikirlerce telkin edilmiş olacaklardır (Gelb ve Goldstein'ın durumunda bu *Gestalt psikolojisi*nin fikirleriyle olur). Böylece normal psikolojiye geri dönmüş oluruz – görüşlerini patolojik olguların sıkı denetimine tabi tutmak pahasına olsa bile.

II. ALGI FELSEFESİ

Oysa algı psikolojisi, görünürde en masum kavramlarla –duyum, zihinsel imge, kalıcı bir varlık olarak anı– birlikte giren felsefi önvarsayımlarla yüklüdür. Her ne kadar algının nihai sorunları üzerine –duyusal bilgide doğruluğun anlamı üzerine– bir sorgulama niyetinde olmasak da, psikolojik sorunun aydınlatılması algı felsefesine başvurmadan mümkün olmaz. Bu nedenle, bu yılki çalışmamızın bir bölümü bu konuya ayrıldı.

Husserl'in fenomenolojisi bize iki yönlü bir fayda sağlar:

1) Husserl'in ona verdiği kesin anlamda fenomenoloji (transandantal fenomenoloji ya da "kuruluş" fenomenolojisi) yeni bir felsefedir. Bu felsefe için öncelikli sorun bilgi sorunu değildir, eleştirel felsefeden tümüyle farklı bir bilgi kuramına olanak sağlar.[Σ 1]

[Σ] E. Fink, Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik [Bugünkü Eleştiri karşısında Husserl'in Fenomenolojik Felsefesi], *Kantstudien*, 1933.

[1] Bkz. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* [Husserl'in Fenomenolojisinde Sezgi Kuramı], Vrin, 1978; G. Gurvitsch, *La phénoménologie de Husserl* [Husserl'in Fenomenolojisi] (La philosophie phénoménologique en Allemagne: Edmund Husserl [Almanya'daki Fenomenoloji Felsefesi: Edmund Husserl] Revue de métaphysique et de Morale, 1928, s. 553-597; Les tendances actuelles de la philosophie allemande [Alman Felsefesinde Güncel Eğilimler], Vrin, 1949 adlı eserde yeniden ele alındı; J.

2) Husserl'in psikolojiyle ilgilenmediği söylenir. Doğrusu şudur: O, "Psikolojizm"e yönelik eski eleştirilerini saklı tutarken; bütün pozitif bilimler gibi psikolojinin de tavrı olan doğal tavırdan, fenomenolojik felsefenin tavrı olan transandantal tavra geçmemizin yolu olarak "indirgeme"ye vurgu yapmıştır. Bu tavır farklılığı, algının fenomenolojik çözümlemeleri ile bu konudaki psikolojik çözümlemeler arasına net bir sınır koyabilmemiz için yeterlidir.

Fakat Husserl, algının psikolojik çözümlenişine örnek vermenin[β] dışında, fenomenoloji ile psikoloji arasındaki ilişkiyi matematik ve fizik arasındaki ilişkiyle karşılaştırır[φ] ve kendi felsefesinden psikoloji ilkelerini yenilemesini bekler.[ω] Fenomenolojik çözümlemeler, örneğin *Jahrbuch*'da yayımlanmış anı ve imge analizleri,[θ] psikolojiye ilişin sonuçlar da taşır.

Ancak bunların hiçbir şekilde psikolojinin *yerini almaya* kalkışma-

---

Héring *Phénoménologie et philosophie religieuse* [Fenomenoloji ve dinsel felsefe] Alcan, 1925 ve Husserl, *Méditations cartésiennes* [Kartezyen Düşünceler], Vrin, 1953.

β E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* [Saf bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefeye dair Düşünceler] II. kısım.

φ *A.y.*, I. kısım, II. Böl.

ω Bkz. Saf bir Fenomenoloji..., I, II ve Fink, *a.g.m.*

θ Örneğin E. Fink, *Vergegenwärtigung und Bild* [Şimdileştirme ve İmge], *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, XI.

dıklarını vurgulamak gerekir. Burada söz konusu olan yenileme bir istila değildir; psikolojiyi *kendi alanı içinde* yenilemek ve "tasarım" veya "anı"nın vs. özü gibi temel özlerin her zaman belirsiz kalan anlamını sabitleyen çözümlemeler yoluyla, *ona özgü yöntemleri* canlandırmaktır.[δ] Fenomenoloji "eidetik" yöntem ile "tümevarımcı" yöntemi (yani deneysel yöntemi) açıkça birbirinden ayırır ve bu ikincisinin meşruluğunu hiçbir zaman tartışmaz.

Bu nedenle fenomenolojik hareketin deneysel araştırmalara esin kaynağı olmasına şaşmamak gerekir.[α] Bunun yanında, Husserl'e ait çözümlemelerin *Gestalt psikolojisinin* başlangıcına götürdüğü fikri ileri sürülmüştür.[β] Sonuç olarak çok geniş bir anlamda, her tür "betimleyici" psikoloji, fenomenoloji olarak adlandırılır.

Fenomenolojik hareketin psikoloji açısından önemi Fransa'da M. Pradines[θ] dışında pek fazla dillendirilmemiştir. Pradines, Hume'dan Bergson'a dek tüm filozofları, bilinci çoğu zaman "izlenimler"in bir

---

[δ] Linke, *Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassunfg* [Hareketin Kavranışı Sorunu içinde Fenomenoloji ve Deneyin Yeri], *Jahrbuch...*, II. cilt – aynı yazardan, *Grundfragen der Wahrnehmungslehre* [Algı Öğretilerinin Temel Sorunları], Münih, 1918.

[α] Örneğin Linke, *Die stroboskopische Täuschungen und das Problem des Sehens von Bewegungen* [Stroboskopik Yanılgılar ve Hareketleri Görme Sorunu], *Psychologische Studien*, III. Cilt, s. 499.

[β] A. Gurwitsch, *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich* [Tematik ve Saf Ben Fenomenolojisi], *Psychologische Forschung*, 1929.

[θ] M. Pradines, *Philosophie de la sensation* [Duyum Felsefesi], I. cilt, özellikle "Giriş" bölümü.

toplamına indirgemekle eleştirir (Kant'ta dahi en azından bilginin içerisindeki madde bu türden bir şeydir). Böylelikle en tutarlı filozoflara göre bile, mekânsallık ve genel olarak "anlam" bilincin içinde ikincil olup, sonradan edinilmiştir. Oysa M. Pradines'e göre, duyguyla karışmış duyulardan (aygıtlarının yapısında) temel olarak farklı üst duyuların ortaya çıkması, bu duyuların başından beri "uzak duyular" olma özelliği ile bizim için bir "nesne" olma özelliğine sahip olmamaları durumunda biyolojik bir saçmalık olurdu. Bu duyum felsefesi, Husserl tarafından sunulan "bilincin yönelimselliği" temasının psikolojik bir uygulaması olarak görülebilir.

Fenomenoloji ve esinlendirdiği psikoloji, bizzat bilinç ve duyum kavramlarını gözden geçirmemize ve bilincin bu "yarılma"sını başka türlü kavramamıza yardımcı olmaları açısından büyük bir dikkati hak ediyorlar.

III. ALGININ PSİKOLOJİSİ

Bu yılki çalışmamızın büyük bir bölümü *Gestalt psikolojisi*ne ayrıldı. Eski psikoloji, bir uyarım her zaman aynı duyumu üretiyormuş gibi, duyusal aygıtların lokal uyarımlarına tek tek karşılık geldiği varsayılan duyumları bilincin ilk verileri olarak ileri sürüyordu.[δ] Bu sözde "veriler"den yola çıkarak gerçekte algıladığımız tabloya ulaşmak için duyumların bellek, bilgi ve yargı tarafından –"maddenin" "form" tarafından– "işleniş"ini, öznel bir "mozaik"ten (Wertheimer) nesneler dünyasına geçişi varsaymak gerekiyordu. Burada ele aldığımız Okul, eski psikolojinin yoruma ve algıya atfettiği şeyi, kısmen *Gestalt* olarak adlandırılan psikolojik etken yoluyla açıklamıştır. *Gestalt*, sözde "öğeleri", daha geniş bütünlere eklemlenen "bütünler"e bağlı hale getiren duyusal alana ait spontane bir organizasyondur. Bu organizasyon heterojen bir maddenin üzerine konan bir form değildir; formsuz madde yoktur; yalnızca az çok istikrarlı, eklemlenmiş organizasyonlar vardır. Ancak bu tanımlar iki temel doğrultuda sürdürebileceğimiz deneysel araştırmaları yalnızca soyut biçimde özetlerler:

1. Nesne

Gündelik algımız bir nitelikler mozaiğinin değil, birbirinden ayrı

[δ] Konstanzannahme *bkz.* Helson, *Studies in the theory of perception, I. The clearness-context theory*, [Algı Kuramı üzerine Çalışmalar, I, Açıklık bağlamı teorisi], *Psychological Review*, ocak 1932; – Köhler, *Gestaltpsychology* [Gestalt Psikolojisi], New York ve Londra, 1929.

nesneler bütününün algısıdır. Alanın bir parçasının ayrılıp, ayırt edilmesini sağlayan şey, geleneksel psikolojiye göre geçmiş deneyimlerin anısıdır, bilgidir. *Gestalt psikoloji*sine göre bir nesne, "anlam"ı (meaning) yoluyla değil, algımız içerisinde sahip olduğu özel yapı nedeniyle belirgin hale gelir: "bir zemin üzerindeki figür"ün yapısı. Figür yapıyı oluşturmak için gerekli ve yeterli olan –zekâ ve iradeden bağımsız– nesnel koşullar belirlenir (örneğin birçok noktanın bir figür, bir dizilim olarak *görüldüğü* en uzun ve en uygun mesafe – Wertheimer). Belirli *duyusal* özellikler ile tanımlanabilen bu yapının kendisi çözümlenir: örneğin zeminde yer alan renklerin ayrım eşiği figürde yer alanlarınkinden daha yüksektir. – Gelb ve Goldstein'a göre uygun anıları duyumun üzerine "yansıtma" güçsüzlüğü olarak yorumladığımız *bazı* psişik körlükler, daha çok az önce belirtilen bu yapısal süreçlerin bozulmasıdır.[ω]

Bu "figür ve zemin" yapısı, duyusal alanların spontane organizasyonu içinde yer alan özel bir durumdan başka bir şey değildir. Genel

---

[ω] W. Köhler, *Gestaltpsychology* [Gestalt Psikolojisi], I. Sayı, 8° içinde, Londra ve New York, 1929. — *An Aspect of Gestaltpsychology* [Gestalt psikolojisinin bir yönü], C. Murchison, *Psychologies of 1925* içinde. *Some tasks of Gestaltpsychology* [Gestalt psikolojisinin bazı görevleri], C. Murchison, *Psychologies of 1930* içinde — K. Gottschaldt, *Uber den Einfluss der Erfahrung auf die Wahrnehmung von Figuren* [Figürlerin algısı üzerinde deneyimin etkisi üzerine], *Ps. Forschung*, VIII, 1927. — Sanders, *Experimentelle Ergebnisse der Gestaltpsychologie* [Gestalt psikolojisinin deneysel sonuçları], *Bericht über den X Kongress für experimentelle Psychologie*, 1927. — Gelb ve Goldstein, *a.g.e.*

olarak ilksel algının, yalıtılmış nesnelerden çok bağıntılarla ilgili olduğunu söylememiz gerekir – *kavranan* değil *görünür* olan bağıntılar.[φ] Bu görüşler Weber yasasını daha anlaşılır hale getirmekte ve bu yasa tarafından doğrulanmaktadırlar: Uyaranın sürekli çeşitliliğine karşılık gelen bilinç çeşitliliklerinin süreksizliği, belirli yapı yasaları (eşitleştirme yasası, belirginlik yasası) ile açıklanır ve sonuç olarak Wertheimer tarafından ortaya konan "özlülükler" yasasının özel bir durumu olarak ortaya çıkar.[ω]

2. Mekân ve Hareket

Mekân algısı entelektüalist anlaşılmazlıkların ayrıcalıklı bir yeridir: örneğin bir nesnenin uzaklığı, görünür büyüklük ya da retinal imgeler arası fark gibi göstergelere dayanan ve bunlardan nesneye dokunmak için atmamız gereken adım sayısını çıkaran anlık bir yargıya bağlanır. Mekân artık görmenin değil düşüncenin nesnesidir. Oysa "imgeler arası fark"ın derin bir eleştirisi[φ] bizi bu farkın, derinlik algısının zo-

---

φ W. Köhler, *Optische Untersuchungen am Schimpansen und am Haushuhn* [Şempanze ve kümes hayvanı üzerine optik araştırmalar], 1915. *Nachweis einfacher Strukturfunktionen beim Schimpansen und beim Haushuhn* [Şempanzede ve evcil kümes hayvanındaki basit yapı fonksiyonlarının kanıtı], 1918.

ω K. Koffka, *Perception: an introduction to Gestalttheory* [Algı: Gestalt teorisine giriş], *Psycholog. Bulletin*, 19. cilt, 1922. Sanders, *a.g.e.*

φ K. Koffka, *Some problems of Space perception* [Mekân algısına ilişkin bazı sorunlar], *Psychologies of 1930* içinde.

runlu bir koşulu olmasına rağmen bir yargının değil, derinlik izlenimi biçimindeki bilinçli sonucundan başka bir şeyini bilmediğimiz sinirsel bir sürecin nedeni olduğunu kabul etmeye yöneltir. Aslında derinlik algısı, az önce dikkat çektiklerimize benzer bir yapı fenomenidir. Bunu özellikle kanıtlayan şey, daha yakın bir nesne üzerinden başka bir nesnenin saydamlıkla görüldüğü bir durumda, çevre alanının rengini değiştirerek derinlik görüşünü istediğimiz gibi oluşturabilir ya da ortadan kaldırabilir oluşumuzdur.[π] Burada *Gestalt psikolojisi* bir kez daha kendini, ondan önce elde edilmiş önemli sonuçları yorumlama durumunda bulur: bir mekân-nitelik türünün varoluşunu algıda açığa çıkaran Schumann ve okulunun elde ettiği sonuçlar.[θ 1] Bu araştırmalar

---

[π] Bkz. K. Koffka, *a.y.*; B. Tudor-Hart, *Studies in the transparency, form and colour* [Saydamlık, form ve renk üzerine çalışmalar], *Psychol. Forschung*, 1928.

[θ] Schumann, Fuchs, Katz, Jaensch, de Karpinska etc., *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorganen* içinde.

[1] Schumann, *Die Represantation des leeren Raumes: eine neue Empfindung*, [Boş mekânın tasarımı: Yeni bir duyum], 85, 1920; Schumann, *Das Hintereinander im Sehraum* [Görme mekânında art ardalık] 86, 1921, s. 277; Fuchs, *Über das simultane Hintercinandersehen auf derselb. Sehrichtung* [Aynı görüş esnasında eşzamanlı olarak art arda görme üzerine], 91, 1923, 8. böl.; Jaensch, *Über die Wahrnehmung des Raumes* [Mekânın Algısı Üzerine] (Ek cilt 6, 1911); De Karpinska, *Experimentelle Beiträge zur Analyse der Tiefenwahrnehmung*, [Derinlik Algısı Analizine Deneysel Katkılar] 57, 1910, s. 44 ve devamı; Henning, *Ein optisches Hintereinander und Ineinander*, [Optik Bir Art Ardalık ve İç içelik] 86, 1921; Katz, *Über die Erscheinungweisen der Farben* [Renklerin Görünme Tarzları Üzerine], (Ek cilt 7, s. 209); Stumpf, *Attribute*

M. Lavelle'in *Derinliğin Görsel Algısı*[τ] adlı çalışmasını etkilemiş ve M. Pradines'in bunların kaynakçalarını sunmuş olmasına karşın, çalışmaların kendisi Fransa'da halen bilinmemektedir ve Mlle R. Dėjean'ın tezi[α] uzaklığın görüşten ayrılmazlığını tesis etmeye çalıştığı halde bu araştırmaları dikkate almamaktadır.

Retina üzerinde şekillenen şey yoluyla gördüğümüzden hareket ederek yargıda bulunmamız ve derinlemesine dizili olan noktaların tek bir plan üzerine yansımalarından dolayı öznenin derinliği yeniden inşa ettiğini, onu sonuç olarak elde ettiğini ama onu görmediğini varsaymak gerekiyordu. Buna karşın, yine aynı nedenden dolayı, genişliğin ve yüksekliğin dolaysız algısında hiçbir sorun görülmüyordu. Oysa bugün derinliği, türetilmiş ve sonradan oluşan bir şey olarak görmemiz için bir neden yoktur. Hatta belki de burada yüzeylerin algısından daha basit bir algı biçimi görmek gerekir. Gelb ve Goldstein[β],

---

der Gesichtsempfindung, [Yüz Algısının Özellikleri] (*Adhandlungen der preuss Akad. d. Wiss.*, 1917, Phil.-hist. Klasse, n. 8, s. 67); Hoffman, Untersuchungen über den Empfind.-begriff [Duyum kavramı üzerine araştırmalar], (Archiv. für die ges. Psych., c. 26, 1923, s. 112 ve devamı), vs. - [Fransızca baskıdan eklenen not]

τ L. Lavelle, *La perception visuelle de la profondeur* [Derinliğin görsel algısı], Strasbourg, 1921.

α R. Dėjean, *Étude psychologique de la distance dans la vision* [Görmede Uzaklık üzerine Psikolojik İnceleme], Paris, 1926.

β Gelb ve Goldstein, *a.g.e.*, I, s. 334-419, *Über den Wegfall der Wahrnehmung von Oberflächenfarben* [Yüzey Renkleri Algısının Ortadan Kalkması Üzerine].

yüzeydeki renkleri görmenin, bazı patolojik durumlarda kolayca değişikliğe uğrayan ve yerini "koyu" renklerin görünümüne bırakan, ne kadar koyulaşırsa o kadar açık hale gelen görece hassas bir organizasyon olduğunu gösterirler.[ω]

Yükseklik ve genişliğe göre olan mekân algımız üzerine yapılmış doğrudan bir çalışma, yapı fenomenlerini daha önce ortaya koymuştu. Eski psikoloji, "dikey," "yatay" ya da "eğik" olma özelliklerinin, retinamıza ait meridyene, başımız ve bedenimiz eksenine yapılan zihinsel bir gönderme yoluyla görsel alanın çizgilerine atfedildiğini söylüyordu. Buna karşılık Wertheimer'e göre, duyusal alanımızın bazı önemli noktaları [demirleme noktaları], "mekânsal bir düzey" olarak belirleyicidirler ve alanın çizgileri, ne bir yargı ne de bir karşılaştırma olmadan, "yukarı doğru" ve "aşağı doğru" giden belirtilerden etkilenirler.[δ] Denge bozulmaları veya bu düzeydeki değişimler deney yoluyla belirlenmekte ve bu durumlarda söz konusu olanın entelektüel bir işlem ya da düzenli bir sistem değişimi olmadığı da doğrulanmaktadır.

Aynı yazar, "stroboskopik" denilen harekette, "saf bir hareket"i, hareket edenin olmadığı bir hareketi yine bir dizi yöntemsel deney yoluyla gözler önüne sermiştir. Dolayısıyla hareket algımız, kavranan iki

---

[ω] Açıklık –ya da daha kesin bir dille Eindringlichkeit– ve belirgin koyuluk arasındaki bağıntılar üzerine bkz. Ackermann, *Psychologische Forschung*, 1924 ve Tudor-Hart, *a.g.m.*

[δ] M. Wertheimer, *Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung* [Hareketin görülmesi üzerine deneysel çalışmalar]; *Ek, Zeitschrift für Psychologie*... içinde, 1912.

ayrı nokta arasındaki artan mesafenin kestirilmesine ya da fizikçinin tanımladığı anlamda harekete benzetilemez. Tıpkı öncekilerde olduğu gibi bu çözümlemede de, *Gestalt* psikologlarının tüm dikkatlerini, benimsedikleri ilkelerin olanaklı kıldığı ve bizim burada açıklayamayacağımız deneyimler üzerine yöneltmiş olduklarını vurgulamak gerekir. Hiçbir şey "sui generis" ve vaktinden önce yapılan bir çağrıya bundan daha az benzeyemez.[φ] Bu açıklamalar, *Gestalt psikolojisi* açısından algısal mekânın çözümlemesini tüketme iddiasında değildir. Özellikle bu kuramın geleneksel başlıklar altına yerleştirdiği yeni gözlemleri saklı tuttuk. Bununla birlikte *Gestalt psikolojisi*, örneğin algımıza içkin naif statik gibi çeşitli yeni konuları da beraberinde getirmiştir.[φ]

3. *Gestalt psikolojisi ve çocuk psikolojisi*

Yakın zamana ait araştırmalar ve özellikle de çocuktaki stroboskopik hareket üzerine yapılan bir çalışma[ω] tarafından doğrulanan çocuktaki "senkretik algı" fikri (Claparède, 1908), çocukta tam aksine ayrıntılara fazlasıyla duyarlı bir algı olduğuna işaret eden gözlemleri karşısında buldu. Gestalt kavramı iki dizi gözlemin haklılığını teslim etmemize olanak vermektedir. Çünkü tek biçimli bir kütlenin algısı olan senkretik algı ile bağlantısız ayrıntıların kendi başlarına varoldukları

φ Wertheimer, *a.g.e.*

φ W. Köhler, L'Intelligence des singes supérieurs [Üstün maymunların zekâsı].

ω Meili ve Tobler, *Archives de Psychologie* [Psikoloji Arşivleri], 1931-1932.

analitik algı çoğu zaman sanıldığı gibi birbirine karşıt değildir; her ikisi de bütünlerin birbirine eklemlendiği ve ayrıntıların düzenlendiği yetişkinin yapılanmış deneyimiyle karşıtlık içindedirler.[β]

Buna rağmen çocuğun algısı yine de organize olmuştur, ancak kendi tarzında.

Gestalt Psikolojisinin psikojeneze dair önerdiği ilke, gelişimin basit bir ekleme ya da toplamayla değil, bir yeniden-organizasyon ile gerçekleştiğidir.[Σ] Gelişim, mesele algıya geldiğinde, izlenimler mozaiğinden bir bağıntılı nesneler dünyası ortaya çıkarmaz; yanlış ya da başka türlü bağlanmış bütünlerden, daha iyi eklemlenmiş bütünleri çıkarır. Böylece Piaget'nin kendisine ait formüllerle her zaman örtüşmeyen gözlemlerine ulaşırız.[ω] Örneğin çocukta dünya algısının "benmerkezli" olduğunu söylüyorsak, bu formül şu anlamda geçerlidir: Çocuğun dünyası yetişkine ait en basit nesnellik ölçütlerini tanımaz. Ancak tam da burada, yetişkine ait nesnelliği bilmemek, kendi içinde yaşamak değil; ölçüsüz bir nesnellik uygulamaktır ve benmerkezcilik formülü şu eski, kendi "haline" kapanmış bilinç fikrini telkin etmemelidir. P. Guillame'un gözlemleri[σ] bunun aksine, mekâna uyarlanmış davranışın

---

[β] Meili, *Archives de Psychologie, Les perceptions des enfants et la psychologie de la Gestalt* [Psikoloji Arşivleri, Çocuklarda algı ve Gestalt psikolojisi], 23. cilt, 1931-1932.

[Σ] K. Koffka, *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung* [Ruhsal gelişimin temelleri], 1. sayı, 8[0] içinde, 1921 ve *Journal de Psychologie*, 1924.

[ω] J. Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant* [Çocukta dünya tasarımı].

[σ] *Journal de Psychologie*, 1924.

erkenliğine işaret eder. Nesnel algının oluşumunu geleneksel görüşlerle uyum içinde, içsel olandan dışsal olana bir geçiş olarak kavramış gibi görünen H.Wallon'un,[θ] son çalışmasında bu teze[δ] örtük biçimde sınırlamalar getiriyor olması son derece anlamlıdır. Çünkü üçüncü ya da dördüncü aydan itibaren (s. 176), bir yanda iç – kas duyusu alanları ve diğer yanda dış alan (s. 176) arasında başlayan miyelinik kaynaşma ile aynı zamanda, çocuğu "bir uyarımlar kaynağına, bir hareketler motifine dönmüş ve farklı olanakları denemeye adamış" halde görür (s. 180).

4. Gestalt psikolojisi ve bilgi kuramı

Bilinç içeriğinin bu yepyeni kavranışı, duyusal bilgi kuramı açısından önemli sonuçlar içerir. Bu sonuçlar hâlâ olması gerektiği gibi ortaya konmamış, *Gestalt psikolojisi*nde de neredeyse hiç tartışılmamıştır. Bütün psikolojilerin ortak tavrı benimsenir: şeyler dünyası ile içkin bir bilinç arasında ayrım yapmak. Bilincin organizasyonu ya da yapılanması, kendi varoluşları oldukça tartışmalı olan merkezi fizyolojik fenomenler yoluyla açıklanır.[φ] *Gestalt psikolojisi*ne dışarıdan yaklaşanlar tarafından, bilgi sorununun bu okul ve Kant için aynı şekilde

---

[θ] H. Wallon, *De l'image au reel chez l'enfant* [Çocukta İmgeden Gerçek Olana], *Revue de Philosophie*.

[δ] H. Wallon, *Les origines du caractere chez l'enfant* [Çocukta karakterin kökenleri].

[φ] Werthemer'in "yatay" fenomenleri, bkz. *a.g.e.*

ortaya çıktığı ileri sürülmüştür.[δ] Ancak biz ondan çok daha farklı bir çözüme yönelmemiz gerektiğine inanıyoruz.

δ Gurwitsch, *a.g.e.*

ALGININ DOĞASI'NDA ALINTILANAN ESER VE MAKALELERİN LİSTESİ

LACHELIER, Jules, *L'Observation de Platner*, *Œuvres* içinde, Alcan, Paris, 1933, II. Cilt, s. 65-104.

LAGNEAU, Jules, *Célebres leçons, Cours sur la perception*, Nîmes, 1926; yeni basım, *Célèbres leçons et fragments*, P.U.F., 1964.

DURET, *Les facteurs pratiques de la croyance dans la perception*, Alcan, Paris, 1929.

DURET, *L'Objet de la perception*, Alcan, Paris, 1929.

MONAKOW, MOURGE, *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopatologie*, Alcan, Paris, 1928.

PIÉRON, H., *Le cerveau et la pensée*, Alcan, Paris, 1923, 2. basım.

QUERCY, P., *L'hallucination*, II.cilt, La *clinique*, Alcan, Paris, 1930.

WALLON, H., *Stades et troubles du developpement psycho-moteur et mental chez l'enfant*, Alcan, Paris, 1925.

WALLON, H., *L'Enfant turbulent*, Alcan, Paris, 1925.

GELB, GOLDSTEIN, *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, Leipzig, 1920.

FINK, E., *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegewärtigen Kritik*, *Kantstudien* içinde, 38, 1933, s. 319-383; Fransızca

çeviri *La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine*, *De la phénoménologie* içinde, Éditions de Minuit, 1974.

HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* içinde, I, 1913, s. 1-323; *Fransızca çeviri Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, kol. "Tel."

FINK, E., *Vergegenwärtigung und Bild*, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* içinde, II, 1930, s. 239-309; Fransızca çeviri *Re-présentation et image*, *De la phénoménologie* içinde, Éditions de Minuit, 1974.

LINKE, *Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung*, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* içinde, 2, 1916, s. 1-20.

LINKE, *Die stroboskopische Täuschungen und das Problem des Sehens von Bewegungen*, *Psychologische Studien* içinde, Engelmann, Leipzig, 1907, 3. cilt, s. 499.

GURWITSCH, A., *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich*, *Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie*, *Psychologische Forschung* içinde, 1929, s. 279-381.

PRADINES, M., *Philosophie de la sensation*, Les Belles Lettres, Paris, 1928-1932.

HELSON, *Studies in the theory of perception*, I, *The clearness-context theory*, *Psychological Rewiev* içinde, 1932, s. 44-72.

KÖHLER, W., *Gestaltpsychologie*, New York, Londra, 1929; Fransızca çeviri *Psychologie de la forme*, Gallimard, kol. "Ideés."

KÖHLER, W., *An Aspect of Gestaltpsychology*, *Psychologies of* 1925 içinde, ed. C. Murchison, Londra, 1928, s. 163-195.

KÖHLER, W., *Some tasks of Gestaltpsychology*, *Psychologies of* 1930 içinde, ed. C. Murchison,, Londra, 1930, s. 143-160.

GOTTSCHALDT, K., *Über den Einfluß der Erfahrung auf die Wahrnehmung von Figuren*, *Psychologische Forschung* içinde, 8, 1927, s. 261-317.

SANDER, F., *Experimentelle Ergebnisse der Gestaltpsychologie*, Fischer, Jena, 1928.

KÖHLER, W., *Optische Untersuchungen am Schimpansen und am Haushuhn*, *Abhandlungen der Königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften* içinde, 1915.

KÖHLER, W., *Nachweis einfacher Strukturfunktionen beim Schimpansen und beim Haushuhn*, *Abhandlungen der Königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften* içinde, 1918.

KOFFKA, K., *Perception: an introduction to Gestalttheory*, The psychological Bulletin içinde, 19. cilt, 1922, s. 531-585.

TUDOR-HART,B., *Studies in transparency, form and colour*, *Psychologische Forschung* içinde, 1928, s. 255-298.

LAVELLE, Louis, *La perception visuelle de la profondeur*, Imprimerie alsacienne, Strasbourg, 1921.

DÉJEAN, R., *Étude psychologique de la distance dans la vision*, P.U.F., Paris, 1926.

ACKERMANN, *Farbschwelle und Feldstruktur*, *Psychologische Forschung* içinde, 1924, s. 44-84.

WERTHEIMER, M., *Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung*, *Zeitschrift für Psychologie* içinde, 61. sayı, 1912, s. 161-265 (*Ek* 253-265).

KÖHLER, W., *L'intelligence des signes supérieurs*, çev. P. Guillaume, Alcan, Paris, 1927; yeni basım, P.U.F.-C.E.P.L., 1973.

MEILI, TOBLER, *Les mouvement stroboscopiques chez les enfants*, *Archives de Psychologie içinde*, 23. cilt, 1931-1932, s. 131-156.

MEILI, *Les perceptions des enfants et la psychologie de la Gestalt*, *Archives de la Psychologie* içinde, cilt 23, 1931-1932, s. 25-44.

KOFFKA, K., *Die Grundlagen der psycischen Entwicklung*, Osterwick am Harz, 1921, *The growth of the Mind* başlığı altında, Londra, Kegan Paul, Trench Trubner and Co, New York, Harcourt, Brace and Co, 1925.

KOFFKA, K., *Théorie de la forme et psychologie de l'enfant*, *Journal de Psychologie normale et pathologique* içinde, 21. cilt , 1924, 102-111.

PIAGET, J., *La représentation du monde chez l'enfant*, Alcan, Paris 1926; yeni basım P.U.F., 1972.

GUILLAUME, P., *Le problème de la perception de l'espace et la psychologie de l'enfant*, *Journal de Psychologie normale et pathologique* içinde, 21. cilt, 1924, s. 112-134.

WALLON, H., *De l'image au reel chez l'enfant*, Revue de Philosophie içinde.

WALLON, H., *Les origines du caractère chez l'enfant*, Boivin, Paris, 1934; yeni basım, P.U.F., kol. "Quadrige".

ALGININ ÖNCELİĞİ VE ONUN FELSEFİ SONUÇLARI

M. Maurice Merleau-Ponty topluluğun önünde şu savları sundu:

I. Bilincin kökensel kipliği olarak algı

Psikologlar tarafından algı üzerine önyargısız yürütülen bir çalışma, algılanan dünyanın bilimlerin bu sözcüğe verdiği anlamda nesnelerin bir toplamı olmadığını; onunla olan ilişkimizin düşünürün bir düşünce nesnesiyle olan ilişkisi türünden olmadığını ve nihayet, üzerinde birçok bilincin uzlaştığı, algılanan şeyin birliğinin, pek çok düşünürün kabul ettiği bir teoremin birliğine benzetilemediği gibi algılanan varoluşun da ideal varoluşa benzetilemeyeceğini ortaya koyar.

Dolayısıyla form ve madde arasındaki klasik ayrımı algıya uygulayamaz, algılayan özneyi de, ideal yasasına sahip olduğu duyusal maddeyi "yorumlayan," "açığa çıkaran" ve onu "düzene koyan" bir bilinç olarak kavrayamayız. Madde formuyla yüklüdür.[ω] Bu da son tahlilde her algının belirli bir ufukta ve nihayet dünyada yer aldığı anlamına gelir. Bunların her ikisi de açıkça bizim tarafımızdan bilinip ortaya

[ω] "La matière est prégnante de sa forme."

konmaktan ziyade bizim için pratik olarak mevcutturlar. Algılayan özne ile dünya arasındaki organik türdeki ilişki, içkinlik ve aşkınlık arasındaki çelişkiyi ilke olarak içerir.

2. *Sonuçların genelleştirilmesi*

Bu sonuçlar yalnızca psikolojik bir betimleme değeri mi taşırlar? Algılanan dünya üzerine bir ideler dünyası koyabilir olsaydık durum bu olurdu. Ancak aslında benimsediğimiz ide, yalnızca hayatımızın bir zamanı veya kültür tarihinin bir dönemi için geçerlidir. Nesnelleştirme yönünde bir ilerlemenin olmasına ve düşüncenin her zaman bir andan daha uzun bir süre için geçerli olmasına karşın, apaçıklık hiçbir zaman zorunlu [apodiktik] olmadığı gibi, düşünce de hiçbir zaman zamandışı değildir. Düşüncenin kesinliği algının kesinliğini temellendirmez; ancak bize bir momentten diğerine geçmeyi gösteren ve zamanın birliğini veren algı deneyimi olarak algının kesinliğine dayanır. Bu anlamda, kendimizin bilinci dahil her bilinç algısal bilinçtir.

3. *Sonuçlar*

Algılanan dünya, her türlü akılsallık, değer ve varoluş tarafından varsayılan zemin olacaktır. Böylesi bir kavrayış ne akılsallığı ne de mutlak olanı ortadan kaldırır. Onları yeryüzüne indirmeye çalışır.

OTURUMUN DÖKÜMÜ

Oturum, saat 16:30'da M.D. Parodi'nin başkanlığında açıldı.

M. Parodi: Bayanlar, Baylar. Bu oturumu açarken, geçtiğimiz yıl neredeyse benzer nedenlerle kaybettiğimiz Charles Serrus gibi aramızdan aniden ayrılan meslektaşımız ve dostumuz Paul Mouy'i anmanın üzüntüsünü yaşıyorum. Muoy'i tanımış olanlar onun hakkında son derece canlı bir hatırayı saklı tutacaklardır: Ciddi, alçakgönüllü, ölçülü ve kendinden emin bir kişiydi. Onu seven ve ona bütünüyle güvenen öğrencileri onu iyi bilirler. Burada bulunan herkes, hatta herkesten çok da ben, bilgisinin sağlamlığının ve özverisinin büyüklüğünün farkındaydık. Benim ona karşı çok özel bir minnet borcum var, zira Topluluk ve *Dergi*yle ilgili birçok idari işte tam bir bağlılıkla bana yardımcı olmuştur. Mouy'nın hatırası her zaman aramızda yaşayacak.

Sözü M. Merleau-Ponty'e veriyorum.

M. Merleau-Ponty: Bu açıklamaların kalkış noktası şu olabilir: Algılanan dünya, psikologlar ya da filozoflar tarafından klasik anlamda kabul edilmemiş ilişkiler ile genel bir organizasyon türü içerir.

Algıladığımız nesnelerin birini, bu nesnenin görmediğimiz bir yanını ya da şu anda görüş alanımızda yer almayan bir nesneyi; arkamızda, Amerika'da veya çok uzaklarda olup biten bir şeyi incelediğimizde, mevcut olmayan şeylerin ya da mevcut olan şeylerin görünür olmayan parçalarının varoluşunu nasıl betimlememiz gerekecek?

Psikologların sıklıkla yaptığı gibi bu lambanın görünmeyen yüzlerini *canlandırdığımı* mı söyleyeceğiz? Şayet nesnenin görünmeyen bu yüzlerinin tasarlandığını söylersem, onların fiilen varolan şeyler olarak kavranmadıklarını kastetmiş olurum, çünkü tasarlanan şey önümüzde olmadığından onu edimsel olarak algılamam. Yalnızca olasılıklar vardır. Oysa bu lambanın imgesel olmayan ancak gördüğümün arkasında yer alan yüzlerinin (ki görmek için yerimi biraz değiştirmem yetecektir) tasarlandığını söyleyemem. Bu görünmeyen yüzlerin, yer değiştirmem durumunda zorunlu biçimde ortaya çıkabilecek algılar olarak, nesnenin yasası gereği benim tarafımdan öngörüldüklerini mi söyleyeceğim? Örneğin geometrinin küp hakkında verdiği tanımı bilen biri olarak bir küpe baktığımda, onun çevresinde döndüğümde bana sunacağı algıları öngörebiliyorum. Bu varsayımda görünmeyen yüz, algımın gelişimine ait belirli bir yasasının sonucu olarak bilinecektir. Ancak algının kendisine başvurduğumda onu bu biçimde yorumlayamam. Çünkü bu çözümleme şöyle ifade edilebilir: Lambanın bir arka yüze, küpün de başka bir yüze sahip olduğu *doğru*dur. Oysa bu "doğrudur" ifadesi, bana geometrinin yaptığı gibi doğruluklar değil mevcudiyetler sunan algıda verilmiş şeye karşılık gelmez.

Görünmeyen yüz benim tarafımdan mevcut olarak kavranır ve ben, lambanın arka yüzünün "sorunun çözümü mevcuttur" dediğim anlamda varolduğunu ileri süremem. Gizli olan yüz kendi tarzında mevcuttur. Benim yakınımdadır.

Bu yüzden nesnelerin görünmeyen taraflarının ne yalnızca olası algılar olduklarını ne de bir tür çözümlemenin ya da geometrik bir

muhakemenin zorunlu sonuçları olduklarını söylememem gerekir. Nesnenin görünür yüzleri ile birlikte görünür olmayan yüzlerini de sunan, hali hazırda verili olandan edimsel olarak verili olmayana götüren bu sentez, nesnenin bütünlüğünü özgürce ortaya koyan entelektüel bir sentez değil, daha çok pratik bir sentezdir. Lambaya dokunabilirim, üstelik yalnızca bana dönük olan yüzüne değil; diğer yanına da dokunabilmem için elimi uzatmam yeterlidir.

Klasik algı çözümlemesi tüm deneyimimizi, haklı nedenler gereği doğruluk olarak yargılanan varlığın düzleminde eşitler. Buna karşılık, algımı çevreleyen şeyleri düşündüğümde ise ne geometrinin ideal ve zorunlu varlığı ne de basit bir duyusal deney, yani *percipi* (algılanmak) olmayan ve bizim üzerinde çalışmamız gereken bir başka kiplik ortaya çıkar.

Algılananın çevresi hakkındaki bu açıklamalar bize algılananın kendisini daha iyi görmeyi öğretir. Önümde duran bir yolu ya da bir evi algılıyorum ve onları belirli bir boyuta sahiplermiş gibi algılıyorum. Yol, bir patika ya da bir anayoldur; ev bir kulübe ya da bir çiftlik evidir. Bu belirlemeler, nesnenin bulunduğum bu duruş noktasından bütünüyle farklı olarak gerçek büyüklüğünü yeniden saptamış olmamı gerektirir. Genellikle çözümleme ve kestirme yoluyla görünür büyüklükten hareket etmek suretiyle gerçek büyüklüğü yeniden tesis ettiğim söylenir. Görünür büyüklüğün bana verili olmaması nedeniyle bu doğru değildir. Eğitimsiz kişilerin perspektif bilgilerinin olmayışı ve insanların, nesnelerin perspektifsel deformasyonun farkına varmaları için çok fazla zamana ve düşünmeye ihtiyaç duymaları son derece dik-

kat çekicidir. Sözde göstergeler bana ayrı olarak verilmediğinden ortada göstergeden gösterilene doğru bir şifre çözümü, dolaylı bir çıkarsama yoktur.

Aynı şekilde bir nesnenin gerçek rengini, çoğu zaman bana zaten verilmemiş olan çevrenin renginden ve aydınlatmadan çıkarsadığım da doğru değildir. Şu anda bizler, gün ışığı hâlâ pencerelerden girdiği için yapay ışıklandırmanın sarısını algılıyoruz ve bu sarı renk nesnelerin rengini değiştiriyor. Fakat gün battığında bu sarı renk algılanmıyor olacak ve bizler bu nesneleri aşağı yukarı gerçek renklerinde göreceğiz. O halde gerçek renk, aydınlatma söz konusu olduğunda çıkarsanamaz; çünkü ancak onun kaybolmasıyla ortaya çıkar.

Eğer bu açıklamalarımız doğruysa nasıl bir sonuca varırız? Kavramaya çalıştığımız bu "algılıyorum"u nasıl anlamak gerekir?

Sıkça söylendiği gibi, bir algıyı ayrıştırmanın; algıda bütün, parçaları öncelediğinden onu parçaların ya da duyumların bir toplamına dönüştürmenin olanaksız olduğunu ve bu bütünün ideal bir bütün olmadığını tespit ediyoruz. Keşfettiğim anlam yine de kavramsal değildir: eğer bu anlam kavrama bağlı olsaydı, onu duyusal veriler içinde nasıl tanıyabileceğim sorusu ortaya çıkardı ve duyusal olan ile kavram arasına aracılar yerleştirmem, daha sonra da bu aracılar arasına başka aracılar yerleştirmem gerekirdi ve bu böylece devam ederdi. Anlam ve göstergeler arasında, form ve algı maddesi arasında başından itibaren bir ilişki olması ve söylediğimiz gibi algı maddesinin " formuyla yüklü" olması gerekmektedir.

Başka bir deyişle söylersek, algılanan nesneleri bir araya toplayan ve algı verilerine bir anlam veren şey entelektüel bir sentez değildir: Husserl ile birlikte bunun bir "geçiş sentezi" –elimi oraya uzatabildiğim için lambanın görünmeyen yüzünü kestirebiliyorum– ya da "ufuk sentezi" – olduğunu söyleyelim, görünmeyen yüz bana "başka bir yerden görünür" şekilde, hem mevcut hem de yakın olarak belirir. Beni, algımı entelektüel bir edim olarak görmekten alıkoyan şey, entelektüel bir edimin, nesneyi ancak olası ya da zorunlu bir nesne olarak kavrayabilmesi, fakat buna karşılık nesnenin algıda "gerçek" olmasıdır. Kendini, her biri onunla ilgili olan, fakat hiçbiri onu tüketmeyen perspektif görüşlerinin belirsiz dizilerinin sonsuz bir toplamı olarak sunar. Bu nesnenin bana kendini deforme olmuş şekilde sunması, durduğum konum itibariyle onun için bir rastlantı değildir; tam da bu bedelle "gerçek" olabilir. Dolayısıyla algısal sentez, nesnelerde yalnızca verili olan bazı veçheleri hem sınırlandırabilecek hem de onları aşabilecek olan özne tarafından gerçekleştirilmelidir. Bir görüş açısını üstlenen bu özne, algısal ve pratik alan olarak, hareketlerimin belirli bir erişime sahip olduğu ve aşina olduğum nesneler bütününü alanım olarak sınırladığı ölçüde bedenimdir. Algı burada yalnızca ilke olarak belirli parçaları veya veçheleri yoluyla kavranabilir bir bütüne yapılan bir gönderme olarak anlaşılır. Algılanan şey, örneğin bir geometri kavramı gibi, zekânın sahip olduğu ideal bir birlik değildir; söz konusu nesneyi betimleyen belirli bir tarza uygun olarak kesişen sonsuz sayıdaki görüş perspektiflerinin ufkuna açık bir bütünlüktür.

Öyleyse algı bir paradokstur ve algılanan şeyin kendisi de para-

doksaldır. Yalnızca bir kimsenin onu fark etmesiyle varolur. Bir anlığına dahi olsa kendinde bir nesneyi hayal edemem. Berkeley'in söylediği gibi, dünyanın şimdiye değin hiç ziyaret edilmemiş bir yerini hayal etmeyi denesem, benim orayı hayal etmem gerçeği bile beni orada mevcut kılar; dolayısıyla benim bizzat mevcut olmadığım algılanabilir bir yer tasarlayamam. Ancak şu anda bulunduğum yerler bile bana bütünüyle verilmemiştir, gördüğüm şeyler ancak kavranabilir yönlerinin ötesine geçmeleri koşuluyla benim için şeyler olurlar. Dolayısıyla algıda içkinlik ve aşkınlığın bir paradoksu vardır: Algılanan algılayana yabancı olmayacağı için içkinlik; her zaman edimsel olarak verili olanın bir ötesini barındırdığı için ise aşkınlık. Algının bu iki öğesinin çelişik olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü bu perspektif kavramı üzerine düşündüğümüzde, perspektif deneyimini düşüncemizde yeniden ürettiğimizde, algıya özgü apaçıklığın, "bir şey"in belirişinin, birbirinden ayrılmaz şekilde bu mevcudiyeti ve yokluğu zorunlu kıldığını görürüz.

Sonuç olarak, ilk bakışta algılanabilir şeylerin toplamı ve tüm şeylerin şeyi olan dünyanın kendisi, bir matematikçinin ya da fizikçinin bu sözcüğe vereceği anlamda bir nesne olarak, yani tüm tikel fenomenleri kapsayan tek bir yasa ya da her bir durumda doğrulanan temel bir bağıntı olarak değil, her olası algının evrensel tarzı olarak anlaşılmalıdır. Burada Kant'ın "transandantal dedüksiyon"unu yönlendiren ancak kendisinin bize kökenini işaret etmediği dünya kavramını açığa kavuşturmak gerekiyor. Kimi zaman sanki dünyanın oluşumundan önce düşünüyormuş, onun doğumuna tanıklık ederek onun a p-

riori koşullarını koyabiliyormuş gibi, "eğer bir dünya mümkün olacaksa" der. Aslında, Kant'ın kendisinin de derin bir biçimde söylediği gibi, biz dünyayı ancak onun deneyimine önceden sahip olduğumuz için düşünebiliyoruz. Bu deneyim yoluyla varlık fikrine sahip oluyoruz ve yine onun sayesinde akılsal ve gerçek sözcükleri eşzamanlı olarak bir anlam kazanıyorlar.

Eğer şu anda ben, benim için şeylerin nasıl var olduklarını veya sürüp giden bir ve bütünleşmiş bir algısal deneyime nasıl sahip olduğum sorununu bir yana bırakıp, deneyimimin başkalarının aynı nesne hakkındaki deneyimleri ile nasıl bağlandığı sorununu ele alırsam, algı yeniden varlığı bizim için ulaşılır kılan paradoksal fenomen olarak belirir.

Algılarımı basit duyumlar olarak değerlendirdiğim sürece kişiseldirler, yalnızca benimdirler. Eğer onları zekâ edimleri olarak ele alırsam, eğer algı zihnin bir teftişi ve algılanan nesne de bir fikir ise, o zaman siz ve ben aynı dünyadan söz ediyoruz demektir ve bizim iletişim kurmaya hakkımız vardır. Çünkü dünya ideal varoluşuna geçmiştir ve tıpkı Pisagor Teoremi gibi her birimiz için aynıdır. Fakat bu formüllerin hiçbiri deneyimimizi açıklamaz. Farz edelim bir arkadaşımla beraber bir manzaranın karşısındayız ve ben arkadaşıma gördüğüm, ancak onun henüz görmediği bir şeyi göstermeye çalışıyorum. Bu durumu, kendi dünyamda olan bir şey gördüğümü ve sözlü mesajlar yoluyla arkadaşımın dünyasında da benzer bir algı uyandırmaya çalıştığımı söyleyerek açıklayamayız. Söz konusu olan birbirinden sayıca ayrı iki dünya ile bizi birleştirecek tek şey olan dilin aracılığı değildir.

Sabırsızlığımın bana iyice hissettirdiği gibi, benim tarafımdan görülenin onun tarafından da görülmesine dair bir tür gereklilik vardır. Bu iletişim aynı zamanda gördüğüm şeyin kendisi tarafından, onun üzerine düşen güneş yansımaları, rengi ve duyusal açıklığı tarafından talep edilir. Bu şey kendini, her zekâ için doğru olarak değil, benim konumumu paylaşan her özne için gerçek olarak dayatır.

Sizin kırmızıyı nasıl gördüğünüzü hiçbir zaman bilemeyeceğim; aynı şekilde siz de benim onu nasıl gördüğümü bilemeyeceksiniz. Ancak bilinçlerin bu ayrılığı yalnızca iletişimin başarısızlığından sonra kabul edilir; ilk hareketimiz ise aramızda bölünmez bir varlığa inanmaktır. Bu temel iletişimi bir yanılsama olarak ele almak –duyumculuğun yaptığı da budur– için bir neden yoktur, çünkü bu sıfatla bile açıklanamaz bir hal alacaktır. Öte yandan onu, aynı entelektüel bilince ortak katılımımız üzerine kurmanın da bir anlamı yoktur, çünkü bu, bilinçlerin yadsınamaz çokluğunu ortadan kaldırmak olur. Dolayısıyla kendimi başkasının algısı yoluyla, benimle ilke olarak aynı doğruluklara açık bir başka ben ile ilişkide, benimle aynı varlıkla ilişki içinde bulmam gerekir. Ve bu algı gerçekleşir. Öznelliğimin derinliklerinden eşit haklarla kuşatılmış başka bir öznelliğin ortaya çıkışını görürüm; çünkü algısal alanımda başkasının tavrı, anladığım bir davranış, başkasına ait bir söz, benimsediğim bir düşünce olarak belirir ve benim fenomenlerim arasında doğan bu başkası, bu fenomenleri benim de deneyimlediğim tipik tavırlara göre ele alıp, onları kendine mal eder. Nasıl ki bedenim, dünya üzerindeki kavrayışlarımın bir sistemi olarak, algıladığım şeylerin birliğini kuruyorsa, aynı şekilde başkasının

bedeni de sembolik tavırların ve doğruluk tavrının taşıyıcısı olarak benim fenomenlerimin biri olmaktan sıyrılır, doğru bir iletişimi bana görev olarak sunar ve nesnelerime yeni bir öznelerarasılık ve nesnellik boyutu yükler. Hızlıca özetlendiğinde, algılanan dünyanın betimlenişinin öğeleri bunlardır.

Gözlemlerini bana yazılı olarak iletmeyi istemiş kimi meslektaşlarım, tüm bunların psikolojik bir döküm olarak geçerli olduğu konusunda bana katılıyorlar. Ancak geriye bir de, doğru olduğu söylenen dünyanın, yani bilginin dünyasının, doğrulanan dünyanın, bilimin dünyasının kaldığını ekliyorlar. Psikolojik betimlemenin deneyimimizin yalnızca küçük bir bölümüyle ilgili olduğunu ve bu türden betimlemelere genel bir değer atfetmenin yersiz olduğunu düşünüyorlar. Bu betimlemeler varlığın kendisiyle değil yalnızca algının psikolojik özgünlüğü ile ilgilidir. Aynı şekilde bu betimlemeler, diye ekliyorlar, algılanan dünyada çelişkilerle karşılaşmaları nedeniyle kesin olarak kabul edilebilir değillerdir. Çelişkileri nihai olarak nasıl kabul edebiliriz? Algısal deneyim belirsiz olduğu için çelişkiler taşır, onu düşünceye tabi tutmak gerekir. Onu düşündüğümüzde, çelişkileri zekânın ışığında dağılacaklardır. Son olarak, bana yazanlardan biri, yaşadığımız haliyle algılanan dünyaya geri dönmeye çağrıldığımızı söylüyordu. Yani düşünmeye veya üzerine düşünmeye gerek yoktur, algı yaptığı şeyin ne olduğunu bizden daha iyi bilir. Düşünümün bu yadsınışı nasıl felsefe olabilir?

Algılanan dünyayı betimlediğimizde, çelişkilere gelip dayandığımız doğrudur. Eğer ortada çelişki barındırmayan bir düşünce olacaksa,

onun algı dünyasını salt bir görünüş olarak dışarıda bırakacağı da doğrudur. Soru, mantıksal olarak tutarlı ya da saf varlığa ait bir düşüncenin olup olmadığıdır. Bu Kant'ın kendine sorduğu sorudur ve biraz önce özetlediğim itiraz Kant öncesi bir itirazdır. Kant'ın sonuçlarını henüz tamamıyla çıkaramadığımız keşiflerinden biri şu değil midir: Dünya deneyimimiz kavramlarla örülüdür ve bu kavramlar, onlara mutlak bir anlam vermek ya da onları saf varlığa aktarmak istediğimizde bizi alt edilemez çelişkilere götürüyor olsa da, tüm fenomenlerimizin, bizim için var olabilecek her şeyin yapısını oluştururlar. Kantçı felsefenin bu ilkeyi tam olarak değerlendiremediğini, dogmatizm eleştirisi gibi deneyim araştırmasının da yarım kaldığını burada göstermek uzun zaman alabilir, ki ayrıca zaten iyi bilinmektedir. Şuna dikkat çekmek istiyorum: *Eğer kabullenilen çelişki bizzat bilincin koşulu olarak beliriyorsa*, çelişki suçlaması kesin bir sonuca götürmez. Bu anlamda, yalnızca Platon ve Kant'tan söz edecek olursak, onlar Zenon ve Hume'un kaçındıkları çelişkileri üstlenmişlerdir. Aynı zamanda ve aynı bağıntı içinde birbirini dışlayan iki tezi ileri sürmekten ibaret boş bir çelişki vardır.Ve zamanın ve tüm bağıntıların bizzat kalbinde yer alan çelişkileri gösteren felsefeler vardır. Diğer yandan, biçimsel mantığa özgü kısır bir çelişmezlik durumu ile transandantal mantığa özgü haklı çelişkiler vardır. Algılanan dünyanın yerine çelişkilerden arındırılmış bir ebedi doğruluklar sistemi koyabiliyor olsaydık, ele aldığımız itiraz kabul edilebilir olurdu.

Az önce özetlediğimiz haliyle, algılanan dünyanın betimlenmesinin yeterli olamayacağını ve anlama yetisince düşünülen doğru dünya fik-

rinin bir kenara bırakılması durumunda, bu betimlemenin psikolojik bir merak gibi görüneceğini kabul etmeye hazırız. Öyleyse bu bizi, incelemeyi önerdiğimiz ikinci noktaya götürür: Entelektüel bilinç ile algısal bilinç arasındaki ilişki nedir?

Bu konuya girmeden önce bize yöneltilmek istenen başka bir eleştiri hakkında birkaç şey söyleyelim: düşünülmemişe geri gidiyorsunuz, demek ki üzerine düşünmekten vazgeçiyorsunuz. Düşünülmemişi yeniden bulduğumuz doğrudur. Ancak geri döndüğümüz bu düşünülmemiş, felsefeden ya da düşünümden öncekiyle bir değildir. Bu, düşünüm yoluyla anlaşılarak, ele geçirilen bir düşünülmemiştir. Kendi haline bırakılan algı kendisini unutur ve gerçekleştirdiklerinin farkına varmaz. Felsefe bizim için yaşamın gereksiz bir yinelemesi değildir; aksine onun yokluğunda yaşam, kendini bilmeme ve kaos içinde dağılma olasılığı ile karşı karşıya kalabilir. Ancak bu, düşünümün kendi başını alıp yürümesi ve kökenlerinin bilmezlikten gelmesi anlamına gelmez. Güçlüklerden kaçarak görevini yerine getirememiş olur.

Şimdi bu söylenenleri genelleştirerek, algı düzeyinde doğru olanın akletme düzeyinde de doğru olduğunu ve genel olarak tüm deneyimimizin ve bilgimizin aynı temel yapıları, aynı geçiş sentezini ve algısal deneyimde bulduğumuza inandığımız türden ufukları içerdiğini mi söylememiz gerekiyor?

Kuşkusuz bu fikrin karşısına mutlak doğruluk ve bilimsel bilginin apaçıklığı konacaktır. Ama bize öyle geliyor ki bilimler felsefesinin kazanımları algının önceliğini onaylamaktadır. Yüzyılın başında Fransız

Okulu'nun yaptığı çalışmalar ile Brunschvicg'in tüm yapıtları, bilimsel bilginin kendisi üzerine kapanmayacağını, onun her zaman yaklaşık bir bilgi olduğunu ve çözümlemesi bir türlü tamamlanamayan bilim öncesi dünyanın aydınlatılmasından ibaret olduğunu göstermiyorlar mı? Fizik-matematik bağıntılar, son tahlilde bu bağıntıların uygun düştüğü duyusal şeyleri aynı anda tasarladığımız ölçüde fizik bir anlam kazanırlar. Brunschvicg, yasanın olgudan daha doğru olduğu yönündeki dogmatik yanılsamayı sunan pozitivizmi eleştiriyor ve yasanın, olguyu anlaşılır kılmak için tasarlandığını ekliyordu. Algılanan olay, zekânın bu olay vasıtasıyla inşa ettiği saydam bağıntılar bütünü tarafından yok edilemez. Fakat öyle bile olsa, felsefe yalnız bu bağıntıların bilinci değildir. O aynı zamanda muğlak unsurun ve bu ilişkilerin üzerine kurulduğu "bağıntısal olmayan temel"in de bilincidir, aksi halde felsefe evrensel aydınlatma görevini yerine getiremez. Pisagor Teoremini düşündüğümde ve onun doğruluğunu kabul ettiğimde, bu doğruluğun sadece bir anlığına geçerli olmadığı açıktır. Bununla birlikte bilginin sonraki ilerlemeleri, henüz nihai ve koşulsuz bir apaçıklığın söz konusu olmadığını; Pisagor teoremi ve Öklitçi sistemin bu tür apaçıklıklar olarak görünmeleri durumunda bile, bunun belirli bir dönemin ve kültürün damgası olduğunu ve yeni bir gelişmenin, onu ortadan kaldırmasa bile, henüz soyut ve kısmi doğruluk olarak ona asıl yerini geri vermesi gerektiğini açığa çıkaracaklardır. Böylelikle bizi ilgilendiren zamandışı bir doğruluk değil, daha ziyade bir zamanın diğer bir zaman tarafından yeniden ele geçirilişidir; tıpkı algı düzeyinde, bir şeyi algılama konusundaki kesinliğimizin, deneyimimizin

yalanlanmayacağı güvencesini vermediği ya da daha yoğun bir deneyimden muaf tutmadığı gibi. Doğal olarak burada ideal doğruluk ile algılanan doğruluk arasına bir ayrım koymak gerekir. Bu büyük görevi şu an üstlenme niyetinde değilim. Yalnızca algı ile akletme arasındaki neredeyse organik bağı göstermeye çalışıyorum. Oysa bilinç hallerimin akışına hükmettiğim, hatta bunun farkında olmadığım ve bir şeyi düşündüğüm ve bir fikre daldığım zaman yaşamımın anları arasında bölünmediğim tartışma götürmez. Ancak aynı zamanda düşünceyle ortaya çıkan bu zaman hâkimiyetinin her zaman bir ölçüde yanıltıcı olduğu da tartışma götürmez. Ne söylediğimi düşünerek ve ciddi bir şekilde, şu anki fikirlerimin her zaman böyle kalacaklarını ileri sürebilir miyim? Düşüncelerimi aşağı yukarı aynı formüllerle dile getirsem bile, anlamlarının altı ayda, bir yılda yavaş yavaş değişeceğini bilmiyor muyum? Yaşadığım her şeyin bir anlamı olduğu gibi, fikirlerin de bir yaşamı olduğunu, en inandırıcı düşüncelerimin her birinin dahi tamamlanmaya ihtiyacı olduğunu ve sonrasında yok olmayıp en azından başka bir bütüne katılacaklarını bilmiyor muyum? Bilginin mitolojik olmayan, bilimsel tek kavranışı budur.

Böylelikle algı ve düşüncenin ortak yanı, her ikisinin de bir gelecek ufku ile bir geçmiş ufku içermeleri ve aynı hızda ya da aynı zamanda cereyan etmemelerine karşın, ikisinin de birbirlerine zamansal olarak belirmeleridir. Dolayısıyla fikirlerimizin doğruluğu dile getirdikleri gibi, o anda ona ulaşma gücümüzü de ifade ettiklerini söylemek gerekir. Şüphecilik, fikirlerimizin her zaman yanlış olduğu sonucunu çıkardığımız zaman başlar. Ancak bu çıkarımı mutlak bir bilgi

idolüne göndermede bulunmadan da yapamayız. Aksine fikirlerimizin, belirli bir ana sınırlı olsalar bile, daima varlık ve kültürle olan ilişkimizi ifade ederek doğruluğa elverişli olduklarını söylemek gerekir; yeter ki onları ifade etmek zorunda oldukları doğa ve kültür alanına açık tutalım. Oysa bu yol bize zamansal olduğumuz için zaten sunulmuştur. Hedefe dosdoğru gitmek fikri, iyice düşündüğümüzde tutarsız bir fikirdir. Verilmiş olan bir yoldur; kendini aydınlatan, kendini düzelten, kendiyle ve başkasıyla diyaloğu sürdüren bir deneyimdir. Bu yüzden bizi anların dağılmasından koruyan, hazır bir akıl değil, –hep söylendiği gibi– doğal bir ışıktır, *bir şeye* doğru açılmamızdır. Bizi kurtaran, yeni bir gelişim olasılığı ile hatalarımızı yeniden düşünerek, onları doğru olanın alanına yerleştirerek yanlış olanı doğru kılabilme gücümüzdür.

Fakat sonunda, saf düşünümde ve algının tamamen dışında, bedeniyle bir şeyler sistemine bağlı, algılayan bir özne olarak değil, bu şeyler ve bu beden karşısında tamamen özgür düşünen bir özne olarak kendime ulaştığım ve kendimi kavradığım söylenecektir. Bizim bakış açımızda bu kendi kendinin deneyimi, bu *cogito* nasıl mümkündür ve ne gibi bir anlam barındırır?

Cogito'yu anlamanın ilk yolu, kendimi kavradığımda neredeyse psişik bir olguyu saptamakla yetindiğimi söylemektir: düşünüyorum. Bu anlık bir saptamadır; deneyimin sürmemesi koşuluyla düşündüğüm şeyi benimserim, sonuç olarak da ondan şüphe duyamam. Bu - psikologların *cogito*sudur. Bir ana ait bu *cogito*, Descartes'ın "düşündüğüm sürece varolduğumdan eminim" dediğinde aklından geçen şey-

dir. Böylesi bir kesinlik benim tamamıyla saf ve çıplak varoluşum ve düşüncemle sınırlıdır. Onları belirli bir düşünceye özgü kılmaya kalktığım anda başarısız olurum; çünkü, Descartes'ın da açıkladığı gibi, her özel düşünce edimsel olmayan öncüllerden faydalanır. Böyle anlaşılınca da ilk hakikat tek hakikat olarak kalır. Ya da hakikat olarak dahi ifade edilemez, bir anlığına ve sessizlik içinde deneyimlenir. Bu şekilde –şüpheci tarzda– anlaşılan *cogito* bizim doğruluk fikrimizi açıklamaz.

*Cogito*yu anlamanın ikinci bir yolu daha vardır: Yalnızca düşünüyorum olgusunu değil, ayrıca bu düşünceyle ilgili olan nesneleri de kavramak ve yalnızca kişisel varoluşunu değil aynı zamanda düşündüklerini de, en azından onları düşündüğü haliyle apaçıklık olarak anlamak. Bu açıdan bakıldığında *cogito cogitatum*dan ne daha kesindir ne de başka türlü bir kesinliğe sahiptir. Her ikisinde de ideal bir apaçıklık söz konusudur. Descartes da, örneğin *Regulae*'de,[α] özgün varoluşu (se esse) en basit apaçıklıklar arasına yerleştirdiğinde, *cogito*yu bu şekilde sunmuştur. Bu, öznenin tıpkı bir öz gibi, kendisi için tamamen saydam olmasını ve özlere dek varan hiperbolik bir şüphe fikrine aykırı olmasını gerektirir.

Fakat *cogito*nun yalnızca şu üçüncü anlamı sağlam temellere dayanmaktadır: deneyimimin tüm olası nesnelerini kesinlikten yoksun kıldığım şüphe duyma edimi, kendi işleyişinde kendini kavrar ve böylece kendinden şüphe duymaz. Şüphe duyma olgusunun kendisi

---

[α] *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*.

şüphenin yolunu kapar. Burada kendim hakkında sahip olduğum kesinlik, gerçek bir algıdır: kendimi, kendisi için saydamlaşmış ve olası tüm düşünce ve deneyimler bütününü ortaya seren kurucu bir özne olarak değil, belirli bir düşünce, belirli nesnelere bağlı bir düşünce, edim halindeki bir düşünce olarak kavrarım ve bu anlamda kendimden emin olurum. Düşünce kendine verilmiştir; kendimi bir şekilde düşünmeye koyulmuş olarak bulurum ve bunun farkına varırım. Bu anlamda şu ya da bu şeyin düşüncesi olduğumdan emin olduğum gibi basitçe düşünce olduğumdan da emin olurum. Böylece, kendimi evrensel düşünen [cogitant] olarak görmeden, psikolojik *cogito*'dan çıkabilirim. Basitçe kurulmuş bir olay olmadığım gibi evrensel bir yaratan [naturant] da değilim. Kendini, nedenlerinin her zaman ortaya koyamadığı bir doğruluk idealine şimdiden sahip olarak kavrayan ve kendi işleyişinin ufku olan bir düşünceyim. Kendini görmekten çok kendine dokunan, anlaşılırlığa sahip olmaktan çok onu arayan ve doğruluğu bulmaktan çok onu yaratan bu düşünce, Lagneau'nun da bir zamanlar ünlü bir metninde betimlediği düşüncedir. "Yaşama boyun mu eğmeliyiz yoksa onu yaratmalı mıyız" diye soruyordu. Yanıtı şöyleydi: "Bir kez daha bu soru zekâ alanına ait değildir: özgürüz ve bu anlamda şüphecilik burada haklıdır. Fakat hayır yanıtını vermek demek, dünyayı ve kendini anlaşılmaz hale getirmek, kaostan yana karar kılmak ve onu ilk önce kendinde tesis etmektir. Oysa kaos hiçbir şeydir. Kendi ve her şey olmak ya da olmamak arasında bir seçim yapmak gerekir": Burada, hayatı boyunca Descartes, Spinoza ve Kant üzerine düşünmüş bir yazarda, –kimi zaman barbarca bulunmuş da olsa–

kendi doğumunu hatırlayan, kendine yeni baştan egemen olan ve içinde olgunun, aklın ve özgürlüğün birbirleriyle örtüştüğü bir düşünce fikri buluyorum.

Son olarak bu tür bir kavrayışta daima pratiğin içinde bulunan mutlak olumlama ile birlikte akılsallık ve pratiğin neye dönüştüklerini kendimize soralım.

Az önce söylediklerimiz, deneyimlerimin kendi aralarında uyuşmaları ve benim, kendi deneyimlerimin başkasınınkilerle uyumlu olduğunu saptadığım gerçeğini tehlikeye düşürmez. Bunun nedeni, onun tam tersine şüpheciliğe karşı ortaya konmuş olmasıdır. Bir şey başkasına olduğu gibi bana da görünür. Ve bizim için düşünülebilir ya da kavranabilir olan her varlığı sınırlayan bu fenomenler, fenomen olarak kesindirler. Ortada bir anlam vardır. Ancak akılsallık ne bütüncül ne de dolaysız olarak güvence altındadır. Bir şekilde açık durur, yani tehdit altındadır.

Bu tür bir anlayışın, hem psikoloji hem de felsefeden gelecek iki yönlü bir eleştiriyle karşılaşacağı şüphe götürmez.

Algılanan dünyayı benim başlarken yaptığım gibi betimlemiş psikologlar, Almanya'daki form kuramcıları, bu betimlemelerden hiçbir zaman felsefi sonuçlar çıkarmamışlardır. Bu anlamda klasik düzlemde kalırlar. Sonuçta algılanan dünyanın yapılarını, sinir sisteminde cereyan eden, tüm parçalardan formları ve formlar deneyimini yaratan bazı fizik ve fizyolojik süreçlerin basit bir sonucu olarak görmüşlerdir. Organizma ve bilinç, dışsal fizik değişkenlerin işleyişleridir. Sonuç

olarak doğru olan, her zaman kavramış olduğumuz haliyle bilincimizi doğuran fizik dünyadır.

Fakat bilinmesi gereken, *Gestalt teori*sinin, dikkatimizi fenomenler ve algılanan dünya üzerine çekmeyi başardıktan sonra, klasik varlık ve nesnellik kavramlarına geri dönüp dönemediği ve formlar dünyasını, sözcüğün klasik anlamında bir varlığın içine dahil edip edemediğidir. Bu kuramın en önemli kazanımlarından biri hiç şüphesiz, nesnel psikoloji ve içebakış psikolojisi gibi klasik alternatifleri aşmış olmasıdır. Bu psikologlar, psikolojinin asıl nesnesinin, davranışların içeriden olduğu kadar dışarıdan da ulaşılabilir olan yapısı olduğunu göstererek bu alternatifleri aşmışlardır. Köhler, şempanzeler üzerine olan kitabında bu fikri uygulamış ve bir şempanzenin davranışını betimlerken, bu davranışı tanımlamak için davranışın "melodik sıra"sı gibi kavramları dahil etmemiz gerektiğini göstermiştir. Bu kavramlar, insanbiçimli olsalar da, "melodik" ya da "melodik olmayan" davranış veya "iyi çözümler" ve "kötü çözümler" üzerinde anlaşabildiğimize göre bir ölçüde nesnel kullanım açısından elverişlidirler. Bu yüzden psikoloji bilimi insan dünyasının dışında inşa edilemez. Hatta tam olarak, doğru ile yanlış, nesnel ile kurgusal arasında bir ayrıma sahip olmak insan dünyasının bir özelliğidir. Form kuramının, elde ettiği sonuçlara rağmen bilimci ve pozitivist bir ontolojiye bürünmeye çalışıyor olması, peşinden gitmememiz gereken içsel bir çelişkiye mal olmuştur. Az önce yaptığımız gibi algılanan dünyaya dönerek, fenomenleri yeniden bulduğumuz ve varlık anlayışımızı bunlara dayandırdığımızda, tıpkı Bergson'un yapmış olmakla itham edildiği gibi nesnelliği içsel yaşama

feda etmiş olmayız. Çünkü, form kuramının gösterdiği gibi, ne yapı, ne *Gestalt*, ne de anlam, nesnel olarak gözlemlenen davranışlarda, kendimize ait deneyimde olduklarından daha az görünür halde değillerdir; yeter ki nesnel olan ölçülebilir olanla karıştırılmasın. İnsanı, süreçlerin, nedenselliklerin kesişmesi yoluyla açıklanabilir bir nesne olarak görebileceğimize inandığımız zaman ona karşı gerçekten nesnel miyiz? Yoksa aslında tipik davranışlarımızın betimlenmesi yoluyla insan yaşamının gerçek bilimini oluşturmaya çalıştığımız zaman mı nesnel oluruz? İnsana yalnızca soyut yeteneklerle ilgili birtakım testler uyguladığımız zaman mı daha nesneliz, yoksa yine testler aracılığıyla insanın, dünya ve başkaları karşısındaki konumlanışını kavramaya çalıştığımız zaman mı? Bilim olarak psikolojinin algılanan dünyaya dönmekten ve bu dönüşün sonuçlarını çıkaracak bir felsefeden korkacak hiçbir şeyi yoktur. Bu tavır psikolojiye zarar vermek şöyle dursun, tam tersine onun keşiflerinin felsefi anlamını açığa çıkarır. Çünkü iki doğruluk yoktur. Bir yanda tümevarımcı bir psikoloji, diğer yanda sezgici bir felsefe yoktur. Psikolojik tümevarım, tipik bir davranışı kavramanın yöntemsel aracından başka bir şey değildir. Tümevarım sezgi içeriyorsa da, sezginin kendisi bir boşlukta meydana gelmez; bilimsel araştırmanın gün ışığına çıkardığı olgular, maddeler ve fenomenler üzerinde kendini gösterir. İki ayrı bilgi yoktur; ancak aynı bilginin farklı açıklama düzeyleri vardır. Psikoloji de, felsefe de aynı fenomenlerden beslenirler, yalnızca sorunlar felsefe düzeyinde daha biçimsel bir hal almışlardır.

Belki filozoflar psikolojiye haddinden fazla yer ayırdığımızı; akıl-

sallığı, algısal deneyimde göründüğü haliyle deneyimlerin bağdaşımı üzerine kurarak, tehlikeye attığımızı söyleyeceklerdir. Fakat ya mutlak akılsallık gerekliliği, bir temenniden, felsefeyle karışmayacak kişisel bir tercihten başka bir şey değildir ya da bizim bakış açımız bu akılsallığı meşruluğu dahilinde herhangi bir başkası kadar hatta daha fazla tatmin eder. Filozoflar aklı tarihten uzak tutmak istediklerinde, - psikoloji, sosyoloji, etnografya, tarih ve zihinsel patolojinin insan davranışlarının koşullanması üzerine bize öğrettiklerini saf ve basit bir şekilde unutamazlar. Aklın hükümranlığını tüm bilgilerimizin reddi üzerine kurmak, ona duyulan sevgiyi göstermenin son derece romantik bir biçimi olurdu. Filozofların haklı olarak isteyecekleri şey, insanın asla dışsal bir doğanın ya da tarihin kaderine boyun eğmemesi ve bilincinden yoksun bırakılmamasıdır. Bu bakımdan bizimki gibi bir bakış açısı tatmin edicidir. Algının önceliğinden söz ediyorsak, kuşkusuz hiçbir zaman bilimin, düşünümün ve felsefenin dönüşüme uğramış duyumlar (ki bu ampirizmin tezlerine geri dönmek olur) ya da farklılaşmış ve hesaplanmış haz değerleri olduklarını söylemek istemedik. Bu terimlerle, algı deneyiminin bizi şeylerin, doğrulukların ve iyilerin bizim için oluştuğu momentin karşısına yerleştirdiğini, bizleri doğum halindeki bir *logos*a dönüştürdüğünü, her türlü dogmatizmin dışında bize nesnelliğin kendi gerçek koşullarını öğrettiğini ve bize bilginin ve eylemin ödevlerini hatırlattığını ifade ediyoruz. Söz konusu olan insan bilgisini duyumsamaya indirgemek değil, bu bilginin doğumuna tanıklık etmek, onu duyusal olanın kendisi kadar bizim için duyusal kılmak, doğal olduğuna inanarak kaybettiğimiz ancak bunun

aksine insani olmayan bir doğa zemini üzerinde yeniden bulduğumuz akılsallığın bilincini yeniden ele geçirmektir. Bu tebliğe vesile olan çalışma* bu açıdan yalnızca bir giriş niteliği taşımaktadır, zira kültür ve tarihten söz etmeye henüz başlamıştır. Bu çalışma, algı örneği üzerinden –algılanan nesne tanım gereği mevcut ve canlı olduğundan ayrıcalıklı bir örnektir– bize mevcut ve canlı varlığı verecek bir yaklaşım yöntemi tanımlamaya çalışır. Bu yöntemin, tıpkı bu çalışmada insanın duyusal doğayla ilişkisi ya da insanın insanla duyusal olan düzeyindeki ilişkisi anlamında uygulandığı gibi daha sonra insanın dil, bilgi, toplum ve din içinde insanla kurduğu ilişkiye de uygulanması gerekecektir. Bu deneyim katmanını birincil olarak adlandırmamızın nedeni, geriye kalan her şeyin dönüşüm ve evrim yoluyla ondan türediğini göstermek değil (insanın hiçbir hayvanın yapmadığı tarzda algıladığını açıkça dile getirmiştik), bu katmanın kültürün çözmeye çalıştığı sorunun sürekli verilerini ortaya çıkardığına işaret etmektir. Eğer özneyi dışsal bir doğanın determinizmine bağlamadıysak ve onu, terk etmeden dönüştürdüğü duyusal olanın kaynağına yerleştirdiysek, özneyi bir tür kendinde tarihin boyunduruğu altına sokmuş olmayız: tarih başkalarıdır, onlarla yürüttüğümüz karşılıklı ilişkidir. Bunun dışındaki idealimiz bir kandırmaca gibi görünür.

Bu bizi – bu arada sözü bu kadar uzattığım için özür dilerim – pratiği önceleyenden bazı sonuçlar çıkarmaya sevk eder. Yaşamımızın, algılanan dünyayı ve insan dünyasını yeniden yaratmasına ve onların

---

* *Phénoménologie de la Perception* [Algının Fenomenolojisi].

oluşumuna katkıda bulunmasına rağmen onlara içkin olduğunu kabul ediyorsak, o halde ahlak bazı değerlere duyulan kişisel bir bağlılıktan ibaret olamaz. İlkeler pratiğe geçmiyorlarsa birer aldatmacadırlar. Onların başkasıyla olan ilişkimize hayat vermeleri gerekir. Bu yüzden edimlerimizin başkasının gözünde aldığı biçime kayıtsız kalamayız. Asıl soru da niyetimizin eylemimizi haklı çıkarmaya yetip yetmeyeceğidir. Bu onaylamayı ararken yargıçları da zaten biz seçiyorsak, yani yine kendimize göre düşünüyorsak, şu veya bu zümrenin onaylaması kuşkusuz hiçbir şeyi kanıtlamaz. Bizi, bir başkası tarafından saldırganca bulunacak şekilde değil, tam tersine içinde bulunduğu durumda onunla cömertçe buluşmamızı sağlayacak şekilde eylemde bulunmaya zorlayan akılsallığın bizzat kendi talebidir. Oysa eylemin başkası için doğurduğu sonuçları ahlaka dahil ettiğimiz anda (eylemin evrenselliği boş bir sözcükten öte olmalıysa bunu yapmamak mümkün müdür?) eğer tesadüfi olarak uzlaşamaz bakış açılarına sahipsek –örneğin bir ulusun meşru çıkarları bir diğerininkiyle uyuşmadığı zamanki gibi– başkasıyla ilişkilerimizin alılakdışılığa yakalanması olası görünür. Hiçbir şey, tıpkı Kant'ın, anlamının henüz tam anlaşılamadığı bir sözcükle ifade ettiği gibi bize ahlakın mümkün olduğu güvencesini vermez. Ancak hiçbir yazgı da, onun imkânsız olduğuna bizi ikna edemez. Biz bu ahlakı başkasının algısı olan bir deneyimde buluyoruz ve bilinç çokluğunun onun için taşıdığı tehdidi dile getirmekle, onun umulmadık, zor ve değerli bir yanı olduğunun daha çok bilincine varıyoruz. Nasıl ki bir şeyin algısı, benim için algısal veçhelerin sonsuzluğunun paradoksal sentezini gerçekleştirerek varlığa açılmamı sağlıyorsa; başkası-

nın algısı da bir *alter ego*nun, ortak bir durumun paradoksunu gerçekleştirerek beni, bakış açılarımı ve anlatılamaz yalnızlığımı bir başkasının ve diğer herkesin görüş alanına taşıyarak ahlakı kurar. Her yerde olduğu gibi burada da algının önceliği –en bireysel deneyimimizin kalbinde dahi bu deneyimi başkasının bakışına tabi kılan verimli bir paradoksun tanınması– şüpheciliğin ve kötümserliğin devasıdır. Duyarlığın kendi içine kapalı olduğunu kabul edip, doğruluk ve başkasıyla iletişimi yalnızca bedensiz bir akıl düzeyinde aradığımızda, umacak pek fazla şey yoktur. Hiçbir şey, Pascal'in kendine sevmenin ne olduğunu sorduğu ve bir kadının bir gün yok olacak güzelliği ya da yitirebileceği aklı için sevilmediğini ifade ettiği ünlü metin kadar kötümser olamaz. Şu sonuca varır: "Öyleyse hiçbir zaman kişileri değil, yalnızca nitelikleri severiz." Yani Pascal, bu dünyanın *var olup olmadığını* soran, masanın bir duyumlar yığını, sandalyenin de bir başka duyumlar yığını olduğunu saptayan ve sonuçta hiçbir zaman duyumlardan başka bir şey görmediğimiz sonucuna varan bir şüpheci gibi ilerlemektedir. Eğer bunun aksine algının önceliğinin gerektirdiği gibi, bu algıladığımızın dünya, sevdiğimizin de bir kişi olduğunu söylersek, ortada insana ilişkin bir tür şüphe ve olanaksız hale gelen bir tür çirkinlik vardır. Kuşkusuz bu şekilde bulduğumuz dünya kesinlikle güven telkin etmez. Bildiğinden ötesini vaat eden, belki de bir hastalık, bir kaza tarafından yok edilebileceği halde, ebedi olduğu iddiasında bulunan aşkın yürekliliğini ölçeriz. Ancak nitelikler, beden ve anlar olmadan sevemesek de, bu vaat anında *nitelikler*in, bedenin ve anların ötesinde sevdiğimiz *doğru*dur. Ötede bulunan birliği yeniden bulabil-

mek adına yaşamı alabildiğine parçalara bölen ve kişiyi durumların süreksiz bir dizisine indirgeyen Pascal'dir. Onun deneyimimizin ötesinde aradığı mutlak tam da deneyimin içindedir. Zamanı, şimdiki zamanım ve mevcut olarak yakaladığım gibi başkasını da kendi tekil yaşamım aracılığıyla, onu aşan bir deneyime yönelimde algılarım.

Burada söz konusu olan mutlak ya da akılsallığın değil, olsa olsa kendi başına mutlak ya da akılsal olanın yıkımıdır. Doğruyu söylemek gerekirse Hıristiyanlık, ayrılmış mutlaklığın yerine insanlarda mutlak olanı koymaktan ibarettir. Nietzsche'nin Tanrı'nın öldüğüne dair fikri, Hıristiyanlıktaki Tanrı'nın ölümü fikrinde zaten mevcuttur. Tanrı, insan yaşamına karışmak üzere, dışsal bir nesne olmaya son vermiştir ve bu yaşam zamandışı bir çözüme doğru basit bir geri dönüş değildir. Tanrı'nın insanın tarihine ihtiyacı vardır ve Malebranche'ın da söylediği gibi, dünya tamamlanmamıştır. Hıristiyanın, şeylerin "lehten aleyhe döndükleri" bir içyüzü olduğuna inandığı ölçüde bizim tavrımız Hıristiyan tavrından farklıdır. Bize göre bu ters yüz olma gözlerimizin önünde gerçekleşir. Hatta belki bazı Hıristiyanlar bile şeylerin bu içyüzünün, içinde yaşadığımız bu çevrede zaten görünür olması gerektiğini kabul edecektir. Algının bir önceliği olduğu tezinden ilerleyerek, bize öncülük edenlerin çalışmalarını sonuca vardırmaktan öte yeni bir şey önerdiğimizi düşünmüyoruz.

M. Parodi: Böylesine zengin, bunca perspektif açmanın yanında ortaya bir o kadar da soru atan bir tebliğden sonra, faydalı olabilecek bir tartışma yaratmak istiyorsak, belki de onu sınırlandırmamız gere-

kecek. Kanımca çabamızı ilk önce algılama ediminin çözümlenmesi üzerine yoğunlaştırmalıyız. Kim söz istiyor?

M. Bréhier: Sunumunuz yalnızca fikirlerinizin bir özetini içermiyor, ayrıca içinde bir tartışmayı da barındırıyor. İki ayrı noktadan söz ettiniz: Bir algı kuramı ve belirli bir felsefe. Eğer M. Parodi izin verirlerse, daha ilginç bulduğum ikinci nokta üzerinde duracağım.

İlk nokta üzerinde son derece önemli birçok açıklamada bulundunuz. Algı sorununun genellikle ortaya koyulan düzeyde, yani nesneleri, bu nesnelerin ortamına dışarıdan gelen bir insanı ve bu insanla nesneler arasındaki ilişkileri varsaydığımız tarzda ele alınmaması gerektiğini gösterdiniz. M. Merleau-Ponty ne bu nesneleri ne de bu kişiyi tanıyor, kendisini yalnızca algıyla sınırlıyor. Bizlere bu konuda benim de tamamen katıldığım son derece ilginç şeyler söylediğini düşünüyorum.

Ancak M.Merleau-Ponty'nin içinde bir filozof var ve kuşkusuz bu filozofla çok şey tartışabiliriz. M. Merleau-Ponty felsefe adını verdiğimiz şeyin sıradan anlamını değiştiriyor, onu tersine çeviriyor.

Felsefe sıradan algıya ilişkin sorunlardan doğmuştur; felsefe yapmaya ilk kez bu sıradan algıya karşı mesafe alarak başladık. Filozofların ilki, hepimizin atası olan Platon bu biçimde felsefe yaptı. Dolaysız bir algıya, yaşanan bir algıya geri dönmeyi istemekten öte, tutarlı, aklı tatmin edecek ve algının kendisinden başka bir bilme yetisini varsayan, anlaşılır bir dünya kavramına varmak üzere yaşanan bu algının yetersizliklerinden yola çıkıyordu.

Siz kendiniz de bu Platoncu idealizmi alıyorsunuz ancak ona açıkça zıt bir yol izliyorsunuz. Onu yeniden algıya dahil etmeye çalışıyorsunuz. Doğrusu bütün güçlüklerin bu noktadan çıktığı kanısındayım, ki bunlar zaten sizin de daha önce belirtmiş olduğunuz güçlükler.

Bunlardan ilki, mazur göstermeye çalışmasanız da, entelektüel ve bilimsel yaşamımızın gereksinimleriyle tatminkâr şekilde açıklamaya çalıştığınız rölativizmdir. Ama ben bunun yeterli olmadığına inanıyorum ve burada sormak istediğim soru şu: Sizin rölativizminiz açıkça Protagorasçılık değil midir? Başkasının algısından söz ettiğinizde, bu başkası size göre, yalnızca bizim açımızdan ve bizimle ilişkileri içinde var olur. Bu dolaysız olarak algıladığım başkası değildir, kesinlikle ahlaksal anlamda bir başkası ya da kendi kendine yeten kişi de değildir. O, nesnelerle birlikte kendi dışıma yerleştirdiğim herhangi birisidir. Oysa şu çok kaygı vericidir: o bizim tarafımızdan, başka şeylerle aynı zamanda dünyaya yerleştirilmiştir.

Fakat temel sorun bu da değil. Bilinmesi gereken şudur: Felsefe, dünyaya ve şeylere kendini onlarla özdeşleştirecek kadar olmasa bile, bütün kırılmalarını izleyecek kadar onlara bağlanmaktan mı ibarettir; yoksa felsefe bu bağlanmaya açıkça ters olan bir işleyişe mi dayanmaktadır?

Kendi adıma felsefenin her zaman bu türden bir tersine çevirmeye gerek duyduğunu düşünürüm. Antikçağdan bu yana fenomenologlar olduğumuzu varsayınız. O zaman size şu soruyu soruyorum: Bilimimiz yine var olabilir miydi? Eğer Anaximenes ya da Anaximandros

"Biz bu algıya inanmıyoruz, asıl gerçeklik havadır, ateştir ya da (Pythagorasçılar için) sayıdır" demiş olmasalardı, siz bu bilimi kurabilir miydiniz? Eğer gerçeklikleri bu biçimde ortaya koymak yerine kendileri de zaten fenomenolog olsalardı, bir felsefenin oluşmasının yine de mümkün olacağına inanıyor musunuz?

Merleau-Ponty: Bu varsayımın kendisi imkânsızdır. Ne rasyonalist geleneğin temsil ettiği tüm diğer felsefi çabalardan ne de bilimin inşa edilmesinden önce fenomenoloji oluşamazdı. Fenomenoloji, bu bilim ile deneyimimiz arasındaki mesafeyi ölçer; o halde nasıl ondan haberi olmaz, nasıl onun önüne geçebilir? Üstelik her zaman fenomenologlar olmamıştır; ancak felsefe tarihinde daima bir yere sahip olduklarını yadsımadığımız şüpheciler olmuştur. Yalnızca Eski Yunan'ın şüphecileri, Montaigne, hatta Hume olsaydı, bilim bu kadar ilerlemiş olur muydu? Bana öyle geliyor ki bu itirazınız onların konumu açısından daha geçerlidir.

M. Bréhier: Ben öyle düşünmüyorum. Montaigne'in aklı eleştirme tarzı bilimin ilerleyişine katkıda bulunmuştur.

M. Merleau-Ponty: Akıldışı olarak görülene aklı uygulama iradesi, aklın ilerlemesidir.

M. Bréhier: Görüşlerinize Montaigne ve Hume'u dahil etmeye hakkınız yok. Onların izlediği yol sizinkinden tamamen farklıdır.

M. Merleau-Ponty: Hume, Husserl'in uzun süre okuduğu filo-

zoflardan biridir. Kendi adıma, eleştiri sonrası, pozitif olana geri dönmek konusunda onları fazla çekingen bulsam da, Montaigne ve Hume'u sempatiyle okurum. Bütün mesele aklın uygulanmasının güçlüklerini kabul etmekle, aklın lehine mi yoksa aleyhine mi çalışıyoruz, onu bilmektir. Platon'un ideler uğruna algıyı terk etmeye çalıştığını söylediniz. Bunun yanında onun, hareketi ve yaşamı, dünyada oldukları gibi ideler arasına yerleştirmeye çalıştığı da söylenebilir. Hem de bunu özdeşlik mantığını kırarak, idelerin kendi karşıtlarına dönüştüklerini göstererek yapmıştır.

M. Bréhier: Rasyonalistlerle mücadele etmek için onlara akıl hakkında sahip olmadıkları bir görüşü atfediyorsunuz.

M. Merleau-Ponty: Öyleyse onlarla aynı görüşteyim.

M. Bréhier: Öyleyse konumunuz onlarla aynı görüşte olmak için sizi zorluyor.

Benim dikkatimi çeken, öğretinizi ifade ettiğiniz anda onu yıkmaya başlıyor olmanız. Biraz abartıyorsam kusuruma bakmayın. Algı öğretinizi ifade etmek için şöyle demek zorundasınız: İnsan nesneleri algılar. Yani insanı ve nesneleri, dile ayrı ayrı yerleştirmek zorundasınız. Ve sonuç olarak sizin içkinlik ve aşkınlık çelişkisi şeklinde ifade ettiğiniz kaçınılmaz bir çelişki ortaya çıkıyor. Bu çelişki, öğretinizi ifade ettiğiniz anda, insana dışsal olan bir nesneyi kaçınılmaz olarak koyuyor olmanızdan ileri geliyor. Öyle ki öğretiniz, çelişik olmamak adına, ifade edilmemiş, yalnızca yaşanmış olarak kalmak zorunda. Ancak

yalnızca yaşanmış bir öğreti yine de felsefi bir öğreti olabilir mi?

M. Merleau-Ponty: Kuşkusuz bir yaşam kendi başına bir felsefe değildir. Bu fikre değinirken betimlemenin dolaysız olana bir dönüş olmadığını ifade ettiğimi sanıyorum: dolaysız olana geri dönmüyoruz. Söz konusu olan yalnızca onu anlama niyetimizin olup olmadığıdır. Bana öyle geliyor ki dolaysız olanın ifadesini aramak akla ihanet etmek değil, aksine onun yükselmesi için çalışmaktır.

M. Bréhier: Bu dolaysız olana ihanet etmektir.

M. Merleau-Ponty: Bu, ifadeyle ile ifade edilen arasında bir çatışma başlatmak, düşünümün başlangıçtaki koşulunu kabul etmek anlamına gelir. Bizi bunun için yüreklendiren şey, insanda saf ve kesinlikle ifade edilmeyen bir yaşamın olmayışı, düşünülmemiş olanın yalnızca düşünüm yoluyla varolmaya başlıyor olmasıdır. Bana öyle geliyor ki bu çelişkilerin içine girmek sizin de biraz önce söylediğiniz gibi felsefi yaşamımızın eleştirel envanterini oluşturan unsurlardan biridir.

M. Bréhier: Fikirlerinizin felsefeden ziyade resim ve romanla daha iyi ifade edilebileceğini düşünüyorum. Felsefeniz ancak bir romanla sonuçlanır. Bu bir eksiklik değil; ancak felsefenizin, romancıların eserlerinde gördüğümüz tarzda, gerçekliklerin dolaysız telkinine vardığını düşünüyorum. Lafı fazla uzatmak istemem, söyleyeceklerimi söyledim.

M. Parodi: Sanırım kuramınızın özüne dönmek faydalı olacaktır.

M. Merleau-Ponty: Ondan önce, M. Bréhier'nin değindiği ilk noktalardan biri hakkında kısaca yanıt vermek isterim; yani başkasını bizimle ilişkilerinin ve dünyanın içinde konumlandırmanın "kaygı verici" olduğu fikrine. Sanırım kastettiğiniz bunun "ahlaki açıdan kaygı verici" olduğuydu.

Hiçbir zaman başkasını ahlaksal özne olarak ortaya koymamak gibi bir niyete sahip olmadım ve hatta onu ahlaksal özne olarak dışlamadığımdan eminim.

M. Bréhier: Bu bir sonuç.

M. Merleau-Ponty: Bu sizin çıkardığınız bir sonuç!

M. Bréhier: Evet.

M. Merleau-Ponty: Yalnızca ahlakı bir sorun olarak ele almamdan, onu yadsıdığım sonucunu çıkarıyorsunuz. Oysa burada söz konusu olan sorun hepimiz için geçerlidir. Önümüze baktığımız sürece karşımızda birinin olduğunu nereden bilebiliriz? İlkönce cismi görünüşlerden başka ne görüyoruz? "Yalnızca zorunluluklarla hareket eden bu otomatlar" benim için nasıl insan haline gelirler? Bu sorunun çözümüne daha çok olanak sağladığını düşünsem de, bu sorunu ortaya çıkaran fenomenolojik yöntem değildir. Brunschvicg, "ben"in karşılıklılıkla kazanıldığını, başkasını benimle karşılıklılık içinde düşünme düzeyine erişmem gerektiğini söylerken, ahlakın verili olmadığını, aksine yaratılması gerektiğini kastediyordu. Herhangi birinin, henüz

"kendi" olmadan başkasının varlığını nasıl ortaya koyabileceğini anlamıyorum. Bu benim deneyimim açısından bir imkânsızlıktır.

M. Bréhier: Evrensel bir norm sayesinde başkası benimle " karşılıklılık içindedir." Sizin normunuz nerede?

M. Merleau-Ponty: Bir soruya başka bir soruyla karşılık vermemde sakınca yoksa, "Sizinki nerede?" diye sormak isterim. Hepimiz düşünce yoluyla hükmetmeye çalıştığımız bir ben ve başkası deneyiminin içindeyiz. Ancak bunu bütünüyle yapabileceğimizin hayaline de kapılmıyoruz. Evrensel olarak düşündüğümü sandığımda bile başkası bunu kabul etmediği sürece bu evrenselliği yalnızca şahsımla sınırlı olarak tecrübe ederim (hatta tam şu anda bile bunu bir kez daha doğrulamaktayım). Birinin ve bir başkasının kabul ettiği saf bir yaderklik olmadığı sürece (gerçi ben normu yaderklik anlamında söylediğinizi sanmıyorum) verili bir evrensellik yoktur, yalnızca varsayıma dayalı bir evrensellik vardır.

Klasik sorunla yeniden karşılaşıyoruz: evrensel olana nasıl erişebiliriz? Bu sorun hiçbir zaman şimdiki kadar radikal biçimde ortaya konmamış da olsa, felsefede her zaman varolmuştur. Çünkü filozoflar, ateizmleri ortada olduğu halde, Descartes'tan iki yüzyıl sonra bile hâlâ Kartezyen teolojinin temelleri üzerinde düşünmekteler. Bunun dışında bu sorunlar bana geleneksel sorunlar olarak görünüyor. Eğer bu konuşmayı dinleyenlere başka bir izlenim verdiysem, bu olsa olsa sözcüklerle ilgili bir meseledir.

M. Lenoir: M. Bréhier ve M. Parodi, izlediğiniz sırayı değiştirmeniz ve felsefi sonuçlardan, ele aldığınız konunun ayrıntılarına geçmeniz algı sorununu konudan uzaklaştırdı.

Almış olduğunuz tavrın kararlı biçimde realist olması beni şaşırttı. Bundan dolayı sizi suçlayamam. Sosyal çalkantılar, akabinde her zaman benzer bir fenomen sergilerler. Henüz 1920'lerde oldukça önemli bir Anglo-amerikan yeni gerçekçilik hareketine tanık olduk: aynı yıl Amerika'da seksen ayrı felsefe sistemi ortaya çıktı. Benzer bir patlamaya çok daha çalkantılı bir dönemde daha rastlamıştık. Bu dönem, Victor Cousin'in geleneksel felsefenin yasalarını zorla benimsetmeye ve aklın temel tavırlarının bu sistemlere dayattığı ana hatları belirtmeye çalıştığı dönemdi: Materyalizm, idealizm, şüphecilik ve gizemcilik. Ve burada siz bize, gerçekçiliğinizle birlikte bir şekilde tersyüz edilmiş bir materyalizm sunuyorsunuz. Ancak onu algı sorunlarına uyguladığınızda geçersiz hale geliyor. İşte bu noktada M. Bréhier'ye katılıyorum. Çözümlemeniz terminoloji sorunları yüzünden adeta felce uğramış gibi. Psikolojinin sahasında, bir arada yürümeyen ve birbirlerine karşılık gelmeyen kavramların çağrışımları arasında yaşıyoruz. Bu şekilde henüz taslak halinde nitelendirebileceğimiz gerçek sorunların yanı sıra, birdenbire yanlış bir sorun ortaya çıkıyor ya da asıl sorunda bir sapma meydana geliyor. Ancak Fransız geleneğinin, terimler dizinine ilişkin tehlikeyi aşmak için çaba gösterdiğini düşünüyorum. Bu Auguste Comte'un kendisi tarafından da işaret edilmiştir. Comte, ideologlara, "psikologlara" ve frenologlara özgü eğilimden uzaklaşmaya çalıştı. Varsayımlara bağlı psikolojik yönelimin karşısına çağdaş fiziğin

temel bir kavramını, enerjetiği koydu. Enerji kavramından hareket etti ve davranış olarak adlandırılacak insan tavırlarını sınıflandırmaya çalışan ansiklopedik ayrımların nasıl terk edilmesi gerektiğini gösterdi. Klasik tavra, yani düşünüm, meditasyon ve temaşayı birbirinden ayıran Descartes'ın tavrına geri döndü. Comte yalnızca ikincil veçhelere başvurdu. Ancak sinerji üzerinde, izlenim ile itki arasındaki karşıtlık üzerinde, yani sizin de daha önce göndermede bulunduğunuz dışarıdan gelen veçheler ile içeriden gelenler arasındaki karşıtlık üzerinde durdu.

Sorunlar, daha sonraki bütün felsefelerin, volüntarizme ve Renouvier'ye ait tüm verileri kendilerine mal ederek, fizikte madde ve enerji kavramları arasında gerçekleşen değişime benzer bir değişim gerçekleştirmeye çalışmasından doğacaktır. Algı Taine'de doğru bir sanrıya, Bergson'da dolaysız verilere, Levy-Bruhl'de mistik deneyime doğru dönüşüp maddesinden yoksun kalırken; diğer yanda William James'in duyumu maddileştirme çabası sanatçının izlediği yolu ortaya koyuyordu. Algı gündelik hayatta motor bir şema olarak kalıncaya dek kısırlaştırıldığında, bütünlüğünü ve anlamını yalnızca estetik deneyimde yeniden bulabilir.

M. Merleau-Ponty: Ben realizm sözcüğünü kullanmaktan özellikle kaçındım. Bu sözcük bizleri, sizin sürüklendiğiniz türden bir dolu tarihsel açıklamaya bağlı kılacağı için onu kullanmanın bir faydası olduğunu düşünmüyorum. Bu tartışmanın aydınlanmadan uzamasına yol açar. Kendi adıma bu öğretilerin örneklemesiyle ilgili bir sorudan

ziyade somut bir soruya yanıt vermeyi tercih ederim.

M. Lupasco: Söyleyeceğim şey matematik deneyimiyle ilgili. Algılanan dünyanın geometrisi olan Öklitçi geometri yalnızca ideal bir geometri olarak ortaya çıktı. Riemannci bir geometri ile iç yapısı giderek daha soyut bir matematik karmaşıklığına sahip olan fizik evren, algı - psikolojisinden gittikçe daha fazla uzaklaşıyor.

M. Merleau-Ponty: Burada şüphesiz benim hatamdan kaynaklanan bir yanlış anlama var. Matematik düşüncenin, algısal deneyimin bir yansıması ya da bir kopyası olduğunu ve onun başka kipliklere erişemediğini kastetmedim. Söylemek istediğim, matematik düşüncenin de aynı temel yapılara sahip olduğudur; mutlak değildir. Her ne kadar biz burada ebedi doğrulukları ele aldığımızı düşünsek de matematik düşünce tarihe bağlıdır.

M. Lupasco: Matematik düşünce bağımsız olarak kavranmıştır; kendi özgün tarihine sahiptir ve fizik dünyayı ve dolayısıyla tarihi yönetip değiştirdiği ölçüde algıyı da yönetip dönüştürür. Genel olarak, her şeyin yalnızca algı olduğu bir evrende, matematik dünyanın neye dönüşeceğini kestiremiyorum.

M. Bauer: Belki kullandığım dil biraz naif görünecektir; ancak benim için bir bilgi kuramını algı üzerine kurmak olanaksız görünüyor. Algı, duyularımızın ilk verilerinden neredeyse bilim kadar uzaktır. Bana algıyla bilimsel bilgi arasında bir kopukluk varmış gibi

gelmiyor; algı, içgüdüsel ve işlenmemiş bir bilimsel bilgidir. Bir masayı ya da masanın üstündeki bir lambayı algıladığımızda görsel duyumlarımızı geniş ölçüde yorumlamış oluyoruz; onları başka olası dokunsal veya görsel duyumlarla –örneğin masanın altı, sağlamlığı ya da lambanın diğer yüzü– bağdaştırıyoruz. Böylece bir sentez yapıp bazı edimsel duyumlar ile gücül olanlar arasında bir bağlantı dile getiriyoruz. Bilim bu sentez sürecini belirleyip, onu sürekli olarak uzatmaktan başka bir şey yapmaz.

Bu açıdan geometri ve hatta aritmetik veya cebir gibi en soyut bilimlerin duyumlarla bezeli olduğunu söyleyebiliriz. Her halü kârda bir fizikçi olarak " gökyüzü, güneş ışığı yayan hava moleküllerinin varlığı nedeniyle mavidir" önermesini ileri sürdüğüm zaman, zihnimin işleyişinin, parlak bir leke taşıyan yeşil bir yüzeyi gördüğümde "bir lamba algılıyorum" dediğim zamanki işleyişiyle neredeyse aynı olduğunu düşünüyorum. Yalnız bu ikinci durumda savımın anlamı daha kolay anlaşılır olup, deneysel doğrulanması daha dolaysızdır.

M. Merleau-Ponty: Bu, M. Lupasco tarafından sorulan soruya yanıt veriyor. Yine de algı ile matematik bir kuramın inşa edilişini birbirinden ayırmak gerektiğini eklemek isterim. Burada bir dil ve varsayımsal olarak "kesin" bir bilgi kuramı yaratmak gerekmektedir.

Kültürün algılamaktan ibaret olduğu iddiasında bulunmadım. Algısal deneyimin üzerinde ikinci bir katman oluşturan bütün bir kültürel dünya yer alır. Algısal deneyim göz ardı etmenin mümkün olmadığı bir zemin gibidir.

M. Salzi: Konuşmamın üçlü bir yönelime sahip olduğunu belirtmek isterim; çünkü algının önceliğinin üç anlamı olabilir. Ve sanırım M. Merleau-Ponty bir anlamdan diğerine geçiyor.

Birinci anlam psikolojik önceliktir. Algının önceliği, kendisinin de dahil olduğu bilinç kavramından gelir. Daha bu ilk noktada bunun - psikolojik bir hata olduğuna inanıyorum. Bir bebek acıktığında, açlığının bilinci bir eksikliğin bilincidir. Çocuk psikolojisinde, başlangıçta bir eksiklik ile bir nesne ve bir özneye ait bilinç arasında bir ayrım veya ikilik yoktur; bir nesne ya da özne olmaksızın bir eksikliğin bilinci söz konusudur. Algının önceliği karşısında şimdiden bu itirazı öne sürebiliriz gibi görünüyor.

İkinci temel anlam da şudur: Algı sezgi olarak ya da gerçek olanla temasımızın zemini olarak doğruluğun tek kaynağı olma özelliğine sahiptir. Yine de bana öyle geliyor ki bugünkü bilimimiz ne kadar parlak olursa olsun metafizik sezgiyi silemeyiz, ne mistik sezgiden daha fazla, ne de belki psikolojik sezgiden daha az olarak.

Üçüncü anlam: Bunun bir olgu meselesi değil, bir ilke meselesi olduğunu söyleyebiliriz: İnsan zekâsının gelişimi tarih içinde hangi seviyeye gelmiş olursa olsun; bundan böyle çağdaş bilimin zaferleri sayesinde tüm varsayımlarımızın –ki M. Merleau-Ponty bu anlama eğilimli görünüyor– algısal deneyim ile olan temas tarafından desteklenmesi gerektiğini biliyoruz.

Burada bu önceliğe şahsen ben karşı çıkmış oluyorum. Zira algıya ait postulatları ve sonuçları, kesin olmadığı ve algıyla ilişkili olmayan

postulatlarla yer değiştirmesi gerektiği için geri çevirerek, algıdan yavaş yavaş kurtaran çağdaş bilim karşımızda duruyor –örneğin etkime kuantumunun süreksizliği. Intra-atomik olgular üzerine yapılan son çözümlemeleri hatırlayalım: Kant'tan bu yana algının temelini teşkil ediyor görünen zaman ve mekân ortadan kaybolmakta ve sonuçta algıyla hiçbir işimiz kalmamaktadır. Öyle görünüyor ki, bilim adamının dünyası algının kıskacından giderek kaçıyor.

Değinmem gerektiğine inandığım noktalar bunlar.

M. Merleau-Ponty: Ben algının, örneğin renkleri veya biçimleri görmenin, bizi nesnelerin en dolaysız özelliklerine ulaştırması bakımından doğruluğun tekeline sahip olduğunu hiçbir zaman söylemedim. Onda, kendini her düzeyde yeniden bulan nesneye bir giriş kipi bulduğumuzu söylemek istedim. Ve başkasının algısından söz ederken, burada söz konusu olanın algı adı altında bize şeyin kendisini veren bütün deneyim olduğuna işaret ettim. Sonuç olarak en karmaşık bilgi formlarından hiçbir şey eksiltmiyorum, yalnızca onların da belirlemek ve açık kılmak zorunda oldukları deneyim olarak bu temel deneyime başvurduklarını gösteriyorum. Dolayısıyla sizin söylediğiniz gibi bilimi kökünden silip atmayı düşünmedim. Söz konusu olan yalnızca onun erim ve anlamının ne olduğunu bilmektir. Bu sorun, Poincaré'nin *Bilimin Değeri*[α] adlı kitabındaki sorundur ve o kitabına bu adı koyduğunda bilimi yadsıdığı düşünülmemiştir. Daha özel bir

[α] H. Poincaré, *Bilimin Değeri* [La Valeur de la science], (MEB Yayınları) –yn.

durumda, siz doğa biliminin insan hakkında bütüncül bir açıklama – "bütüncül" diyorum– verdiği kanaatinde misiniz, yoksa burada başka bir şeyin olduğunu mu düşünüyorsunuz?

M. Salzi: Kuşkusuz öyle. Demek ki "algının önceliği"nin anlamı konusunda yanıldım.

M. Merleau-Ponty: Düşünce ve bilim nesnelerimiz üzerine düşündüğümüzde, son kertede onlar bizi sonunda uygulanmaları gereken zemin olarak "algılanan dünyaya" geri gönderirler. Yine de renkler ve biçimler dünyası anlamında algılanan dünyanın, evrenimizin bütünü olduğunu söylemek istemedim. İdeal ya da kültürel dünya vardır: Ben onun özgünlüğünden bir şey eksiltmedim, yalnızca onun yeryüzü düzeyinde yaratıldığını söylemek istedim.

Öyle sanıyorum ki bana yöneltilen itirazlar, felsefeye özgün ve biliminkinden farklı bir rol biçen tüm yazarlara yöneltilebilir. Bilim adamlarının filozoflara sıkça söyledikleri şudur: "İşiniz boş bir iş, bilim üzerine düşünüyorsunuz ve ondan hiçbir şey anlamıyorsunuz. Bu da sizin itibarınızı düşürüyor." Bir felsefenin varlığını kabul ettiğimizde bilim adamının elinden bir şey almış oluyoruz, doğru olanın tekelini onun elinden alıyoruz. Bilimin rolünü bundan başka bir şekilde sınırlamıyorum.

Mistik deneyime gelince, onu da silip atmıyorum. Mesele onun tam olarak neyi kanıtladığını bilmektir. Mutlak olana edimsel bir geçiş midir, yoksa yalnızca ona dair bir yanılsama mı? Aklıma Brunsch-

vicg'in şu başlığı taşıyan bir dersi geliyor: "Mutlak olana geçiş teknikleri." Brunschvicg, sahte olarak nitelendirdiği ve mutlak olana geçme çabamıza aracılık eden yöntemleri inceliyordu. Mistik deneyimin açıkladığını sandığı şeyi kesin olarak açıklayıp açıklamadığını kendime sorduğumda, her defasında herkesin kendine sorması gereken bir soruyu sormuş olurum. Mistik deneyim olgusu karşısında adil olabilmek için onun olduğunu iddia ettiği şey olduğunu baştan teslim etmek gerekir; şayet ona sorduğumuz her türlü soru bir saldırıysa, demek ki geriye doğruluk kalmamıştır.

Eğer size her şeyi silip attığımı düşündürdüysem, kendimi açık bir şekilde ifade edememiş olmalıyım. Aksine bana öyle geliyor ki şeyleri, bütünüyle açığa kavuşmuş deneyimimizde göründükleri gibi almamız koşuluyla her şey ilgi çekici ve bir tarzda doğru olur. Biraz önce M. Bréhier bana şunu soruyordu: "Başkasını mutlak bir değer ile birlikte mi ortaya koyuyorsunuz?" Ben de şöyle yanıtladım: "İnsanın bunu yapabildiği ölçüde, evet." Ancak asker olarak, örneğin bir top atışı ya da hava devriyesi yapılmasını istemek zorunda kaldığım zaman, o an bunlara maruz kalacak düşman askerlerine mutlak bir değer tanımadım. Bu durumda düşmana karşı cömert duygular besleyeceğime söz verebilirim, ancak ona hiçbir zarar vermeyeceğime dair söz veremem. Şu anda birini sevdiğimi söylediğimde, bu sevgide kişinin tözüne, mutlak olarak değişmeyecek bir töze ulaştığımı söyleyebilir miyim? Benim bu kişiye dair bildiğim ya da onun sevmemi sağlayan şeyin hayatı boyunca doğrulanacağını garanti edebilir miyim? Algı önceler, önden gider. Daha fazla görebilmek kadar isteyebileceğim bir şey yoktur;

ama bana öyle geliyor ki kimse daha fazlasını görmüyor. Burada belirli bir davranışı vaat edebilirim, ancak belirli duygulara dair söz veremem. O halde yaşamın cömertliğine inanmak gerekir. Bu cömertlik Montaigne'in *Denemeler*'inin son kitabında şöyle yazabilmesine imkân vermişti: "Söz verdiğimden, borcumdan fazlasını yaptım"

Mme Roire: Değerlerin bir ölçeği var mıdır; eğer varsa, bütün bu deneyimlerin içinde bu ölçek nedir? Örneğin mistik deneyimler veya matematik bilimler üstte mi yer alırlar? Algının bu önceliği açısından değerlerin bir ölçeği var mıdır? Diğer formları nasıl yerleştiriyoruz?

M. Merleau-Ponty: Kuşkusuz benim için bir ölçek mevcuttur. Bu aşağıda olanın yok edilmesi gerektiği anlamına gelmez. Örneğin somut olana ulaşmayı bilgiye amaç olarak sunuyorsak, somut insanın ifadesini sağlamak adına bilimin yapmadığını sanatın yapması anlamında, pekâlâ sanatı bazı açılardan bilimin üstüne yerleştirmek zorunda kalabiliriz diye düşünüyorum. Ancak söz ettiğiniz bu hiyerarşiler belirli bir bakış açısını varsayarlar: bir bakış açısı altında bir hiyerarşi elde edersiniz, başka birinden ise bir başkasını. Burada bizi ilgilendiren, hiyerarşiyle ilgili araştırmalardan ziyade aynı merkez etrafında birleşen araştırmalardır.

Mme Prenant: Sorulan soruların çoğu benim de size sormak istediklerimle kesişiyor.

İlkönce, biraz önce sorulan bu değerlerin ölçeği konusunda, acaba M. Merleau-Ponty bir astronomun güneşine mi yoksa bir köylününki-

ne mi daha fazla değer veriyor?

Ortada duran soru şudur: Bilimsel kuramı algıya mutlak bir karşıtlık içinde mi değerlendiriyor? Ve buna rağmen Brunschvicg'te bilimsel doğruluğun asimptotik özelliği üzerine söylediği şey, sıradan deneyim ile bilimsel algı arasında belirli bir süreklilik sunmuyor mu? Farklı algı kuramları birbirleri arasında çatışmakta mıdır? Ve M. Bauer'in değindiği noktayı burada yeniden ele almak gerekmez mi?

İkinci soru geleneksel biçimde sorulan birinci soruyla ilişki içinde: Bana astronomun güneşinin köylünün güneşinden üstün olduğunu öğreten bir düşünme tarzını tecrübe etmiyor muyum?

M. Merleau-Ponty: Buna kesinlikle katılıyorum. İki nedenden dolayı. Hegel'in ünlü cümlesini hatırlayalım: "Yeryüzü dünyanın fizik merkezi değil, metafizik merkezidir." Bilimin evrenine dair ne kadar kesin bir bilgiye ulaşırsak, insanın dünyadaki özgünlüğü de o denli görünür hale gelir. Astronomun güneşini herkese öğretmemiz kati bir zorunluluktur: Söz konusu olan bilimsel bilgiyi değersizleştirmek değildir. Felsefi olarak bilinçlenme ancak bunun ötesinde mümkündür. Yalnızca doğa bilimlerinin dünyasını kendi kesinliği içinde kavradığımız zaman, ona karşıt olarak insanın kendi özgürlüğü içinde belirdiğini görürüz. Dahası, belirli bir olgunluk noktasına vardığında bilim kendini ayrı tutmaya son verir, bizi algılanan dünyanın yapılarına geri götürür ve onları adeta yeniden ele geçirir. Örneğin görelilik fiziği ile fenomenologların uzayının birbiriyle örtüştüğüne işaret edilmiştir. Ne felsefenin olgun bir bilimden ne de bu bilimin felsefeden korkacak bir

şeyi yoktur.

Mme Prenant: Tarih de aynı şekilde somut olanının bir incelenmesidir.

M. Merleau-Ponty: Kesinlikle. Kendi adıma tarihi felsefeden ayıramam. Fenomenologların birden çıkagelmiş olduklarını düşünemeyeceğimizi söylerken kastettiğim buydu.

Mme Prenant: Jeodezinin de somut olanın bir bilimi olduğunu söyleyebilir miyiz?

M. Merleau-Ponty: Neden olmasın? Fakat daha çok insani coğrafya. Bilimsel doğrulukların asimptot özelliği meselesine gelince, söylemek istediğim bilimin uzun zaman boyunca ve özellikle belirli yönlerden durağan bir evren imgesi sunmak istiyormuş gibi göründüğüdür. Sürece ilişkin hiçbir yönelimi tanımıyor göründü. Bu ölçüde bilimi eksik ve kısmi olarak değerlendirebiliriz.

Mme Prenant: Sanırım eksiklerini gideriyor!

M. Merleau-Ponty: Bundan mutlu olurum.

M. Césari: M. Merleau-Ponty'den açıklık getirmesini istediğim küçük bir şey var. Bilim ile algı arasında belirli bir süreklilik olduğunu ileri sürüyor gibi görünüyor. Brunschvicg'e ve belki Bachelard'a da ait olabilecek bu bakış açısını, yeni bir deneyimin aklın çerçevelerinin evrimine yol açtığı ölçüde kabul edebiliriz. M. Merleau-Ponty zaten

abartılı bir biçimde aklın çerçeveleri içinde hareket eden şeyi vurguladı, fakat bu bir derece sorunudur; beni şaşırtan ise başka bir şey. Algının fenomenolojik incelemesinin bilimin evrimine herhangi bir şekilde nasıl katkı yapabileceğini anlamıyorum. Bana öyle geliyor ki sizin betimlediğiniz biçimdeki algıyla, yani yaşanan algıyla, diğer tarafta bilim adamının dayandığı ve onun çeşitli kuramlar oluşturmasını sağlayan algı arasında bir süreklilik çözümü var. Bana kalırsa argümanlarınızı öne sürdüğünüz makalenizde bir çelişki var. Şöyle diyorsunuz: "Psikologlar tarafından önyargısız yürütülen algı incelemesi, algılanan dünyanın bilimlerin bu sözcüğe verdiği anlamda bir nesneler yığını olmadığını ortaya koydu." Mükemmel, hepimiz bunda hemfikiriz. Gerçekten de yaşanan deneyim düzeyinde algı, nesneleri bilimin yaptığı gibi betimlemez. Peki bu durumda, özellikle M. Bachelard'ın da dediği gibi, dolaysız olandan uzaklaşması gereken bilimsel deneyimi oluşturmak için bu yalnızca yaşanan deneyime başvurmamız ne işe yarayacak? Bilim, ancak sıradan deneyim düzeyindeki duyum ve algıları terk ettiğimizde ve olguları, Compton etkisi gibi teknik etkiler olarak tanımladığımızda kurulacaktır.

Bu koşullarda fenomenolojinin bilimlere hangi yönden fayda sağlayacağını anlayamıyorum.

M. Merleau-Ponty: İlk olarak söylenmesi gereken bir şey var: Fenomenolojik tavrın diğer bilimlere yardımı olup olmayacağını bilemiyorum, fakat psikolojiye kesin olarak faydalı olacaktır.

M. Césari: Psikoloji konusunda sizinle hemfikiriz, ancak bilimin

içindeki rasyonalizmi değerlendirmek başka bir şeydir. Fenomenolojik deneyimi, son derece işlenmiş bir deneyimden söz eden ve yaşanan deneyimle hiçbir ilgisi olmayan Brunschvicg deneyimiyle karşılaştırdınız.

M. Merleau-Ponty: Yaşanan deneyim, yalnızca insanla doğrudan ilgilenen birisi için ilgi çekicidir. Hiçbir zaman çalışmamın bir fizikçiyi fizikçi olarak ilgilendirebileceğini ummadım. Fakat sizin yakınmanız aynı zamanda tüm felsefe yapıtlarına yönelik.

M. Césari: Size bir yakınmada bulunmadım. Algı psikolojisine ilişkin bakış açınızı son derece ilgi çekici buluyorum. Fakat mesele onun bilimsel düşünceyle ilişkisine geldiğinde, bir tek psikolojiyi dışarıda tutarsak, bu ilintiyi göremiyorum.

Sormak istediğim ikinci bir soru daha var. Sunumunuzun bir yerinde "maddenin formuyla yüklü olduğunu" söylediniz ve bu bakış açısından yola çıkarak sonuç itibariyle form kuramını izliyorsunuz. Bu kuramda, bu algının oluşumuna dair belirli bir açıklama bulunmaktadır (izomorfizm). Buna karşın, bakış açınızı Bergson'un, Madde ve Bellek[ω] adlı eserinin başındaki görüşle karşılaştırdınız. Fakat sizin için uyarım ile algı arasındaki ilişki sorununun bahis konusu olup olmadığını doğrusu anlayamadım. Çünkü bu bilgiyi ilgilendiren bir sorudur; oysa varoluşsal bakış açısı sizi ayrılmaz insan-dünya bütünlüğünü, algıyı dolaysızca vermesi gereken bir şey olarak düşünmeye zorluyor:

[ω] H. Bergson, *Madde ve Bellek* [Matiere et Memoire] (MEB Yayınları– yn.).

kendime duyum ile algı arasındaki ilişkiyi sorduğumda, kendimi dünyadan ayırırım.

Bugünkü konuşmanızda varoluşçu bakış açısı ile bilginin bakış açısı arasında bir süreklilik çözümü olmadığını savunmanız nedeniyle, uyarımla algı arasındaki ilişkiye dair soru paradoksal bir biçimde kendini ortaya koyacaktır. Siz buna tam olarak hangi çözümü sunuyorsunuz? Bergson'a göre söz konusu olan bedenin dünya üzerindeki olası tepkileriydi.

M. Merleau-Ponty: Bilim adamının algı konusundaki bakış açısının, –bir algıyı uyandıran kendinde bir *stimulus*– naif realizmin tüm biçimleri gibi kesinlikle yetersiz olduğunu söylediğimi sanıyorum. Felsefi olarak, böyle bir algı imgesinin son tahlilde savunulabilir olduğunu düşünmüyorum. Ancak bilimin algı konusunda kendine özgü incelemesini sürdürmesi benim açımdan çok önemlidir. Zira öyle bir an gelir, algıya bilimin düşünce yöntemini uyarlamaya çalıştığımız için algının, fizik nedensellik türünden bir fenomen olmadığını açığa çıkarırız; uyaranları "yorumlayan" ve onlara belirli bir konfigürasyon veren organizmanın bir yanıtını saptamış oluruz. Benim için imkânsız görünen, konfigürasyonun bu uyaranlar tarafından üretildiğini söylemektir. Bu konfigürasyon organizmadan ve organizmanın uyaranlarının mevcudiyetindeki davranma tarzından gelir.

Bilimin olağan çözümleme yöntemini denemesi, bu girişimin başarısızlıkla sonuçlanması durumunda bile, bana felsefeyle psikoloji açısından değerli görünüyor.

M. Césari: Kuşkusuz bunlar tatmin edici açıklamalar. Ortada duran tek soru, bilimin devingen akılcılığı ile algının fenomenolojizmi arasındaki ilişkiye yönelik sorudur.

M. Merleau-Ponty: Kendi adıma burada bir ikilem olduğunu kabul etmiyorum.

M. Hyppolite: Sadece sunumun iki bölümü arasında, yani hiçbir ontoloji varsaymayan bir algı betimlemesi ile belirli bir ontolojiyi, bir anlam ontolojisini varsayan felsefi sonuçlar arasında zorunlu bir bağ görmediğimi söylemek istiyorum. İlk bölümde algının bir anlam sunduğunu gösteriyorsun, ikinci bölümde ise insanın birliğinden oluşan bu anlamın varlığına ulaşıyorsun. Bu iki bölüm bana tam olarak birbirlerine bağlı görünmediler. Senin algıyı betimleyişin, sunumun ikinci bölümündeki felsefi sonuçları zorunlu olarak beraberinde getirmiyor. Bu ilintisizliği kabul ediyor musun?

M. Merleau-Ponty: Kesinlikle hayır. Eğer iki ayrı şeyden söz etmişsem, kuşkusuz bir ilişkiye sahip oldukları içindir.

M. Hyppolite: Peki algının betimlenmesi, daha sonra geliştirdiğin "anlamın varlığı" felsefesini sonuç olarak beraberinde getirir mi?

M. Merleau-Ponty: Evet. Kesin olan bir şey varsa, o da benim her şeyi söylemediğim ve bunu yapmanın gerekli olduğudur. Örneğin zamandan ve onun bir temel ve zemin olarak rolünden söz etmedim.

M. Hyppolite: Bu "anlamın varlığı" sorunu ile birlikte göreli olan ve mutlak olanın iç içe geçmiş birliğiyle yani ereklilikle bir arada duruyor — yeniden bulunan bu birlik beni daha kesin bir soruya yöneltiyor: Düşünümün, düşünülmemiş yaşama getirdiği dramı, yani düşünüm yoluyla ebedi bir normun yansıtılmasının getirdiği yeni yaşam biçimini belirgin bir şekilde ortaya koymadığına inanıyorum. Düşünümün, düşünülmemiş yaşama eklenmesi bir aşmaya, bir aşkınlığa varır; formel ya da aldatıcı dahi olsa, o olmadan düşünüm kendini ortaya koyamaz.

Mme Prenant: Kötü Cin'in oyunu.

M. Hyppolite: Belki. Bu düşüncenin bizi yeni bir aşkınlığın içine attığına katılıyor musunuz?

M. Merleau-Ponty: Kuşkusuz bu konuda benim söylediklerime eklenecek pek çok şey olabilir. Söylediklerime bakıldığında, bana göre insanın yalnızca gerçek olanın içinde yaşadığına inanılabilir. Oysa biz imgesel ve ideal olanda da yaşarız; öyle ki bir imgesel varoluş kuramı ile bir ideal varoluş kuramı geliştirmemiz gereklidir. Tartışma sırasında da işaret ettiğim gibi, algıyı bilincin merkezine yerleştirirken, bilinci doğal bir verinin gözlemine hapsetme iddiasında bulunmadım. Söylemek istediğim şuydu: Bir kültür yaratmak yoluyla yaşamımızı dönüştürdüğümüz zaman bile –ki düşünüm bu kültürün bir kazanımıdır– zaman ve mekânla bağlarımızı ortadan kaldırmaktan ziyade onları kullanırız. Karşılıklı olarak, bütünüyle açığa kavuşturulmuş bir in-

san algısında insan yaşamının tüm özgünlüklerini buluruz. Scheler'in dediği gibi, insanın algısı dünyaya yöneliktir, hayvanınki ise bir çevreye. İmgelem ve ideleştirme iş başında olan aynı yaratıcı yetenek, insanın ilk algısında tohum halinde bulunur. (Kuşku yok ki bu noktayı biraz eksik bıraktım.) Ancak benim bakış açım ile bir anlama yetisine öncelik veren felsefenin bakış açısı arasındaki ayrımı yaratan şudur: Benim görüşüme göre, insan bilinci kendisini görmek için şeylerden kurtulma yetisine sahip olsa bile, kendisine hiçbir zaman sahip olamaz ve yalnızca kültür düzeyinde, felsefi soruşturmayı mümkün hale getiren anlamlı, süreksiz, olumsal işlemleri özetleyerek kendini yeniden ele geçirir.

M. Hyppolite: Sorum yalnızca felsefenin bu eksik özelliğine ilişkin değil. Sorum, insan düşünümünün, yaşamın diğer tüm formlarına karşıt olarak şu ya da bu anlamın değil genel olarak anlamın sorunlarını ortaya koyacak noktaya gelip gelmediğini ve "bütün anlamın varlığı" sorusu üzerine bir düşünümün yeni bir sorun ile yeni bir yaşam formunu içerip içermediğini bilmektir.

M. Merleau-Ponty: Bu fikre tamamen katılıyorum.

M. Hyppolite: Sunduğun çözümün her zaman tatmin edici olduğunu düşünmüyorum. Çünkü insan "bütün anlamın varlığı" sorusunu, "bütün bir anlamın mutlak varlığı" sorusunu kendine sormaya sürüklenir.

Başka bir deyişle, insanın düşünümünde bir tür bütüncül düşü-

nüm vardır.

M. Merleau-Ponty: Tezimde Rimbaud'nun bir sözünü alarak şunu söyledim: Bilinç, sayesinde "dünyada olmadığımız" bir merkeze sahiptir. Fakat bu mutlak boşluk ancak deneyim onu doldurmaya geldiği anda saptanabilir. Onu neredeyse yalnızca marjinal halde görebiliyoruz. O ancak dünya zemininde algılanabilir. Sonuç olarak aslında benim dinsel bir felsefe yapmadığımı söylemek istiyorsun. Tanrı'yı düşünmenin insana özgü olduğunu düşünüyorum, ama bu Tanrı'nın varolduğu anlamına gelmez.

M. Hyppolite: Tanrı'nın öldüğünü söyledin.

M. Merleau-Ponty: Nietzscheciler gibi Tanrı'nın öldüğünü söylemenin ya da Hıristiyanlar gibi Tanrı'nın ölümünden söz etmenin Tanrı'yı insana katmak olduğunu ve bu anlamda Hıristiyanların ebediyeti zamana bağlamak zorunda kaldıklarını söyledim.

M. Hyppolite: Tanrı'nın ölümünden bahsettiğinde, belirsiz olduğunu söyleyebileceğim sorunun bir tür ontolojisini ele aldın.

M. Merleau-Ponty: Başkalarını anlamaya çalıştığımızda daima belirsizlik içinde oluruz. Belirsiz olan insanların durumudur. Ancak bu tartışma fazla hızlı ilerlemeye başladı; buna geri dönmek gerekecek.

M. Hyppolite: Öyleyse algı betimlemen seni bağlamıyor ve bunu

kabul ediyorsun.

M. Merleau-Ponty: Bunu kesinlikle kabul etmiyorum. Bir anlamda her şey algıdır. Çünkü kendi tarihini taşımayan, nesnel gerçekliği formel gerçekliğini tüketen ve kendini zamanın dışına taşıyan hiçbir fikrimiz, hiçbir düşünümümüz yoktur.

M. Beaufret: Söyleyeceklerim, Hyppolite'in sözlerinden sonra çok önemli bir katkıda bulunmayacak. Yalnızca şunun altını çizmek istiyorum: Merleau-Ponty'ye yapılan itirazların çoğu bana göre haksızdı. Sanırım bu eleştiriler, onun kendini konumlandırdığı perspektifin kendisini, fenomenolojiyi hedef alıyorlar. Merleau-Ponty'nin fenomenolojinin ötesine geçemeyip orada kaldığını söylemek, ampirik olanın ötesine geçmenin, fenomenolojinin anladığı anlamda, fenomenin kendisine ait bir şey olduğunu bilmemek demektir. Bu anlamda fenomen ampirik olan değil, gerçek olarak beliren, kavramların yalnızca bina edilmesinden ibaret olana karşı olarak gerçekten deneyimine sahip olduğumuz şeydir. Fenomenoloji fenomenizme bir düşüş değil, "şeyin kendisi" ile bağın korunmasıdır. Eğer fenomenoloji algıya dair "entelektüalist" açıklamaları reddediyorsa, bu akıldışı olana kapı açmak için değil, boşsözcülüğe kapıyı kapamak içindir. Hiçbir şey bana *algının fenomenoloj*isinden daha az zararlı görünmüyor. Benim yazara yapacağım yegâne eleştiri "fazla ileri" gitmiş olması değil, yeterince radikal olmamasıdır. Bize sunduğu fenomenolojik betimlemeler aslında idealizmin dilini sürdürüyor. Bu konuda Husserl'in betimlemeleriyle uygunluk içerisindeler. Ancak asıl sorun, bütünüyle geliştirilen fenome-

nolojinin, Husserl'den yola çıkarak Heidegger'in yaptığı gibi, öznellikten ve öznel idealizmin dilinden dışarı çıkmamızı gerektirip gerektirmediğini kesin olarak bilmektir.

M. Parodi: Belki de temel soruyu ele almadan buradan ayrılmış olacağız. Bu soru algı kuramınızın tam olarak neden oluştuğunun aydınlatılmasıdır. Özetle, uzaklaşmış gibi göründüğünüz klasik algı öğretisi hakkında ne düşünüyorsunuz? Buradan ayrılmadan önce kuramınızın pozitif yanını bize hatırlatmanızı isterim. Eğer algı bellekten ödünç alınan ve dolaysız duyumlara yaslanan malzemelerden inşa edilen bir yapı değilse, siz bu süreçleri nasıl açıklıyorsunuz?

M. Merleau-Ponty: Doğal olarak, algının bir gelişimi var; doğal olarak bir anda tamamlanmıyor. Burada söylemeye çalıştıklarım aslında, bu soruya yönelik tezimin okunmuş olduğunu [belki de biraz fazla] varsayıyor. Diğer yandan artık bu sunuma baştan başlamak bana olanaklı ya da arzu edilir bir şey gibi gelmedi.

M. Parodi: Bu olgusal soruna getirdiğiniz en önemli katkının hangisi olduğunu bize söyleyebilir misiniz? Son derece açık örneklerden yola çıktınız: Aslında yalnızca bir kısmını ya da az çok gördüğümüz şeyleri algıladığımıza inanıyoruz. Sizce bu işleyişin özündeki unsur nedir?

M. Merleau-Ponty: Bir şeyin daima bir dünya ufkunda yer alması ve kodlarının çözülmesinin, her ayrıntının ona uygun gelen algısal

ufuklara yerleştirilmesinden ibaret olması nedeniyle, algılamak bedenin yardımıyla kendine bir şeyi mevcut kılmaktır. Ancak bu tür formüller, özetledikleri somut gelişimlerle ilişkilendirilmedikleri sürece yalnızca birer bilmeceden ibaret olurlar.

M. Parodi: Bedenin duyum için, algı için olduğundan daha önemli olduğunu söylemek isterim.

M. Merleau-Ponty: Bunları ayırabilir miyiz?

M. Parodi: Konunun zenginliği ve zorluğu itibariyle, bitirmek üzereyken bile sorulacak bir dolu soruyla karşı karşıya olmamız şaşırtıcı değil. Sizin sunumunuz bu konuda en büyük ilgiyi hak ediyordu. Büyük bir zevkle dinledik ve faydalandık.

ALGININ ÖNCELİĞİ

Maurice Merleau-Ponty

Algılanan dünya yalnızca bir nesneler yığını mıdır? Yoksa aslında algı deneyimi, bize nesnelliğin gerçek koşullarını sunarak bilginin doğumuna tanıklık etmemizi mi sağlar? Algının bilimle ilişkisi nedir?

Yirminci yüzyılın önemli filozoflarından Maurice Merleau-Ponty algı sorununun, özellikle de "kendi bedeninin algısı" sorununun günün koşullarında yeniden ele alınmasının yerinde olacağına inanmıştır. Bu çalışma yazarın deyimiyle, algı örneği üzerinden bize mevcut ve canlı varlığı verecek bir yaklaşım yöntemi tanımlamaya çalışıyor. Ve bu yöntem daha sonra kaçınılmaz olarak insanın dil, bilgi, toplum ve din içinde diğer insanlarla kurduğu ilişkilere doğru genişletilmelidir. Ahlak da bu sorgulamanın dışında kalamaz: "[Bir] başkasının algısı, beni ve bakış açılarımı diğer herkesin görüş alanına taşıyarak ahlakı kurar." Bu bağlamda, "algının önceliği şüpheciliğin ve kötümserciliğin devasıdır."

Kitapta bulunan ilk iki metin 1933-1934 yıllarında, son metin ise 1946 yılında kaleme alındı. Eser, bize bir filozofun algıyı algılayışı ve felsefesini anıtlaştırmasının yazınsal tanıklığını ve en özlü ifadesini sunarken, diğer çalışmaları için de güvenilir bir kılavuz niteliği taşımaktadır.

www.kabalci.com.tr

ISBN 975-997-079-1

9 789759 970796

5.00 YTL