HAZIRLAYAN

Zeynep Direk

Dünyanın Teni

MERLEAU-PONTY FELSEFESİ ÜZERİNE İNCELEMELER

KATKILAR

Zeynep Direk • Erdem Gökyaran • Gül Cevahir Şahin
Ömer Aygün • Zeynep Savaşçın • Nilüfer Zengin



metis

Hazırlayan: Zeynep Direk

Dünyanın Teni

Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler

Zeynep Direk, Doktorasını 1998 yılında University of Memphis'ten aldı. Yurt içinde ve yurt dışında yaptığı editörlük çalışmalarının yanı sıra Derrida, Levinas, Heidegger, Merleau-Ponty ve Sartre üstüne yazdığı makaleleriyle tanınır. Türkiye'de felsefe tarihi ve Batı felsefesinin alımlanması konusunda da ürün vermektedir. Halen Galatasaray Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde Öğretim Üyesi olarak görev yapmaktadır.

Erdem Gökyaran, Katholieke Universiteit Leuven'de doktorasını yapmaktadır.

Ömer Aygün, Pennsylvania State University'de doktorasını yapmaktadır.

Gül Cevahir Şahin, Université de Paris IV'de doktorasını yapmaktadır.

Zeynep Şavaşçın, Galatasaray Üniversitesi Yüksek Lisans Programında öğrencidir.

Nilüfer Zengin, Galatasaray Üniversitesi Yüksek Lisans Programında öğrencidir.

Metis Yayınları
İpek Sokak 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul

Dünyanın Teni
Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler
Hazırlayan: Zeynep Direk

© Derleme ve Giriş, Zeynep Direk, 2001
© Başkası ve Aşkınlık, Erdem Gökyaran, 2001
© Cogito, Gül Cevahir, 2001
© Zamansallık Düşüncesi ve Düşüncenin Zamansallığı, Ömer Aygün, 2001
© Algısal İnanç, Zeynep Savaşçın, 2001
© Görülmeyi Görmek: Et Kavramı Üzerine, Nilüfer Zengin, 2001

© Metis Yayınları, 2002
Birinci Basım: Şubat 2003

Yayıma Hazırlayan: Semih Sökmen

Kapak Resmi: Giorgio Morandi
Kapak Tasarımı: Emine Bora
Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Kapak ve İç Baskı: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Cilt: Sistem Mücellithanesi

ISBN 975-342-402-7

HAZIRLAYAN:
Zeynep Direk

Dünyanın Teni

MERLEAU-PONTY FELSEFESİ ÜZERİNE İNCELEMELER

KATKILAR:
Zeynep Direk
Erdem Gökyaran
Gül Cevahir Şahin
Ömer Aygün
Zeynep Savaşçın
Nilüfer Zengin

metis

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ
7

GİRİŞ
Zeynep Direk
9

BAŞKASI VE AŞKINLIK
Erdem Gökyaran
45

COGİTO
Gül Cevahir Şahin
80

ZAMANSALLIK DÜŞÜNCESİ
VE DÜŞÜNCENİN
ZAMANSALLIĞI
Ömer Aygün
95

ALGISAL İNANÇ
Zeynep Savaşçın
114

GÖRÜLMEYİ GÖRMEK:
ET KAVRAMI ÜZERİNE
Nilüfer Zengin
138

ÖNSÖZ

BU KİTAP 1999-2000 ders yılında Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Yüksek Lisans Programında Merleau-Ponty üstüne iki dönem süren bir seminer dersinden doğmuştur. Bu dersler, Merleau-Ponty'nin *Phénoménologie de la perception* ve *Le visible et l'invisible* gibi iki temel metnine yönelik hermeneutik bir çabaydı. Elinizdeki kitapta metinleri bulunan birkaç yüksek lisans öğrencisi ile birlikte bütün bir sene bu iki kitabı çok yoğun bir biçimde çalıştık. Onların kurucu yapılarını ve dayandıkları temelleri öne çıkarmayı denedik, alternatif okuma önerilerini tartıştık ve bunların tutarlılığını sınadık. Sonuç olarak, Merleau-Ponty'nin anlattığı hikâyeyi birlikte yeniden kurduk. Burada toplanan metinler, bir seneyi aşkın bir süre boyunca tekrar tekrar yazılmış, yeniden elden geçirilmiş özenli bir çalışmanın ürünleridir. Merleau-Ponty'nin düşüncesi hakkında yoğun bilgi aktarmakla ve tanıtmakla kalmayan, bu felsefeyi tematik bir biçimde sorgulayan bu makaleleri, çağdaş felsefeye ilgi duyan okura sunmaya değer buldum. Bu kitabın, Türkçe'de daha önce yayınlanan ve büyük ilgi gören *Göz ve Tin*[1] ve *Algının Fenomenolojisi*'nin Önsöz'ünde[2], Merleau-Ponty'nin düşüncesinin temellerini tartışmaya açtığı için ışık tutacağını düşündüm. Giriş yazısı, Merleau-Ponty'yi epistemoloji geleneği ile diyaloğa sokarak, onun felsefesinde bedenin oynadığı rolü göstermeyi hedefliyor. Bu yazıyı, "başkası", "zaman", "algısal inanç", "cogito" ve "ten" izleklerine ilişkin beş makale takip ediyor. Makaleler, ortak bir çalışmaya dayanıldığı için benzer bir yaklaşımı içeriyorlar; ama elbette yazarların konuya yaklaşımlarının kişiselliği ve özgün sorgulama biçimleri onları bütünüyle bireysel metinler haline getiriyor.

Temmuz 2001, İstanbul

1. Maurice Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, çev. A. Soysal, Metis Yayınları, 1996.
2. Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisine Önsöz*, çev. M. Atıcı, Afa Yayınları, 1994.

GİRİŞ

Zeynep Direk

GÜNÜMÜZDE, dünyada "Kıta Avrupası felsefesi" alanında giderek daha çok okunan, estetik, ontoloji, çevre etiği, feminist felsefe alanlarında özgün ve eleştirel düşünceye kaynaklık eden bir düşünür olarak yeniden ortaya çıkıyor Merleau-Ponty. Yaşarken adı Sartre ve varoluşçuluk akımı ile birlikte anıldı; ama Sartre kadar dünya çapında ünlü olmadı. Ne var ki bugün, dünyada Kıta Avrupası felsefesi alanında yapılan çalışmalara bakılınca Sartre'ın daha az ilgi gördüğünü, buna karşın Merleau-Ponty'nin varoluşçuluk akımı çerçevesini aşan ve fenomenolojiden post-fenomenolojiye doğru yol alan bir düşünür olarak okunmakta olduğunu saptayabiliriz. Merleau-Ponty'nin düşüncesi kendi havasını solumaya bırakılır bırakılmaz, çağdaş Fransız felsefesini günümüzde temsil eden Foucault ve Deleuze gibi onun öğrencileri olan bir sonraki kuşak filozofların önemli kavramlarının kaynaklarının Merleau-Ponty'nin düşüncesinde bulunduğu, dahası, Merleau-Ponty'nin 1960'ta Husserl'in *Geometri'nin Kaynağı*[1] üstüne yaptığı çalışmayla[2] Derrida'nın bu esere yazdığı ünlü giriş yazısı arasında dikkat çekici paralellikler bulunduğu görünür hale geldi.

Her ne kadar Merleau-Ponty çağdaş felsefi düşünceyi anlama ve yenileme çabasında vazgeçilmez bir düşünür olarak dirilmiş olsa da günümüz felsefe okuru için şaşırtıcılığı bundan ibaret sayılamaz. Düşüncesinin kuru genellemelere, soyut formülasyonlara indirgenemeyecek, analitik tartışmalarla, eleştirel metin okumalarıyla tüketilemeyecek bir tarafı vardır. Yaşarken görülmeyeni düşünmeye, anlaşılma-

1. Husserl, *L'origine de la géométrie*, Çev. ve Giriş: Jacques Derrida. PUF, 1962.
2. Maurice Merleau-Ponty, *Notes de Cours sur L'origine de la géometrie de Husserl*, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty, sous la direction de Renaud Barbaras. PUF, 1998.

yanı anlamaya değer veren bir düşüncenin sahiciliği içinde, ölümün lafını bile etmeyecek kadar yaşamı onaylayan bir filozofla karşılaşma deneyimi oldukça sarsıcıdır. Dünyanın gösterisi karşısında kaybettiğimiz çocuksu dikkatin ve mutluluğun yasını tutmaz Merleau-Ponty; içtenlik, güç ve his yüklü bir düşünceyle, yaşamla ilişkimizin ona bakmayı pek az gerektirecek kadar anlaşılmış ve unutulmuş, mekanikleşmiş olduğu saptamasını yapmakla yetinmez, düşüncesinin vaktini bu hayatın gizledikleri karşısında hayret duymaya adar. Onun düşüncesinin hayat karşısında hiç acelesi yoktur. Zihnimizi Merleau-Ponty'nin düşünce serüvenine kapılmaya teslim ettiğimizde, katılaşmış, mekanikleşmiş, zamansızlaşmış, düşüncesizleşmiş, heyecandan ve meraktan temizlenmiş, saydamlaşmış, kendisinin müsvettesi oluvermiş bir hayatın gerisini görebileceğimiz, dünyayla bedenimizin ilişkisine ait organik bir arka planının bize sunduklarını kucaklayabileceğimiz, kısacası, dünyayı ve kendimizi yeni bir gözle görebileceğimiz umuduna kapılırız.

Duyumsanır olanın ve dilin zenginliği ile büyülenmiş, yaşamı olumlayan bu felsefe çok kişiseldir aynı zamanda. Merleau-Ponty'nin metinlerinin fenomenoloji bilgisiyle açılan ve kendini veren dili, bazen hüzünlendiren kımıltısına rağmen, mutlu bir çocukluğu dilde ve düşüncede deneyimlerle yeniden yaşamaya çalışan mutlu bir düşünürle karşı karşıya getirir bizi. Öte yandan, hayatı boyunca bir marksist, bir ateisttir o. Fenomenoloji ile diyalektik materyalizmin sentezi Merleau-Ponty'nin de kafasını meşgul etmiştir ve *Görünür ve Görünmez*'i[3] şüphesiz bu açıdan da okumak gerekir. Merleau-Ponty'nin görünmez dediği şey idealitedir, görünür olan ise duyumsanırdır. Bu son başyapıtın ana hedeflerinden birisi duyumsanır olanın ideal anlamla ilişkisini kurmaktır. Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı*'nda kendi düşüncesine koyduğu hedefi hatırlayarak, Merleau-Ponty'yi Nietzsche'ye yakınlaştırmak ve onun duyumsanır olanın yeni bir felsefesini yapmaya çalıştığı söylemek gerekir kanaatimce. Eğer Batı

3. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964. Bu kitaba yapılan tüm göndermeler kısaca VI olarak ve sayfa numarasıyla belirtilecektir. Gerek *Görünür ve Görünmez*, gerekse *Algının Fenomenolojisi* Türkçe'de henüz yayımlanmadı. Ancak bu yapıtları sık sık Fransızca tekrarlamamak için Türkçesiyle anıyoruz; metinde anlaşılırlık kazanması için genel kurallara aykırı olmasına rağmen bu ikisi ve başka yapıt isimleri henüz Türkçe'ye çevrilmemiş olduğu halde italikle verilmiştir.

metafiziği, Nietzsche'nin ve Heidegger'in okuduğu gibi platonizmin tarihi –ya da duyumsanır olanla anlaşılır olan arasındaki uçurumun derinleşmesinin tarihi– ise Merleau-Ponty *Görünür ve Görünmez*'le bu uçurumun üstünde bir köprü kurabilen ilk düşünür olma onuruna sahip olmaya adaydır. 1961'deki erken ölümü sebebiyle, bir başyapıt olacağı kesin bir eser olan *Görünür ve Görünmez*'in yarım kalması, onun düşüncesinin gittiği yön hakkında bir belirsizlik duygusu yaratmıştır elbette. Spekülatif tartışmaları besleyen imkânlar ve çerçeveler ne kadar geniş olursa olsun, metafiziğin tamamlandığı bu çağda, deneyciliğe ya da pozitivizme düşmeden dünyaya, bedene ve tene, kısacası duyumsanır olanın ontolojisine dönerek düşünceyi başka bir başlangıca doğru götürmektedir Merleau-Ponty.

Onun felsefesinde bedenin algıdaki *a priori* rolüyle nasıl ortaya çıktığını anlamak, daha sonra beden ile ten arasında nasıl bir ilişki kurduğunu çözmenin olmazsa olmaz koşuludur. Bu yüzden bu yazıda hedefim *Algının Fenomenolojisi*'nin ilk okumalarda hâkim olması oldukça zor olan ilk 80 sayfasını analitik bir biçimde çözümlemekten öteye gitmeyecek. Merleau-Ponty'nin "beden" ve "ten" kavramlarından ne anladığını, bunların arasındaki ilişkinin ne olduğunu bu kitapta bulunan diğer makaleler sorgulamakta ve kapsamlı bir biçimde ele almaktadır.

I

Algının Fenomenolojisi'nde[4] Merleau-Ponty'nin Husserl'le ilişkisi oldukça muğlaktır. Hem projesinin köklerini Husserl'in düşüncesinin içinde bulur hem de onun fenomenolojisinin ana noktalarının klasik bazı yorumlarına karşı bir mesafe alır. Merleau-Ponty, fenomenolojik indirgemeyi, yönelimselliği, algıyı, yaşayan bedeni yeniden yorumlayış biçimiyle fenomenolojiyi Husserl'in götürebileceğinden çok daha ileriye götürmüştür çoğunlukla ima edildiği gibi... Öte yandan, Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nin Önsöz'ünde takındığı tavır, bütün büyük filozoflar için söz konusu olabilecek bir biçimde,

4. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, 1994 (ilk basım: 1945). Bu kitaba yapılan tüm göndermeler kısaca PP olarak ve sayfa numarasıyla belirtilecektir.

Husserl'de birden çok Husserl görmenin, yani fenomenolojinin gidebileceği farklı yönleri ayırt edip kendi adına ve hatta Husserl adına bunlardan birini sahiplenmenin mümkün ve meşru olduğunu varsayar. Buna karşın Merleau-Ponty'nin fenomenolojinin önü açık gelişiminin kendi projesi içinde mümkün olacağı inancı, onun Husserl fenomenolojisine karşı yaptığı eleştirinin keskinleşip belirginleşememesine de yol açmıştır. Ustasına karşı çekingen bir eleştiri yapar Merleau-Ponty: Husserl'in düşüncesinin kavramlarından beslenirken onunla açık bir mücadeleye girmekten, ona meydan okumaktan kaçınır. Husserl, *Algının Fenomenolojisi*'nde çok saygı duyulan ama düşüncesinin bazı öğeleri –açıkça dile getirilmeden de olsa– onaylanmayan bir usta gibidir. Bu yüzden Merleau-Ponty'nin "entelektüalizm" ya da "refleksif felsefe" (düşünüm felsefesi) dediği şeyle Husserl'in ilişkisi muğlak kalır. Buna karşın, *Görünür ve Görünmez*'de Merleau-Ponty'nin yaptığı şeyi "fenomenoloji" olarak görmemesi onun düşüncesinin katettiği yolu ve gittiği yönü belirginleştirmekte önemli bir işaret gibi ele alınmalıdır. Bu tamamlanmamış eserin belki de en önemli bölümü olan "Sorgulama ve Sezgi" Bergson felsefesi üstüne yazılmış bir bölüm olmaktan çok, Merleau-Ponty'nin Husserl felsefesiyle hesaplaşmasının sahnesidir.

Bu iki temel eser arasındaki ilişkiyi kabaca şöyle kurabiliriz: *Algının Fenomenolojisi*, bilimi ve felsefeyi yaşam dünyasının ikincil bir ifadesi olarak görür ve bunların kaynaklandığı ilksel temele, özne ve nesne ayrımının algıdaki doğum anına dönmeye çalışır. Merleau-Ponty'nin metninin yöneldiği, belki de hiçbir zaman ele geçmeyecek olan bu an, modern epistemoloji geleneğinin bir tahribatından sonra yakalanabilecektir. Kısacası, Merleau-Ponty'nin söylediği şeyin yeniliğini, onu geleneksel problemlere göre konumlandırarak daha iyi anlayabiliriz. *Algının Fenomenolojisi*'nin uzun girişinde tamamlanan ve Merleau-Ponty'nin düşüncesinin merkezinde sonlanan tahribat, ne Heidegger'in destrüksiyonuna ne de Derrida'nın dekonstrüksiyonuna benzer. Bu eserde düşüncenin hareketi yukarıdan aşağıya, algıya doğru bir harekettir. Husserl'in "şeylerin kendisine gidelim" çağrısını, Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde modern epistemoloji geleneğinin tahribatı içinden yapılan bir "algıya geri dönüş" projesine dönüştürdüğünü ve bunu "ben-başkası-şeyler sisteminin doğuş haline" doğru bir yolculuk olarak gördüğüne şüphe yoktur. Halbuki *Görünür ve Görünmez*'de tam tersi bir yol izlenir; doğal algıdan, du-

yumsanırın ontolojisinden içinde yaşadığımız özneler ve nesneler dünyasının doğumunun koşullarını göstermek hedeflenmiştir. Tüm farklılıklara rağmen bu iki eser Husserl'in bilimin, "yaşam dünyası" (*Lebenswelt*) temelinden doğduğu tezine sadık kalır; bu yüzden de simetrik bir biçimde birbirlerini varsayar ve tamamlarlar.

Görünür ve Görünmez'in takip ettiği, bilimin ve felsefenin temelinde algı dünyasından kaynaklanan sorgulanmamış bir inanç bulunduğu tezi bu terimlerle ifade edilmemiş olsa bile *Algının Fenomenolojisi*'ne de hâkimdir. Algı algılayanın olduğu halde, algı şeylere açılırken onlara sanki kendinde bir gerçeğe gidiyormuş gibi yönelir. Bu yönelimi motive eden ve bilim ve felsefe tarafından sorgulanmayan tez, yaşanan tüm anların birbirine göre düzenlenebileceği, tüm çelişkilerin çözülebileceği; monadik ve özneler arası deneyimin bölünmez bir bütün, adeta tek bir metin olduğu; daha tamamlanmış bir bilgiye doğru, belirsiz olanı belirli hale getirerek ilerlediğimiz, doğrunun kendisinin şeylerde gerçekleştiği ya da şeyin kendisi olduğu tezidir (PP, 66). Bilimsel davranışın ve nesnenin doğuş koşulları bu inançta nüvelenir çünkü bilginin idealini algılanan şey koymuştur. Bilim bu ideali eleştirmeden kabul etmiş ve buna dayanarak yöntemsel ve tam bir algının bilimini oluşturmayı hedeflemiştir. Merleau-Ponty, doğal algı ile bilim arasında kurduğu bu ilişkiye genetik fenomenolojik bir yaklaşımla bakar. Ona göre bilim, algılanan şeylerin inşa sürecinin bir devamıdır sadece; "şey" tüm bireysel duyumsal alanların değişmezi ise bilimsel "şey" de fenomenleri sabitleştirmenin, belirlemenin ve nesnelleştirmenin bir aracı olacaktır (PP, 66). Ama sorun şudur: Bilim şey kavramı ile çalışırken kaynaksal inanca ait bir önkabulle çalıştığının farkında değildir. "Şey nedir?" sorusu nihai soru mudur? Algı, her türlü kuramdan önce, yaşamsal gerekliliklerinde kendisini bir varlığın algısı olarak sunar. Ama düşünüm felsefesi, örneğin Kant, bu varlığın soykütüğünü araştırmayı aklına getirmemiştir. Yalnızca onu mümkün hale getiren koşulları araştırmakla yetinmiştir. Algının varlıkbilimsel olarak aydınlatılması için varlığın yeniden tanımlanması gerekecektir. *Görünür ve Görünmez*'in projesi budur.

Aslında *Algının Fenomenolojisi*'nden beri Merleau-Ponty fenomenolojinin çelişkileri üstüne giderek okumaktadır Husserl'i. Fenomenolojinin bir yandan özler felsefesi olma iddiası vardır, öte yandan da özleri varoluşa ya da olgusallığa yerleştirerek platonizme düşmekten kurtulma çabası. *Algının Fenomenolojisi*'nde Merleau-Ponty'yi

motive eden, fenomenolojinin *Skylla* ile *Kharybdis** arasındaki, platonizmle deneycilik arasındaki salınımıdır. 1945'lerde, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı ile Husserl'in geç dönem felsefesi arasında gördüğü yakınlık ilişkisi, yalnızca Husserl'i anlamasını değil, Heidegger'i anlamasını da belirler. Merleau-Ponty'ye, *Varlık ve Zaman*, Husserl'in "yaşam dünyası" kavramını açıklama girişiminden, Husserl'in düşüncesine içkin olan yukarıda andığımız temel çelişkiyi aşma denemesinden ibaret görünebilmiştir. Kuşkusuz savaş sonrası Fransası'nda Hegel, Marx ve Husserl gibi Heidegger'in de antropolojik bir bakış açısıyla okunması söz konusu: Derrida'nın belirttiği gibi, bu antropolojik bakış açısı, Kojève'in Hegel yorumuna duyulan ilgide, Marx'ı okurken 1844 elyazmalarının vurgulanmasında, Husserl'in fenomenolojisinin betimsellik yönünün ve "yaşam dünyası" kavramının öne çıkarılarak, aşkın (*transcendantal*) sorgulamanın göz ardı edilerek okunmasında olduğu kadar, o zamanlar kısmen bilinen Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ının bir felsefi antropoloji sorunsalı çerçevesinde, *Dasein*'ın varoluşunun çözümlenmesi (egzistansiyal çözümleme) öne çıkarılarak ve Varlık sorusu ihmal edilerek okunmasında kendisini gösterir.[5] O zamanlar Heidegger'in *Dasein* dediği, "bizim kendisi olduğumuz" ve "varlığı anlayan varolan", Fransızca'ya "insan gerçekliği" olarak çevrilmektedir. Örneğin Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'i bu terminolojiyi kullanır. İnsan gerçekliği kavramının heyecanla sahiplenilmesinin en önemli nedeni, insanı bir töz olarak ele alan bir tözcülüğe karşı çıkışın kavramsal zeminini oluşturmasıdır. Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'nde insan gerçekliği kavramını kullanmasa da, "algı" onun için "dünyada olmak" olduğu ölçüde tözcülüğe karşı bu yeni zemini paylaşır. Merleau-Ponty'nin, *Algının Fenomenolojisi*'nde Varlık sorusunu göz ardı ederek Heidegger'in "dünyada olmak" kavramını öne çıkarması, *Varlık ve Zaman*'ın antropolojik bir yorumuna işaret eder ve bu yorum Heidegger'in gözünde bir yanlış okumadır kesinlikle. *Varlık ve Zaman*'da Merleau-Ponty'yi en çok ilgilendiren şey, dünya konusudur. Özne ve nesne ayrımı, tanıdık bir dünya temeline

* Bkz. Homeros'un *Odysseia* adlı eseri, XII. Bölüm. Skylla korkunç bir canavar, Kharybdis ise gemilerin çarpıp parçalandığı bir kayadır. Odysseus iki tehdit arasında kalmıştır.

5. Jacques Derrida, "The Ends of Man", *Margins of Philosophy*... "İnsanın Sonları/Erekleri", çev. Zeynep Direk, *felsefelogos*, sayı 13, 2001.

dayanır, ama Heidegger'in gösterdiği gibi, modern metafizik dünya sorusunu unutarak bu kavramların içini boşaltmıştır. Geleneksel epistemoloji öznenin kendisinden nasıl dışarı çıkıp nesneye ulaşacağı ve o nesneyi kendi gerçekliğinde bilebileceği sorunuyla meşgul olmuştur. Merleau-Ponty'nin, bu tür bir bilme çabasının bedensel/zihinsel yönelimlerimizden dokunmuş olan bir dünyadan kaynaklandığını vurgulaması, dünyada hayat meşgalesi içinde ilkin bilen özneler olarak varolmadığımız, yaptığımız işe bağlı olarak eşya, alet vs. kullanarak, bunların birbirine gönderdikleri bir anlam ağı içinde pratik bir bakışla ve bilmeyle hareket ettiğimiz olgusunu vurgulayan Heidegger'i düşündürmelidir bize. Epistemolojik sorun, dünyanın dünyasallığının ontolojik çözümlemesi hesaba katıldığı anda meşruiyetini bütünüyle yitirmese bile etkisinden çok şey kaybeder.

Merleau-Ponty ile Heidegger arasındaki büyük farklılık, Merleau-Ponty'nin Heidegger'in fenomenolojisinin açtığı dünya temasını "beden" üstünden okumasıdır. Merleau-Ponty, Heidegger'in *Dasein*'ın temel bir hali olarak gördüğü "dünyada olmak"ı "algı" ile özdeşleştirmiş, "yaşayan beden" ya da "kendi bedenim" kavramını algı çözümlemesinin merkezine koymuştur. Oysa ki Heidegger, "yaşayan beden" gibi bir kavramı, "ruh" ve "beden" karşıtlığını radikal bir sorgulamaya tâbi tutmadan kullanmaktan kaçınır. Algı kavramı, bir yandan ontolojik olarak Heidegger'in dünya tartışmasına, yönelimlerimizin ufku olarak dünya kavramına yaslanırken, öte yandan da *Varlık ve Zaman*'daki dünya çözümlemesinde bedenin ihmal edildiğini ima eder. Buna karşın, Heidegger'in talep ettiği şeyi yapıp da felsefe tarihinde beden kavramını incelikli bir biçimde sorgulamaya girişmez Merleau-Ponty. Örneğin Aristoteles'le hesaplaştığına dair pek bir ize rastlanmaz *Algının Fenomenolojisi*'nde. Eski Yunan felsefesine temel bir önem verir gibi görünmez. O, algı ve beden kavramlarını Husserl'e yakın bir biçimde yeniden düşünmeye çalışırken, döneminin Fransız felsefesi için klasik sayılabilecek bir jestle Heidegger'i Husserl'e karşı kullanmaya, Husserl'i Heideggerci bir biçimde yenilemeye kalkar. Halbuki bunu yaparken, Heidegger'i okuyuşu ironik bir biçimde, *Varlık ve Zaman*'ın bir tür felsefi antropoloji olduğu konusunda pek tereddüt etmeyen ve onu aşkın sorgulama alanını terk etmekle suçlayan Husserl'in yorumuna dayanır.

Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'nin Önsöz'ünde, Husserl'de tek bir fenomenolojik indirgeme bulunamayacağını, onun sürekli

olarak bu konuya geri dönmek suretiyle başlangıç noktasını hep yeniden düşündüğünü belirttikten sonra fenomenolojik indirgemenin bütünsel olamayacağı konusunda ısrar ettiğinde, fenomenolojik indirgemeyi Heidegger'in dünyada olmak kavramı üstünden düşünmektedir. Ona göre, fenomenolojik indirgeme hiçbir zaman bütünsel olamaz çünkü "dünyada bulunuruz". Doğal tavrı bütünüyle askıya alan, başka tüm düşünceleri kapsayan bir düşünce imkânsızdır. Açıktır ki Merleau-Ponty fenomenolojiye dünyayı, kendi içkinliğini kuşbakışı seyreden ve kuran aşkın bir bilincin alanı olarak bakmayı reddeder. Aksi yönde bir yorumun kaynağını Husserl'de bulmak mümkün olduğu halde, ona göre Husserl'i ille böyle okumak gerekmez. Böylece Merleau-Ponty o dönem Fransız düşüncesini belirleyen seçimi yapar ve kendisini belli bir Husserl'in –doğal tavrı, dünyada olmayı fenomenolojik olarak incelemeye ve anlamaya çalışan Husserl'in– takipçisi olarak sunar. Düşünürün Heidegger'le ilişkisi, *Görünür ve Görünmez*'de "dünyada olmak"tan çok "Varlık" sorusunu ciddiye alması sayesinde bu fenomenolojik çerçeveyi aşar. Ama bu kez de Merleau-Ponty'nin, "Varlık" kavramını Heidegger'in yine muhtemelen tereddütsüz reddedeceği bir şekilde Varlık tarihinden tamamen soyutlayarak, kendi projesi bağlamında bir ten ontolojisine doğru yeniden yorumladığını söylemek mümkündür.

Görünür ve Görünmez'in projesini şimdilik bir yana bırakarak, Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde fenomenolojiyi nasıl anladığına geri dönelim: Merleau-Ponty'ye göre fenomenolojinin ne olduğunu tanımlamaya çalışmak, onu felsefi bilincin bir mülkü haline getirmek yerine, fenomenolojik pratiğe girerek fenomenolojinin uğraştığı sorunların hayatın içinde nasıl açıldıklarını ve birbirlerine nasıl bağlandıklarını görmeye çalışmak gerekir. Fenomenolojinin ne olduğu soyut tanımlarla değil, fenomenolojik yöntemin hayata geçerek bakışı "şeylerin kendisine doğru" yöneltmesiyle anlaşılabilir. Merleau-Ponty'ye göre fenomen, bilincin bir hali, psişik bir olgu olmadığı içindir ki fenomenal alan dış dünyanın iç dünyada yansıması gibi bir şey değildir. Bu yüzden fenomenin deneyimi, içgörü (*introspection*) ya da Bergsoncu bir sezgi yoluyla da gerçekleşmez. Fenomenin deneyimi dolaysızdır ama bu dolaysızlık deneyciliğin kurguladığı gibi duyanla duyulanın izlenimde çakışması değildir. Merleau-Ponty'nin, fenomenin deneyimlenmesinden anladığı şey, anlam parçacıklarının bir araya gelmesiyle oluşan ve dolaysızca bilinen du-

yumsanır bir şekillenmedir. Dolaysızca bilinirlik, anlamın oluşumundaki içkin, teleolojik düzene bağlanır.

Bu tür bir fenomen anlayışının fenomenolojik indirgeme ile ne ilgisi olabilir peki? Merleau-Ponty, Husserl'in fenomenolojik yöntemi tanımlama girişimlerinin "fenomenolojik indirgemenin" anlatımında kilitlendiğinin altını çizer. Fenomenolojik yöntemin başlangıç noktası olan bu kavram Husserl'in düşünce serüveninde gelişim içinde bulunur ve dolayısıyla onu tek bir tanıma indirgemek de zordur. Fenomenolojik indirgeme "dünyanın askıya alınması"dır; Husserl'e göre bu, "doğal tavrın" askıya alınmasıdır. Merleau-Ponty'ye göre doğal tavrı askıya almak demek, dünyada olmanın ya da algının, belli bir varlık anlayışıyla gizliden gizliye belirlenmiş olduğunun farkına varmaktır. Bu varlık anlayışı, algının Heidegger'in *Vorhandensein* dediği varlık türünün hâkimiyeti altında olduğunu, yani bir özne-nesne ontolojisine bağlı olarak düşünüldüğünü gösterir. Fenomenolojik indirgeme yoluyla Husserl'in yapmaya çalıştığının olgusallığı devre dışı bırakmak olduğunu düşünmek, kaynağı Husserl'in bir bilinç felsefesi yapma girişiminde bulunabilecek bir yanlış anlamadır. Fenomenolojik indirgemenin "aşkın ben"e bir indirgeme olduğunu reddeder Merleau-Ponty. Fenomenleri kuran aşkın ben değildir. Zaten fenomenleri kuran aşkın özneye varmakla sonuçlanan bütünsel bir indirgeme "biz dünyada olduğumuzdan" imkânsızdır (PP, ıx).

Fenomenolojik indirgemenin asıl görevi, Merleau-Ponty'ye göre, doğal algı ile onu belirleyen bilimsel ve felsefi tezlerin ilişkisini göstermek; algıyı belirleyen sıradan varlık anlayışını deşifre etmek ve açıklanması gereken bir şey olarak devre dışı bırakmaktır. Merleau-Ponty'nin bir tercih yaptığı ve büyük bir ihtimalle de aşkın ben'i ve onun ışığında bir bilinç felsefesini dışlayan bir yoruma saparak Husserl'in onaylamayacağı bir Husserl'i seçtiği açıktır. Ama fenomenolojik indirgemenin bu yönü de Husserl'in fenomenolojik indirgeme betimlemelerinde oldukça yoğun olarak vurgulanır. Fenomenoloji, bizi şeyleri çarpıtmadan betimlemeye davet ederken, şeylerin tenine artık onlardan kolayca ayırt edilemeyebilecek kadar sıkı bir biçimde yapışmış olan teorik çarpıtmaların örtüsünün kaldırılabileceğini, şeyleri oldukları gibi, çıplak verilişlerinde görebileceğimizi vaadeder. Hatta fenomenolojinin ilkelerinin ilkesi, ancak etten ve kemikten haliyle görüye (*intuition*) mevcut olarak verilen şeyin apaçık olarak kabul edilebileceğidir. Düşünce kariyerine bir Husserl yorumcusu olarak

başlayan Derrida, *Ses ve Fenomen* adlı eserinde, kendisinin Heidegger'i takiben "mevcudiyet metafiziği" dediği şeye, Husserl'i de bu ilkeye dayanarak dahil eder. Ne var ki Merleau-Ponty'nin düşüncesini böyle sınıflandırmak imkânsızdır; *Algının Fenomenolojisi*'nden *Görünür ve Görünmez*'e kadar fenomenolojinin ilkelerinin ilkesine karşı Merleau-Ponty'nin "belirsizlik", "muğlaklık", "çakışmama", "mesafe" gibi sürekli izleklerle alttan alta polemik yürüttüğüne hiç şüphe yoktur. Derrida'nın Husserl üstüne verdiği ilk eserlerindeki bazı çarpıcı vurguları Merleau-Ponty'de de bulmak mümkündür, özellikle Derrida'nın Husserl üstüne yazdığı ilk metinler hesaba katıldığında Merleau-Ponty ile arasındaki paralellik oldukça ilginçtir.

Merleau-Ponty, bizim burada ele aldığımız iki büyük eserinde, düşünüm ile dünyanın tartışmasız oradalığı arasındaki gerilimi öne çıkarır; bu gerilim, düşünümün dünyayı yabancılaştırabilmesinden, çarpıtabilmesinden kaynaklanır. Yabancılaşmayı, basit bir biçimde, dünya ile naif, ilksel temasın kaybı olarak anlayabiliriz burada. Düşünümün sağladığı dolayımın felsefi olmasına karşın, bu ilksel temas felsefi değildir. Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'ndeki projesi düşünüm'e (düşünüm felsefesine) karşı, "radikal düşünüm" yöntemini öne sürmek yoluyla felsefi olmayan bu teması felsefenin içine almak gibi görünüyor (PP, i). Dünya düşünümden önce oradadır ve oradalığının da "doğal tavır" içinde yaşayan bizlerin elinden alınamaz, kaybedilemez bir tarafı vardır. Ama bundan dünyanın mevcudiyetinin hiçbir zaman yabancılaştırılamaz olduğu sonucunu çıkarmamak gerek. Biz doğal tavır içindeyken, birlikteliklerini hiç sorun haline getirmeden sahip olabildiğimiz ve böylece davranışlarımıza temel olan inançlar, teorik tavır içinde tezleştirildiğinde çelişen karşıtlar haline gelirler. *Görünür ve Görünmez* düşünüm felsefesinin bu çelişkilerden kaynaklandığını vurgularken, *Algının Fenomenolojisi*'nde deneyciliğin bu çelişkiden beslendiği oldukça açık bir biçimde ortaya koyulmuştur.

Merleau-Ponty'nin *Görünür ve Görünmez*'de "algısal inanç" adını verdiği şey aslında iki eğilimden oluşmuştur: 1) Algımın şeylerin kendisine gittiğine, yani bana bir gerçekliği verdiğine inanırım. Algıladığım şey algıma etiyle, kemiğiyle verir kendisini. Hayal kurarken ya da geçmiş bir olayı hatırlarken zihnimde beliren bir görüntüye ya da imgeye kıyasla, algılananın somut, duyumsanır nitelikte bir mevcudiyeti vardır. Hatta bakışımdan önce de orada olan ve ben algılamadan önce de algıladığım gibi olan bir gerçeklik olduğuna inanma eğilimi

içkindir algıma. Birbirine dokunan iki el örneğinde olduğu gibi kendi kendimin deneyimlendiği durumları da algı kapsamına soktuğumuz halde algıyı "his"ten (*sentiment*) ayırt ederiz. Algı, his gibi benim bir ruh halime, kendi kendimi deneyimlememe indirgenemez, zira algıda zaten orada olan bir dışsal'a açılmaktayımdır. Buna karşın: 2) algı duyumsandığı için benim algımdır, algılayanın, bir duyumsayanın algısıdır her zaman. Eğer algılayan organlarım olmasaydı hiçbir şey algıma verilemeyecekti. Kulaklarımı tıkadığım zaman ses duyamam, gözlerimi kapadığım zaman hiçbir şey göremem. Her ne kadar algıladığımızın bizden bağımsız bir varoluşu olduğuna inansak bile, algının bütünüyle bize bağlı olduğuna da aynı derecede inanırız. Algı hem orada dünyada hem de bizde, algılayanda olup bitmektedir ve dolaysız deneyimde bu iki apaçıklık çelişmez. Ta ki bunlar şu an bizim yaptığımız gibi, dile getirilip teorik tavrın incelemesi için karşımıza koyulana kadar. Bu çelişki, kartezyen özne (*res cogitans*) ve nesne (*res extensa*) ayrımı diliyle ifade edildiğinde Locke tarafından ortaya koyulduğu haliyle modern epistemolojinin klasik sorusu çıkar ortaya: Nasıl olur da öznenin zamana, mekâna, içinde bulunduğu farklı koşullara bağlı olarak değişen algıları, yaşantıları, zihinsel durumları ona bütünüyle yabancı olan, öznel zihin halleri gibi göreli olmayan şu uzamlı şeye, mekândaki nesneye dair kesin bilgi verebilir? Bu soru, algılamanın "öznenin bir hali", algılananın "uzamlı bir şey" olduğunu varsaymıştır. Bu varsayımlarla algılayanın ve algılananın varlığı, algının ne olduğunu anlamayı (17. yüzyıldan Merleau-Ponty'nin düşüncesine gelene dek tüm modernlik boyunca) imkânsız kılacak kadar vahim sonuçlara yol açan varlıkbilimsel bir yoruma tâbi tutulmuştur.

Merleau-Ponty'nin modernliği belirlemiş olan öznelik metafiziğiyle polemiğinin kaynakları Heidegger'in felsefesine uzanmaktadır. Algıyı anlamak istiyorsak, öncelikle onu özne ile nesne arasındaki bir ilişki gibi anlamayı bir yana bırakmalıyız. Kartezyenizmin bize sağlamış olduğu bu kategoriler algıyı açıklamak bir yana, onun modern bir varlık anlayışıyla üstünü örtmekten başka işe yaramazlar. Durumun vahametinin en önemli yanı ise şudur: Her ne kadar deneycilik tarafından inceltilmiş ve geliştirilmiş olsa da özünde kartezyen kategorileri kullanan modern epistemoloji geleneği, algıyı önceden kabul edilmiş bir gerçeklik anlayışına tâbi hale getirmiştir. Günümüzde özellikle analitik felsefe alanında yapılan epistemoloji tartışmalarının ana kavramlarını hâlâ kartezyen paradigmanın problematiği belirle-

mektedir. Bu paradigma algının belli bir varlık yorumuyla düşünülmesini içerir. Algıyı bir varlık yorumuyla düşünmekte ne sakınca olabilir peki? En büyük sakınca, Merleau-Ponty'ye göre, "gerçekliğin kaynağına ilksel erişimimizin algı olduğunu," ve dolayısıyla "algının gerçekliğin anlamını bize verebilecek şey" olduğunu unutmaktır.[6] Algıyı bir varlık anlayışına tâbi tutmak, varlığın anlamını algının bize ifşa edeceğini unutmak demektir. Bu ilk bakışta son derece naif, Kant öncesi bir iddia gibi işitilebilir. Algı ancak zaman ve mekân formları içinde verilen duyu verileri, anlama yetisinin kategorileri tarafından şekillendirildiğinde algı olur, der Kant. Bu, belli bir varlık yorumunun algının koşulu olduğu şeklinde anlaşılabilir. Kant bu varlık yorumunu hipotetik (varsayımsal) bir zorunlulukla özneye içkin kılmıştır: Eğer bu dünyayı deneyimlemekte olduğumuz gibi deneyimliyorsak algımızın bizdeki birtakım yapılarca şekillenmiş olması gerekmektedir. Algıyı araştırdığımızda ona kattığımız şeyi bulacağız öyleyse. Ama nereden kaynaklanmıştır bu kategoriler? Kant'ta onların bizde *a priori* (deneyden bağımsız) olarak bulundukları yanıtından daha ileriye gidemeyiz. Kategorilerin bir yaşı, bir kaynağı, bir tarihi yoktur Kant'ta. Felsefi düşüncenin tarihi içinde bunlar öylesine damıtılmışlardır ki kendi kaynaklarıyla ilişkileri neredeyse tamamen silinmiştir. Ama eğer Merleau-Ponty'nin düşündüğü gibi, olanla ve olanın anlamıyla algı yoluyla tanışıyorsak, yapmamız gereken şey algıyı önceden (tarihsel olarak) bize verili kategorilerle yeniden inşa etmek yerine, bunları sorgulayarak kendimizi fenomenolojik bir yöntemle algıya bırakmaktır. Merleau-Ponty algımızın dilin ve düşüncenin kategorileriyle şekillenmiş olduğunu reddetmez. Varsayımlardan arındırılmış algıya ancak bu varsayımları sorgulayarak ve tahrip ederek ulaşılabilir ve böylece yeni bir varlık anlayışına açılma imkânı doğar.[7]

6. Renaud Barbaras, *La perception: Essai sur le sensible*, Hatier, Paris, 1994, s. 5.

7. Bu strateji de Heidegger'i akla getirecektir hemen. Ama Heidegger'le Merleau-Ponty arasındaki büyük farklılığı da görmek gerek. Merleau-Ponty hiçbir zaman varlığın anlamının kaynağını tarihsel olarak Eski Yunan düşüncesinde aramaya ve bulmaya çalışmamıştır. O bu açıdan sonuna kadar Husserlcidir; Eski Yunan'ın varlık deneyimini değil, deneyimi şimdi ve burada sorgular. Ama Merleau-Ponty'nin bu sorgulamayı modern epistemoloji geleneğinin hem deneyci hem de akılcı kanadıyla eleştirel bir ilişki kurarak yaptığını da gözden kaçırmamak gerek.

II

Algının Fenomenolojisi'nin yapısını izleyerek, Merleau-Ponty'nin deneyci epistemolojiye karşı getirdiği eleştiriye kısaca değinelim. Bilindiği üzere, deneyciliğe göre tüm bilgimiz deneyden gelir. Locke da Descartes gibi "fikir" terimini kullanır. Ama Descartes'ın doğuştan bizde bulunan bazı fikirler olduğu tezine karşı, Locke *İnsan Anlağı Üstüne Bir Deneme*'de tüm fikirlerimizin deneyden geldiğini ama doğru ya da yanlış olan, düşünerek ya da kendiliğinden bir biçimde dile getirdiğimiz önermelerde bulunan tüm fikirlerin deneyde iki kaynağı bulunduğunu söyler.[8] Birinci grup fikirler, etrafımızda bulunan uzamlı şeylerden duyu organlarımız aracılığıyla etkilenmemiz sonucu zihnimizde beliren duyum fikirleridir (*ideas of sensation*). İkinci grup fikirler, bilincinde olduğumuz zihinsel işlemlerden kaynaklanan düşünüm fikirleridir (*ideas of reflection*). Düşünüm fikirlerine örnek olarak kendi tözümüzün deneyimlerinden doğan istemek, düşünmek, şüphe etmek gibi fikirler gösterilebilir. Hem somut şeylere dair hem de bunlardan soyutlama yoluyla oluşturduğumuz bileşik fikirleri çözümlediğimizde yalın duyum ve düşünüm fikirlerine varırız, çünkü tüm bileşik fikirler nihai olarak yalın fikirlerin bir araya gelmesiyle oluşmuşlardır. Locke'a göre dünyanın algısı duyum fikirlerinden inşa edilmiştir ve "naif realizm" olarak adlandırılabilecek bir tutumla Locke bir önermenin ancak dış gerçekliğe tekabül edip etmediği ölçütüne bakarak doğrulanabileceğini ya da yanlışlanabileceğini öne sürer.

Locke uzamlı tözü bir özellikler toplamı olarak anlar. Bu özelliklerin altında yatan ve bunları bir arada tutan bir *substratum* varsa bile bunu deneyimlemediğimden ne olduğunu da bilemem. Şekil, uzam gibi birincil fikirler bize uzamlı şeyde bulunan özellikleri verirken, renk, koku, tat gibi ikincil özellikler uzamlı şeyin beni etkileme biçimlerine indirgenir – yani bu nitelikler nesnelerde değil, öznededir. Ama algımın benim algım olmasının bir sonucu olarak, hem nesnede bulunan özelliklerin hem de nesnede aslında bulunmayan özelliklerin

8. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Dover Publications, New York, 1959. Bkz. Cilt I. İkinci kitap.

bana ait fikirler yoluyla bana veriliyor olması gerekmektedir. Berkeley'in Locke'a yaptığı eleştiri bu temelde çok haklıdır ve Merleau-Ponty'nin diliyle ifade edersek algısal inancın temel çelişkisinden doğmaktadır. Fikirlerimizi onlardan bağımsız olarak varolduğuna hükmettiğimiz bir dış gerçeklikle karşılaştıramayız; eğer dış gerçekliğe erişimimiz duyum yoluyla edindiğimiz fikirler yoluyla oluyorsa ancak bu fikirleri başka fikirlerle karşılaştırıyor olabiliriz. Algısal inancın tezleştirilen iki kutbu birbiriyle çelişir ve bu çelişkiyi tutarlı bir biçimde aşan ontolojik çerçeve, algısal inancı, sağduyunun bakış açısını bütünüyle reddeden Berkeley'inkidir. Berkeley'in idealizmine göre, ancak zihinlerle onları algılayan fikirlerin varolduğunu ve hatta varolmanın algılanmaktan başka bir şey olmadığını (*esse est percipi*) kabul etmeliyiz. Berkeley'in Locke eleştirisi kartezyen ikiliğin bir ucunu, *res extensa*'yı tahrip ederken, diğer ucunu, yani düşünen tözü olduğu gibi bırakır. Tahribatı bu uçta tamamlayacak ve deneyciliği doruğuna taşıyacak olan Hume'dur. Hume'un bu tartışmanın kavramlarını incelterek Locke'un atomist duyumculuğunu bir izlenimler diline döktüğü de vurgulanmalıdır. Yalnızca deneyciliğin özünü oluşturmakla kalmayan, akılcılığın epistemolojisinin de vazgeçilmez bir parçası olan bu atomist duyumculuğu, Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde Gestalt psikolojisinin keşfettiği yapılar zemininde eleştirmektedir. Algı fenomeninin klasik bir biçimde gözden kaçırılmasının başlıca sebeplerinden biri, algının "duyum" kavramından başlanmak suretiyle açıklanabildiğinin sanılmış olmasıdır.

Öznelci duyumculuğa göre, duyum öznel bir etkileniş halidir. Merleau Ponty önce duyumculuğun (Hume'da da bulunan) öznelci kavrayışını eleştirerek işe başlar. Öznelci anlayışa göre duyum noktasal, anlık bir etki, saf bir izlenimdir ki onda duyanla duyumlanan arasında bir "çakışma" gerçekleşir (PP, 9). Merleau-Ponty bu tür bir duyum kavrayışına, algıda saf izlenimler gibi mutlak terimlerin değil, yalnızca ilişkilerin bulunduğu görüşünü öne sürerek karşı çıkar. Bu ilişkilerin başlıcası Gestalt psikolojisi tarafından keşfedilen figürle zemin arasındaki ilişkidir. Bir zemin üstünde beliren bir figür, öznenin tekil, atomik duyumlar vasıtasıyla duyumsayabileceği renk, şekil gibi bazı niteliklerinin taşıyabileceğinden çok daha fazla anlam içerir. Örneğin, renkli bir kumaşın üstündeki bir yağ lekesini ele alalım, bu lekeye bakan bir kişi onun zeminden konturları sayesinde koparak öne çıktığını, zeminin lekenin altından hareketsiz devam ettiğini söy-

leyebilir. Atomik duyumlara dayanan bir algı teorisi algıdaki bu anlamları açıklamakta yetersiz kalır. Eğer algının yapısını bu ilişki belirlemekteyse, algılananın anlamı noktasal duyumların ya da saf izlenimlerin birbirine bağlanması sonucu kurulan bir şey olamaz; algının daha en başından, bize verilişinden itibaren anlam yüklü olduğunu kabul etmek gerekir. Zemin-figür ilişkisi içinde her parça içerdiğinden çok daha fazla anlamı ilan eder (PP, 9). Bu ilan etmeyi açıklamak için, gönderme ilişkilerinin ilkin yönelmiş bulunduğumuz bir bütünsellik temelinde gerçekleştiğini belirtmek gerekir. Fenomenolojinin yönelimsellik (*intentionnalité*) tezi, duyumun saf izlenim olduğu tezini reddetmek için yeterli zemini sağlar.

Öte yandan Merleau-Ponty duyumun nesnelci (ya da realist) bir biçimde kavranmasını da reddeder. Nesnelci yaklaşımda duyum, nesnenin belirli özelliklerinin duyumu olarak ele alınır. Merleau-Ponty'ye göre duyumun nesnenin belirlenmiş özelliklerine indirgenmesi deneyimin bize belirsizliği verdiği gerçeğinin üstünü örter. Müller-Lyer deneyinin gösterdiği gibi, bir deneyimin anlamı çift ya da çok anlamlı olabilir (PP, 12). Öznelci yaklaşımın nesnelci yaklaşımla paylaştığı temel zaaf bilincin hep bir şeyin bilinci olduğu gerçeğini, yönelimselliği görememektir.

Modern klasik epistemoloji, algıyı olup bittikten sonra (*après coup*) analitik bir biçimde çözümleyerek yeniden inşa etme çabasında duyum kavramına dayanırken, Husserl'in "doğal tavır" dediği tavır içindedir, yani inşa ettiği dünyayı varsaymaktadır. Klasik epistemolojide, dünyanın algıda belirişine tanıklık eden bir bilinç yoktur (PP, 11). Duyum kavramı, bilimin gelişiminin geç dönemine ait, deneyimden uzağa düşmüş, nesneye yönelmiş bir düşüncenin ürünü olan bir kavram olduğundan açıklıktan fazlasıyla uzaktır (PP, 18, 19). Bilginin nesnenin belirli özelliklerinin derlenip toplanmasıyla inşa edileceğini savunan bilimsel anlayışla beraber doğmuştur. Evren tasarımımızın değişmesinin bir işaretidir belki de o, çünkü bize sunduğu dünya, tüm muğlaklıktan sıyrılmış, saf ve mutlak bir nesneler dünyasıdır. Bu nesneler, algı kaynaklı bir bilginin gerçek nesneleri değil, ideal nesneleridirler aslında ve dolayısıyla duyum kavramı algıyı anlama çabasını tamamen yanlış yola sokar. Modern bilimin temeli olacak bir biçimde, doğanın matematiksel bir biçimde kavranmasıyla birlikte, öznelik de yapay bir biçimde kurgulanmış, nesneler duyumlar temelinde inşa edilmeye çalışılmış ve böylece fenomenler dünyası bilime uygun ka-

tegorilere sığdırılmaya çalışılmıştır (PP, 18). Bunun sonucu ise Husserl'in yaşam dünyası dediği dünyanın gerçekliğini kaybetmesi olmuştur.[9] Deneyimin tamamen belirli, belirlenmiş, belirlenebilir olmasını ister bilim. Oysa algılanan dünya çift anlamlı, muallak, kayıp giden, bağlam tarafından belirlenmeye açık fenomenlerin dünyasıdır.

Merleau-Ponty davranışçılığın nesnelci duyum anlayışını, yani duyumun bir uyarımın sonucu olduğu fikrini de reddeder. Davranışçılık duyumu sabitlik varsayımına dayanarak açıklamaya kalkışır. Bu varsayıma göre, duyular kendinde, bizden bağımsız olarak varolan bir dünyadan gelen mesajları almaya yarayan araçlardır. Algı bu mesajların alınması sonucu meydana gelir. Basit algıda etki (*stimulus*) ile tepki (*réponse*) arasında her noktada sürekli bir bağlanma bulunur. Ancak bilincin bir etkiye verdiği tepki sabitlik varsayımıyla açıklanamadığı zaman, bağlamın bu tepkide bir rol oynadığı iyice görünür olmaktadır. Sabitlik varsayımının bağlam kavramına başvurularak eleştirilmesi oldukça önemlidir, çünkü bu eleştiri bizi Merleau-Ponty için algının anlaşılmasında anahtar rolü oynayan "fenomenal alan" (*champ phénoménal*) kavramının tartışılmasına götürecektir. Merle-

9. Analitik gelenek içinde yazan bir düşünür olan Hillary Putnam yaşam dünyasının gerçekliğini kaybetmesinin hikâyesini şöyle anlatıyor: "Bilimsel realizme göre naif realizmin gerçek saydığı masalar ve koltuklar gibi tamdık nesneler dünyası kısmen bir 'yanılsama'dan ibarettir. Bilimsel realizm ile naif realizm arasındaki tartışma on yedinci yüzyılda nesnenin birincil özellikleri ile ikincil özellikleri arasında yapılan ayrımla başlar. Nesnenin birincil nitelikleri, örneğin yer, katılık, şekil nesneyi olduğu gibi yansıtırlar. Halbuki ikincil nitelikler, renk, tat, koku, nesnenin bazı eğilimlerinin, güçlerinin bizi etkileme biçimleridir ve onlar dünyayı olduğu gibi yansıtmazlar. Güçler dilini kullanan Locke'a Hume'un yaptığı haklı eleştirilerden biri de deneycilliğin güçlerden bahsetmesinin problematik oluşuna dayanır. Hume bu tarz konuşma biçiminin ortaçağın bir mirası olduğuna ve yeni dünya anlayışına uymadığına işaret eder gibidir. Galileo'dan kaynaklanan yeni dünya anlayışının can alıcı noktası, evren anlayışımızı değiştirmesi ve tözsel formların, eğilimlerin idare ettiği Aristotelesçi evren anlayışını sona erdirmesidir. Dünya, Newton'un yasalarına benzer kesin yasalarla idare edilen bir yerdir artık. İşte nesnelerin özelliklerinin birincil nitelikler ve ikincil nitelikler olarak ayrılmasını motive eden şeydir bu. Masalar, koltuklar vs. gibi sağduyu nesnelerinin gerçek nesneler olmadığı görüşünü Husserl Galileo'ya dayandırır. Batının modern dünya anlayışı ve bu anlayışın dışımızdaki nesneleri kavrama biçimi, matematiksel fizik tarafından belirlenmiştir. Nesnenin birincil nitelikleri denen yer, şekil, katılık Descartes'ın analitik geometrisinin dilinde gösterilebilen özelliklerdir. Birincil ve ikincil özellikler ayrımı Descartes'ta da bulunabilir ama onun dünya anlayışı karışık olduğundan, hem modern fiziğin hem de ortaçağın eğilimler diline dayalı açıklama biçimleri kullanıldığından,

au-Ponty'nin davranışçılığa yönelttiği bir başka eleştiri de, davranışın bir bütün olduğu ve onu anlamak için "angaje olmak", "müdahil olmak", "motive olmak" gibi durumların ontolojik bir biçimde (yani dünyada olmak temelinde) açıklanması gerektiği fikrine bağlıdır.

Fenomenin algıdaki muğlaklığı ya da çok anlamlılığı üstüne yaptığı vurguya rağmen, algının nesneye yönelmesi, nesne olarak belirlenmesi, kaçınılmaz bir süreç gibi görünmektedir Merleau-Ponty'ye: Şu an algıladığımız belirsiz, muallak, kayıp gitmekte olan fenomen, kendisini hep kesin mekânsal boyutları olan, düşüncenin yakalayıp kendi kendisine sunabileceği, temsil edebileceği bir nesnede tamamlayacaktır. Ama bu yazgı sayesinde bilimsel duyum anlayışı haklı çıkarılamaz, çünkü algıda nesnenin algısı olmaya indirgenemeyecek bir taraf kalır. Bir şeyi bizim için ifade ettiği anlamla algılarız öncelikle. Örneğin, duyumsamanın (*le sentir*) yapısı bir organizmanın içinde bulunduğu durumun biyolojik anlamına bağlıdır ki bu kategorideki anlamlar fiziksel matematik değişkenlere indirgenemezler. Bilginin gelişimi içgüdüsel, yaşamsal olandan tinsel ya da mantıksal olana doğru, belirsizden belirliye doğru "kaçınılmaz" bir yol izler. Algı. ilkel bir işlev değildir; bir yöne sahiptir. Davranışın anlamı tara-

bu ayrımı gerçek anlamda Locke'un yaptığı kabul edilir genel olarak. Neden renk gibi ikincil nitelikler birincil nitelikler kadar gerçek sayılmazlar? Renk, bir nesnenin ya da yüzeyinin ışığın bazı dalga boylarını emip bazılarını yansıtması eğilimine bağlanır. Yansıtma olayının ise tek bir fiziksel açıklaması yoktur, sonsuz sayıda farklı fiziksel koşul farklı yansıtma eğilimlerini açıklar. Bunları matematiksel dilde temsil etmek de olanaksızdır. Yani matematiksel dilde temsil edilmeyen özellik birincil özellik sayılamaz. Ancak bugün katılık da renkle aynı durumdadır. Naif bakışın sandığı gibi nesnelerin renkleri yoksa, maalesef, naif inanışın tersine, matematiksel fiziğin nesneleri olarak katılıkları da yoktur. O zaman, eğer bilimsel realizm haklıysa, yaşam dünyamızı dolduran sağduyunun nesnelerini (katı ya da sıvı ve renkli şeyler) gerçek nesneler olma anlamında tamamen kaybetmiş durumdayız. Bir yanda matematiksel fiziğin nesneleri öte yanda da bizim algılarımız var ve bu ikisinin arasında büyük bir uçurum bulunmakta. Galileocu dünya görüşünün bizi getirdiği yer burası. Bu bir paradoks gibi ele alınabilir, zira realizm bu noktada karşıtına dönüşmekte ve yaşamsal gerçekliği düşünsel bir yansıtma haline getirerek bizi idealizmin götürdüğü yere götürmekte. Husserl'in *Lebenswelt* adını verdiği, içinde yaşadığımız yaşam dünyası, realist yaklaşım radikalleştikçe nesnel gerçekliğini tamamen yitirmiştir. Gariptir ki, masaların ve koltukların duyumlar ve elektronlar kadar gerçek olduğunu iddia edenler, metafizik gerçekçiler değil, Neo-Kant'çı geleneğe ait sayabileceğimiz düşünürler, yani James, Husserl ve Wittgenstein'dır." Hillary Putnam, "Is There Still Anything to Say About Reality and Truth?", *The Many Faces of Realism*, Open Court, LaSalle, Illinois, 1987, s. 3-5.

fından, görünende gizli kalan tarafından yönlendirilen bir oluşumdur algı. Eğer anlamın ne olduğunu araştırmak istiyorsak "nesneler dünyası/nesnel dünya önyargısı"ndan kurtulup nesnellik öncesi alana geri dönmemiz gerekir. Merleau-Ponty bilginin altyapılarını diyalektik gelişimleri içinde incelemek istemektedir; bu araştırmanın hipotezi algılananın anlamını dünyada oluşumuzun, dünyadaki durumlara angajmanımızın belirlediğidir. Ancak Merleau-Ponty dünyada olmayı, organizmacı, vitalist, biyolojik bir dil kullanarak anlatmaya doğru kayacaktır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki dünya analizlerine dayanmak yerine bu dili kullanmayı tercih etmiş olması oldukça anlamlıdır.

Sonuç olarak, Merleau-Ponty'ye göre "duyum" klasik epistemolojinin önyargısıdır. Entelektüalizm ya da akılcılık her ne kadar algıyı bütünüyle deneyden gelen öğelerle açıklamayı yeterli bulmamış ve deneycilikten farklı olarak bilincin özüne ilişkin olan ve deneyimle işlerliğe geçen birtakım *a priori* yapılar ya da eğilimlere işaret etmiş olsa da noktasal, anlık bir etki gibi tasarlanmış bir duyum anlayışında deneycilikle suç ortağıdır. Entelektüalizm de deneycilik kadar "duyum" kavramına bağlıdır ve bu bağlılık onun da algının verileri arasında içsel bir bağ bulunmadığını onaylamasına sebep olmuştur. Duyumlar arasındaki ilişki, deneycilikte bilinç tarafından kurulan dışsal bir bağlama (*association*) ilişkisi olarak görülmüştür. Deneyciliğin öznesi, akılcılığın öznesi gibi kurucu olmayan, kendini benzerlik ve bitişiklik temelinde duyumları bağlamakla sınırlamış, memur ruhlu bir öznedir.

Merleau-Ponty'nin deneyciliğin bağlama kavramına yaptığı eleştiriye geçmeden önce, bu kavramın önemli bir sıkıntısına işaret edelim. Deneyciliğe göre nesne duyumlardan kurulur, örneğin bu kırmızı elma, ona dair başka duyumların yanı sıra kırmızılığının duyumundan kurulmuştur. Soyut "kırmızı" fikrini, bu elmanın kırmızılığından ve diğer tekil nesnelerin kırmızılıklarından yola çıkarak oluşturmuşuzdur. Bu elmanın kırmızılığını duyumsamak için onun algı alanımızın içinde bulunması gerekir, çünkü bu tekil renk ancak bu tekil nesnenin rengidir. Ama peki bu tekil nesne, bu elma nedir? Bu kırmızı renge, bu ağırlığa, bu şekle sahip olan şey... O zaman rengin tekilliğini nesnenin tekilliğine, nesnenin tekilliğini de (diğer özelliklerinin yanı sıra) rengin tekilliğine bağlı olarak tanımlamanın döngüselliğine düşmüş oluyoruz (PP, 24). Bu döngünün ortaya çıkmasının se-

bebi, bu tekil kırmızı rengi kırmızı renk gibi, bu tekil elmayı elma gibi deneyimlediğimizi görmezden gelmeye çalışmaktır. Kırmızının, elmanın anlamının bir şekilde önceden verilmiş olması, yani soyut fikirlerin basit duyum fikirlerinin anlamını kurucu bir biçimde belirlemesi gerekmez mi? Deneycilik, yalnızca nesnelerin duyumlardan nasıl oluştuğunu ve diğer soyut kavramları nasıl edindiğimizi açıklamak için başvurmaz bağlama kuramına; algının anlamının tekil duyumlarda verili olanı aşmasını açıklamak için de bu kurama dayanmak zorundadır. Örneğin içinde ne olduğunu bilmeksizin elimde tuttuğum bir kutuyu salladığımda kutuya ve birbirine çarpan madeni paraların sesini duyuyorum ve kutunun içinde madeni paralar olduğunu söyleyebiliyorum. Bunun deneycilikteki açıklaması, işittiğim sesi zihnimdeki madeni para fikriyle bağladığımdır. Bazı duyumların hep diğerleri ile birlikte bulunması, deneyle edindiğim bazı zihinsel alışkanlıklarım olduğuna işaret eder. Öyleyse, bütünsel deneyimlere işaret eden bu alışkanlıklar olmaksızın bir duyumun bir başkasını çağırması da imkânsızdır. Eğer kutuyu salladığımda duyduğum ses başka duyumları değil de madeni parayı oluşturan duyumları çağırıyorsa bunun nedeni, sesi madeni para sesi gibi işitmiş olmamdır. Yani madeni para kutunun içinden çıkardığı seste tezahür etmiştir çoktan. Ama eğer iki duyumun birbirine bağlanmasının ya da birbirini çağırmasının koşulu buysa ya bağlama kuramı kendi kendisini varsaymış olduğu için hiçbir şey açıklanmamış olur, ya da duyum nesneyi zaten sunduğu için böyle bir bağlama açıklaması zaten gereksiz hale gelir (PP, 27). Eğer duyum nesneyi sunuyorsa nesnenin bütünsel algısından bağımsız olan ve onun kuruluşunun en küçük parçası, atomu olan bir duyum fikrinden yola çıkarak algıyı açıklamak da zorlaşır.

Merleau-Ponty'nin deneyciliğin bağlama kavramına getirdiği eleştiriye değinebiliriz şimdi. Bağlama, ancak bir anlam ufku ile mümkün olur. Algının anlam ufku, yani deneyimin alanına ait bütünsellik duyumlardan önce gelir. Başka bir deyişle, algıda birincil olan duyumlar değil, bütünler ya da alanlardır. Bu alan ya da bütünsellik içinde bir niteliğin duyumsanması algı alanını bölüp ayırabilir ve hatta bir figürün bir arka planda belirmesine yol açabilir ve ortaya çıkan şey böylece periferide kalan başka şeylerden ayrılır. Kısacası, algısal alanın bütünselliğinde, nesneyi önceleyen içkin bir düzen vardır ve algıda belirsizden belirli olana geçiş bu içkin düzen uyarınca olur. Kendinden menkul bir duyum başka bir duyumu uyandıracak güce

sahip olmadığı içindir ki içkin bir düzen olmadan hiçbir duyum bir başkasıyla bağlanamaz. Bu içkin düzeni anımsama temelinde açıklamak nihai bir çözüm olmayacaktır, zira herhangi bir izlenimin daha önceden algıladığımız bir şeyleri çağrıştırabilmesi için öncelikle anlaşılmış olması gerekecektir (PP, 30). Şimdi aldığım bir izlenimin geçmiş bir algıyla bağlanabilmesi için şimdinin belli bir biçim kazanmış olması gerekir. Dahası, deneyci bağlanma, şimdiye ait algıyla geçmişteki algının aynı anlama sahip olduklarını varsayar. Deneycilik, algıdaki anlam fazlalığının hesabını verebilmek için yalnızca şimdiki izlenimin hafızadaki anıyı çağırmakla kalmayıp hafızadaki anının da şimdiye bir katkıda bulunduğunu öne sürerek bu açığı kapatmaya çalışmıştır. Bu sefer, şimdideki deneyim tamamlanmak için hafızayı gereksinir hale gelir. Merleau-Ponty buna karşı, hafızanın şimdiki deneyimle bir ilişkisinin olabilmesi için şimdide yaşanan deneyimin kendisini bir "resim" haline getirmesi gerektiğini, geçmişteki bir deneyimin kendisini ancak bu resimde tanıyabileceğini vurgular. Eğer şimdide yaşanan deneyim bir kaos olsaydı geçmiş bir deneyimi de çağıramazdı.

Deneyciliğin algıyı açıklamak için hafızaya başvurmasının sebebi, algıda verili olanın anlamının duyumların sunduğunu aşması ve bu fazlalığı duyuların sağladığına dönmek suretiyle açıklama zorunluluğudur. Deneyciliğin temel hatası, algının bütününden başlamak yerine retinadaki izlenimden başlamasıdır. Bu başlangıç yüzünden, halihazırda görünenin hesabı bir türlü verilemediği içindir ki hafıza işin içine katılmak zorunda kalınmıştır. Üstelik, bu durum hafızanın ne olduğunun doğru bir bağlamda tartışılamamasına yol açmıştır. Fenomenolojik yaklaşım, hafızayı anımsama edimine bağlı bir biçimde düşünür. Anımsama edimi geçmişi tematize eder. Bu tematizasyon öncelikle, geçmiş deneyimlerde birbirine kilitlenmiş perspektifleri birbirinden ayırır. Merleau-Ponty'nin yaklaşımına göre, deneycilerin kullandığı hafıza kavramı bir yana bırakılmalı ve hafıza, "algısal bilincin etrafının yapısının değiştirilmesi" olarak anlaşılmalıdır. Geçmiş deneyimlerimiz, şimdideki deneyimin "ufku"durlar, bu ufuk bir anımsama edimiyle açılabilir ya da şimdi deneyimlediğimizin kıyısında kalabilir. Geçmiş deneyimler ufku, şimdideki deneyime bir atmosfer ve anlam kazandırır; bu anlam zamansal bir durumun anlamıdır (PP, 22). Ama algılamak hatırlamak değildir. Algılamak, bir veri demetinden, ona içkin bir anlamın öne çıktığını görmektir. Bu anlam

yoksa hafızaya başvurulması da anlamsızdır zaten. Merleau-Ponty' nin bu açıklamasının ikna ediciliği algıdaki "içkin düzen"in ne olduğunu ve nasıl belirlendiğini açıklayabilmemize bağlıdır. Görünen o ki Merleau-Ponty bunu yönelimsellik temelinde anlar; yönelimsellik ise bir anlam verme, duruma angaje olmaktır. Bu ifadeleri daha fazla açıklayabilmek için Merleau-Ponty'de yönelimselliğin zihnin temel bir özelliği olmakla sınırlanamayacağını, bedene taştığını vurgulamak gerek. Dünya yönelimlerimizden dokunmuş bir bütündür zaten; bu yüzden algı tek tek duyumların bağlanmasından önce içkin bir düzenin öne çıkışını içerir.

Algının Fenomenolojisi'ndeki deneycilik tartışması içinde Merleau-Ponty'nin algının bazı *a priori* yapılarını ortaya koymakta olduğunu görüyoruz. Bunlar figürle zemin ilişkisi, algılamanın zamansal yapısına ilişkin geçmiş ufkudur. Deneycilik bu yapıları yalın ve indirgenemez yapılar olarak değil, türemiş anlamlar olarak görmektedir, çünkü duyumların bize sunduğu niteliklerden başka indirgenemez öğeler yoktur ona göre. Söz konusu yapıların türetilmezliğini görememeyişi, deneyciliğin algıdaki anlam fazlasını açıklamakta başarısız kalmasına yol açmıştır. Bu yapıları izlenimlerden türetmeye çalışma girişimi, algı olgusunun reddinden başka bir şey değildir. Söz konusu yapıların apaçıklığını reddeden deneycilik Merleau-Ponty'nin gözünde çürütülebilir, mücadele edilebilir bir görüş olmaktan çıkar (PP. 31). Deneycilik, Merleau-Ponty'ye göre, şeyden kaynaklanan bir düşüncedir, ama kendisinin bilincinde olmayan, bilinç olduğunun bilincinde olmayan bir düşüncedir bu; deneyimle meşgul olduğu halde deneyimi anlamayan kapalı bir cinnet sistemidir. Deneyciliğin kurguları algıyı doğal dünya, kültür dünyası, heyecanlar gibi kaynaksal fenomenlerden sıyırarak tamamen bir bilgi sorunu olarak ele alır. Deneyciliğe göre kuramsal bilgi, özelliklerin şeylerde, olaylarda ve süreçlerde nasıl dağıldıklarını saptayıp, kaydını tutmak ve birlikte bulunuşlarındaki düzenlilikleri belirlemektir. Deneycilik algılayanı dünyaya bilimsel bakış açısından bakan özneyle karıştırır. Doğanın, deneycilikte olduğu gibi düzenlilikler de içeren bir etkiler toplamı olarak görülmesinde modern kültürel bakışın etkisi gözden kaçırılamaz. Algıyı yeniden düşünme projesi, bizi dünyayı ve doğayı yeni bir gözle görmeye davet eden bir kültür eleştirisidir aynı zamanda. Bu yoldaki ilk adım, Merleau-Ponty'ye göre, şeyin algıdaki mevcudiyetini, figürle zemin arasındaki ilişkiden ve ufuk yapılarından yola çıkarak

düşünmeye çalışmaktır. *Algının Fenomenolojisi*'nde Merleau-Ponty'nin algı üstüne pozitif tezleri, deneycİliğin olduğu kadar akılcılığın –Merleau-Ponty'nin diliyle entelektüalizmin– eleştirisiyle iç içe sunulduğundan, düşünürün algıdan ne anladığını daha açık bir biçimde belirleyebilmek için bu geleneği nasıl okuduğunu da tartışmamız gerekli kuşkusuz.

Entelektüalizm ile deneycilik bilginin kaynağı ve yapısı sorularına verdikleri yanıtlarda birbirine zıt yaklaşımları temsil ederler. Ne var ki bu zıtlık, zıt kardeşlerin zıtlığı gibidir; ortaklık ilk bakışta gözden kaçsa da, kurucu varsayımların zemini bakımından aşikârdır. Bu zemin, Merleau-Ponty'ye göre, her iki geleneğin de hem zamansal olarak hem de anlam bakımından birincil olmayan bir nesnel dünya önyargısına bağlı kalmalarında bulunmaktadır (PP, 34). Deneycilik ile entelektüalizmin ortak hatası, algıyı bir bilme sorunu, epistemolojik bir sorun gibi ele almış olmalarıdır. Bu yaklaşım yüzünden algının içgüdüsel ve duygusal varoluşun zemini olduğu unutulur; tinin algıdan yola çıkarak kurduğu ideal anlamlar ile algı arasındaki bağ yeniden kurulamaz hale gelir. Ne deneycilik ne de entelektüalizm algısal bilincin işleyişini anlamaya muktedir değildir, zira yaptıkları çözümleme dünyada hazır bulunan, algısal bilincin çoktan kurmuş olduğu bir nesneden yola çıkmıştır. Unutulmuş olan algısal deneyimi ve onun içerdiği düşünülmemişleri ortaya sermek için Merleau-Ponty'nin yöntemi, fenomenal alanın sınırlarını çizmeyi, orada yaşanan doğrudan deneyimi betimlemeyi ve onu bilimsel, felsefi, psikolojik deneyimlerle ilişkilendirmeyi hedefler.

Descartes'ın balmumu örneğinin de sezdirdiği gibi, entelektüalizmin algı teorisi gerçek bir algı teorisi değil, bilimin motive ettiği bir teoridir; entelektüalizm de algısal dünyaya tanıklık etmek yerine, deneycilik gibi, aslında baştan beri matematiksel olarak okunan bir dünyayı kurgulamaya kalkışır. Entelektüalizmin düşünüme dayalı algı çözümlemesi de kurulu bir dünyadan yola çıkar ve algıyı bilinç tarafından kurma projesi içinde onu kendi dünyasından koparır. Descartes'ın açık seçik bir biçimde kavrandığında "doğru" olduğundan şüphe edilemeyecek fikirlerimiz olduğuna inanması, eleştirinin süzgecinden geçirilmemiş bir algıya inanmak değil midir? Algı, varlığı önceden belirlenmiş bir varolanı mümkün kılacak şekilde kurgulanmıştır ve bu varlık, algının belirsizliğine, çift-anlamlılığına ya da çok-anlamlılığına, muğlaklığına kolay kolay tahammül edemez.

Merleau-Ponty deneyciliğin, karşıtı olan entelektüalizme dönüşünü neredeyse diyalektik bir biçimde anlatır: Algı çözümlemesi duyumsal atomlardan başladığında, duyu atomlarının neye, hangi ilkeye göre bağlandığı ve düzenlendiği sorusu çıkar ortaya. Bu soruyla birlikte etkinlik ile edilginlik, algı ile kavram arasındaki ayrım ele geçmez bir hale gelmeye, anlama yetisi duyumu işgal etmeye başlar. Algısal yaşam ile kavram, edilginlik ile anlama yetisinin kendisinden kaynaklanan etkinliği arasındaki ayrım entelektüalizmin düşünümsel çözümlemesinin temeli olduğu halde onun tarafından boşa çıkarılacaktır. Duyumsal atomizmin algıyı açıklamakta başarısız olduğu ortaya çıkınca, anlama yetisinin, anlığın da farklı kavranması gereği doğar. Deneycilik algının yapısını özellikle zihnin bağlama yapma gücüne dayanarak açıklamıştı; entelektüalizm ise bunun, algının çözümlemesini yapmaya yetmediği, yargının da işin içine katılması gerektiği iddiasındadır (PP, 40). Entelektüalizmin deneyci tezleri çürütürken "yargı" kavramına dayanması, onun bilincin doğrudan işlemleriyle temasa geçtiğini göstermez; hatta bu kavramın entelektüalizmin algıya doğrudan bakmasının önünde bir engel teşkil ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Duyum, entelektüalizme göre, bilincin hakiki bir öğesi sayılmaz, ama iş algının yapısını açıklamaya gelince o da deneycilik gibi noktasal duyumlardan başlar.

Görmeyi ele alalım: Örneğin Locke'a göre, bir elmanın kırmızı olduğunu görmek, görme organı üzerinde oluşan bir etki yoluyla zihinde beliren bir izlenime sahip olmakla başlar. Ama algıda retinadaki izlenimlerin toplamından daha fazla bir şey bulunur; entelektüalizmin "yargı" kavramı bunu açıklamak için işin içine sokulmuştur. İki gözüm var, eğer deneycilik haklı olsaydı şeyleri çift görmem gerekirdi. Ama normal koşullarda şeyleri çift görmem. Öyleyse zihnim iki görüntüden tek bir görüntü oluşturuyor olmalı diyor entelektüalizm. Üstelik, eğer deneyci algı açıklamasının öncülleri doğruysa, en ufak bir yanılsama bile algının ağırlıklı olarak yargı olduğunu ispatlamaya yetecektir (PP, 42). Yanılsama, bedenin aldığı etkilere uygun olarak duyarlıkta belirenin yanlış anlaşılmasıdır. Ama yanılsama olsun olmasın yargı, görmeyi ve duymayı açıklayıcı bir ilke olarak kullanıldığında, saf izlenimi aşan her görüş her duyuş da "yargı" olarak sınıflanacaktır. Böylece, sağduyunun yargı ile hissetmek arasında yaptığı ayrım; yargının bir konum alış, hissetmenin ise bir kendini bırakış olarak görülmesi, entelektüalist söylemin etkinlik-edilginlik ayrımını

sahiplenmeye çalışmasına rağmen kaybolmaya yüz tutar. Zira, yargı olmadıkça saf izlenim de bulunamaz olur. Görüş, duyuş, hissediş de "yargı"nın damgasını taşıyacaktır. Saf izlenim, algı açıklamasının kuramsal bir çıkış noktasından ibaret hale gelmiştir artık. Çözümlemeye duyumdan başlanır çünkü aksi halde algıdaki her şeyin bana indirgenmesi ve algının bütünüyle bilincin kendi eseri olarak görülmesi tehlikesi vardır (PP, 46). Eğer algı bütünüyle bilincin eseriyse o zaman bedenin etkilenmesine dayalı bir saf duyum olduğu çıkarımına da gerek kalmayacaktır. Zaten böyle bir saf duyum, bilimsel bilinç tarafından varsayımsal olarak inşa edilmiştir. Algıyı "yorum" ya da "yargı" olarak kavradığımız anda, her duyumsal verilişte algısal bilincin zaten baştan beri orada olduğunu kabul ettiğimiz içindir ki duyumu bir kaynak olarak görmeye çalışmak inandırıcı olmaktan çıkar, yapay olur. Eğer duyum bilgiye öncel değilse onu başa koymanın bir yanılsama olduğu reddedilemez. Kuran bilinç duyumun önceliğine dayanmadığı halde kurulmuş bilinç bu varsayıma dayanıyorsa eğer, duyum, bilincin tarihini temsil ederken kendisini aldatmak zorunda kalmasıdır (PP, 47). Halbuki bilincin özgün tarihi, gerçeklik fikrinin, dünya fikrinin bilince doğuşunu araştırmakla başlamalıydı. Bu unutulmuş tarih, bilincin şeylerde düşünmeden yaşadığı hayata geri dönüldüğünde açığa çıkar. Kant'ın anlığa yüklediği bağlama yapma işi yönelimsel hayatın her yanına yayılmalıdır ve bu yüzden de yalnızca anlığı tanımlayan bir şey olamaz.

Entelektüalizmin deneycilik ile paylaştığı sorun, algıyı kurgulamaya çalışıyor olmasıdır. Halbuki, algının nasıl işlediğini bulmak için "duyumsanır olanı anlamla dölleyen ilk işlemin ne olduğunu saptamak" gerekir (PP, 43). Bu ilk işlem, "ne nesnesine kayıtsız olan mantıksal bir dolayım" ne de "sonuçlarından belli olan psişik bir nedensellik"tir. Entelektüalizmin anlamadığı şey, bu ilksel işlemin her türlü mantıksal dolayımı önceliyor olmasıdır. Algılama yargılama değildir; çünkü algıda, her türlü yargıdan önce, duyumsanır olana içkin olan bir anlamın yakalanması söz konusudur (PP, 43-4). Algının duyumsanır fenomenleri bize anlam yüklü işaretler sunarlar. Yargı, anlama yetimizin bunları ifade etmesidir. "Nesnel ilişkilerin altında, algısal bir sentaks kendi kurallarına göre eklemlenmiş olarak bulunmaktadır" (PP, 45-6). "Eski ilişkilerin bozulması, yeni ilişkilerin kurulması gibi derin bir işlemin sonucunun saptanıp ifade edilmesidir yargı" (PP, 47). "Konfigürasyon" kavramını Husserl'in *Deneyim ve Yargı*[10] ve *Avrupa*

Bilimlerinin Krizi ve Aşkın Fenomenoloji[11] gibi geç dönem eserlerinden ödünç alarak, şunu demeye çalışmaktadır Merleau-Ponty: Doğru ya da yanlış algı, duyumsanır olanın konfigürasyonunun doğru ya da yanlış bir biçimde yakalanması bağlamında ele alınması gereken bir şeydir; doğru ya da yanlış algının kurulması, yargıda nesneye bir özelliğin atfedilmesi işini önceler. O, Descartes'ın *Metafizik Meditasyonlar*'ında verdiği balmumu örneğini tartışarak duyumsanır olanın algıdaki konfigürasyonunu "zihnin teftişi" ile kurmadığını öne sürer. Buradaki "teftiş" deyimi, bizi doğrudan "dikkat" kavramına götürmektedir; bu da neden Merleau-Ponty'nin entelektüalizmi tartıştığı bölüme "Dikkat ve Yargı" adını verdiğini ve işe dikkati tartışarak başladığını açıklar.

Entelektüalizmin dikkat anlayışına göre, özne, dikkat ederse eğer, nesnenin nesnel konfigürasyonunu açığa çıkarır ve bu konfigürasyonun bilgisinin kaynağının deney olmadığını, zihnin kendisinde bulunduğunu keşfeder. Zihnin dikkati ile aşılması gereken şey Batı düşüncesinde neredeyse "metafizik bir ilke" olarak görebileceğimiz "bedenin bir rahatsızlık kaynağı" olmasıdır. Bedenin duyu organlarının etkilenmesi yoluyla başlayan duyum da, sonuçta bir rahatsızlıktır ve nesnenin nesnel konfigürasyonu hakkında bir şey söylemez bize. Descartes'ın II. Meditasyon'undaki balmumu örneğinin de gösterdiği gibi, eğilip bükülebilir, hareket ettirilebilir bir uzam parçası olarak balmumu, deneyin başından beri orada, balmumundadır aslında. Descartes'ın sunduğu, entelektüalizmin tarihi için son derece önemli olan bu deneyin üstünde biraz duralım. Ele aldığı "şu" balmumunun önce nitelikleri saptar Descartes. İçinde taşıdığı balın yumuşaklığını, o balın toplandığı çiçeklerin kokusunu sanki kaybetmemiştir, içinde taşımaktadır hâlâ; rengi, şekli, katılığı, üstüne vurunca bir ses çıkarması gibi özellikleri vardır ve onun başka nesnelerden ayrı olarak tanınması bu tekil niteliklere bağlıdır. Bu balmumunu ateşe yaklaştırdığımızda tüm bu görünür özelliklerin yavaş yavaş yok olmaya başladıklarını fark ederiz; bir eriyik kalmıştır geriye ama biz yine de ge-

10. Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Yeni baskı: Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1972.

11. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einletung in die phänomenologische Philosophie*, yayımlayan Walter Biemel, 1954, Martinus Nijhoff, The Hague.

riye kalanın aynı balmumu olduğunu biliriz. Bu bilgiyi balmumunun niteliklerinin yokolduğunu gösteren duyularım aracılığıyla edinmiş olamam. Balmumunu başka nesnelerden ayırt etmemi sağlayan tüm nitelikleri değişmişse, ortadan kaybolmuşsa, onun önceden bildiğim balmumu olduğunu duyularımın verdiği bilgiye dayanarak öne süremem. Balmumunun geçirdiği değişim onun duyumsanır niteliklerin bir toplamı olduğunu göstermektedir; ancak bu şeyin ateşe yaklaşmadan önceki nitelikler toplamıyla ateşe yaklaştıktan sonra sahip olduğu nitelikler toplamı birbirinden çok farklıdır. Acaba bu niteliklerin altında yatan ve koşullara göre farklı nitelikleri giyinebilen, örneğin sonsuz sayıda biçim alabilen bir cisim midir aslında balmumu? Descartes der ki, bu cismin özünün ne olduğunu onun alabileceği tüm değişik biçimleri temsil etmeye gücü yetmeyen hayalgücümle bilmeme imkân yoktur. Yalnızca zihnim bu cismin özünün, hangi biçimi alırsa alsın aynı kalan uzam olduğunu bilebilir. Balmumunun aynı balmumu olduğunu nihai olarak ne deneyle, ne de hayalgücüm yoluyla, ama zihnimin bir teftişi ile bilirim. Açıkça söylemediği halde, zihnime ait 'uzam" fikrinin balmumu deneyinin başından beri işin içinde bulunduğunu iddia eder gibidir Descartes. Uzam fikrinin kaynağı deney olmadığına göre, deneyciliğe radikal bir biçimde karşı bir görüştür bu. Daha da belirleyici olan tez şudur: Zihin bir bedenle birlikte olduğu için, uzamlı şeyleri bedenimizin onlardan etkilendiği gibi, şu ya da bu duyusal niteliklere sahip olan şeyler gibi deneyimleriz. Duyum, dünyayla yalnızca zihin aracılığıyla değil, beden yoluyla ilişki kurduğumuz için karışık bir idrakten başka bir şey değildir. Algılanan şey bir nesne, örneğin beyaz bir *çiçek* olduğu anda algı bir idraktan başka bir şey değildir ama bir rengin algısı söz konusu olduğu kadarıyla, algı bize nesne ile değil kendimizle ilgili bir şey söylemektedir çünkü beyaz çiçeği bedenimizin onunla kurduğu ilişkiye bağlı olarak "beyaz" gibi algılarız.[12]

Balmumunun ateşe yaklaştırıldığında geçirdiği değişimden sonra da o baştaki balmumu olduğunu herkesin teslim edeceğini düşünüyor

12. Bkz. Renaud Barbaras, "Bu algı anlayışıyla, Descartes gerçekte kendisini Parmenides'e kadar giden bir varlıkbilim geleneği içinde konumlandırmıştır. 'Bir şey', 'olan' ancak bir nesne olarak, yani kendiyle özdeş ve değişmeyen bir gerçeklik olarak belirlenebilir... Bize yalnızca oluşu veren duyumsama böyle bir gerçekliğe erişemez, ona ancak düşünce erişebilir. Parmenides'in ünlü formülü 'olmak ve düşünmek aynı şeydir' bu anlama gelir." *La perception*. s. 20.

Descartes. Ancak eğer Merleau-Ponty'nin öne sürdüğü gibi kavramakla algılamak arasında bir fark varsa algılama için geriye kalan eriyiğin "aynı balmumu" olduğu şüphelidir. Algıya göre, duyumsanır nitelikleri kaybolduğunda balmumu da kalmaz artık, ancak bilime göre geriye kalan şey aynı balmumudur (PP, 41). Renaud Barbaras burada Descartes'ın dilin bir tesadüfünden yararlandığım da ileriye sürmekten çekinmiyor. Domates ezilip de salça haline geldiğinde "domates salça oldu" diyoruz; "bu salça aynı domatestir" demiyoruz.[13] Ya da buz eriyip de su olduğunda "bu su aynı buz" demiyoruz. Balmumu eridiğinde ona yine de "balmumu" diyorsak bu olanak dilsel bir tesadüften başka bir şey değildir.

Merleau-Ponty'nin Descartes'a yukarıda anlattığımız balmumu deneyiyle ilgili itirazları şunlar: Öncelikle Descartes, balmumu "içinde taşıdığı balın yumuşaklığını, o balın toplandığı çiçeklerin kokusunu sanki kaybetmemiştir, içinde taşımaktadır hâlâ," derken virtüel düzlemde yakaladığı şeyi gerçek algıda görmezden gelmiş ve balmumunu tarif ederken onun özelliklerini birbirinden ayrı, birbiriyle ilişkisiz şeyler olarak tanımlamıştır: Balmumunun mat bir rengi, şöyle bir kokusu, bir katılığı vardır ama onun mat rengi bizi katılığına, parmaklarımla tıklattığımda ses çıkarıp çıkarmayacağına da göndermektedir. Birbirini ima eden ya da özel bir konfigürasyon içinde bulunan bu nitelikler bu halde ele alınmamışlardır, zira özne/yüklem mantığına dayalı bir dilin düzleminde ifade edilebilecek belirlenimlere ihtiyaç vardır. Balmumu ateşe yaklaştıktan sonra Descartes bu duyumsanır özelliklerden söz etmekten de vazgeçer tamamen, çünkü nitelik değişimini niteliğin kaybolması olarak ele almaktadır. Zaten deneyimin daha başında Descartes'ın kullandığı betimlemelerden bellidir bu: Örneğin, balmumu "içinde taşıdığı balın yumuşaklığını, o balın toplandığı çiçeklerin kokusunu sanki kaybetmemiştir hâlâ," diye yazar Descartes; bu anlatıda özelliklerin yerini başkaları almayacaktır, yitip gitmek onların yazgısıdır. Niteliksel değişim bir niteliğini kaybeden nesnenin yeni bir nitelik kazanması olarak düşünülmez. Deneyin başındaki balmumunun mat rengi kaybolmuştur; erimiş balmumu "renksiz"dir; artık bir kokusu yoktur, ses çıkarmaz, katılığını kaybetmiştir vs. Geriye kalan hareket edebilir bir uzam olduğundan Descartes biçimden söz etmeye başlamıştır. Sanki algının malı olan balmu-

13. *A.g.e.*, s. 20.

mu tamamen kaybolmuş, fizikçinin nesnesi olabilecek bir şey çıkmıştır ortaya (PP, 41).

Algının "algının düşüncesi" haline gelmesinin, her algının karışık bir idrak (*intellection*) gibi görülmesinin ontolojik zemininin kartezyen beden-zihin ikiliği olduğu gözden kaçırılmamalıdır (PP, 47). Baştan bu ikiliğin kurduğu bir çerçeve içinde bulunuruz; tüm varolanlar ya düşünen tözlerden ya da uzamlı tözlerdendirler. Algı bu çerçeve içinde problem yaratmaktadır: "Bir bedenle çevrili olduğumu" söyler kendimin algısı. Algılayan kimdir, uzamlı bir töz olan beden mi yoksa ben mi? İkisinde birden algıladığımı söylemek yanlış olmayacaktır, zira her ne kadar algılayan, düşünen töz olarak ben olsam bile duyumları alabilmem için de bir bedenimin olması gerekir. Buna karşın Descartes, algıyla ilgili tüm önemli sorunların üstünü, algıyı ondaki "idrak"ın kaynağı sorusuna indirgeyerek örter. "Uzam" da doğuştan gelen fikirlerden birisidir. Doğuştan gelen fikirler olduğu tezinde algısal bilincin sonluluğu, belli bir konuma, duruma, bakış açısına bağlı olduğu gözden kaçırılmaya başlanmış, bilincin soyut, "sonsuz bir düşünce" haline gelmesi yönünde önemli bir adım atılmıştır (PP, 48).

Bu "idrak"ın kaynağı, yargının algıdaki gerçek işlevi nedir? Merleau-Ponty bu soruya yanıtı da Descartes'ın metninde arar: "Balmumu parçasına ilişkin çözümleme, doğanın arkasında bir aklın gizli olduğunu söylemeye çalışmaz; aklın köklerinin doğada bulunduğunu söylemek ister; 'zihnin teftişi'nden anlaşılması gereken şey kavramın doğaya inmesi değil, doğanın kendini kavrama yükseltmesidir. Algı sebeplerini görmezden gelen yargıdır. Algılanan nesnenin kendini, bizim onun akli yasasını yakalamamızdan önce bir bütün olarak, bir birlik olarak verdiği ve balmumunun ilksel bir biçimde harekct edebilen bir uzam olmadığı sonucu çıkar bundan." (PP, 52). Yargıda, algılananın anlamının kuruluşu söz konusudur, ama bu kuruluş algıya öncel değildir ve algıdan kaynaklanır.

Descartes'ta felsefi bir gerilim vardır aslında: Doğal eğilim (*inclination naturelle*) ile ilâhi doğruluk (*véracité divine*) arasındaki gerilimdir bu (PP, 52). Merleau-Ponty'nin Descartes'ı dekonstrüktif okumasının anahtarı da burada bulunur. Duyularımın bana gerçekten varolan bir dış dünyayı verdiğine doğal bir biçimde inanma eğilimi duyarım. Doğal ışık –yani akıl– ruh ve bedenin birbirinden ayrı olduğunu bana göstermiş olduğu halde, doğal eğilimim beni onların birliğine inanmaya zorlar. Dış dünyanın gerçekten varolduğunu ve ruh ve

bedenin birliğine inanma eğilimimin beni yanıltmadığını öne sürmek için Tanrı'nın yanıltıcı bir Tanrı olmadığını hatırlatır Descartes. Ama ilâhi doğruluğun garantisi demek açık seçik olan bir fikrin doğru olması demekse, ilâhi doğruluk ancak apaçık düşünceleri güvence altına alacaktır, doğal eğilimlerimizi değil (PP, 52). Descartes bir yandan, doğal eğilim tartışması içinde yargının kaynağı olan algıyı ancak algının bilebileceğini onaylamış, öte yandan da bu bilginin doğruluğunun güvencesinin Tanrı olduğunu söyleyerek algının doğruluğu ile bir fikrin içsel açıklığından kaynaklanan doğruluk arasındaki mesafeyi silmiştir ki bu, Merleau-Ponty'ye göre bir adım geri atmaktır. Bu geriye adımla algı idrak kavramına bağlanarak indirgeyici bir biçimde düşünülür ve onun ilksel bir bilgi olarak anlaşılabileceği görmezden gelinir (PP, 53). Algıyı böyle bir bilgi olarak görebilmek için "sonluluğumuza müspet bir anlam vermeli" ve "IV. Meditasyonun, ben'in 'Tanrı ile hiç' arasında bir varlık olduğu yolundaki ifadesini ciddiye almalıyız," diyor Merleau-Ponty (PP, 54). Bende Tanrı'dan gelen bir şeyler olduğu kadar hiç'ten gelen bir şeyler de olmalıdır. Bu anlamda hiçin "hiçbir şey olmadığını" söyleyerek pozitif bir yanı olabileceğini yadsıyan Malebranche'a ve Descartes'ın V. Meditasyon'una ters düşmek gerekiyor belki de. Merleau-Ponty bunlar üstünden Sartre'ın "hiç" kavramını da eleştiriyor olabilir elbette, ki bu *Görünür ve Görünmez*'de oldukça kapsamlı bir biçimde yapılmıştır. Hiç ile olumluluğun kesişimindeki önemli mesele, dünyadaki bedenli varoluşumuzu, bakış açısına mahkûmiyetimizi, olgusallığımızı ciddiye almak olduğu kadar, zaman'dır da aynı zamanda. Algı ile zaman arasındaki ilişki nedir? Her ne kadar bu sorular Descartes'ın felsefesinin ufkunda açılmak üzere bulunsalar da, Descartes bunların üstüne gidip bir izlekleştirme çabası göstermemiştir. Eğer gösterseydi, felsefesi gerçek bir dönüşüm geçirirdi (PP, 54).

Deneyciliğin ve entelektüalizmin böylece tartışılmasının ardından Merleau-Ponty'nin algıyı düşünmemizi temelden dönüştüren önerileri nelerdir? Psikologların sabitlik varsayımının eleştirisi, yargının algı teorisinin açıklayıcı bir etkeni olarak kullanılamayacağını, algının anlığın bir edimi olmadığını gösteriyor (PP, 57). Yukarısı ve aşağısı anlama yetisi için ancak göreli anlamlar taşıdığı halde bir manzaraya başaşağı bir konumdan bakmam ondaki hiçbir şeyi tanıyamamama yetecektir (PP, 57). Algılananda öyle bir anlam bulunabilir ki bunun anlamanın evreninde bir eşdeğeri olmayabilir; algılanan

varlık henüz anlama yetimiz tarafından belirlenmemiş bir varlıktır. Merleau-Ponty'nin entelektüalizme getirdiği eleştirilerin asıl hedefi entelektüalizmin algının belirlenmemişliğini, saydamsızlığını, muğlaklığını kabul etmemesidir. Sabitlik varsayımının eleştirisi bir taşla iki kuş vurabiliyor; hem deneyciliğin hem de akılcılığın algı anlayışı zedeleniyor bu eleştiri sayesinde. Yine de bu eleştiriyi yapan psikologların, yöntemlerinin felsefi getirisini göremediklerini düşünüyor Merleau-Ponty (PP, 58). Sabitlik varsayımına karşı yapılan ve algısal deneyime radikal bir biçimde geri dönmekle sonuçlanan bu eleştirinin gerçek bir fenomenolojik indirgeme değerini kazanması an meselesidir; zira yaşanan algı üzerine düşünüm, gerçekçiliğin tüm biçimlerini, hatta bilimsel bilinci ve onun belirli evrenini verili olarak alan her düşünceyi askıya almaya muktedirdir (PP, 58). Ancak gestalt kuramı, neden sonuç ilişkisiyle motivasyon ilişkisini ayırt edemediğinden ve bu ayrımı yapabileceği felsefi temeller üzerinde bulunmadığından sabitlik varsayımının eleştirisinin açtığı ufku görememiştir. Gestalt, algıyı neden sonuç ilişkisiyle düşündüğü sürece bilimin dünya anlayışının ve doğal tavrın esiridir (PP, 61).

Bilim, algı anlayışında belirli bir şeyi öne süren veya ortaya koyan (*thétique*) bir bilince dayanırken, bedenin ve dış dünyanın algısı bize nesnelerinin tüm belirlenimlerine sahip olarak onları ortaya koymayan (*non-thétique*) bir bilincin varlığına delalet eder. Onu tanımlayacak şekilde ne olduğu belki de hiçbir zaman söylenemeyecek olan bu kaygan, kendi kendisinin farkında olmayan (bedensel) bilinç, algıdaki içkin anlamı yaşanmış bir mantıkla yakalar. Örneğin görmede, vücuda gelmiş, tene bürünmüş bir gören ile onun görsel alanının ya da manzarasının parçaları arasında örülmekte olan dokuyu oluşturan tekil ilişkileri hesaba kattığımızda ve görmenin bilim ya da epistemoloji tarafından izlenimlerle ya da yargılarla kurgulanmadan önce zaten anlam dolu olmasını bu dokuda görüleni tetikleyerek işleyen bir akla bağladığımızda, görmenin dünyanın gösterisinde nasıl bir işleve sahip olduğu belirginleşecektir. Biz bir niteliği öncelikle *bizim için* ifade ettiği anlamla kavrarız çünkü görme, bedenimizin dünyayla kurduğu yaşamsal iletişimdir. Algılanan şeyde bir yaşam parçası yoğunlaşmıştır, bu yaşantılar olmasaydı benim için dünya hiçbir zaman o tanıdık mekân haline gelemeyecekti. Algıladığımız fenomenleri doğal algıda işleyen ve taşınan bir tür akıl tetiklemektedir; bedensel yönelimlerimde "doğaya inen bir akıl değil, akla doğru yükselen

bir doğa" bulunur (PP, 52). Bu "doğal akıl", zihinsel olarak bilincinde olduğumdan çok daha fazla şey bilen bedenimdedir. Bedenimin dünyayla ilişkisinde kurduğu zamansal ve mekânsal sentezlerde, kazandığı bedensel alışkanlıklarda ve yapabilirliklerde, dünya ile arasında dokuduğu yönelimsel ağda işler bu akıl. Böyle, felsefe tarihinde öncülü bulunmayan bir bilinci düşünebilmek için yeni bir *cogito*'dan söz etmek gereğini hisseder Merleau-Ponty (PP, 62). Yaşananın hiçbir zaman tam kavranır olmamasına paralel bir biçimde, bu *cogito* da hep saydamlıktan uzak kalmaya mahkûmdur; şüphe edilemez bir kesinlikle kavranmaz. Algının öznesi anonim bir ortamdan, bir dokudan başka bir şey değilse, Merleau-Ponty'nin yeni *cogito*'su "kim" sorusuna cevap verebilecek, bütün algılarının sahibi olan bir öznelik mevkiini yeniden oluşturmayı hedeflemez. Buna karşın, temellerine nihai olarak zamansallıkta ulaştığımız bu bedensel işlek aklın "*cogito*" adını alması oldukça şaşırtıcıdır. Merleau-Ponty'nin buna "*cogito*" deme tercihi *Algının Fenomenolojisi* hakkında verilen son kararı etkileyecektir: Bu, ten ontolojisine doğru ileri bir adımın bünyesinde, öznelik metafiziğine doğru atılmış bir geri adım olarak değerlendirilmeye açıktır.

III

Algıda belirsizden belirliye doğru bir geçiş süreci olduğu halde, algısal yaşam dünyasında indirgenemez bir belirsizlik kalır her zaman. Ama söz konusu belirsizlik sadece yaşam dünyası içinde indirgenemezdir ve bilimin nesnesinin belirliliğine doğru geçiş onu bütünüyle görmezden gelinebilir kılacaktır. Elbette algının nesnesinin ortaya çıkışı ile bilimin nesnesinin ortaya çıkışı, her ne kadar ikisi de bir belirsizden belirliye geçiş süreci olarak tarif edilse de çok farklı süreçlerdir.[14] Buna karşın fenomenolojik yaklaşım, bilimsel düşüncenin

14. Bilimin nesnesinin giderek daha fazla belirlenmiş hale gelen bir şey olduğu görüşü, Heisenberg'in belirlenemezlik ilkesi akla getirildiğinde eski moda bir iddia gibi görünebilir. Merleau-Ponty *Görünür ve Görünmez*'de Heisenberg deneyi ile bağlantılı olarak, bilimadamlarının belirsizliğin temel karakterini içerecek bir ontoloji kurmak yerine, onu ontolojik bir biçimde açıklamak gerektiğinde klasik özne-nesne ontolojisi diline doğru gerileyerek ifade ettiklerini vurgular.

nesnesinin koşullarının algıdaki kaynaklarını göstermeyi umar. Nesnel düşünce nesnesine, öznel olmayan, yani bir bakış açısına mahkûm olmayan bir bakışla yöneldiğini farzeder. Nesnel olmak demek bir şeyi tüm bakış açılarından görebilmek demektir. Ama her yerden bakan bir bakış, hiçbir yerden bakmayan bir bakıştır aslında (PP, 81). Nesnellik faraziyesinin nasıl mümkün olabildiğini sorgulamak düşüncenin algıyla ilişkisini anlamak açısından ufuk açıcı olacaktır. Merleau-Ponty'ye göre, algımızın nesnelerde sonlanması ya da algının bizi ister istemez gerçekçi görüşe, yani özneden bağımsız şeyler ve göreli olmayan doğrular olduğu fikrine götürmesi kaçınılmazdır. Öncelikle algının ilksel, kaynaksal inancı, bu fikre varmayı mümkün kılan bir yola çıkış noktasıdır. Ama yine de gerçekçiliğin yerleşmesi ve ağırlığını koyması için büyük bir adım atılması gerekir. İnsanlığın belki de en cüretkâr düşünsel adımı, insan zihninin kendinde doğruyu bulabilmeye muktedir olduğu fikriyle atılmıştır. Kendinde nesneyi elde etmek için perspektifsiz bir konum edinmemiz gerekir, halbuki bedenli olduğumuzdan, bir olgu olarak algıda hiçbir zaman bulamayız bu perspektif yokluğunu. İnsan, bedenli bir varolan olarak bir yerden bakmaya mahkûmdur hep. Öyleyse soru şudur: Nasıl oluyor da bir yerden bakış, herhangi bir perspektife çakılıp kalmadan hiçbir yerden bakış haline gelebiliyor? Bize nesnel dünyanın oluşumunun kapısını aralayan bir bakış fenomenolojisi açılır bu soruyla birlikte... Bakışın fenomenolojik betimlemesi Merleau-Ponty'de iki aşamadan oluşur, bunların ilki mekânsal, ikincisi zamansaldır.[15]

Bakışın mekânsallığının çözümlenmesi ilkin belirlenmemiş bir etkilenim alanı olarak tahayyül edilebilecek bir fenomenal alandan yola çıkar. Bu alan ilkin bir figür-zemin yapısı içinde belirlenim kazanır. Şeklin bir zeminde öne çıkması ve belirlenim kazanması demek aynı zamanda zeminin belirsizleşmesi demektir. Şekle bir bakış açısından baktığımız için, figür-zemin yapısını bir nesne-ufuk yapısı olarak ele alabiliriz. Bakış nesneyi sabitleyince, onu daha iyi görebilmek için etrafındaki her şeyi bir yana bırakır. Böylece şeyin iç ufku açılır ve onu tüm perspektiflerden keşfetme imkânı doğar. Bir şeyi mümkün tüm prespektiflerden keşfedebilmek için bedenin hareket edebilmesi, yer değiştirebilme yetisine sahip olması gerekir. Nesnenin birliğini birbirini izleyen çeşitli profilleri sentezleyerek kuran "düşünüyorum" de-

15. Bkz. PP, "Le corps", s. 81-6.

ğil, "yapabiliyorum"dur. Bu "yapabiliyorum"da bakışımın, bedenimin hareketliliği söz konusudur. Fenomenal alanın merkezine koyulan nesnenin etrafında, onu alanın periferisinde kalmış olan şeylerin sisteminden ayıran bir de dış ufuk vardır. İç ufuk ile dış ufuk, görmenin hep birlikte bulunan iki yüzü gibidir. Bu ufuklar sayesinde her görme bir görmemeyi içerir. Görmenin görmeme ile oyunu, iç ve dış ufukların birbirinden ayrılmazlığı, benim keşfim boyunca nesnenin özdeşliğini korumasını sağlar. Bir dış ufkun varlığı, yani alanın periferide kalan şeylerle merkeze koyulmuş olan şeyden ayrılması, merkezde olan nesne üzerinde yoğunlaşabilmemin koşuludur. Merkezdeki nesnede yoğunlaşmam periferideki her şeyi saklar ama dış ufukta bulunan şeyler de bakış tarafından merkeze koyulup keşfedilmeye açık bir halde bulunurlar. Dahası, sanki onlar da merkezdeki şeyin seyircisi olma potansiyeline sahiptirler. Tuali kaplayan bir çiçek demetini düşünelim, merkeze aldığım ve iç ufkunu keşfettiğim beyaz bir lâlenin etrafındaki diğer çiçekler de benim ona bakan bakışım kadar onun seyircisi gibidirler. Bakışım, nesnelerin birbirine baktığını varsayar çünkü onların yerine geçebileceğini düşünür. Aslında, belli bir bakış açısını aştığı için hiçbir yerden görünmeyen şeyin, yani kendinde-şeyin ya da nesnel doğrunun her yerden sonsuz sayıda bakışla görülen bir şey olduğunu düşünme eğilimim, bakışın mekânsallığından, bakışımın kendini her yere koyabilmesinden, tüm nesnelerin yerine geçebilmesinden beslenmektedir. Sanki mümkün her yerden bakabilirlik, kendinde-şey kurgumda fiili hale gelmiş, tüm bakışlar onun derinliğinde birleşmiştir. Kendinde-şey kurgusu, bedenin hareket edebilirliğinin sağladığı tüm perspektifleri, tek bir şimdiye taşıyabileceğimiz hissini doğuran bir zamansal sentez varsaymaktadır.

Bakışın zamansallığının temel yapısı bir geri-yönelim ve ileri-yönelim (*rétention-protention*) yapısıdır. Her şimdinin geriye yönelerek geçmişi tutması ve ileri yönelerek geleceği umması ve öngörmesi sayesinde algı içeriği zamana gömülür. Zamanın ufuksal yapısı sayesinde algım uçup giden, olgusal bir şimdi olmaktan çıkar ve nesnel zamanın sabit ve özdeşliğe sahip bir noktası haline gelir. Ancak bu sentez algı içeriğinin sürekliliğini kurmakla kalmaz, aynı zamanda ona her zamandan görülebilirlik, kurgusal bir ebedilik de kazandırır. Kendinde-şey, yalnızca her yerden görülen bir şey olmakla kalmaz, o her zamandan da görülebilir bir şeydir. Bu mekânsal ve zamansal betimleme sayesinde belirsizlikten belirliliğe geçiş süreci de aydınlatıl-

mış olur. Şey tarafından çağrılmış, kışkırtılmış olarak, onun üzerinde yoğunlaşır ve nesnenin iç ufkunu mümkün tüm zamansal ve mekânsal perspektiflerden keşfederim. Buna karşın nesnellik eğer öznelerarasılığı varsayıyorsa, başkalarının keşifleri de onu kurucu bir öneme sahip olacaktır. Merleau-Ponty için başkası ile ilişki bir dünyada olma meselesi olarak ve öncelikle bedensel duygulanımlar ve yönelimler düzleminde kavrandığı içindir ki öncelikle mekânsal bir ilişkidir. Başkası ile ilk önce başka bir ben olarak karşılaşırım, ve o orada ben burada olduğumuz halde, onun yerinde olabileceğimi bilirim. Başkası ile ilişkim "sanki ben oradaymışım gibi" olan bir ilişkidir. Bu durumda bakışın mekânsal çözümlemesi bağlamında şunu söyleyebiliriz: Başkasının da, benim gibi, şeyin bir seyircisi olduğunu varsayarım. Bununla birlikte, Merleau-Ponty'de zamanı salgılayan beden olduğu için, bedenlerarasılığın kendisi özünde zamansaldır.

Mekânsal ve zamansal senteze rağmen, nesnenin kendi doluluğu içinde elde edilemediğini, ufukların sentezinin ancak farzedilen bir sentez olduğunu vurgulamak gerekiyor. Ufuklar sonsuz olduğundan nesnenin tözselliği de elden kayıp gitmektedir. Öne sürülen nesne bir kendinde-şey olarak, mutlak bir töz olarak ele alınmayı talep etmektedir. Ama mutlak olabilmesi için sonsuz sayıda perspektiften açılması ve mümkün tüm bakışların onun karşısında mevcut olması gerekir. Merleau-Ponty nesnel düşüncenin bu zorluğu ya da tıkanıklığı "özellik" kavramının keşfi sayesinde aştığını ima etmektedir. Evi yalnızca bir yanından görmeme rağmen, ev "kendinde ev" olarak düşünülebilmek için bir özellikler setine dönüştürülmeyi talep eder; bu özellikler de hiçbir yerden kaynaklanmayan bir bakışın karşısında mevcut olan şeyler gibi düşünülürler. Perspektiflerin özelliklere dönüştürülmesi bize "şimdiki" algımızı unutturur. Öyleyse, nesnelerin özelliklerinin ve nesneler arasındaki ilişkilerin araştırılması anlamında bilimin yolunu açan şey, bizim için çabucak bir saplantıya dönüşen kendinde-şey kurgusudur. Bu süreç bir nesnenin ileri sürülmesi (*poser*) ya da yaratılması edimiyle başlar. Merleau-Ponty'ye göre, nesnenin yaratılması edimi algısal deneyimi aşar ve fikir (*idée*) düzlemine geçer. Eğer Merleau-Ponty bunu Heidegger'i anarak açıklamış olsaydı, sorun belki de çok daha kolay anlaşılır olacaktı. Algıda bir nesne görmek demek çoktan bir varlık yorumu ile bakmak demektir. Nesneyi yaşamsal kaygılardan bağımsız, saf bir bakışın betimsel nesnesi olarak görmektir. Ancak böyle bir bakış karşısında nesnenin varlığı sü-

rekli bir mevcudiyet olabilir. Merleau-Ponty bu sürekliliğin, algıda kurulan birliğin yukarıda açıkladığımız mekânsal ve zamansal bedensel sentezlerin ürünü olduğunu ve bedenin olgusallığının bir anlamda aşılmasını içerdiğini ima ediyor. Bu bakımdan Platon'a geri döndüğü açık: Platon'da idealleştirme süreci bedene mahkûm bakışın aşılabileceği fikrine dayanır. Tam da bu nedenle Platon, duyumsanıra yönelmiş bakışın yerine ideal varlığı gören bakışı geçirmek gerektiği üstünde ısrar etmiştir. Merleau-Ponty, dünyada-olma haliyle özdeşleştirdiği doğal algıdan yola çıkarak bir bakış fenomenolojisiyle bilimsel nesneye varmaya çalışır. Ama bilimsel tavrın nasıl ortaya çıktığını açıklama çabasına girmez. Fenomenolojik yöntem bakımından bu bir eksikliktir. Kanımca *Varlık ve Zaman*'da da bu konuda başarılı bir açıklama yapılamamıştır ama Heidegger de Husserl kadar sorunun ağırlığının bilincindedir.

Merleau-Ponty'ye göre bedenin bakış açısına mahkûmiyetin göz ardı edilmesi, bedenin bir nesne olarak kurgulanması, nesnel düşüncenin, algılayan özne ve algılanan nesne kutuplarının oluşumunun belirleyici bir anıdır. Eğer idrakin nesnesi bilimsel yöntemlerce belirlenmiş olan bilimsel nesne ise, yani ideal bir birliği olan, özelliklerinin birlikte bulunuşuyla tanımlanmış bir şey ise, yaşayan vücut kısmen düşünülemezdir. Yaşamakta olduğum beden ancak fenomenolojik olarak ele alınabilir; bilimsel anlamda deneyimin nesnesi olamaz. Yaşadığım bedenim, dünyada nesneyi nesne yapan belirlenimlerle kurulmuş bir deneyim sistemi içinde bir yere sahip değildir. Bunu söylemek, bedenin tıbbın, anatominin yaptığı gibi, üçüncü tekil şahıs diliyle ifade edilebilecek süreçlerle bilimsel olarak incelenemeyeceği anlamına gelmez. Yaşayan vücut, kendini bu dünyadaki oluş biçimiyle, jestleriyle, gülüşüyle, konuşmasıyla, davranışıyla ifade eder. Bunlar sabitlik varsayımına dayalı mekanist fizyoloji tarafından nedensel ilişkilere ya da üçüncü tekil şahıs diline ait süreçlere indirgendiğinde vücut da iletken bir kabuğa dönüştürülmüş olur. Bu kabuk, dünyayı içindeki boşluğa zevk ve acı uyandıracak şekilde yansıtan bir sinir sistemidir. Duyumsama bir niteliğin alımlanması olarak görülüp duygulanım ve devinimden koptukça, yaşayan beden de nesneleşir ve örneğin ampirik ben'in, somut *ego*'nun ifadesi olarak kendine özel bir ontolojik statü kazanamaz. Şöyle diyor Merleau-Ponty: Bilim üstüne düşünce ve felsefe, kurucu öznenin tinselliği ile determinizmi ikici bir yaklaşımla bir arada tutabilmiş ama bu ikilikte ampi-

rik ben'i bir yere koyamamıştır. Ampirik ben deneyimin içinde ele alındığında özneliğini kaybetmiş, özne olduğunda ise içi boşalıp aşkın ben'e dönüşmüştür (PP, 68). Belki de Merleau-Ponty'nin felsefesinin en heyecan verici yanı, bedenli-ampirik-ben'i çıkış noktası olarak ele almasında ve onun nesnelleşme sürecindeki *a priori* rolünü göstermesindedir.

BAŞKASI VE AŞKINLIK

Erdem Gökyaran

MAURICE MERLEAU-PONTY'nin başlıca iki yapıtı, *Algının Fenomenolojisi* (1945)[1] ve *Görünür ve Görünmez* (1964)[2] üzerinde odaklandığımız bu yazı, onun bu iki yapıtta "başkası" sorununu nasıl ele aldığını, bu soruna yaklaşımında her iki yapıtta ne tür benzerlikler ve farklılıklar bulunduğunu serimlemeyi, ve böylelikle Merleau-Ponty'nin düşüncesinin genel çerçevesi içinde "başkası" sorununun nasıl bir yer tuttuğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

I

"Fenomenoloji, varlığın bilince belirişini araştırır, bunu verili bir şey olarak kabul etmez" (PP, 74). Nesnel düşüncenin tüm verilerini bir tür fenomenolojik indirgemeye uğratarak paranteze alan Merleau-Ponty'ye göre, ilk felsefi edim nesnel dünyanın gerisindeki yaşam dünyasına dönmek olmalıdır. Bu yaşamsal deneyim dünyasının, dolayısıyla algının aslında bir sonucu ve doğal devamı olan nesnel düşünce, bedeni, mekânı ve zamanı hep birer ide olarak ele alır ve böylelikle de algısal deneyimle bağlantımızı koparır. İşte Merleau-Ponty'nin amacı, *radikal bir refleksiyon* (düşünüm) yoluyla, varlığın bize belirdiği, Başkası'nın ve şeylerin bize ilk olarak verildiği bu deneyim alanını ortaya çıkarmak, bir başka deyişle *ben-başkası-dünya* sistemini doğuş halinde yakalamaktır. Peki böylesi bir refleksiyonla elde edece-

1. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1994 (ilk basım 1945). Bu kitaba yapılan tüm göndermeler kısaca "PP" harfleriyle ve sayfa numaralarıyla belirtilecektir.

2. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964. Bu kitaba yapılan tüm göndermeler "VI" harfleriyle ve sayfa numaralarıyla verilecektir.

ğimiz alanda Başkası dediğimiz kişi Ben karşısında nasıl beliriyor? Başkasının algılanması hangi koşullar içinde gerçekleşiyor? Algılayan Ben kimdir ve bu Ben'in Başkası ve şeyler karşısındaki konumu nedir? Bu soruların yanıtını aramak için öncelikle algının ne olduğunu ve algı deneyiminin nasıl gerçekleştiğini görmemiz gerekiyor.

Algı, her türlü kuramsal düşünceden önce, bir varlığın algısıdır. Algıda, algı eyleminin kendisi ile algının yöneldiği şey birbirinden ayrılamaz. Algı ile algılanan şey zorunlu olarak aynı varoluş tarzına sahiptirler (PP, 429). Algı eyleminin kendisinde, kartezyen düşüncenin öngördüğünün aksine, kesinliği içinde algılayan bir bilinç ile varlığı şüpheli bir algılanan ayrımı yapamayız. Görmek, bir şeyi görmektir. Eğer bir kül tablasını gördüğümü söylüyorsam, aynı anda karşımda bir kül tablasının varlığını da kesinlemiş olurum. Görme, nesneden bağımsız bir niteliğin seyredilmesi (*contemplation*) olarak ele alınamaz. Nitelik bize bir varoluş tarzı önerir ve biz bu öneriye duyum alanlarımız dahilinde yanıt veririz. Algı, bir gerçeğe ya da bir dünyaya açılmadır. Dolayısıyla, algılayan varoluşumuzun kesinliği ile algıladığımız dışsal nesnenin kesinliği birbirinden koparılamaz.

Merleau-Ponty'ye göre algısal sentez tamamlanmamış bir sentezdir. Bir şeyin şey olabilmesi, benim için gizli yanlarının bulunmasıyla mümkündür (PP, 432). Algısal deneyimlerin sentezi asla nesnenin kendiliğine (*ipséité*) ulaşamaz. Nesnenin algımıza beliren her görünüşü, bizi her zaman için daha ötesini algılamaya davet eder. Nesne algısal deneyimi ve ufukların sentezini aşar. Nesnenin kendisinin bu elde edilemeyişi, tam da onun karşımızda bir nesne olarak belirmesini mümkün kılan şeydir. Nesne hem tartışılmaz bir buradalığa sahiptir hem de sürekli bir bulunmayışın ardında gizlenmiştir ve bu durum onun aşkınlığının iki yönünü oluşturur (PP, 270).

Algısal sentezi gerçekleştiren, epistemolojik özne değil, bedenin kendisidir. Fakat burada Merleau-Ponty'nin bedenden anladığı, fizyolojinin bize tarif ettiği şekliyle bir organlar toplamı, kendinde (*en soi*) bir mekanizma değildir. Bedeni, diğer nesneler arasında bir nesne olarak değerlendiremeyiz. Nesne, tanımı itibarıyla parçaları birbirinin dışında (*partes extra partes*) bir varoluştur. Kendi parçaları arasında olsun, diğer nesnelerle arasında olsun, yalnızca dışsal ve mekanik bir ilişkiyi öngörür. Oysaki bedenin her bölümü diğeriyle orijinal bir tarzda bağlantılıdır: Her biri diğerinin içinde zarflanmıştır. Ben bedenime bölünmez bir bütün halinde sahibimdir ve her organımın

konumunu, hepsinin içinde zarflandığı, sarıp sarmalandığı bir bedensel *şema* yoluyla bilirim. Bu şemayı bedenin kuruluş yasası olarak değerlendirebiliriz. Bedensel şemanın birliği, deneyimlerimiz sırasında bir araya getirilen içeriklerin birliğini önceler ve hatta bu içeriklerin birliğini mümkün kılar. Bu anlamda bedensel şema, Gestalt psikolojisinin bahsettiği gibi bir *form*'dur. Fakat Merleau-Ponty bu form kavramına dinamik bir özellik de ekliyor. Beden, gerçek ya da olası bir görev karşısında bir tavır alıştır. Bedenin mekânsallığı da belirli bir durum içindeki bir mekânsallıktır. Beden söz konusu olduğunda *burası* kelimesi, ilk koordinatların belirlendiği, edim halindeki bedenin nesnesine "demirlediği", görevlerinin karşısında bulunduğu yerdir (PP, 116). Merleau-Ponty'nin sözünü ettiği beden, projeksiyon halinde, kendisini dünyaya fırlatan, ona yönelen bir bedendir. Beden, dünyada olmanın, dünya ile iletişim kurmanın bir aracıdır. Bir bedene sahip olmak, belirli bir ortama katılmak, bazı projelere sahip olmak ve bunları gerçekleştirmeye çalışmaktır (PP, 97).

Klasik psikolojinin bedene atfettiği özellikleri ele alan Merleau-Ponty, bu özelliklerde bedeni diğer nesnelerden ayırmamızı sağlayan her şeyi bulduğumuzu belirtiyor. Klasik psikoloji, beden ile nesne arasındaki ayrımı, bedenin sürekli olarak algılanmasına karşılık nesnelerin algısının vazgeçilebilir olmasına dayandırıyordu. Bir masayı ya da lambayı algılamaktan vazgeçebilirim. Bedenim ise beni terk etmeyen bir nesnedir. Fakat bu durumda onun hâlâ bir nesne olduğunu söyleyebilir miyiz? Nesneyi nesne yapan, benden uzaklaşabilir ve görsel alanımdan tümüyle kaybolabilir olmasıdır. Nesnenin buradalığı, onun olası yokluğunu da içerir. Önümde bulunduğu sürece, onu gözlemleyebilir, değişik açılardan ve perspektiflerden görebilir, parmaklarımla ya da bakışlarımla farklı yönlerini keşfedebilirim. Oysaki bedenim, bu tür bir keşfe izin vermez. Bana kendini hep aynı açıdan sunar. Bedenin sürekliliği, nesnelerin görece sürekliliğine zemin sağlayan mutlak bir sürekliliktir. Beden, kendisi sayesinde nesnelerin varolduğu şeydir. "Bedensel uzam, önünde varlıkların belirdiği bir varlık-olmayış (*non-être*) alanıdır" (PP, 117). Gören ya da dokunan bedenin kendisi ne görülebilir ne dokunulabilirdir. Dıştaki nesneleri bedenimle gözlemleyebilirim, onları kullanır, araştırır, etraflarında dolanırım. Fakat kendi bedenimi gözlemleyemem. Gözlem, nesneyi sabit tutarak bakış açılarını çeşitlendirmek ise, beden böyle bir gözleme olanak tanımaz. Merleau-Ponty'nin nesne hakkında söyledikleri,

burada beden için de geçerli görünüyor. Nasıl ki nesne aynı anda hem bir bulunuş hem de bir bulunmayış içinde beliriyorsa, beden de hem diğer nesnelerin konumlanmasına olanak sağlayan mutlak bir buradalığa sahip (çünkü bedenim, dünyaya oradan baktığım noktadır), hem de keşfedilemez bir belirsizlikle örtülü (çünkü bedenim, tüm algılarımın marjındadır). Bedenin bu tamamlanmamışlığı, algısal sentezin tamamlanmamışlığıyla örtüşüyor. "Algı ve bedenin deneyimi birbirlerini içerirler" (PP, 152 dn). Nasıl dışsal algıda nesneyi tümüyle kuramıyorsam, bedenin deneyimlenmesinde de bir belirsizlik ilkesi vardır. Fakat bu olgusal bir eksiklik değil, bedenin kendi yapısının bir özelliğidir. İçsel algı her zaman için yetersizdir, çünkü beden diğer nesneler gibi algılanabilir bir nesne değildir. "Kendi kendimizle temasımız ancak belirsizlik içinde gerçekleşebilir" (PP, 437). Hatta öyle görünüyor ki, Merleau-Ponty için bu muğlaklık temelini bedende buluyor ve giderek tüm varoluşa yayılıyor: "Varoluş temel yapısı itibariyle belirsizdir" (PP, 197).

Algının bir diğer özelliği de kişisel-öncesi ve anonim olmasıdır. "Her algı bir genellik atmosferi içinde gerçekleşir ve kendini bize anonim olarak verir" (PP, 249). Algı, verili bir durumu ifade eder. Mavi rengi görüyor olmam, renklere duyarlı olduğumdan dolayıdır. Algı deneyimini tam olarak şöyle dile getirebiliriz: Algılayan ben değilim, bende algılanıyor ("*on* perçoit en moi"). Her duyum bir kişisizleştirme tohumu taşır. Nasıl ki ben, ne kendi doğumumun ne de ölümümün gerçek öznesi değilsem, duyumumun da öznesi değilimdir. Doğum da ölüm de ancak kişisel-öncesi ufuklar olarak kavranabilir. Kendimi ancak *çoktan doğmuş* ve *henüz hayatta* olarak kavrayabilirim. Doğulduğunu ve ölündüğünü bilirim, ama kendi doğum ve ölümümü deneyimleyemem. Aynı şekilde duyum da, kendini önceleyen ve kendinden sonra da varolmaya devam eden bir duyarlıktan ortaya çıkar. Duyum yoluyla, kişisel yaşamım ve eylemlerimin marjında, verili bir yaşamın varlığını bulgularım. Kişisel varoluşum, kişisel olmayan bir varoluşla kuşatılmıştır. Seçtiğim ve üstlendiğim dünyanın berisinde, sanki beni önceleyen, dünyada olmayı çoktan seçmiş, dünyaya kendini açmış ve onunla eşzamanlı kılınmış bir başka ben bulunur. Bir organizma olarak bedenim, dünyaya kişisel-öncesi bir katılmadır, anonim ve genel bir varoluştur (PP, 99). Bu anlamda ben, katılımım olmadan dünya ile ilksel bir sözleşme yapmış olan bedenim dolayısıyla, varolmaya mahkûmum. Ama işte, şeylere bu ilk açılma

sayesindedir ki algım, dünyayı bana içinde yaşadığım, aşinâ bir yer olarak sunar (PP, 64).

Nasıl algının tamamlanmamışlığı temelini bedende bulduysa, algının anonim oluşu da bedenin bu kişisel-öncesi özelliğinden kaynaklanır. Algının bu analizinde, klasik özne-nesne ilişkisinin altüst oluşuna tanıklık ediyoruz. Algılayan özne ile algılanan nesneyi, birbirinden tamamen kopuk iki ayrı alana ait olmak yerine, varoluş düzleminde bir araya getiren Merleau-Ponty, bu nesnel-öncesi varoluşa "dünyada olma" (*l'être au monde*) adını veriyor. Bir yönelim olarak algı, dünyada olmanın tarzlarından biridir ve her yönelimi yine onun tarafından önceden belirlenmiştir. Dünyada olma ne bir refleksler toplamına indirgenebilir ne de bir bilinç edimine. Dolayısıyla da hem *res extensa* hem *cogitatio* düzleminden ayrı bir varoluştur dünyada olma (PP, 95). Böylelikle Merleau-Ponty'nin her noktada aşmaya çalıştığı *kendinde* ve *kendi-için* arasındaki ayrımın, nesnel düşüncenin temelinde yer alan bir üçüncü alanda ortadan kalkacağını anlamış oluyoruz.

Buraya kadar, ben-dünya ilişkisindeki algı deneyimini ve bu algıda bedenin oynadığı rolü ortaya koyduk. Geriye, bu ikili ilişkiye Başkası'nı da ekleyerek Merleau-Ponty'nin sözünü ettiği *ben-başkası-dünya* sistemini bir bütün halinde ortaya koymak kalıyor. Başkası bu sisteme nasıl eklemleniyor? Ben'in bir nesneyi deneyimlemesi ile Başkası'nı deneyimlemesi arasındaki farklılıklar ve benzerlikler nelerdir? Kendi bedenimi algılamam ile Başkası'nı ve dolayısıyla bir başka bedeni algılamam arasındaki ilişki nedir?

Bir *deneyim olmak*, dünyayla, bedenle, ve başkasıyla içeriden bir iletişim kurmaktır (PP, 113). Bu üçünün de arasında içsel bir ilişki vardır. Başkası'nın belirmesi, Merleau-Ponty'nin kurduğu bu üçlü sistemin bir tamamlanmasıdır. Başkasının, karşımda gerçekten bir başkası, indirgenemez bir başkalığın sahibi olarak belirebilmesi için, önce bu başkalığın temellendiği ortak varoluş düzlemini ortaya koymamız gerekiyor. Yukarıda, algılayan ben ile algılanan nesne için bunu yapmış ve algının anonim özelliğini ortaya koymuştuk. Algı deneyiminde, işbaşında olan kişisel-öncesi bir yapının varlığını bulgulamıştık. Nasıl nesnel düşünce ve refleksiyon felsefesi, "kendinde" ile "kendi-için" arasındaki ayrımı getirerek algıdaki bu "altyapı"yı (PP, 65) gözden kaçırıyorsa, başkasının varoluşu da nesnel düşünce ile çözülemeyecek bir sorundur (PP, 401). Nesnel düşünce için benim bedenim gi-

bi başkasının bedeni de, bilincin önünde bir nesne durumundadır. Deneyim, bir bilinç ve bu bilincin düşündüğü nesnel bir bağıntılar sisteminin karşılaşmasıdır. Ampirik varlıklar olarak ben ve başkaları yaylarla hareket eden makinalardan başka bir şey değilizdir.[3] Deneyimin her safhasına hâkim olan bilinç, burada kendisine yabancı bir başka bilinçle karşılaşmaz. Her şeyi kuran bir bilinç olarak Ben'in karşısında Başkası bir kendinde (*en soi*) durumuna indirgenmiştir. Fakat aynı zamanda Başkası, salt bir nesne olamayacağından, bir kendi-içindir (*pour soi*) de. İşte nesnel düşüncenin karşılaştığı çelişki burada yatıyor: Başkasını hem kendimden ayırıp nesneler dünyasına yerleştirmem, hem de bir bilinç olarak düşünmem gerekecektir. "Dolayısıyla, nesnel düşüncede başkasına ve bilinçlerin çokluğuna yer yoktur. Eğer dünyayı ben kuruyor (*constituer*) isem, bir başka bilincin varlığını düşünmem olanaksızdır, çünkü o zaman o da bir kuran (*constituant*) olurdu ve kurduğu dünya karşısında ben bir kuran olma özelliğimi yitirirdim" (PP, 402). O halde bilincin bilim-öncesi yaşamını çözümleyip beden ile bilincin iç içeliğini ortaya çıkarmalıyız. Burada yeniden kişisel-öncesi ve anonim bir varoluş olarak bedene dönüyoruz. "Şeyleri bedenim aracılığıyla algıladığım gibi, başkasını da bedenim aracılığıyla anlarım" (PP, 216). Nasıl ki fenomenolojik bir refleksiyonla, algısal deneyimimde ben ile nesneyi içsel bir bağla birbirine bağlayan ve bana öncel olan bir varoluş tabanı keşfettiysem, başkasının algısında da benim bedenimi, yönelimlerimi ve davranışlarımı başkasınınkilere bağlayan anonim bir varoluş bulurum. Dolayısıyla algı, benim hem nesnelerle hem başkalarıyla iç içeliğimdir. Başkasının bedeninde, dünyayı ele almanın tanıdık bir tarzını bulurum. Algıda tüm perspektiflerin birbirinin içine girmesi, kayması ve nesnenin kendisinde toplanması ("Algımız nesnelerde sonlanır"; PP, 81) gibi, başkasının perspektifiyle benimki de, algının anonim özneleri olarak birlikte katıldığımız tek bir dünya içinde toplanır. Başkasının bedeni ile benim bedenim tek bir fenomenin tersi ve yüzü gibidir (PP, 406). Bu durumda algılayan benin hiçbir ayrıcalığı yoktur. Dünya, benim algımla başkasınınki arasında bölünmemiş bir şekilde kalır. Tüm bunlar şu anla-

3. "Pencereden bakıp da sokaktan geçen insanları gördüğümde, yaylarla hareket eden yapma insanların kuşandığı şapkalar ve paltolardan başka bir şey görüyor değilimdir. Onların gerçek insanlar olduğuna yargı yoluyla varırım." Descartes, *Metafizik Meditasyonlar*, II. Meditasyon.

ma geliyor: Ben, zaten en başından, öznelerarası bir dünyada konumlanmıştır. Görme, işitme, dokunma gibi duyu işlevleriyle kuşanmış olan ben, zaten başkalarıyla iletişim halindedir.

Başkasının bedeni, bir davranışın taşıyıcısı olarak karşımda belirir. Algıladığım beden, fizyolojinin betimlediği nesnel beden değil, davranışların ortaya çıktığı bedendir. Aynı şekilde bilinç de, bir davranışın öznesi olan algılayan bilinçtir. Peki "davranış" Merleau-Ponty için ne anlam ifade ediyor? Bir beden olmanın, belirli bir durumu üstlenme, bir durum içinde bulunma anlamına geldiğini belirtmiştik. Bir beden olarak özne, eylemleri, hareketleri ve projeleriyle içinde bulunduğu ortamı yeniden kurar. Verili dünyanın içinde hapsolmuş değildir. "Verili dünyada sınırlar, yönler belirleyebilme, perspektifler açabilme, projeler doğrultusunda bu verili dünyayı düzenleyebilme, coğrafi çevre üzerinde davranış ortamları kurabilme, kendi içsel etkinliğini dışarıya yansıtacak bir anlamlar sistemi kurabilme gücü"ne sahiptir (PP, 130). Özne, bir projeksiyon olarak vardır. Bu sayede, dünyayı olmuş bitmiş bir olgu olarak kabullenmek yerine, onu kutuplara ayırır ve kendi eylemine yön gösteren binlerce işaret ortaya çıkarır – "tıpkı bir müzede, yazılı levhaların ziyaretçiye rehberlik etmesi gibi". Tüm bu yetiler, bedenin kendisinde toplanmıştır. Bedenin mekânsallığı, onu görevleri karşısında konum almaya zorlar ve bedenin her hareketi bir nesneyi hedefleme, kendi dışındaki bir noktaya yönelmedir. Özne, hareketleri yoluyla, kendisini çevreleyen ortama bir biçim verir. Merleau-Ponty bu temel edimi *yeniden ele alma* (*reprise*) kavramıyla adlandırıyor.[4] İnsan varoluşu, olumsal ve rastlantısal olanın bir yeniden ele alma edimiyle zorunluluğa dönüştürülmesidir. Varoluşumuz, önce üstlenip sonra da dönüştürdüğümüz olgusal bir durum üzerinde temellenmiştir. Bu dönüştürme, bedenin dünyaya, nesnelere ve başkalarına yönelmişliği sayesinde gerçekleşir. Yine bu sayededir ki insan bir çevre (*Umwelt*) içerisinde "yaşamak"la (*leben*) kalmayıp, bunun üzerine kendi kurduğu bir dünya (*Welt*) içinde "yaşamak"tadır (*erleben*) (PP, 102, 186). Projeksiyon işlevinin ve yö-

4. *Re-prise* ve *ré-flexion* terimleri arasında, *yineleme* bildiren ortak latince öneki (*re-*) dolayısıyla bir paralellik kurmak mümkün görünüyor. Refleksiyon kendi temelinde yer alan kökensel bir deneyimi dönüştürürken, *reprise* yoluyla özne kendisini çevreleyen ortamı dönüştürür. Her ikisinde de başlangıçtaki durum temel oluşturma niteliğini kaybetmez. Fakat artık bir *unutuş* olarak mevcuttur.

nelmişliğin bir tezahürü olarak davranış, verili olanı dönüştürürken bir yandan da bizi doğal dünyadan kültür dünyasına taşıyor.

Kişisel varoluşa, benim kurmadığım bir zaman tarafından taşınmış olduğumdan, tüm algılarım bir doğa zemini üzerinde belirir. Algıladığım süre içinde, algımın organik koşullarının bir bilgisine sahip olmadan da görmenin, duymanın, dokunmanın bir bilincine sahibim. Bunların her biri bana öncel ve benim kişisel yaşamıma yabancı kalan birer alana sahiptir. Doğal nesne, bu genelleşmiş varoluşun bir izidir. Her nesnenin, yaşamıma girebilmesi için, öncelikle bir doğal nesne olması, görsel, dokunsal ve işitsel niteliklerle kurulu olması gerekir (PP, 399).

Kişisel-öncesi duyumlar ve algılar önlerinde bir doğal dünya bulurken, davranışlar bu dünyayı dönüştürerek bir kültür dünyası oluştururlar. İnsanın, kendi yaşamına bir biçim verdiği eylemleri, dış dünyada "tortulaşırlar". Bu tortulaşma, insanın ürettiği ve kullandığı aletlerde gerçekleşir. Bu aletler artık bir doğal nesne değil, birer kültür nesnesidirler. Her biri kullanıldıkları, işe yaradıkları insan eyleminin izini taşırlar üzerlerinde. Her biri çevresine bir insanlık atmosferi yayar. Fakat nasıl ki algının anonim bir özelliği olduğunu bulguladıysak, bu nesnelerin de anonim bir varoluşa sahip olduklarını görüyoruz. "Kültür nesnesinde, bir başkasının yakın varlığını bir anonimlik örtüsü altında saptarım" (PP, 400). Nasıl "ben algılamıyorum, bende algılanıyor" dediysek, burada da "tütün içmek için pipo kullanılıyor, yemek yemek için kaşık kullanılıyor" diyoruz. Alet, bir *manipulandum*; başkası ise bir eylem merkezi olarak belirleniyor. Başkası, biyolojik ya da duyusal işlevlerinin ötesinde, doğal nesneleri birer alete, birer araca dönüştürür ve kendini kültür nesneleri olarak bir ortama yansıtır. Bu sayededir ki ben bir kültür dünyasını, bir uygarlığı algılayabilirim. Kültür nesnelerinin ilki, bir davranışın taşıyıcısı olarak başkasının bedenidir. Diğer tüm kültür nesneleri varlıklarını bedene borçludurlar. Bedende temelini bulan bir yönelme, bir düşünce, bir proje kişisel özneden koparak kendi kurduğu ortamda ve kullandığı araçlarda, dolayısıyla kendi dışında görülür hale gelir. Bu durumda nesne de insan varoluşunun konuşan bir izidir (PP, 403).

Merleau-Ponty'nin düşüncesini izlediğimizde, belki de ilk kez bu noktada ben ile başkası arasında bir çatışma durumuna tanıklık ediyoruz. Ben eylemlerim yoluyla kendime bir dünya kurar ve bu dünyayı da dışımdaki nesnelerde yansıtırken, bir başkasının da apayrı bir dünyanın kurucusu olarak bu alan içine girmesi nasıl bir sonuç doğu-

rur? Bu durumda, benim çevremde bulunan ve o ana dek yalnızca benim kullanımıma açık olan nesneler, bir anda bir başkası için de bir *manipulandum* niteliği kazanırlar. Bu nesneler, başkasının davranışı ile yeni bir anlama bürünürler; bir başka deyişle bana yabancı bir davranışın da izini taşımaya başlarlar. Öyleyse, benim dünyam başkası tarafından altüst edilmiş, bu dünya üzerindeki tasarruf hakkım sınırlanmış olmuyor mu? Daha da ileri gidersek, başkasının belirmesi benim özgürlüğümü kısıtlayan bir olay değil midir? Merleau-Ponty sorunu bu şekilde ortaya koymuyor. Çünkü ona göre bu bir çatışma durumu değildir. "Algıladığım başka bedenin çevresinde, benim dünyamı kendine doğru çeken ve hatta cezbeden bir girdap oluşur" (PP, 406). Çevremdeki nesneler nasıl benim için tanıdıksa, başkasının bedeni de aynı şekilde bana bir tür aşinâlık içinde belirir. Çünkü ikimizin bedeni de kişisel-öncesi özellikleriyle aynı yapıya sahiptir. Yukarıda da değindiğimiz gibi, duyu işlevlerine sahip olmak bakımından ikimiz de zaten iletişim halindeyizdir. "Bedenim, başkasının bedeninde kendi yönelimlerinin mucizevi bir uzantısını, dünyayı ele almanın tanıdık bir tarzını bulur" (PP, 406). Hatta denebilir ki Merleau-Ponty için, başkasının benim dünyamı altüst eden biri olarak belirmesi, onun bir başkası olmasının gerekli koşuludur. Sorunu bilinç düzeyinde değerlendirirsek –ki bilincin bedenden kopuk olmadığı hatırlanmalıdır– başkasının *cogito*'su benim *cogito*'mu hiçe sayarak, yöneldiğim ve kurduğum varlığa katılmamda tek başımayken sahip olduğum güveni bana kaybettirir (PP, 405). Ancak bu sayededir ki entelektüalizmin her şeyi kuran ve başkasının varlığına olanak tanımayan aşkın Ben'i aşılabilir. Özgürlük açısından baktığımızda da durum değişmiyor. Kişisel-öncesi varoluş olarak bedenim beni dünyaya mahkûm kılarken, diğer yandan da bana özgürlüğümü sunuyor. Özgürlük ancak bir bağlanma (*engagement*) içinde mümkündür. Verili olguları üstlenip, onları kendi yarattığım bir duruma dönüştürürken nasıl nesneler karşısında bir davranış ediniyorsam, başkası karşısında da bir yeniden ele alma (*reprise*) edimi gerçekleştiririm. İkimiz de "küresel bir projenin" (PP, 496) anonim üyeleriyiz. Ben, merkezini kendi dışında bulan bir özne olmakla nesnelere olduğu kadar başkasına da bir açılma halindeyimdir. Kendinde varoluşun temelinde Başkası-için varoluş bulunur: Başkası-için-ben ve ben-için-başkası. Dolayısıyla varoluş, öznelerarası bir niteliğe sahiptir (PP, 512). Bunu, iletişimin nasıl olanaklı olduğunu incelerken daha iyi anlayacağız.

Başkasını algılamada önemli rol oynayan bir diğer kültür nesnesi de dildir. Diğer tüm ifade eylemleri arasında yalnızca söz öznelerarası bir edinim (*acquis*) oluşturabilmektedir (PP, 221). Bu da sözün sonsuzca yinelenebilir olmasından kaynaklanır. Müzik üzerine bir müzik ya da resim üzerine bir resim yapmak mümkün değilken, söz hakkında konuşmak mümkündür. Gündelik yaşamdaki konuşmalarımız kurumsallaşmış bir söz üzerinde temellenir. Düşünür ve konuşurken, hazır bulduğumuz mevcut bir anlamlar bütününü kullanırız. Halihazırdaki kullanılabilir anlamlar, bizden önceki ifade eylemleri tarafından oluşturulmuştur ve konuşan özneler arasında ortak bir dünya kurarlar. İletişimi mümkün kılan da budur. Her yeni söz bu ortak dünyaya başvurur (PP, 217). Anonim bir varoluş olarak bedenimin beni önceleyen ve tüm algılarımı mümkün kılan ilksel bir edinim olması gibi, her sözün gerisinde, onun dile gelmesini mümkün kılan dilsel bir edinim vardır. Diyalog sırasında ben ile başkası arasında ortak bir zemin kurulur. Benim düşüncelerim ile onunkiler tek bir *doku* oluşturur ve ikimizin de yaratıcısı olmadığımız ortaklaşa bir işlemde buluşurlar. Diyalogta ben ile başkası tam bir karşılıklılık içindedir. Perspektiflerimiz birbiri içine kayar ve aynı dünyada birlikte varoluruz (PP, 407). Bu, yönelimlerimizin karşılıklılığı sayesinde gerçekleşir. Kendisiyle konuştuğum kişi, sözleriyle bana belirli bir varoluş tarzı sunar. Onun hedeflediği, yöneldiği dünya ile iletişim halindeyimdir. Diyalog sırasında karşımdakinin yönelimlerini yeniden ele alıp (*reprise*) aynı anda kendi varoluş tarzımı da bir dönüşüme uğratırım. Karşımdakinin yönelimleri sanki benim bedenimde, benim yönelimlerim ise karşımdakinin bedeninde oturmaktadır. İletişim benim başkası, başkasının da benim tarafımdan bir onaylanmasıdır. Bir nesneyi algıladığımda, nesnenin bütünlüğüne beni vardıran, onun değişik görünümleri arasındaki uygunluk değildir. Tersine, nesneyi önce kendi apaçıklığı içinde algılarım ve bu sayede onun değişik perspektiflerini elde ederim. Bedenim yoluyla şeyleri üstlenirim. Aynı şekilde başkası da diyalog sırasında bana tüm apaçıklığıyla belirir (PP, 216). Özne ile nesne arasında da bir tür diyalog vardır. Özne algı yoluyla nesneye nüfuz ederken, nesne öznenin hareketlerini yönlendirir. Özne nesnedeki dağınık anlamı, nesne de öznenin yönelimlerini yeniden ele alır (*reprise*). Böylelikle öznenin çevresinde sanki kendiliğinden konuşan bir dünya belirir (PP, 154). Başkasını algılamada da aynı şey gerçekleşir: İçerinin dışarısı ve dışarının içerisi tarafından yeniden

ele alınması. Özne hiçbir zaman tam bir kendinde bulunuş (*présence à soi*) değildir. Dünyada olma, en başından bir dünyaya açılmadır. Algılarım benim periferimde olup biterler. Varoluş hem merkezcil hem merkezkaç bir devinimdir. "Duyum yönelimseldir, çünkü duyulur olanda bana bir varoluş ritmi önerilmiştir – uzaklaşma (*abduction*) ya da yakınlaşma (*adduction*). Örneğin yeşil renk dışa yönelik hareketleri hızlandırırken, kırmızı renk bunları yavaşlatır. Bana önerilen bu varoluş biçimine kendimi bırakarak dışsal bir varlıkla bağ kurarım; kendimi ona açarak ya da kapatarak" (PP, 247). Fakat bu durumda ben, başkası ile iletişim kurmayı seçebileceğim gibi, bu iletişimi reddetme seçeneğine de sahip olmaz mıyım?

Merleau-Ponty'ye göre iletişimin reddi de bir iletişim tarzıdır. Yalnızlık ve iletişim birbirlerini dışlamak yerine, tek bir fenomenin parçalarıdırlar. Toplumsal dünya karşısında gözlerimi kapatabilir, kulaklarımı tıkayabilir, toplumun içinde bir yabancı gibi yaşayabilir ve toplumsal olayları tüm insani değerlerinden soyutlayabilirim. Doğal dünya karşısında da düşünce dünyasına çekilip tüm algılarıma şüpheyle bakabilirim. Fakat varlıktan ancak varlık içinde kaçabilirim. Fiziksel ve toplumsal dünya benim için her zaman –olumlu ya da olumsuz– bir uyaran (*stimulus*) işlevi görür. Nasıl ki düşünce varlıkların olumsuzlanması yoluyla varlığın olumlanmasıysa, başkasının reddi de aynı zamanda onun onaylanmasıdır. Filozofu içinde yaşadığı dünyadan, ulusundan, arkadaşlarından, ampirik varlığından soyutlayan ve onu mutlak bir yalnızlık içinde gösteren meditasyon bile aslında bir eylem, bir söz ve dolayısıyla bir diyalogdur (PP, 413-4). Merleau-Ponty, tekbencilik (*solipsisme*) sorununun ancak böyle bir yaklaşımla aşılabileceğini belirtiyor. Tekbencilik, hiçbir şey olmayan ve hiçbir şey yapmayan biri için doğru olabilirdi ancak – ki bu da zaten imkânsızdır. Varolmak, fiziksel ve toplumsal dünya ile bir iletişim halinde olmaktır. Tek kelimeyle, öznelerarasıdır.

Merleau-Ponty, bedeni cinsellik açısından ele alırken patolojik bir duruma değiniyor. Bir genç kız sevdiği adamla görüşmesinin annesi tarafından yasaklanması üzerine konuşma yetisini yitiriyor. Burada söz konusu olan, Merleau-Ponty'ye göre, birlikte varoluşun bir reddidir; çünkü "söz, bedenin tüm diğer işlevleri arasında, ortak varoluşla en doğrudan bağlantılı olanıdır" (PP, 187). Ancak sevdiğini görmesine izin verildiğinde ya da psikolojik tedaviye tâbi tutulduğunda genç kız yeniden sesine kavuşmaktadır. Bu durumda hastanın normale dö-

nüp yeniden başkalarıyla iletişim kurabilmesini Merleau-Ponty bedenin kişisel olmayan işlevleriyle açıklıyor ve bunu da uyku ile paralellik kurarak yapıyor:

Yatağıma uzanıyorum, gözlerimi kapatıyorum, yavaşça nefes alıyorum. tüm projelerimi kendimden uzaklaştırıyorum. Fakat irademin ya da bilincimin gücü bu noktaya kadardır. Dionysos gizemlerinde tanrının yaşamından sahneleri taklit ederek onu çağıranlar gibi, ben de uyuyan kişinin soluğunu ve duruşunu taklit ederek uykuyu çağırıyorum. İnananlar oynadıkları rolle bütünleştiklerinde, tanrı artık oradadır. Aynı şekilde uykunun "geldiği", ona sunduğum bu öykünmeye yerleştiği bir an vardır. Sonunda, taklidini yaptığım şeye dönüşmeyi başarırım: Bakışsız ve neredeyse düşüncesiz, uzamın bir noktasına çivilenmiş ve yalnızca duyularının ortaklaşa dikkatiyle dünyada olan bir kütle. İşte duyuların bu uyanıklığıdır ki uyanmayı mümkün kılar: Şeyler bu aralık kapıdan içeri girer ve uyuyan kişi dünyaya döner. Aynı şekilde, birlikte varoluşla bağını koparan hasta, yine de başkasını algılayabilir. Bu anlamda, uyuyan kişi hiçbir zaman tümüyle kendi üzerine kapanmış, tam anlamıyla bir uyuyan değildir; hasta, öznelerarası dünyadan hiçbir zaman tümüyle kopmuş, tam anlamıyla bir hasta değildir. Onda gerçek dünyaya dönüşü mümkün kılan şey kişisel olmayan işlevlerdir: Duyu organları, dil (PP, 191).[5]

Bir toplumsal duruma angaje olmakla birlikte özne kendi kişisel yaşamının altındaki anonim varoluşa çekilerek içinde yaşadığı dünyaya, projelerine, uğraşlarına sırt çevirebilir. Fakat beden, özneye kendini dünyaya kapatma olanağı verdiği gibi, onu dünyaya açan ve bir durum içine yerleştirendir de. Tıpkı uyku örneğinde olduğu gibi. Hastanın sesine yeniden kavuşması, bedenin başkasına yeniden açılması ve insanlararası dünyada yerini almasıdır. Bir anlamda, zaten oradan hiç çıkmamıştır – sırf bir beden olması nedeniyle. Beden varoluşun donmuş şekli ise (PP, 194, 270), bedenin başkasına yönelmesi donmuş bir ırmağın çözülmesi gibidir (PP, 192). Erotik algı beden yoluyla bir başka bedeni hedefler. Buradaki yönelmişlik, "bir şeyin bilinci" şeklinde bir *cogitatio*'nun bir *cogitatum*'u hedeflemesi değildir. Erotik algı bilinçte değil, dünyada gerçekleşir. "Arzu, bir bedeni bir

5. Başkasını anlamada öykünmenin oynadığı rol, ayrıca üzerinde durulması gereken bir konu. Öykünme, bedenin aşkın yanını ortaya koyarken, bir yandan da başkasına açılmamı sağlayan önemli bir etken. *Algının Fenomenolojisi* boyunca birkaç kez karşımıza çıkan ve öykünme ile ilişkilendirebileceğimiz *s'irréaliser* fiili de öznenin kendinden çıkarak bir başka konumu üstlenmesi ya da kendi dışındaki bir konumu bedeninde içselleştirmesi olarak açıklanabilir – uyku örneğinde olduğu gibi.

başka bedene bağlayan kör bir anlamadır" (PP, 183). Merleau-Ponty' ye göre cinsellik diyalektik bir ilişkiyi barındırır. Fakat bu, birbirine zıt ve ayrılmaz düşünceler arasındaki bir diyalektik değildir. Bir varoluşun, kendisini yadsıyan fakat yine de onsuz ayakta duramayacağı bir başka varoluşla arasındaki gerilimdir (PP, 195).

Merleau-Ponty'nin belirttiği gibi cinsellik ile varoluş arasında bir geçişlilik varsa, bu gerilimin yaşamın her alanına taşınması gerekir. Şu ana dek söylediklerimiz, bedenden hareketle ben ile başkası arasındaki ortak noktaları vurgulamakla yetiniyordu. Ben-başkası-dünya sistemini hep bir olumlama ve karşılıklılık ilişkisi içinde bulduk. Ama acaba gerçekten başkasını elde ettik mi? Ben ile başkasını, kişisel olmayan anonim bir varoluş düzleminde birleştirmekle hem Ben'i hem Başkası'nı ortadan kaldırmış olmuyor muyuz? Başkasının başkalığını, belki de, ilksel bir edinim olan beden üzerinde temellenen kişisel varoluşta ve bilinçte aramak gerekiyor. "*Cogito* ile, Hegel'in dediği gibi, her birinin diğerinin ölümünü amaçladığı bilinçlerin mücadelesi başlıyor" (PP, 408). Davranışa ve iletişime geri dönüp, bu ikisini bir de bu açıdan değerlendirelim.

Merleau-Ponty'ye göre, başkasının ne davranışları ne de sözleri bize başkasının *kendisini* vermez. Başkasının tuttuğu yas ya da kapıldığı öfke benim için ve onun için farklı anlamlar taşır. Onun için bunlar yaşanmış durumlardır. Ben ise bunları doğrudan değil, ancak dolaylı olarak, onun bedeninde okuduğum yönelimler ve davranışlar yoluyla anlayabilirim. Bu başkası benim yakın bir arkadaşım bile olsa, onun duyduğu acı ve öfke ile benimkiler asla çakışmaz. Birlikte ortak bir proje gerçekleştirdiğimizde, bu proje her birimiz için farklı bir şey ifade etmektedir. Birbirimizle iletişim kurduğumuz ortak bir dünya yarattığımızı sanırken, aslında her birimiz bu dünyayı kendi öznelliğinin derinliklerinde farklı farklı kurmaktadır. Demek ki başkası, asla ulaşamayacağımız tüketilemez bir başkalığın da sahibidir. Algısal sentezin tamamlanmamış bir sentez olduğunu belirtmiştik. Algı deneyimi nasıl asla nesnenin kendiliğine ulaşamıyor ve onu tam olarak elde edemiyorsa, başkasını algılayışımda da karşımdakini tüm öznelliği içinde kavrayamam. Nesnenin de başkasının da bu anlamda bana aşkın bir yönü vardır. "Birini tanıdığımı ya da sevdiğimi söylediğimde, taşıdığı niteliklerin ötesinde, bir gün gelip benim onun hakkında oluşturduğum imgeyi parçalayacak tüketilemez bir derinliği hedeflemiş olurum" (PP, 415). Benim için ulaşılamaz yanları kalsa bi-

le, nesneye gömülmüşümdür; çünkü onunla benim aramda, bakışımın kullandığı ve her zaman için algımın berisinde kalan gizli bir bilgi yer almaktadır (PP, 275). Aynı şekilde, başkasının benim asla tam olarak ulaşamayacağım bir öznelliğin sahibi olması, onunla iletişim kurmamı engellemez. Başkasının üstümdeki bakışı, beni kendi alanı içine katıp varlığımın bir kısmını elimden alsa da, onunla ilişki kurarak ve kendimi onun tarafından tanınmaya açarak bu kaybımı telafi edebilirim (PP, 410). Merleau-Ponty'ye göre, ben ile başkası arasında karşılıklılık olduğu ve birlikte varoluş her birimiz tarafından eşit olarak yaşandığı sürece, bilinçler düzeyinde de iletişim mümkündür. Fakat bu noktada, başkasının algılanmasında önemli rol oynayan ve Merleau-Ponty için de ayrıcalıklı bir yeri olan "görme" üzerinde durmamız gerekiyor.

Görme, Merleau-Ponty'de, bir görme düşüncesi değil, görülür bir dünyaya yönelen ve nesneyi karşısında apaçıklığı içinde bulan bir eylemdir. Bu sayededir ki başkasının bakışı ve bir ifadenin taşıyıcısı olarak yüzü benim için mümkün hale gelir. Görme, duyu işlevleri arasındaki birliğin sağlanmasında diğerlerine oranla baskın bir konumdadır. Tüm diğer duyu deneyimleri görme tarafından yeniden ele alınırlar ve böylelikle deneyim bir bütünlük kazanır. Görme, tüm deneyim içeriklerinin bir biçim kazanmasında temel rolü oynar. Bu bir temellendirme (*Fundierung*) ilişkisidir. Bilincin bir işlevi olarak "simgesel işlev" ya da "temsil işlevi" görme temeli üzerinde gerçekleşir (PP, 147). Görme edimi – ve algı deneyimi – bir zamansallık boyutu içinde yer alır. Daha doğrusu zamanı kendi kurar. Görme alanım içinde bir nesneyi sabitleyip belirgin kılmam ancak sonradan gerçekleşen ikincil bir işlemdir. Hemen öncesinde, gözlerimi ilk açtığımda dünya henüz belirsiz yansımalar ve bir renkler karmaşası olarak belirir önümde. Bedenim, burada bir potansiyel halinde bulunan nesneye yönelir ve duyu işlevlerini onu fiili kılacak şekilde düzenler. Bu anlamda, görme aslında geç bir edimdir. "Görüyorum" dediğimde, beni önceleyen ve olup bitmiş "gizli bir bilgi"nin gerçekleştirdiğini ilksel bir edinim olarak zaten varsayarım. "Dünyanın duyularım üzerindeki ilk hücumunu az önceki geçmişe göndererek, az sonraki bir geleceğe yönelircesine nesneye yönelirim" (PP, 276). Nesnenin görülmesi, onun bir görme ediminde sabitlenmesinden önce gelir. Algının öznesi, bir bakıma, duyumun gerçekleşmesinin beklentisi içindedir. Nesne fiili olarak görülmeden önce, bedenin kendisi nesne karşısında bir tutum alır ve du-

yuma hazırlanır. "Renk, görülmeden önce, ancak kendisine uygun düşen ve kesin olarak belirlediği bedensel bir tutumun deneyimi olarak belirir... Önce bedenin belirli bir düzenlenişinin deneyimi vardır, ve sonra birden duyum görsel alana yayılır" (PP, 244). Örneğin, bedenim mavi renge denk düşen tutumu takındığında, mavinin hemen hemen somut bir bulunuşunu elde ederim. Peki başkasını algılayışım için tüm bunlardan nasıl bir sonuç çıkarılabilir? Benim görme alanım içerisinde bir başkasının belirmesi, bir nesnenin belirmesinden farklıdır. Ancak denebilir ki, nasıl nesneyi bakışımla sabitlemem geç bir edimse, başkası da benim onu görmemden önce zaten oradadır. Görmede de ben ile başkasını birbirine bağlayan ve ikimizi de önceleyen bir edim işbaşındadır. "Her birimiz kendini, sanki birkaç metre öteden seyreden bir iç göz aracılığıyla görür" (PP, 175).[6] Buradan yola çıkarak diyebiliriz ki başkasının bana yönelen bakışı, daha ben onu görmeden zaten üstümdedir ve başkası, bu bakışın ete-kemiğe bürünmesidir. Görme alanımdaki nesnelerin, daha ben onları görmeden benden kendilerine uygun belirli bir tutum talep etmeleri gibi, başkalarıyla konuşurken de onlara uygun söz, davranış ve tonlamalar bende kendiliğinden oluşur. Başkasının bana yönelen bakışı, bana kendim üzerine ikinci bir bilgi sağlar. Benim kıskanç ya da meraklı olmam, ancak kendimi başkalarının gözüyle görmem, kendimi başkalarıyla karşılaştırmam halinde mümkündür. Benim doğal ya da tarihsel kişiliğim hiçbir zaman sırf benim için değildir; başkaları içindir de. Başkasının bakışıyla kendimi kıskanç ya da meraklı biri olarak tanırım ve böylelikle bu mizacıma bir değer atfederek aynı zamanda bunu seçerim. Dolayısıyla başkasının bakışı, bana, kendimi seçme özgürlüğünü verir (PP, 497). Cinsellikte ise bakış, bir bilinçlerin çokluğu diyalektiğine açılıyor. Cinsel arzuda elde edilmeye çalışılan bir beden değil, fakat bilincin harekete geçirdiği bir bedendir. "Alain'in dediği gibi, bir deliye âşık olunmaz" (PP, 195). Bedenin bir başka bakış altında sergilenmesi ya utanma duygusu doğurur ya da bir baştan çıkarma eylemidir. Burada bir köle-efendi diyalektiği söz konusudur:

> Bir bedenim olduğundan, başkasının bakışı altında bir nesneye indirgenebilir ve kişi olarak hiçe sayılabilirim; ya da tersine, karşımdakinin efendi-

6. Merleau-Ponty bu ilginç saptamayı Lhermitte'in *L'image de notre corps* adlı kitabından alıntılıyor.

sine dönüşüp ona ben bakabilirim. Fakat bu üstünlük aynı zamanda bir çıkmazdır, çünkü başkasının arzusu tarafından değerim tanındığı anda, başkası artık kendisi tarafından tanınmayı dilediğim kişi değildir: Baştan çıkarılmış, özgürlüksüz biridir ve artık benim için bir değeri yoktur. Bir bedene sahip olmam demek, bir nesne olarak görülebilir olmam ve bir özne olarak görülmeye çalışmam demektir. Başkası benim efendim olabileceği gibi kölem de olabilir demektir (PP, 195).

Demek ki beden, bir kişi olarak varolma mücadelesinin yapıldığı alandır. Başkalarının bakışı altındaki bedenim beni sıradan bir nesneye indirgeyebileceği gibi, ben bakışımla başkalarının bedeni üzerinde iktidar kurma gücüne sahip olabilirim.[7]

Son olarak Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi* boyunca önemle vurguladığı ve başkasını algılamayı –ve genel olarak algıyı– anlamamızda başat bir rolü olan "refleksiyon" kavramına değinmek gerekiyor. Bakışım bir başkasının bakışıyla karşılaştığında, karşımdaki yabancının varlığını bir tür refleksiyon yoluyla yeniden gerçekleştiririm (PP, 404). Aynı türden bir refleksiyon iki elimin birbirine dokunmasında da söz konusudur. Sağ elimle sol elime dokunduğumda, sol elim sağ elim için bir nesne durumundadır – kas ve kemikten örülü fiziksel bir nesne. Sağ elim ise uzamı katederek nesneleri keşfetmeye yönelik bir eylem içindedir. Fakat bir anda, "olağanüstü bir olay" gerçekleşir ve az önce herhangi bir nesne olan sol elim, sağ elimi hissetmeye başlar. Dokunan el ile dokunulan el sırayla birbirlerini dokunan ve dokunulan olarak tanır. Bedenin, kendisine aynı anda dokunan olarak dokunmaya çalışması, bir tür refleksiyondur (PP, 109). Bedenin bu özelliği, onu diğer nesnelerden ayırdığı gibi, hem dünyayı hem başkasını algılamamızda bedenin merkezi konumunu gösteriyor. Aynı örneği Merleau-Ponty, bir başka yazısında[8] daha ayrıntılı ele alıyor: Bir başkasının elini sıktığımda, kendi bedenimde tanık olduğum refleksiyonun aynısı gerçekleşir. Bu durumda başkasının eli sol elimle yer değiştirir ve bedenim başkasının bedenini kendi refleksiyonuna dahil eder. İki elim, nasıl aynı bedene ait olmaları dolayısıyla birlikte varsalar, başkasının bedeni de bu birlikteliğin bir uzantısı olarak belirir. İkimizin bedeni de tek bir bedenselliğin organ-

7. Bu mücadelenin özellikle cinsel arzuda ortaya çıkması üzerinde fazla durmayan Merleau-Ponty, sadizm ve mazoşizm konularına da kısaca değinmekle yetiniyor.

8. "Le Philosophe et son Ombre" (Filozof ve Gölgesi), *Signes* içinde, s. 201-28. Bu yazıya göndermeler, metinde PO olarak, sayfa numarasıyla belirtilecektir.

ları gibidir (PO, 212). Algılayan bir öznenin karşısında beliren başkasının kendisi de algılayan bir öznedir. Dolayısıyla, başkasının algılanması aslında bir birlikte algılamadır (PO, 215).

Merleau-Ponty'nin sözünü ettiği radikal refleksiyonun anlamı tam da burada ortaya çıkıyor.[9] Nesnel düşüncenin gerçekleştirdiği refleksiyon, algı deneyimi ile bağlarımızı koparırarak, "kendi-için bir bilinç" ile "kendinde bir nesne" ikiliği karşısında bırakıyordu bizi. Fenomenolojik refleksiyon ise düşüncelerin nesneler halinde doğdukları ilksel katmanı ortaya çıkarmayı, özneyi ve nesneyi doğuş halinde yakalamayı amaçlıyor. Başlangıçtaki deneyime geri dönerek, ne öznenin ne de nesnenin ortada bulunduğu algı alanını araştıran fenomenolojik refleksiyon, bu kökensel algıyı nesnel-öncesi ve bilinç-öncesi olarak betimliyor. Her algı eylemi, dünya ile bu kökensel birlikten bir sıyrılma olarak gerçekleşir. "Özne", "bilim nesnesi" ve ayrıcalıklı bir deneyim olarak "duyum" ancak ilksel deneyimin ufkunda belirebilir. "Algıyı çözümleyen ben ile algılayan ben arasında her zaman için bir mesafe vardır. Refleksiyon edimi ile bu mesafeyi katederim" (PP, 53). Algı deneyimim, beni önceleyen bir deneyimin izini taşımaktadır. "Algımın kendisine yönelip de dolaysız algıdan bu algının düşüncesine geçtiğimde, aslında algımı yeniden gerçekleştiririm, ve algı organlarımda benden daha eski bir düşünceyi işbaşında bulurum. Algı organlarım bu düşüncenin yalnızca bir izidir" (PP, 404). Dolayısıyla radikal refleksiyonun şöyle bir tanımını vermek yanlış olmayacaktır: refleksiyonda, refleksiyonun temelini oluşturan fakat bir unutuş olarak düşünülmeden kalanın (*irréfléchie*) hesaba katılması. Unuttuğumuz, kendisiyle temasımızı yitirdiğimiz deneyime bizi açacak olan yine refleksiyonun kendisidir. Refleksiyon, aslında kendisine dayandığı bu düşünülmeden kalmış olanı, "hiçbir zaman şimdi olmamış bir

9. Fransızca *réflexion* sözcüğü Türkçe'de "düşünüm" ile karşılanabilirse de, Fransızca sözcüğün kökensel olarak ifade ettiği bir kendi üzerine dönüş olma (lat. *re-flectere*) anlamını akılda tutmamız gerekir. Merleau-Ponty, birbirine dokunan iki el örneğinde olduğu gibi, bedenin gerçekleştirdiği bir refleksiyondan bahsettiğinde, asıl vurgu bu kendi üzerine dönüştedir (ancak, bedende gerçekleşen bu refleksiyonun, aynı zamanda dünyaya ve başkalarına açılmanın olanağını da kendinde taşıdığını unutmamak gerekir). Ayrıca Merleau-Ponty'nin eleştirdiği "refleksif felsefe" karşılığı olarak "düşünümsel felsefe" gibi bir deyimi kullanmaktan da kaçınmak istedik. Aynı şekilde, *irréfléchie* sözcüğünü de "düşünümsüz" olarak çevirmek yerine, Merleau-Ponty'nin yüklediği anlamı göz önünde bulundurarak, *refleksiyonda düşünülmeden kalan* diye karşılamayı uygun bulduk.

geçmiş" (PP, 280) olarak temelinde barındırır. Böyle bir yaklaşımın, başkasının algılanması açısından nasıl bir sonucu olacaktır?

Refleksiyon hakkında söylediklerimiz, başkası deneyimi için de geçerlidir. Refleksiyonun, bir şekilde, düşünülmeden kalmış olanı vermesi gerekir, çünkü aksi takdirde onun karşısına koyacağımız bir şey olmazdı ve bizim için bir sorun haline gelmezdi. Aynı şekilde, deneyimimin de bana başkasını vermesi gerekir, çünkü böyle olmasaydı, yalnızlıktan söz edemez ve başkasını ulaşılmaz ilan edemezdim. Başlangıçta verili ve gerçek olan, düşünülmeden kalmış olana açık bir refleksiyon, düşünülmeden kalanın düşüncede yeniden ele alınışıdır (*la reprise réflexive de l'irréfléchi*) – ve aynı şekilde, yaşamımın ufkunda varlığı yadsınmaz bir şekilde bulunan başkasına doğru deneyimimin gerilimidir. Her ikisinde de söz konusu olan, kendi dışıma nasıl açılabildiğimi ve düşünülmeden kalmış olanın kendisini nasıl yaşayabildiğimi bilmektir (PP, 413).

Algımın beni dünyaya ve başkasına açması, bir elde etme değil yitirme edimidir. Benim için bir başka benin varlığını mümkün kılan, benim kendi dışımda olmamdır. Beni çevreleyen ve algıladığım dünya, aynı zamanda başkalarının tanıklığına da açıktır (PO, 215). Nesnel bir dünyanın kurulabilmesi ancak başkalarının da benim algıladığım dünyayı algılamalarını gerektirir. Yoksa kendi öznelliğim içinde sıkışıp kalırdım. Husserl'in belirttiği gibi, nesnellik bir öznelerarasılıktır. Merleau-Ponty'nin yaklaşımı bu ikisi arasında bir temellendirme (*Fundierung*) ilişkisi kuruyor. "Mantıksal nesnellik, bedensel öznelerarasılıktan doğar; şu şartla ki nesnellik, bu öznelerarasılığın unutulmasıdır" (PO, 218).

Merleau-Ponty'nin betimlediği ben-başkası-dünya sistemini bir iç içelik olarak bulduk. Bu sistemi parçalayıp ben-dünya ve ben-başkası ilişkilerini ele aldığımızda, her iki düzlemde de algı deneyiminin paralellikler içerdiğini, hatta örtüştüğünü gördük. Bedenin duyumlararası birliğinden insanların öznelerarası birliğine, duyumlar arasındaki iletişimden insanlar arasındaki iletişime her şeyin bir geçişim halinde olduğu, sınırların belirsizleştiği ve yer yer silindiği bir sistem. Ancak Merleau-Ponty için belirleyici olan, bu belirsizliğin bedenden tüm dünyaya yayılması. Bir bedene sahip olan, daha doğrusu bir beden olan özne, kendi üzerindeki egemenliğini yitirerek, mutlak bir kendindelikten koparak, bir dışa açılma ediminin öznesi haline geliyor. Fakat bu, onun bir eksikliği değil, tersine, bir başkasının varlığını mümkün kılan en temel özelliği.

II

"Kökensel olan parçalanır; felsefe bu parçalanmaya, bu çakışmazlığa, bu farklılaşmaya eşlik etmelidir" (VI, 165). Merleau-Ponty'nin, 1959'da yazmaya başladığı ve ölümü üzerine tamamlanmadan kalan son yapıtı *Görünür ve Görünmez*'e vermeyi düşündüğü isimlerden biri de "Hakikatin Kökeni"ydi (*L'Origine de la Vérité*). Neydi Merleau-Ponty'yi bir köken sorununu ele almaya iten? Daha "Filozof ve Gölgesi" adlı makalesinde fenomenolojinin, fenomenoloji dışında kalana da bünyesinde yer açması gerektiğini belirtirken, fenomenolojinin bir bilinç felsefesi olarak kaldığına ve dünya ile ilişkimizi açıklamakta yetersiz olduğuna işaret etmişti. *Algının Fenomenolojisi*'nde yönelimselliği bilinçten bedene taşıyarak fenomenolojinin bir adım dışına, ya da daha doğrusu berisine yol alan Merleau-Ponty, dünya ile ilksel temasımızı beden üzerinden betimlemeye girişmişti. *Görünür ve Görünmez*'de ise, onun daha radikal bir tavırla, fenomenolojiyi önceleyen ve onu olanaklı kılan kökene doğru ilerlediğini ya da indiğini görüyoruz. *Görünür ve Görünmez*'de fenomenoloji ve yönelimsellik kavramlarının tümüyle ortadan kalkmasının temelinde, bu fenomenolojik olmayan kökeni betimleme çabası var aslında. Bununla ilişkili olarak, *Algının Fenomenolojisi*'ndeki ben-dünya-başkası sisteminin de bir dönüşüme uğradığını görüyoruz. *Görünür ve Görünmez*'de bu üçlü sistemi varlık sorusu çerçevesinde ele alan Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'ndeki antropolojik betimlemeleri bir kenara bırakarak, bunlara ontolojik bir temel kazandırmaya, varlığı "insani olanın maskesi altında" (VI, 179) gizli kalan yönüyle açımlamaya çalışıyor. *Algının Fenomenolojisi*'nde ben-dünya-başkası sisteminin terimleri arasında gördüğümüz eşit dağılımın, *Görünür ve Görünmez*'de ben ve başkası aleyhine bozulduğunu, dünyanın "ten"inin (*chair*)[10] beni de başkasını da kuşatarak varlığın bir proto-

10. *Görünür ve Görünmez*'in kilit kavramlarından biri olan ve Fransızca'da et, vücut, beden ya da ten gibi anlamlara gelen *chair* sözcüğünü, Ahmet Soysal'ın seçimine uyarak biz de burada *ten* sözcüğüyle karşıladık (bkz. Maurice Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, çev. Ahmet Soysal, Metis Yayınları, 1996). Ancak Merleau-Ponty'nin bu kavrama yüklediği işlevi göz önünde bulundurduğumuzda, *ten* sözcüğünün çağrış-

tipi haline geldiğini görüyoruz. Varlık ise, bu üçlü sistemin bir aradalığını aşan bir niteliğe bürünüyor. Bu yeni yapı içerisinde başkasının yerinin ne olacağını görmeden önce, *Görünür ve Görünmez*'in bir kenara bıraktığı kavramların yanı sıra, getirdiği bazı yeni kavramları da ele almamız gerekiyor. Başkası sorununu bu yeni kavramsal çerçeve içerisine oturtarak, Merleau-Ponty'nin bu soruna yaklaşımında *Algının Fenomenolojisi*'ne kıyasla nasıl bir farklılık olduğunu daha iyi görebileceğiz.

Görünür ve Görünmez'de karşımıza çıkan yeni kavramlardan biri olan "algısal inanç" (*foi perceptive*) dünyaya açılmamızın, şeylere ulaşmamızın temelini oluşturur. Algısal inanç, bizim inanıp inanmamamıza bağlı bir inanç olmaktan çok, dünyanın varlığına ilişkin her tür şüphe ve kuşkuyu önceleyen, doğrulama ve olumsuzlamanın berisinde yer alan, dünyanın algısal mevcudiyetidir. Algısal inanç, bir bilgi de değildir; dünyanın kendisi bizim dünya üzerindeki etkinliğimizden ayrılmamıştır. Görme ile gördüğümüz şeyin gerçekliği arasında bir fark yoktur. "Şeylerin kendisini görürüz; dünya tam da gördüğümüz şey olandır" (VI, 17). Husserl'in fenomenolojik indirgemeyi önceleyen ve *epokhe* ile askıya alınan *doğal tavır* adını verdiği tavırla özdeşleştirilebilecek olan algısal inanç, bize dünyanın naif, sorgulanmamış apaçıklığını verir. Merleau-Ponty'ye göre algısal inanç bir yandan bizi şeylerin kendisine açarken, diğer yandan şeyleri örterek bizden gizler ve bu yönüyle de bir çelişki barındırır. Dünyaya açılma ancak bedenin bir deneyimi olduğundan, bu çelişki, yani açığa vururken gizleme, aslında bedenin şeylerle ilişkisinden kaynaklanan bir çelişkidir. Bu ilişkidir ki bazen şeylerin kendisine ulaşmamıza bazen de yalnızca bir görünüş, bir yanılsama içinde kalmamıza yol açar. Beden, bizi bir yandan dünyaya açarken, bir yandan da kendi özel dünyamıza hapseder. Örneğin bakış, ancak belirli bir perspektiften, bir bakış açısından ulaşacaktır şeylere. Algısal inancın bir diğer özelliği de, bir tez, bir önerme haline getirilememesidir. Gözlerimizin

tırdığı "yüzey"sellik yanıltıcı olmamalıdır. Ten aksine Merleau-Ponty'de, duyumsanır olanın kendini ele verdiği bir çokkatmanlılık, bir derinlik, bir farklılaşma zemini olarak düşünülmelidir. "Ten ne maddedir, ne tindir, ne de tözdür... Görünür olanın gören bedene, dokunulur olanın dokunan bedene sarmalanmasıdır." (VI, 184, 191) Dolayısıyla ten, duyumsanır olan ile duyumsayan arasındaki farkın ortaya çıktığı kökensel parçalanmanın "öğe"sidir ve bu öğe, bedende deneyimlenen dönüşlü (ya da refleksif) bir eylemin giderek failine dönüşecektir Merleau-Ponty'de.

önündeki dünya, hepimiz için bildik bir şeydir; fakat dünyanın ve görmenin ne olduğunu açıklamaya, ifade etmeye çalıştığımızda birtakım çelişkiler içinde kalırız. Dünyaya ilişkin sahip olduğumuz bu ön-bilgi, ya da bilmeme, neden ve nasıl sorularıyla açıklanmaya çalışıldığında, algısal inancın apaçıklığı yerini karşıtlıklara, içinden çıkılması güç bilmecemsi ifadelere bırakır. "Dünya, algıladığım şeyin ta kendisidir; fakat onun bu mutlak yakınlığı, onu incelediğim ve ifade ettiğim anda önüne geçilemez bir uzaklığa dönüşür" (VI, 23). İfadenin içine düştüğü bu ikilem, temelde algısal inancın çelişkisidir; ve işte felsefe tam da bu çelişkinin ifadesi olmalıdır Merleau-Ponty'ye göre. Refleksif felsefe ise, algısal inancın taşıdığı karşıtlıkları, algısal inancın kendisini askıya alarak aşmaya çalışmıştır. Dünya ile bağlarını koparmış mutlak bir özne varsayan refleksiyon felsefesi, dünyaya ilksel açılmayı göz ardı ederek, öznenin kendi içselliğine çekilip dünyayı oradan kurduğu bir bilinç edimi olarak kalır. Bu durumda dünya, bilince içkin bir *cogitatum* ya da *noema* durumuna indirgenmiştir. Şeylere inancını yitiren düşünce, örneğin yanılsama gibi bir olgu karşısında kolayca şüpheye kapılacağından, dünyanın varlığını açıklamak için kendine nedenler bulmak zorundadır. Bu durumda algısal inancın apaçıklığına ancak olumsuzlamanın bir olumsuzlanması olarak, yani şüphenin ortadan kaldırılmasıyla ulaşacaktır. Fakat düşüncenin kendi içinde bir akıl yürütme ile ulaştığı bu kesinlik, dünyaya açılmadaki algısal inanç ile bir tutulamaz. Merleau-Ponty'nin belirttiği gibi, algıda sonuç, nedenlerden önce gelir (VI, 74). Refleksiyon, başlangıçta yitirdiği – ve aslında üzerinde temellendiği – algısal inancın kesinliğini, ancak dönüştürerek yeniden elde edebilir düşünceyi. Ve bu, dönüşü olmayan bir dönüştürmedir. Özne, çekildiği içsellikten asla yeniden dünyaya dönmeyecektir. Oysa düşüncenin kendinde arayıp bulduğu nedenleri, işte tam da önünde gerilediği şeyde, dünyanın kendisinde aramak gerekir. Tüm olumsuzlamalarm berisinde bir "ilk olumlama" (VI, 76) olan algısal inanca, ancak kendinin dışında bulunan, yani *ex-stase*[11] halindeki bir özneden hareketle ulaşılabilir; yani kendi içselliğine kapanmadan önce, dünyaya ve şeylere açılmış bulunan, kendi dışında, varlıkta olan bir kendi. Dolayısıyla Merleau-Ponty'nin önerdiği şey, felsefeye "bir başka hareket noktası" bulmaktır.

11. Yun. *ekstasis:* Kendi dışında bulunma, dışına çıkma, uzaklaşma.

Merleau-Ponty'nin refleksiyon felsefesine yönelttiği tüm bu eleştiriler, *Algının Fenomenolojisi*'ndeki eleştirilerle büyük ölçüde örtüşüyor olsa da, *Görünür ve Görünmez*'de Merleau-Ponty'nin refleksiyon karşısında kendini daha farklı bir şekilde konumlandırdığını görüyoruz. Öncelikle, *Algının Fenomenolojisi*'ndeki "radikal refleksiyon" ya da "fenomenolojik refleksiyon" kavramları, *Görünür ve Görünmez*'de yerini bir "üst-refleksiyon"a (*surréflexion*) bırakıyor. Refleksiyon, ham algı ile algının düşüncede ele almışını bir tuttuğundan, daha doğrusu algının kendisini göz ardı ederek üstüne düşündüğü algıdan yola çıktığından, bizi şeylerin kendisine açan algıyı dönüştürdüğünün farkında değildir. Üst-refleksiyon ise, algısal inancı hesaba kattığı gibi, kendisinin de farkında olan ve böylelikle algı ile algılanan şey arasındaki organik bağları koruyan bir refleksiyondur (VI, 61). Kısacası refleksiyon, ancak kendi üzerinde düşünebildiğinde kendisinde düşünülmeden kalana (*irréfléchi*) ulaşabilecektir; bir üst-refleksiyon adını almasının koşulu da budur zaten. Burada Merleau-Ponty'nin, refleksiyon ve düşünülmeyen arasında kurduğu döngüsel ilişkiyi görüyoruz. Refleksiyonu önceleyen algısal inanç her ne kadar felsefenin "öteki" hareket noktası olsa da, bu noktaya ulaşmanın yolu algısal inancı ve dolayısıyla yola çıkılması gereken noktayı örtük bir şekilde içinde barındıran refleksiyondan geçecektir.

Görünür ve Görünmez'in getirdiği yeni kavramlardan biri olan "sorgulama" (*interrogation*), dünyaya açılmanın *dilsiz* deneyimini ifadeye taşımanın yoludur. Bunu da, algısal inancın çelişkilerini görmezden gelerek ya da aşmaya çalışarak değil, tersine, bunları üstlenerek yapacaktır. Dünyanın, içeriden (bir bilincin ya da öznenin değil, dünyanın içinden) yapılan sorgulanması, kendisi de sorguladığı şeye dahil olan bir sorgulayan tarafından gerçekleştirilebilir ancak. "Felsefe, soruyu soranın kendisinin soru tarafından tartışma konusu edildiği sorular bütünüdür" (VI, 47). Bilimsel sorgulama, kartezyen ontolojinin getirdiği özne-nesne (*res cogitans-res extensa*) ikiliğini kabullenmekle, dünyayı, kendisine açıldığımız değil, üzerinde tasarrufta bulunduğumuz bir dünya olarak görmüş ve hem kendimizle hem dünya ile ilişkimizi bir bilgi ilişkisine indirgemiştir (VI, 35, 42). Bilgi ile varlık arasında bir upuygunluk (*adéquation*), bir bağlılaşıklık (*corrélation*) olduğu varsayımından yola çıkan bilimler, aslında üstü örtülü bir şekilde algısal inanca dayanırlar. Dünyayı açıklamaktan ziyade, onu bir önkabul olarak kullanırlar. Oysa Merleau-Ponty'

ye göre felsefe bir bilim değildir (VI, 47). Felsefi sorgulama, soruyu soranın da sorguladığı şeyden (*en est*) olduğunu dikkate alarak, dünya ile aramızdaki bağı oluşturan bedenin kendinde taşıdığı çelişkiden yola çıkacaktır. Zaten bu çelişkinin kendisidir bize düşünme ve sorgulama olanağını veren. Hatta giderek Merleau-Ponty'nin bunu varlığın bir çelişkisi olarak adlandırdığını ve varlık sorusunun varlıktan bize doğru geldiğini söylediğini de saptıyoruz (VI, 161). Soru, sorunun yöneltildiği şey tarafından belirlenir, yönlendirilir. Bu yolla Merleau-Ponty bilincin içkinliğini reddederek, bu içkinliği tüm varlığa yaymaktadır bir bakıma. Sorunun yapısının bu şekilde betimlenmesi, refleksif felsefeyi eleştirirken Merleau-Ponty'nin ısrarla üzerinde durduğu, soruyu soranın –bir beden olarak– dünyadanlığının, sorguladığı dünya karşısında silinmesine yol açmayacak mıdır? Eğer sorunun olanağını varlık kendisinde taşıyorsa, ve sorgulamanın amacı "dünyanın kendi sessizliği içinde söylemek istediğini ona söyletme" (VI, 62) ise, soruyu soranın kimliğini nerede aramalıyız? Bunun için bir tür aşkınlığa, sorunun *oradan* dünyaya yöneleceği bir aşkınlığa ihtiyaç yok mudur? Sorgulamada, başkasının payı ne olacaktır? Tüm bu sorular Merleau-Ponty'nin yola çıktığı yeri, yani bedeni daha yakından ele almamızı gerektiriyor.

Bedenin dünya ile ilişkisini Merleau-Ponty bedenin kendi üzerinde gerçekleştirdiği bir deneyimi temel alarak açıklıyor: iki elin birbirine dokunması. *Algının Fenomenolojisi*'nde bu deneyimin, refleksiyonun bir örneği olarak kullanıldığını ve hem şeylerin hem başkalarının algılanmasını açıklamak için bir prototip oluşturduğunu görmüştük. *Görünür ve Görünmez*'de ise yine aynı deneyimi bu kez yeni kavramlarla betimleyerek, ve buradan elde ettiği sonuçları daha da geliştirerek bedenin şeylerle ilişkisini farklı bir çerçeve içinde sunuyor. Şeylere dokunmakta olan sol elime sağ elimle dokunduğumda, sol elim sağ elimin dokunduğu şeyler arasında bir şey, tıpkı onlar gibi bir dokunulur haline gelir; Merleau-Ponty'nin deyimiyle, şeyler*den*dir (*en est*) artık. Bir elimin diğeri için dokunulan olabilmesi, bedenin böylelikle kendini de bir dokunulur olarak keşfetmesi, onun, aslında kendisinin de bir parçası olduğu diğer dokunulurlara açılmasının olanağıdır. Dokunan elim ile dokunulan elim arasındaki ilişki bir kesişme, bir tersine çevrilebilirlik ilişkisidir ve bu ilişkinin taşıyıcısı ya da daha doğrusu ta kendisi olan beden, bu özelliğiyle bir çelişkiyi barındırmaktadır. Ancak bu asla tam olarak gerçekleşmeyecek

bir tersine çevrilebilirliktir. Dokunan elim, diğer elim için bir dokunulan olduğu anda, şeylere dokunan olmaklığı kesintiye uğrayacaktır. Dokunan elime dokunamıyor olmam, arada hep bir gecikme, bir fark (*écart*) kalması, bu karşılıklılığın bir çakışmazlık olduğunu ortaya koyar. Dokunan beden ile dokunulan bedenin örtüşmemesi, bedenin kendisindeki bu ikiye yarılma ya da bölünme, bir çelişki olmakla beraber, Merleau-Ponty'ye göre bir karşıtlık değildir. "Duyumsayan beden ile duyumsanan beden birbirlerinin tersi ve yüzü gibidirler" (VI, 182). Zaten Merleau-Ponty'yi asıl ilgilendiren, bedenin bu iki safhası, deyim yerindeyse iki kutbu arasındaki ilişki. Oysa bunlara iki kutup demek bile fazla; çünkü tersi ile yüzü arasındaki mesafe, neredeyse bir kağıdın iki yüzü ile ifade edilebilecek kadar kısa aslında. Ne var ki Merleau-Ponty tüm düşüncesini tam da bu aralıktan, dokunan ile dokunulan, gören ile görülen arasındaki bu belli belirsiz merkez kaymasından, çakışmazlıktan çekip çıkarıyor. Bedenin tüm kalınlığı, derinliği bir yüzünden diğerine geçişte kendini ele veriyor.

Bedenin, bir tür kendi üzerine dönüş ile kendi dokunulurluğunun farkına varması ve şeylere açılmanın olanağını dokunan ile dokunulan arasındaki bu farkta (*écart*) bulması – Merleau-Ponty'ye göre, dokunsal bir deneyimden elde ettiğimiz bu sonuç, görme deneyimi için de geçerlidir. Tıpkı dokunan ile dokunulan arasında olduğu gibi, dokunsal ve görünür arasında da bir karşılıklılık ve çakışmazlık ilişkisi mevcuttur (VI, 177). Görme, Merleau-Ponty'ye göre, dokunmanın bir değişkesidir. *Algının Fenomenolojisi*'nde görme, diğer tüm duyumlar arasında ayrıcalıklı bir yere sahipti ve onlarla ilişkisi bir temellendirme (*Fundierung*) ilişkisi olarak betimlenmişti. *Görünür ve Görünmez*'de ise, tersine, dokunma görmenin temelinde yer alıyor ve görme de bir tür bakışla yapılan bir yoklama, yordamlama olarak tanımlanıyor. "Her görünür, dokunulur olandan yontulmuştur, her dokunsal varlık bir şekilde görünürlüğe adaydır" (VI, 177). Görünür olan, dokunulur olana kazınmıştır. Görme ile dokunma arasındaki ilişkinin bu şekilde tersine çevrilmesinin temelinde, Merleau-Ponty'nin, kendini dünyadan ve bedenden soyutlamış ve her şeyi bakışıyla kuşatan kuşbakışı düşünceye karşı yönelttiği eleştiri yatmaktadır aslında. Bir de, tüm bilgi kuramlarımıza bulaşmış olduğunu söylediği "görünürün ontolojisi"nden kendini kurtarabilmek (VI, 185).

Bakış, şeyleri kendi teniyle kuşatır, giydirir. Fakat bunu yaparken, yine de şeylerin kendisini görmektedir (VI, 173). Bakışın bu ikili işle-

vi –şeyleri örter ve gizlerken aynı zamanda onları açığa çıkarması– nereden kaynaklanmaktadır? Gören ile görülen arasında bir tür akrabalıktan söz ediyor Merleau-Ponty. Bakan, baktığı dünyaya yabancı değildir. İki elin birbirine dokunması sırasında, dokunulan elin şeyler arasında bir şey konumuna geldiğini ve böylelikle bedenin kendisini bir dokunulan olarak keşfettiğini görmüştük. Aynı şekilde bakışta da, gören, benzer bir deneyimle kendini görülen konumunda bulacaktır. Bakışım, beni dışarıdan kuşatan bir başka bakışla ikilenmiştir; "görünürün ortasından beni gören bir başkası varmışçasına" (VI, 177). Aslında bir başkası değil, şeyler bana bakmaktadır. Bakışın kendini görmesi, gören bedenin de onlara dahil olduğu şeyler üzerinden gerçekleşir. Şöyle de söyleyebiliriz: Beden, gördüğü şeyde kendi görünürlüğünün farkına varır. Onun şeylerle akrabalığını kuran da, kendinde taşıdığı bu görünürlüktür zaten. Yine bu sayededir ki bakış ile şeyler arasında önceden kurulmuş bir uyum vardır. Bakış, bu uyumun mirasçısıdır bir bakıma. Bu söylenenlerden, gören ile görülen arasında bir özdeşlik olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Nasıl dokunan elime dokunamıyorsam ve yine nasıl görünür ile dokunulur arasında bir çakışmazlık varsa, gören ile görülen de, aralarındaki karşılıklılık ve geçişimliliğe rağmen, fark (*écart*) ile birbirlerinden ayrılmışlardır. Şeylerin kendilerini görürken, aynı zamanda onlardan uzaktayızdır. Şeylerle aramızdaki bu mesafeyi oluşturan da, tenin kalınlığıdır. Fakat bu uzaklık ve yakınlık, Merleau-Ponty'ye göre, birbirlerinin karşıtı olmaktan çok, eşanlamlıdırlar. Gören ile görülen şeyi birbirine bağlayan ten, hem şeyin görünürlüğünü hem görenin bedenselliğini kurandır (VI, 178). Dolayısıyla ten, beden ile dünya arasında bir engel değil, ikisinin birbiriyle iletişimini olanaklı kılandır.

Bu iletişim olanaklılığı üzerinde biraz daha durmak yerinde olacaktır. Merleau-Ponty, duyumsayan bedenin duyumsadığı şeyden olmasını bir "katılma" olarak adlandırıyor. Peki neye katılmaktadır beden? Şeyle arasında hep bir mesafe kalacağından açıktır ki bu şeyin kendisine bir katılma olmayacaktır, yoksa özdeşlik olurdu. Beden, duyumsanır olma özelliğiyle kendisinin de bir parçası ve akrabası olduğu tüm duyumsanırları bünyesine alırken, aynı anda da duyumsayan olarak bir "kendinde Duyumsanır"a (*Sensible en soi*) eklemlenir (VI, 182). Beden bu kendinde Duyumsanırlık'a, Görünürlük'e, Dokunsallık'a ve onların genelliğine katılmaktadır aslında. Örneğin Görünürlük, ne görene ne görülene aittir; fakat her ikisinin birbirlerine ai-

diyetlerini kuran ve aralarındaki ilişkiyi mümkün kılandır. Bedenin dünyaya açılması da bu genellik üzerinden gerçekleşecektir; ki beden bu genelliği, doğuştan sahip olduğu bir anonimlik olarak kendisinde taşımaktadır (VI, 183). Başka bir şekilde söylersek, zaten dünyada olduğumuz, daha doğrusu dünyadan olduğumuz içindir ki dünyaya açılabiliyoruzdur. Beden, "kendinden çıkmaya gerek bile duymadan" (VI, 181) dünyayı algılar, çünkü her deneyim zaten kendi dışında bir deneyimdir.

Burada, sınırların iyice bulanıklaştığı bir noktadayız artık. Beden nerede bitip dünya nerede başlamaktadır? Deneyim zaten kendi dışındaysa, kendini şeyler arasında yitirmeyecek midir? Gören ve dokunan bedenin, gördüğü ve dokunduğu şeyde yitip gitmemek için bir tür içselliğe ihtiyacı yok mudur? *Algının Fenomenolojisi*'nde bedenin algısal sentezi gerçekleştiren olduğunu, algının da dünya ile bir yönelimsellik ilişkisi içinde bulunduğunu görmüştük. *Görünür ve Görünmez*'de ise algının ortaya çıkmasının koşulu, bedenin bir tür geri çekilişinde aranıyor. Algılama sırasında beden, algı karşısında kendini siler; kendini bir algılayan olarak bulduğunda ise algı çoktan olup bitmiştir. İki el örneğindeki çakışmazlığın bize gösterdiği de buydu. "Beden algılamaz, fakat kendisi yoluyla gün ışığına çıkan algının etrafında kurulmuştur adeta" (VI, 24). Her ne kadar bedenin kendisi gören ve dokunan olarak tanımlansa da, "görme, dokunma, herhangi bir görünürün, dokunulurun, kendisinin de bir parçası olduğu tüm görünür, dokunulur üzerine dönmesiyle ortaya çıkar" (VI, 183). Öyleki "dokunma, dünyada ve şeylerin kendisinde gerçekleşir" (VI, 176). Beden, *Algının Fenomenolojisi*'ndeki etkin özelliğini yitirerek, bir geri çekilme ile dünyanın tenine yer açmakta, kendini ona maruz bırakmaktadır sanki. Daha doğrusu, etkinlik ile edilginlik arasındaki ayrımın ortadan kalktığını görüyoruz. Bu anlamda, beden ile dünya arasında bu kez tersine bir yönelimsellik bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Beden, kendi görünürlüğünün bir görene dönüşmesinin "gizli bekleyişi" içindedir. Ayrıca, az önce gördüğümüz gibi, duyumsayan beden ile duyumsanır beden arasındaki fark da, Merleau-Ponty'ye göre ne ontolojik bir boşluk ne de bir hiçliktir; tenin kalınlığı ile doludur. Bu durumda, dünyanın aşkınlığını ve *ex-statik* deneyimi nerede aramalıyız? Refleksif felsefeyi, dünyanın aşkınlığını bilincin içkinliğine indirgemekle eleştiren Merleau-Ponty, ten kavramı ile bu içkinliği tüm varlığa yaymış olmuyor mu? Bu noktada görme

deneyimini daha yakından ele almamız ve Merleau-Ponty'nin aşkınlıktan ne anladığına bakmamız gerekiyor.

Görme dokunmanın bir değişkesi olsa da, görmenin Merleau-Ponty'de ayrıcalıklı bir yeri olduğu tartışılmaz. Zaten kitabına verdiği ad bile bunu gösteriyor. Peki nereden kaynaklanıyor bu ayrıcalık? Dokunma deneyiminde beden kendi kendine yetmektedir. Bir dışsallığa ihtiyaç duymaksızın, iki eli sayesinde dokunma deneyimini kendinde yaşayabilir. Oysa göz, ancak dışarıdan dolayımlandıktan sonradır ki kendine dönebilir. Beden kendi görünürlüğünün farkına varabilmek için şeylere ihtiyaç duyar. Kendi bakışını ancak şeylerde görebilecektir. İşte bu nedenledir ki görme, şeylere açılmanın ilk olanağını sunmaktadır bize.

Algının Fenomenolojisi'nde Merleau-Ponty'nin görme deneyimini figür/zemin ilişkisiyle açıkladığını görmüştük. Bir nesneyi görmek, görme alanı içinden onu çıkarıp sabitlemektir. "Nesneyi sabitlediğimde... tek bir hareketle peyzajı kapatır ve nesneyi açarım" (PP, 81). Nesneyi daha iyi görmek için çevresindekiler bir kenara bırakılır. Zeminde kaybedilenler, şekilde kazanılır. Çevresindeki nesneler bir ufuk haline gelirler. Bu bakımdan görme, iki yüzü olan bir eylemdir. "Nesne-ufuk yapısı, nesnelerin bir yandan saklanıp gizlenmeleri, bir yandan da kendilerini açığa vurmalarını sağlayan bir yapıdır" (PP, 82). Bu yapı *Görünür ve Görünmez*'de de bu ikili niteliğini koruyor ve dünyaya açılmamızın yapısının ta kendisi olarak betimleniyor. Aşkınlığı da bu yapı içerisinde aramamız gerekiyor. Daha önce de belirttiğimiz gibi bakış, şeyleri bir yandan örterken bir yandan da açığa çıkarır. Görünen, bakışımın bir bağlılaşığı olmaktan fazla bir şeydir. Örneğin kırmızı renk, onu algıladığımda hakkındaki her şeyi bilebileceğim bir nitelik değildir. Benim, kırmızıyı sabitlememden önce, bakışımın da içinde yer aldığı, gömüldüğü daha genel ve belirsiz bir kırmızılıktan belirir gördüğüm kırmızı. Bakışımla bir noktada sabitlediğim kırmızı, çevresindeki diğer kırmızılarla ve renklerle bir katılım ilişkisi içindedir. Kırmızının görünür dokusu, üzerinde belirdiği ve algımın nesnesi haline getiremediğim görünmeyenin dokusuyla desteklenmiş, astarlanmıştır. Bu nedenledir ki her görünen, görünürlüğün bir somutlaşmasıdır (VI, 174-5). Görüneni sarmalayan doku, aslında görenin de içinde yer aldığı tenin ta kendisidir. Görme, ancak yüzeyde bir görmedir, ve bu yüzeyin altındaki derinlik ya da çok boyutluluk, göreni ve onun bedenini de kuşatır. Merleau-Ponty'nin, *Al-*

gının Fenomenolojisi'ne kıyasla, ufuk yapısını nasıl dönüştürdüğünü görüyoruz burada. Gören, önünde açılan ufka gömülmüştür. Beden ve bu ufuksallık tek ve aynı olan bir bedenselliğe katılmaktadır. Ufkun kendisi de birçok boyutluluk ve derinlik kazanarak, varlığın değişik "katman"larının, birbirlerinden farklılaşarak, ama yine de birbirlerinin içinde kalarak büyük harfle Varlık ile bütünleştikleri bir yapı haline geliyor. "Aşkınlık, farklılıktaki özdeşliktir" (VI, 279). Bunu nasıl anlamalıyız? Gören beden, *...den* olduğu görünürün kütlesinden, yani tenden, bir tür farklılaşma, ayrışma ile görürlüğe geçmiştir – bu arada tene katılımını askıya almaksızın. Tıpkı bir kabartmada, kabartı ile çukurların, birbirlerinden ayrı olmakla beraber, aynı öğe tarafından kaplanmış olmaya devam etmeleri gibi. Gören ile görünür arasındaki bu farktadır aşkınlığın mümkün hale gelişi.

Ufuk yapısı, Varlığı bize bir yandan açarken bir yandan da gizler (VI, 238). "Her algı bir şeyin algısıdır, fakat aynı zamanda bu şeyin işaret ettiği, ancak tematize etmediği bir ufkun ya da arka planın kısmen algılanmamasıdır."[12] Dolayısıyla her algıda bir algılamama payı vardır. Bu algılamama, algılayandan ziyade, algılanan şeyin, içinden kopup geldiği, belirdiği zeminin kendisinden kaynaklanmaktadır. Aşkınlık tene içkindir. Her türlü olumsuzluk (*négativité*) ve varlık-olmama (*non-être*) Varlığın bağrında yer alır. "Aşkınlık vardır demek, (Sartre'ın kullandığı anlamda) varlığın varlık-olmayanla ya da olanakla dolu olduğunu, yalnızca olduğu şey olmakla kalmadığını söylemektir" (VI, 234). Merleau-Ponty, Gestalt'ın tam da bu türden bir aşkınlık olduğunu, ve "öğelerinin toplamı *olmayan*" olarak tanımlanabileceğini belirtiyor. İşte varlığın bu görünür olanı aşan ve doğrudan bir algılamanın nesnesi haline getirilemeyen yönündedir başkasının ilk kez bir sorun olarak karşımıza çıkışı.

Dokunan el ile dokunulan el arasındaki karşılıklılık, aynı zamanda benim bedenim ile başkalarının bedeni arasında da aynı türden bir karşılıklılık olduğuna işaret etmektedir. Nasıl ki iki elimin her biri, birbirinden bağımsız birer dokunsal deneyimin organları olmak yerine, tek bir bedenin gerçekleştirdiği tek bir deneyimin organları ise, başkalarının bedenleri de tek bir dünya karşısında sanki tek bir bedenin organları gibidir. Başkaları da, benimle birlikte, "kendinde Du-

12. Merleau-Ponty, 1952-1953 derslerinden; Alıntılayan: Jacques Garelli, *Looking at this and looking by way of that.*

yumsanır"ın genelliğine katılmaktadır. Bedenimin dünya ile iletişimini sağlayan tenin anonimliği, başkalarının bedenine de açılma olanağı sağlayacaktır bana. Ben de başkası da dünyanın teni ile kuşatılmış, sarmalanmışızdır çünkü. Bu durumda, başkasına ulaşmak için, şeylerin kendisine açılmış olmam yetecektir. "Başkasının özel dünyasına ulaşmamı sağlayan, şeyin ta kendisidir" (VI, 27). Gördüğümüz şeyin, tam da dünyanın kendisi olduğu kesinliğini bize veren algısal inanç, bu gördüğümüzün aynı zamanda başkalarının da dünyası olduğunu söyleyecektir bize. Dünya, benim deneyimlerim ile başkalarının deneyimlerinin eklemlendiği yerdir. Ben ve başkaları, tek bir dokuya atılmış farklı düğümler gibiyizdir. Deneyimin kendi dışındalığı, başkalarının deneyimi ile benimkinin bir kesişim halinde olması sonucunu doğuracaktır. Başkasının yaşantısına, benim yaşantımın bir tür ikiye katlanmasıyla ulaşırım. Nasıl ki bedenimin iki yönü birbiri üzerine katlanmışsa, başkasının yaşantısı da benim iç yaşantımda bana katlanmıştır. Tıpkı karşılıklı iki aynanın bir görüntüyü birbirlerinde sonsuzca yansıtmaları gibi, ben ve başkası birbirlerinde tek bir görünürlüğü göreceklerdir. Bir elimle, diğer elime değil de, bir başkasının eline dokunduğumda, aslında ten kendi kendine dokunmaktadır. Gören ile görülen, dokunan ile dokunulan arasındaki döngüsellik, kendi bedenimde bulguladığım bu tersine çevrilebilir ilişki, başkasının bedenini de içine alarak, ben ve başkası arasında bir tür geçişliliğin temelini oluşturacak ve böylelikle bir bedenlerarasılığa ulaşacaktır Merleau-Ponty'nin düşüncesi. Bedenlerarasılık, beni bir yandan şeylere bir yandan da başkalarına bağlar. Başkasıyla olduğu kadar, ve hatta ondan da önce, şeylerle bir *Einfühlung* ilişkisi içindeyimdir (VI, 234). Fakat bu durumda başkası, başkalığını yitirmiş olmayacak mıdır? Duyumsayanı duyumsanana bağlayan çember, başkasının hesaba katılmasıyla birlikte, tersine, kırılmayacak, bir merkez kaymasına uğramayacak mıdır? Ben ve başkası, tenin anonimliliğinde yüzlerimizi yitirmeksizin birbirimize nasıl bakabiliriz? Bedenin, kendisinde bir çelişki barındırdığını, dokunan ile dokunulan arasında karşılıklılığın yanı sıra aynı zamanda bir çakışmazlık, bir fark olduğunu belirtmiştik. Peki ben ile başkası arasındaki fark nerede, nasıl ortaya çıkacaktır? İndirgenemez ve tüketilemez bir başkalığa sahip olma hakkını nasıl tanıyabiliriz başkasına?

Görünmez olan kendini, kökeninde nasıl temsil edilemeyen (*Nicht-Urpräsentierbar*) olarak veriyorsa, başkası da kendini, bede-

ninde kökensel bir bulunmayış (*absence*), fark (*écart*) ya da aşkınlık olarak vermektedir (VI, 234). Başkasının bedeni ve sözleri, algı alanım içinde bana dolaysız bir şekilde mevcut bulunmakla birlikte, benim asla doğrudan tanığı olamayacağım bir bulunmayış, bir görünmezlik sunar. Başkası, benim merkezimi yerinden etmeye, bana karşı kendi merkezini ileri sürmeye muktedirdir (VI, 114). Fakat onun bu gücü, Merleau-Ponty'ye göre, kendi başkalığından kaynaklanan bir güç değildir. Başkası da tıpkı benim gibi aynı varlığa açıldığı, ikimize de ortak olan aynı tenden farklılaşarak belirdiği içindir ki benim karşımda bir başkası olarak belirebilmektedir. Başkası, tene içkin olan farkın (*écart*) ona verdiği ödünç bir başkalığın taşıyıcısıdır aslında. Dolayısıyla başkasının aşkınlığı, Varlığın aşkınlığının bir türevidir. Ben ve başkası aynı sentaksın uğraklarıyızdır (VI, 115). Beni başkasının aynası ve başkasını benim aynam olmaya önceden yazgılayan ten, her ikimizi iki ayrı görüntü gibi yan yana koymak yerine, tek bir görüntüde bir araya getirir. Tıpkı iki monoküler (tek gözle görme) görüntünün binoküler (iki gözle görme) görüntüde bir araya gelmesi ve tek bir görme oluşturması gibi. İki gözle görme, tek tek gözlerin her birinde oluşan görmenin bir sentezi değildir. İki gözün birlikte gerçekleştirdiği sinerjik algılama, monoküler görme ile karşılaştırılamaz, başka bir düzlemde ele alınmayı gerektirir. Algı, bir sentez değil, kendi öğelerinin toplamını aşan bir bütünlüktür. Nasıl ki her iki monoküler görme arasındaki fark (iki gözün arasındaki mesafe, ikisinin gördüğü görüntünün farklı olmasına yol açacaktır) binoküler görmede ortadan kalkıyorsa, ben ile başkası arasındaki fark da tenin her ikimizi aşan bütünlüğünde yok olacak ve ben de başkası da tek bir bedenin organlarına dönüşeceğizdir. Merleau-Ponty'nin bahsettiği bedenlerarasılık anlamını tam da burada buluyor: Her bedenin kendi tikelliğini yitirerek genel bir bedenselliğe katılması... Bir bedenler *koinos*'u – ya da daha doğrusu bütünlüğü. Merleau-Ponty bize öyle bir yapı kuruyor ki, bu bütünlüğü kıracak, kesintiye uğratacak bir aşkınlık bulmak olanaksız görünüyor.

Bu durumda başkasının bakışı da, bu yapının bir tamamlanmasına dönüşüyor. Benim bakışım, eksik bir bakıştır aslında. Sırtımı göremediğim gibi, kendi gözlerimi de göremem. Dolayısıyla kendi görünürlüğümü kendi bakışımla kurma olanağım yoktur. Bakışımdaki bu boşluk, başkasının bana yönelen bakışıyla doldurulabilir ancak. Başkasının bakışının devreye girmesiyle "ilk kez, kendimi bir gören

olarak görürüm" (VI, 189). Oysa daha önce gördüğümüz gibi, başkasından önce şeyler bana bakmaktadır. Şeylerin bakışı da, aslında, benim onlara bakışımın bir yansımasıdır. "Her görmenin temelinde bir narsisizm vardır" (VI, 183). Baktığım şeyde kendi bakışımı, gördüğüm şeyde kendi görünürlüğümü görmekteyimdir. Başkasının bakışı, ben ve gördüğüm şey arasındaki bu döngüye, onu hiç kesintiye uğratmaksızın eklemlenir. Başkasının bakışı şeylerde ve onların görünürlüğünde bir taslak, bir olanak halinde mevcuttur, ve bu durumda şeylerin bana yönelttiği bakışın bir türevi olmaktan öteye gitmeyecektir. Tıpkı başkasının bedeninin, hem beni hem onu kuşatan tene ortak aidiyetimizin bir onaylanışı olması gibi, başkasının bakışı da, benim genel ve kendinde Görünürlüğe katılmamın bir aracıdır olsa olsa.

Merleau-Ponty'ye göre ufuk yapısının derinliği, aynı zamanda gizli olanın boyutudur. Dünyaya oradan baktığım bir noktanın, bir bakış açımın olması ve dolayısıyla şeyleri kuşbakışı bir bakışla kuşatamıyor olmam, dünyanın benim için gizli, görünmez yanlarının bulunması sonucunu doğuracaktır. Fakat derinlik, aynı zamanda, bir eşzamanlılık boyutudur. Ben onları görmüyor olsam da, şeylerin birer şey olarak kalmalarını sağlar. Derinlik, şeylerin birlikte var olmalarını, birbirleri içine kaymalarını, birbirlerine karışıp bütünleşmelerini sağlayan bir yapıdır. Aksi takdirde, baktığım şeyi netleştirmek için tüm geri kalan şeyleri bir kenara bırakmam, bir netlikten diğerine her geçişte şeyin üzerinde belirdiği zemini yok saymam gerekirdi. Nasıl ki gördüğüm kırmızı renk, diğer tüm kırmızılarla ve renklerle bir iç içelik, bir katılım içindeyse, derinlik de bakışımın doğrudan nesnesi olan şeyde bana verilmiştir – fakat kökeninde bir temsil edilemeyen olarak.[13] Bu yapı içerisinde başkası, tıpkı şeyin kendisi gibi, diğer

13. Merleau-Ponty'de derinlik, uzamın olduğu kadar zamanın da zeminidir. Başkası ile aramdaki bedenlerarasılığın zeminini oluşturan derinlik, başkasının deneyimi ile benimki arasında ortak bir zamansallığın da kurucusu olacaktır. Bu noktada, Merleau-Ponty'nin fazla açmadığı "zamanın teni" ve ben ile başkası arasındaki ilişkinin zamansallığı ayrı bir sorun olarak çıkıyor karşımıza. Ayrıca, odak/ufuk ya da figür/zemin ilişkisinin bir benzerini, refleksiyon ile irréfléchi arasında da kurmak mümkün görünüyor. Refleksiyon, kendisini önceleyen *irréfléchi*'yi içinde tutar; fakat bunu bir bilinç edimi olarak yapmaz. Merleau-Ponty'nin, bir bilince sahip olma ile zeminde bir figürün belirmesini aynı yapı (*Gestaltung*) ile betimlemesi, bilinci ve yönelimselliği önceleyen *irréfléchi*'nin, aslında bilincin üzerinde belirdiği zemin olduğunu, ve bir geri-yönelme (*rétention*) ile refleksiyonda tutulduğunu

başkaları ile iç içeliğinde, onlarla bir eşzamanlılıkta verilmiştir. Başkası, tüm başkalarının oluşturduğu zemin üzerinde belirir – ki ben kendim de bu zeminin bir parçasıyımdır. Ben-başkası-başkaları arasında bu türden bir ilişkiyi olanaklı kılan ise, şeylerin bir tene sahip olmalarını sağlayan ve bizim hepimizin içinde yer aldığımız Varlığın derinliği ya da çok boyutluluğudur.[14]

Başkasının benden *farkını* nerede aramalıyız öyleyse? Anlam her zaman için farktır Merleau-Ponty'ye göre. Başkalarının sözlerinin benim için bir anlam ifade etmesi de ben ile başkası arasındaki fark sayesindedir. "Başkasının söyledikleri bana anlam dolu gelir, çünkü onun *boşlukları* ile benimkiler aynı yerde değildir" (VI, 241). Başkasının algılanması aynı zamanda bir algılamama, bir bulunmayış olduğunu belirtmiştik. Benim kendime mevcudiyetim, kendimle temasım da bir bulunmayış, bir fark içermektedir (VI, 246). Fakat benim kendimle ilişkimden ortaya çıkan bu fark, başkasınınki ile çakışmayacaktır. Öyleyse başkasının başkalığını, görünmez olanda, söz ve düşüncede aramalıyız.[15]

Biri konuştuğunda, başkaları onun sözlerine kıyasla bir farktan başka bir şey değillerdir artık; ve konuşanın kendisi de başkalarına kıyasla kendi farkını kesinler (VI, 159).

(*Rückgestaltung*) gösteriyor. Bu yüzdendir ki Merleau-Ponty'nin bahsettiği "gerçeğin geriye doğru hareketi" bizi *irréfléchi* olana götürecek yoldur – ve bu, bilincin kendi yönelimselliğine *rağmen* olacaktır. Ve yine bu yüzdendir ki Merleau-Ponty algıyı bir bilinç-dışı olarak adlandırmaktadır.

14. Başkasının mutlaklığını reddeden Merleau-Ponty'ye göre, başkası ile ilişkimiz ancak başkalarının dolayımından geçerek gerçekleşebilir. "En mükemmel ikili bile her zaman üçüncü tanıklara sahiptir" (VI, s. 113, dipnot). Başkası ne beni yargılayan bir yargıçtır, ne de benim mutlak bir olumsuzlanmamdır. Başkası, bana tümüyle yabancı, içinde kendimi yitireceğim bir evrene sahip olmaktan çok, beni başkalarına açabilecek, onlara katılımımı sağlayabilecek bir kapıdır.

15. "Nasıl duyumsanır yapı ancak bedenle, tenle ilişkisi yoluyla kavranabiliyorsa, görünmez yapı da ancak *logos* ile, sözle ilişkisi yoluyla kavranabilir" (VI, s. 277). Ancak, görünür ve görünmez arasında da bir karşılıklılık ve çakışmama mevcut. *Logos*'un görünmezliği, tenin görünmezliğine dayanır aslında. Hiçbir idealite, duyumsanır olanla bağını koparmış değildir. Nasıl tenin görünmezliği odak ile ufuk arasındaki farktan kaynaklanıyorsa, söz ve düşüncenin görünmezliği de bu farkın bir tür ikiye katlanmasıdır. Dolayısıyla *logos* da tene içkindir ve Varlığın katmanlarından, farklılaşmış yapılarından biridir. Merleau-Ponty'nin görmeyi, düşüncenin bir altyapısı olarak değerlendirmesi, böyle bir yorumu olanaklı kılıyor.

Başkalarının sözleri beni konuşturur ve düşündürür, çünkü bende başka bir ben, gördüğüm şeye kıyasla bir fark yaratırlar. Başkalarının sözleri, kendi düşüncemi görmemi sağlayan bir penceredir (VI, 278).

Dokunan elim ile dokunulan elim arasında nasıl bir fark, bir çakışmazlık varsa, konuşurken çıkardığım ses ile bu sesi duymam arasında da bir fark vardır. Tenin ifade olarak ortaya çıkması, seslenme ve işitmenin bu refleksif hareketinden kaynaklanır. Kendi sesimin işitsel deneyimi ile başkasının sesinin işitsel deneyimi de birbirinden farklıdır, ve kendimde deneyimlediğim farka kıyasla yeni bir farkın ortaya çıkmasına yol açar. Fakat Merleau-Ponty'ye göre, başkasının sözlerinin bende ortaya çıkardığı bu yeni fark, bu ikinci merkez kayması, bana yeni bir şey eklememektedir, çünkü kendi sesimi işittiğimde deneyimlediğim farkla aynı türdendir.[16] Başkası, benim bir yankım olmaktan öteye gitmeyecektir – ya da ben ve başkaları Varlığın "evrensel Söz"ünün (VI, 202) birer yankıları olacağızdır. Merleau-Ponty'nin Valéry'ye atıfla yazdığı gibi, dil kimsenin sesi değil, şeylerin ta kendisinin sesidir aslında (VI, 204).

Merleau-Ponty'nin, başkasını salt bedensel bir varoluş olarak ele alması, başkasını benden ayıranın, onu benden *başka* kılanın ne olduğunun göz ardı edilmesine yol açıyor. Aşkınlığın alanı tümüyle anonim, kişisel olmayan bir alan olarak betimlendiğinden, burada hiçbir öznelliğe, hiçbir bireyselliğe yer olmadığı gibi, başkasına da yer yok. Dünyaya açılma, bu farklılaşmamış zemin üzerinde gerçekleştiği gibi, başkası da, bu zeminin bir parçası olarak deneyimlendiğinden, tüm başkalığını bir genellik içerisinde yitiriyor. Bu genellik, tenin yanı sıra, her biri bedenlerarasılığın birer parçası olan *başkaları*'nın genelliği olarak çıkıyor karşımıza. Beden, varlığın doluluğuyla öylesine kuşatılmış, öylesine iç içe ki bir bireyselliğin taşıyıcısı olamıyor.[17]

16. "Başkası konuşurken, soluğunu duymak, canlılığını ve yorgunluğunu hissetmek için ona iyice yaklaştığımda, onda da neredeyse bende olduğu gibi, seslenmenin o ürkütücü doğuşuna tanıklık ederim." (VI, 190) Tüm kitap boyunca Merleau-Ponty'nin başkasına bu kadar sokulduğu, varlığını bunca yakından hissettiği tek yer olan bu cümle, başkasının yine kendi bedensel deneyimime indirgenmesiyle sonuçlanıyor. Fakat asıl üzerinde durulması gereken "neredeyse" sözcüğü, bu indirgemenin asla başarılı olamayacağının ipuçlarını veriyor. Başkasının bedensel varlığı *bile*, benim bedenime kıyasla bir başkalık barındırır – ki bu, Merleau-Ponty'nin *Görünen ve Görünmeyen*'de üzerine gitmediği bir konu olarak kalıyor.

17. Sartre'a karşı, ben'in varlık karşısında bir boşluk, bir hiçlik olmadığı üzerin-

Bedene özgü olduğunu söyleyebileceğimiz çelişki de, aslında Varlığın kendisine ait bir çelişki.[18] Başkalarının varlığı, bu aynı çelişkinin daha da büyümesine yol açmaktan öteye gitmemektedir. Merleau-Ponty'nin bedenlerarasılığı, insanların birbirlerini gördükleri, fakat birbirlerine bakmadıkları, yüzyüze gelmedikleri bir dünya sunuyor. Başkası, içinde yer aldığı zeminden, kendi başkalığına özgü farkıyla değil, Varlıktan ödünç aldığı fark ile belirebiliyor. Bu yüzdendir ki, Merleau-Ponty'nin *ilksel farklılaşma* olarak ortaya koyduğu bölünme ya da parçalanma, başkasının farkını açıklamakta yetersiz kalıyor.

Merleau-Ponty'ye göre kendimizle olan ilişkimiz, dünya ile olan ilişkimizden dolayımlanarak gerçekleşebilir ancak. Ben zaten kendi dışında, dünyadadır. Benin kendi üzerine dönüşüyledir ki Merleau-Ponty'nin sözünü ettiği parçalanma, ikiye bölünme ya da çelişki ortaya çıkmaktadır. Böylelikle dünya ile temasımızın farkına varırız. Dünyaya açılma, kökeninde temsil edilemezdir. Farkın ortaya çıkmasıyladır ki onu bir temsile dönüştürebiliriz. Sorgulamanın olanağını da kendi üzerine yeniden bükülmedeki, ya da refleksif dönüşteki bu çakışmazlık vermektedir bize.[19] Ben, dünyadan kendine geri döndü. Ben, dünyadan kendine geri döndüğünde, yola çıktığı yerde bulmayacaktır kendini. Fakat bu kendi-dışındalık, bu *ex-statik* ya da eksantrik deneyim, Merleau-Ponty'nin betimlediği şekliyle, başkasının mutlak başkalığı ile karşılaşmaksızın, onu tanımaksızın kendine döndüğü için hep eksik bir *ek-stase* olarak kalmaya mahkûmdur. Oysa başkasını deneyimlemem, benim kendimde deneyimlediğim merkez kaymasının bir kez daha yerinden edilmesiyle sonuçlanmayacak mı-

de ısrarla duran Merleau-Ponty'ye göre, ben varlıkta daha ziyade bir oyuk, bir çukur olarak anlaşılmalıdır. Tam da bu yüzden, Merleau-Ponty, başkasını olduğu kadar beni de varlığa içkinleştirerek, bilincin ve öznelliğin varlıktan nasıl ortaya çıktığını açıklamakta yetersiz kalıyor. Bilinç, kişisel-öncesi anonimliğin farklılaşmış bir uzantısı olarak ele alınabilir mi? Merleau-Ponty'de belki de eksik olan, varlığın değişik katmanları, boyutları arasındaki farklılaşmanın bir tür soykütüğünün (*généalogie*) çıkarılmamış; varlıktaki *kat yerleri*'nin (*pli*) açıkça belirtilmemiş; kökensel parçalanmayı betimlemenin yanı sıra, her varlığın bu kökensellikten nasıl bir farklılaşma ile belirdiğinin ortaya koyulmamış olması. Ancak yine de, Merleau-Ponty'nin bu son yapıtının tamamlanmamış bir proje olarak kaldığı unutulmamalıdır.

18. "Burada söz konusu olan, insanın değil, Varlığın bir çelişkisidir." (VI, s. 180)

19. Bu çakışmazlık, daha önce de belirttiğimiz gibi Varlığa özgü bir durumdur aslında. Bu yüzdendir ki Merleau-Ponty Varlık sorusunun kaynağının biz değil, Varlığın bizzat kendisi olduğunu söylemektedir.

dır? Başkası, benim şeylerle ilişkimi, dünyanın tenine katılımımı onaylamak yerine, bu ilişkiyi sorgulayan ve dönüştüren, bu katılımı kesintiye uğratan değil midir? Bana tümüyle yabancı bir başkalığın olabilmesi için, Merleau-Ponty'nin anlattığı bedenlerarasılığa indirgenemeyecek bir fazlalığa ihtiyaç yok mudur? Nesnel aşkınlık ile başkasının aşkınlığı bir tutulabilir mi? Başkasının, şeyleri deneyimlediğim ufuk yapısı ya da zemin içinde ele alınması, varlığın yüzeyinde tıpkı benim gibi bir kabartma olarak görülmesi, onun aşkınlığının ve dışsallığının reddi değil midir?[20] Merleau-Ponty'nin sormadığı sorular bunlardır.

20. "Başkası tarafından görüldüğümü fark ettiğimde, başkasının benim için dünya-ötesi (*transmondain*) mevcudiyeti açığa çıkar: Başkası, bana benim dünyamın ortasından bakmamaktadır; fakat dünyaya ve bana doğru tüm aşkınlığıyla gelir... [Başkası] sırf başkası olmaklığıyla benden ayrılmıştır." Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le Néant*, Editions Gallimard, Paris, 2000 (ilk basım 1943), s. 309.

COGİTO[1]

Gül Cevahir Şahin

HUSSERL, varolan felsefelerden ya da onların eleştirisinden değil, fenomenlerden hareket etmeli, "şeylerin kendilerine dönmeli," diyordu. Bunu söylemekle, felsefenin kendine has alanını göstermekteydi. Merleau-Ponty'ye göre, Husserl'in çalışmalarından yarım yüzyıl sonra, "Fenomenoloji nedir?" sorusunu hâlâ sormak garip görünebilir. Ancak bu soru, henüz çözülmüş olmaktan uzaktır. Merleau-Ponty'ye göre, fenomenoloji özler üzerinde durur ve bütün sorular, özlerin tanımlanmasına gelip dayanır; örneğin algının özü, bilincin özü gibi... (PP, i). Özlerin bilimi olan fenomenoloji, nesneleri, doğal tavrın ve naif deneyimin öne sürdüğü varsayımlardan ayırarak onların özlerini bulmamıza imkân tanır. Peki fenomenolojik tavır doğal tavırdan nasıl ayrılır? Doğal tavır, dünyaya karşı sıradan insanın aldığı tavırdır. Bu tavır alıştan zaman zaman şüphe etsek bile, dünyayı bir bütün olarak sorgulamaksızın kabul ederiz. Husserl'e göre, fenomenolojik tavırla doğal tavır karşıt tavırlardır. Çünkü fenomenolojik tavır naif ve doğal değil, refleksiyonla kendi üstüne bükülen bir tavırdır. Özne bu tavır alışla kendisine dönmüştür; *kendi* içkin alanı içinde *yine* kendi edimleri ile bağ kurmaktadır. Bu tavrın yöneldiği alan, doğal tavrın yöneldiği alan gibi hazır değildir, edinilmesi gerekir. Bunun için özel bir yönteme gereksinim vardır. Bu yöntem "fenomenolojik indirgeme" yöntemidir. Fenomenolojik indirgeme hem şeylerin hem de öznenin doğal tavırla ilişkisini kestiği için iki veçhesiyle ele alınmalıdır. Bir şeyi ayraca alma (fenomenolojik *epokhe*) aşaması ile olgusal olan varoluş sorusunu bir yana bırakmış oluruz; şeylerin özlerine ulaşmak için yapılması gereken ilk şey budur. Herhangi bir şeyin do-

1. Bu çalışmanın başlangıç fikirlerinin oluşmasına katkıda bulunan Erdem Gökyaran'a teşekkürü burada bir borç bilirim.

ğal tavırla ilgili yanı ayraç içine alınırsa onun aşkın özünü bulmanın bir koşulu sağlanmış olur. Ancak daha önemlisi, fenomenolojik indirgeme aynı zamanda öznenin doğal tavırla ilgili yanını, hatta insanın bizzat kendisini, psikolojik bilinci ayraca almıştır; böylece içkin özlerin alanı olan "saf bilinç" alanını elde etmiştir. Fenomenolojik tavrın asıl alanı işte budur. Merleau-Ponty'nin yorumuna göre, fenomenolojinin bütün çabası, "dünya ile olan naif teması açıklamak"tır. Ancak bu naif temas, zaten orada olan dünyaya yönelimlerimiz ile gerçekleşir. Ne var ki, "yönelim" (*intentionnalité*) fenomenolojinin başlıca bulgularındandır ve ancak indirgemeye bağlı olarak anlaşılabilir. Öznenin nesnesine yönelmiş, ona doğru açılmış olmasından dolayı şeylerin bilincine erişiriz. Ancak Merleau-Ponty, fenomenolojik indirgemeyi anlayışı bakımından Husserl'den ayrılır. Ona göre tam bir indirgeme olanaksızdır. Husserl'in her zaman baştan itibaren indirgemenin olanağını sorgulaması da tam bir indirgemenin olanaksız olduğuna işaret eder. Eğer mutlak zihinler olsaydık indirgemenin olanağı sorun olmayacaktı. Fakat madem ki biz dünyadayız, madem ki düşünümlerimiz zamansal bir akışın içinde bulunuyorlar, o halde bütün düşüncelerimizi kucaklayan bir düşünce yoktur (PP, viii).

Bu makale, *Algının Fenomenolojisi* ile *Görünür ve Görünmez*'de Merleau-Ponty'nin algı, beden ve bilinç arasında nasıl bir ilişki kurduğunu göstermeyi hedefliyor. Descartes'ın aksine, Merleau-Ponty 'de bedenden ayrı bir bilinç söz konusu değildir, bedenin en temel özelliği algılayan olmasıdır. Peki bedenin algıdaki rolü nedir? Algı, dünyanın her an yeniden kurulması ve yaratılması olarak gerçekleşir (PP, 240). Bir başka söyleyişle algı, bütün edimlerin üstünde yükseldiği temeldir ve her edim bu temeli varsayar (PP, v). Tüm bilgi, algının açtığı ufuklar içerisinde yer alır. Özne, duyumsama (*sentir*) ile birlikte bir varoluş ortamına doğar. Duyumsanır olan devinsel ve yaşamsal bir anlama sahiptir; kendini bize öneren ve bedenimizin üstlendiği bir dünyada olma tarzıdır. Duyumsama, kelimenin tam anlamıyla "bir birleşme"dir (*communion**) (PP, 246). Bu birlikteliği duyumsamanın yönelimselliği ile açıklayabiliririz: Duyumsama da tıpkı bilinç gibi yönelimseldir, bu sayede bana bir varoluş ritmi önerir. Bu varoluş ritmine kendimi bırakarak bir varlıkla bağ kurarım. Ona

* Kudas ayininde şarap ve ekmek yeme, inan birliği, tarikat, topluluk anlamlarını da taşıyan *communion* sözcüğü, burada kutsalı algıya taşır.

kendimi açtığım gibi kapatabilirim de. Duyumsayan ile duyumsanan birbirine dışsal iki öğe gibi karşı karşıya değildir. Duyumsama, duyumsanır olanın duyumsayan tarafından işgal edilmesi, onun tarafından kurulması da değildir. Her algı bir genellik atmosferi içinde gerçekleşir ve kendini bize anonim olarak sunar. "Gökyüzünün maviliğini görüyorum," demem, bir kitabı anladığımı söylememden farklıdır. Algım verili bir durumu ifade eder: Maviyi renklere duyarlı olduğum için görürüm. Algı ve duyumsamayı birbirinden ayıran Descartes adeta Merleau-Ponty'nin karşısında yer alır, çünkü Merleau-Ponty'ye göre algı ve duyumu birbirinden ayıramayız. Descartes'a göre algı, duyu verilerinden gelen bilgilerin zihinde yorumlanması sürecidir. Descartes duyumsamanın ruhla ilgili olduğunu, *Metod Üzerine Konuşma* adlı eserinde şöyle ifade eder: "Duyan ruhtur, beden değildir."[2] O halde duyumsama öznel bir yapıya sahiptir. Algının gerçekleşmesi için öznenin duyu verileri üzerine düşünmesi gerekir. Algı ve duyumsamayı birbirinden ayırmayan Merleau-Ponty, duyumsamayı düşünen öznenin malı kılmak istemez. Bu deneyimdeki anonimliği anlatmak için bir metafor kullanır: Ne doğumum ne de ölümüm benim deneyimlerim olarak görünmezler; doğumumu ve ölümümü ancak kişisel öncesi ufuklar olarak kavrarım; yaşanıldığını ve ölündüğünü bildiğim halde kendi doğumumu ve kendi ölümümü deneyimleyemem. Her duyumsama da bir doğum ve bir ölümdür. Deneyimi yaşayan özne duyumsamayla başlayıp onda sona erer. Buna karşın, duyumsamada bana yaşamımın varlığını kavramamı sağlayan bir bilinç verilidir; bu bilinç kişisel yaşamımın ve eylemlerimin kıyısında bulunur her zaman. Öyleyse duyumsama, refleksif felsefenin "düşünen ben"i ile değil, dünyada olmayı çoktan seçmiş, dünyaya kendini açmış ve onunla eşzamanlı varolan bir "başka benle" ilgilidir. Gören, duyan, işiten ben bir çeşit iletişimde uzmanlaşmış bir bendir, çünkü duyumsama, "dünya ile kurduğumuz yaşamsal iletişim"dir.

Algı her türlü kuramsal düşünceden önce, bir varlığın algısıdır. Algı dünyanın bilimi değildir, hatta bir edim, kesin durumun bir dayanağı da değildir. Algı, üzerinde bütün edimlerin birbirine bağlandığı ve onlar tarafından varsayılan temeldir (PP, v). Algı bir şeyin algısıdır. Algılanan şey dünyadır. Nesne ister istemez bir özne karşısındaki nesnedir. Bedenim, sadece diğer nesneler içinde bir nesne, du-

2. Descartes, *Discours de la Méthode*, Garnier-Flammarion, Paris: 1966, s. 125.

yumsanan niteliklerin bir karmaşası değildir. Bedenim bütün diğer nesnelere duyarlı, bütün seslerin kendisinde aksettiği, bütün zevkler için titreşen ve onları kabul ediş tarzıyla da kelimelere ilk anlamlarını veren bir "nesne"dir (PP, 273). Fakat eğer bedenim diğer nesneler arasında bir nesne değilse, onu diğer nesnelerden ayıran, adeta ayrıcalıklı kılan nedir? Bu ayrıcalık, onda algılayan, algılanan ve algıladıklarının farkında olan bir "ben"in olmasında bulunur. Ama bu "ben"i nasıl kavrayacağız? Merleau-Ponty'ye göre, "beden bizi dünya ile doğrudan karşı karşıya getiren, algılarımın alanı ve doğal ortamıdır" (PP, v) ve "algı bedenin doğrudan bir edimidir". Bedenim zaten orada olan dünyaya yönelir, dünya ile adeta alışveriş içinde bulunur. Her ne kadar, Merleau-Ponty algıdan söz ederken özne ve nesne terimlerinin doğum anına doğru gerilemeye çalışıyorsa da, algıda nihai olarak nesnesi ile doğrudan doğruya karşı karşıya gelen bir öznenin bulunduğunu reddetmez. Şeye yönelen beden olduğu kadar, ondaki bir öznedir; bilinç bu yönelim sonucu gerçekleşir. Fenomenoloji, varlığın bilince belirişini, görünüşünü araştırır. Özlerin bilimi olan fenomenoloji bu özleri varoluşun içine yerleştirir. Öyleyse, düşünen ego da belirli bir perspektife sahip bireysel, bedenli özneden yola çıkılarak düşünülmelidir.

Refleksif felsefe, dünya karşısında geriye çekilerek düşünceye dönme tutumuyla, her şeyi öznenin "iç dünyasında", yani "düşüncede" kurar. Bu yaklaşıma göre, şeyler bize bilinç durumlarında verilmektedir ve özne bu bilinç durumlarının kurucusu konumundadır (VI, 75). Merleau-Ponty'ye göre, refleksif felsefe öznenin ilksel bir imgesini sunmaz bize, çünkü özne kendi üzerine dönüp kapanmadan önce hep dünyada, kendi dışında olan bir öznedir (VI, 76). Yani öznenin dünyaya açılmışlığı, onunla çoktan naif bir temas kurmuş olması refleksiyonda kendi içine dönen bir öznenin olabilmesinin koşuludur. Refleksif felsefe algısal inancı dünyanın birliğine, dünyanın aynılığının (*identité*) bilincine indirgeyerek doğrular; ona göre, algısal inanç denilen "şey" de bizi bilinçte kurulmuş bir dünyaya açar (VI, 89). Refleksif felsefenin bilinci, kendine içkin bulunan evrensel yasaları izler. Bu yasalar, "bir saatçinin aynı saate göre ayarladığı saatler gibi işler" (VI, 90).

Bilinci bir "kaynak" gibi ele alarak önceliği ve üstünlüğü "öznel" alana tanıyan refleksif felsefede öznenin kendisi hakkında bilgiye ancak kendisi üstüne dönerek, kendisine ait ve yalnızca ona açık bir

alanda ulaştığı vurgulanmalıdır. Bu yaklaşımın temelini atmış olan Descartes bilinci dış dünyadan ayrı, bağımsız bir cevher olarak düşünür; bu öznel varlık alanı "*cogito*" adını alır. Merleau-Ponty ise *cogito*'yu kültürel ve tarihsel bir varlık olarak değerlendirdiğinden, onu oluşturan şartları betimleme işiyle ve bu şartların oluşumu sorunuyla ilgilenmektedir. Merleau-Ponty için başlıca mesele *cogito*'yu oluşturan ilk deneyimin ne olduğu meselesidir. Açıktır ki Merleau-Ponty'nin *cogito* anlayışı, Descartes'ınkinin karşısındadır. Bilindiği gibi, Descartes işe şüphe yöntemini kullanarak başlar, bildiği her şeyden şüphe eder ve sonunda şüphe edemeyeceği tek şeyin şüphe etmesi olduğu bir son noktaya ulaşır. Şüphe ediyorsam düşünüyorumdur; ve "düşünüyorum öyleyse varım" önermesinin doğruluğu bu noktada apaçık, kuşkuya yer bırakmayan bir biçimde kavranır. Artık, düşüncemin sona ermesi varlığımın sona ermesi anlamına gelir. "Ben", Descartes'ta düşünen varlık, varolduğunu fark ettiği andan itibaren özünü de fark eder. Kısacası Descartes, kendi zihinsel alanının dışında bulunan bir alana yönelmeden, dış dünyaya açılmaksızın, adeta kendi üzerine kapanarak bilincin bir "töz" olduğunu yakalar.

Merleau-Ponty fenomenolojinin, her bilincin bir şeyin bilinci olduğunu vurgulayan, bilinci bir yönelmişlik faaliyeti olarak ele alan anlayışına uygun bir tavırla *cogito*'yu şöyle dile getirir: *Cogito* düşüncemin onu kurmaktan çok, ona doğru yöneldiği kültürel bir varlıktır. Bu yöneliş, vücudumun tanıdığı bir çevrede nesneleri açık bir şekilde temsil etmeden onlar arasında yönünü bulmasına ve yol almasına benzer (PP, 423). Bu sözlerle kastettiği şey, tarihsel ve kültürel olarak bize verilen *cogito*'yu yönelimlerimizle edindiğimizdir; onun Descartes'ın iddia ettiği gibi kendi üzerimize kapanarak bulduğumuz bir töz olmadığıdır.

Merleau-Ponty'ye göre kartezyen *cogito* mantıksal olarak bizi zihnin zamandan bağımsızlığının doğrulanmasına ve ebedi bir bilincin kabulüne götürüyor. Descartes'ın bulduğu *cogito*'da, zamansal gelişmeleri tek bir yönelimde kucaklama ve önceleme gücü olarak anlayabileceğimiz "ebedilik" özneliğin tanımı haline gelir (PP, 423-6). Eğer Descartes'ın dediği gibi *cogito* bana zamandan bağımsız bir varoluş tarzı sunuyorsa; eğer kendimi tüm varlığın evrensel inşa edicisi ve aşkın bir alan olarak buluyorsam, zihnimin tanrı olduğunu kabul etmek gerekir. Her düşündüğünde, özne kendi kendisine dayanır ve mutlak hale gelir, çünkü ebedi olarak mutlaktır. Ama Descartes

başka birçok mutlağın nasıl olabileceğini, başka benleri nasıl bilebileceğimi açıklamamıştır. Merleau-Ponty'nin işaret ettiği gibi, şayet bilinç ancak içsel olarak biliniyorsa, bu durumda *cogito* tektir ve başkasının katılımına açık değildir. İnşa eden bilinç, ilke olarak tek ve evrenseldir. Merleau-Ponty'nin böyle bir bilinci izlemeyi reddetmesinin altında, onda öznelerarasılık imkânının ilksel bir açıklamasının bulunmaması yatıyor gibi görünmektedir. Ona göre, Descartes'ın *cogito* anlayışını terk ederek "sonsuzluk ile deneyciliğin parçalanmış zamanı arasında bir orta yol bulmamız," ve *cogito*'yu zamanın yorumu ile birlikte yeniden ele almamız gerekir. Merleau-Ponty'nin göstermeye çalıştığı şey, *cogito*'nun olaya ve zamana kayıtsız olmadığı, "bizzat zamansal ve bu dünyada" olduğudur (PP, 427).

Merleau-Ponty'nin Descartes'ın *cogito*'sunun asıl problematiğine Platon'un *Menon* diyaloğundaki paradokstan hareketle girmesi ilginçtir: Eğer Descartes önceden aradığı şeyi bir biçimde tanımasaydı ya da neyi aradığını bilmeseydi, onunla (şans eseri) karşılaşsa bile, aradığı şeyin o olduğunu bilemeyecekti. Ama eğer aradığına tamamen sahip olsa, o zaman da aramasına ve *cogito*'yu keşfetmesine gerek olmayacaktı.

> Descartes'ın metnini okuyan bizzat benim, o metinde yok olmayan bir gerçekliği tanıyan yine benim ve nihayetinde kartezyen *cogito* sadece benim kendi *cogito*'m tarafından anlamlandırılır. Eğer onu keşfetmek için gereken her şey bizzat bende olmasaydı onu hiç düşünemezdim. *Cogito*'nun hareketini yeniden ele almayı düşüncem için hedef haline getiren benim, her an bu hedefe doğru düşüncemin yönelimini doğrulayan benim; o halde düşüncem bizzat kendisinden önde gider; aradığını önceden bulmuş olmasa onu aramazdı. Düşünceyi, ona ait olan bu garip güçle, yani kendinin önünde gitme, kendini öne fırlatma, her yerde kendini evinde bulma gücüyle, tek kelimeyle özerkliğiyle tanımlamak gerekir. (PP, 425)

Descartes'ın *cogito*'sunu anlayabilmek için önce kendimizde bir deneyim yaşamamız gerektiğini ifade ediyor alıntıladığımız bu sözler. Bu deneyimin temelinde bir varlık bulunur ki bu varlık kendi kendisini dolaysız olarak tanıyan varlıktır. Çünkü o, hem kendi kendisini, hem de şeyleri bilir. Kendi varlığını bir deneyim içinde aniden, doğrudan bir temasla tanır. Merleau-Ponty'ye göre Descartes'ın *cogito*'yu bir temas deneyimi olarak ortaya çıkartmış olması önemlidir. Kartezyen düşünce, ruhu ve bedeni birbirinden ayırt ederek ruha düşünebilme özelliğini, maddeye de yer kaplama özelliğini yüklüyordu.

Bu ayrımla kartezyen "düşünce", nesnesini aşan bir düşünce haline gelir. Merleau-Ponty böyle bir düşüncenin "nesneler arasındaki ilişkiyi" kavrayamayacağını, nesneleri ancak ayak altında kalabalık eden şeyler olarak göreceğini vurgular.

Bu noktayı görme deneyimi üstünden örneklerle açıklayabiliriz: Descartes'ın hatası, görülen şeyle görme düşüncesinin apaçıklığını birbirinden ayırabileceğini düşünmesiydi. Ancak bunlar birbirinden ayrılmaz, çünkü orada bir pipo ya da kültablası olduğundan emin olmayıp da orada bir kültablası ya da pipo gördüğümü düşündüğümden emin olmam mümkün değildir. Algıda, algı eyleminin kendisi ile algının yöneldiği şey birbirinden ayrılamaz (PP, 429). Descartes görünür şeylerin varlığının şüpheli olduğunu fakat görme düşüncesi olarak görmeden şüphe edemeyeceğimizi söylüyordu. Bu Merleau-Ponty'ye göre savunulur bir görüş değildir. Hem dünyanın benim tarafımdan inşa edildiğini, hem de inşa ederken onun yalnızca temel yapılarını kavrayabildiğimi söylemem birbiriyle bağdaşmaz ifadelerdir; eğer dünyayı inşa eden benim bilincim ise bu işlemi bütünüyle kavrayabiliyor olmam gerekir. Merleau-Ponty'ye göre görme bir edimdir; ebedi olan bir zihnin bir işlemi değildir. Görme görülen şey ile birleşir ve kendini ancak bir çeşit belirsizlik içinde kavrayabilir; kendine hâkim değildir; tersine, görülen şeyde kaybolur, kendini yitirir. Burada Merleau-Ponty'nin Descartes'ın *cogito*'sunu dönüştürmeye, onu farklı bir biçimde kavramaya çalıştığına tanık oluyoruz. Sanki *cogito*'nun yeni ve gerçek anlamını kendisi keşfetmekteymiş gibi bir söylem kurmaktan çekinmiyor: Ona göre *cogito* ile keşfettiğim şey "psikolojik bir içkinlik değil"dir; "bütün fenomenlerin bilinç durumlarınında içerilmesi değil"dir. Dahası *cogito*, duyumun kendi kendisi ile kör bir teması da değildir. *Cogito* varlığımın kendisi olan aşkınlık hareketidir, varlığımla ve dünyayla kurduğum eşzamanlı bir temastır (PP, 432).

Merleau-Ponty'nin Descartes'a yönelttiği diğer bir eleştiri de hisler konusundadır. Descartes, hissettiğimden şüphe edemem diyordu. Buna karşın Merleau-Ponty sahte ve aldatıcı duyguları söz konusu eder. Algı beni bir dünyaya açarken, bunu ancak beni ve kendini aşarak gerçekleştirir, çünkü algısal sentez hep tamamlanmamış bir sentezdir; bir şeyin şey olabilmesi benim için gizli yanlarının olmasıyla mümkündür. İç algı da dış algı kadar upuygun olmaktan uzaktır (*inadéquate*), çünkü "ben" algılanacak bir nesne değilimdir. Ben kendi

gerçekliğimi yaparım ve kendime edimlerle ulaşırım (PP, 438). Örneğin aşk ve irade kendi nesnelerini yaratırlar ve bunu yaparken gerçekliğe sırt çevirebilirler, dolayısıyla da bizi yanıltabilirler. Ne var ki bu psişik olguların kendileri üzerinde yanılmamız mümkün değilmiş gibi gelir bize: Aşkı, acıyı, üzüntüyü hissettiğim andan itibaren bu gerçek bir aşk, gerçek bir acı, gerçek bir üzüntüdür, bunların nesnesi ona atfettiğim değere gerçekte sahip olmasa bile... Bir hissin bilinci, onun bilgisini de zorunlu olarak içereceği içindir ki, istemek ve istediğini bilmek, sevmek ve sevdiğini bilmek tek bir eylem haline gelir. Aşk sevmenin, irade istemenin bilincinden başka bir şey değildir. Fakat daha yakından baktığımızda, bütün duygularımızın gerçek olmadığını, bizde de yanlış ya da yanılsamalı duyguların olduğunu görürüz. Tıpkı dışımızda yansımalar, hayaller ve şeyler bulunduğu gibi, kendimizde de gerçeklik dereceleri vardır. Öyleyse Merleau-Ponty'ye göre, gerçek aşkın yanı sıra bir de yanlış ya da yanılsamalı aşk vardır. Bu yanılsamalı ya da yanlış aşkta yine de sevdiğim kişiye o an bağlıydım. Bu yanılsamayı ortaya çıkardıktan sonra olup biteni kavramaya çalıştığımda bu aşkın altında aşktan başka bir şey bulurum; sevdiğim kişi aslında başkasına benzediği için ya da onu alışkanlıklarından dolayı sevmişimdir. Yanılsamadan bahsetmeme olanak sağlayan şey, kişinin kendisini değil, onun bazı niteliklerini sevmiş olmamdır (PP. 433-4). Gerçek aşk öznenin tüm kaynaklarını harekete geçirirken, yanlış aşk, yalnızca kişiliklerden biriyle ilişkili bir durumdur. Geç bir aşk için kırk yaşındaki bir adamın aşkı, egzotik bir aşk için yolcunun aşkı örnek verilebilir. Gerçek aşk, ben değiştiğimde ya da sevdiğim kişi değiştiğinde sona erer. Yanlış aşk ise ben kendime geldiğimde biter.

Merleau-Ponty'nin Descartes'ın hislerin kesin bilinci ile ilgili konumunu eleştirmek için kullandığı ikinci örnek de histeriyi ele alır: "Histerik, nasıl oluyor da hissettiğini hissetmeyebiliyor: ve hissetmediğini hissedebiliyor? Histerik kişi, acıyı, üzüntüyü ya da öfkeyi taklit etmiyor. Yine de acıları, üzüntüleri, öfkesi gerçek bir acıdan, öfkeden farklıdır, çünkü bunların hiçbirinde kendisi bütünüyle yoktur. Kendi merkezinde bir dinginlik alanı vardır" (PP, 435). Ayrıca, birtakım değerlerin hâkimiyeti altında olduğumuz için duygularımızı gizler bastırırız. Öyleyse kendimize her an tüm gerçekliğimiz içinde sahip değilizdir. Her an yaşam bilgimizin ve varlığımızın az çok ötesine geçen içsel bir algı, bizle kendimiz arasında bir katalizör rolü oy-

namaktadır. Fakat bu ne "bilinçdışı"dır ne de Bergson'un bahsettiği "derin ben"dir. Söz konusu olan yapıp etmelerimiz bağlamında açıklanabilecek bir şeydir. Hep bir durum içinde yer aldığımızdan, hiçbir zaman kendi kendimize şeffaf olamayız. Kendimizle temasımız ancak belirsizlik içinde gerçekleşebilir (PP, 437). Yani bilincimiz kendi kendisini, Descartes'ın dediği gibi açık ve seçik bir şekilde kavrayamaz. Kendi kendimizi kavramamızda her zaman muğlaklıklar olacaktır.

Bir duruma mutlak bir biçimde angaje olmak mümkün müdür? Eğer angaje olan bu angajmanında kendi özerkliğini koruyamıyorsa bazı duyguları özgün olarak nitelememizin olanağı var mıdır? (PP, 437). Merleau-Ponty ortaya çıkardığı yeni *cogito*'da ben ile kendim arasındaki bağı kopararak, bilinci kavranamaz bir gerçekliğin basit bir görünüşüne indirgemiş olmadı mı? Sonuç olarak, mutlak bir bilinç (kartezyen *cogito*) ile sonu gelmez bir şüphe (içsel algım) alternatifleri arasında sıkışıp kalmadık mı? "Mutlak bir bilinci reddetmekle *cogito*'yu da imkânsız kılmaz mıyız?" diye sormak gerekmez mi? Merleau-Ponty kendisine bu soruyu sorarak konumunu daha açık hale getirmeyi hedefler. Varoluşum ne bütünüyle kendine sahiptir ne de büsbütün kendine yabancıdır. Varoluşum bir eylem ya da bir yapmadır. Bir eylem tanımı gereği, sahip olduğumdan hedeflediğim şeye, olduğum şeyden olmayı istediğim şeye şiddetli bir geçiştir. Her içsel algı yetersizdir, çünkü ben algılanabilir bir nesne değilim ve kendi gerçekliğimi eylemle kurarım (PP, 438). Kendime eylem içinde ulaşırım. "Şüphe ediyorum" önermesini ele alalım: Bu önermeye karşı tüm şüpheyi durdurmanın yolu, gerçekten şüphe etmek, şüphe deneyimini yaşamak ve böylece bu deneyimi, şüphelenmenin kesinliği olarak varetmektir. Her şeyden şüphe etsek bile, şüphe ettiğimizden emin oluruz, çünkü şu veya bu şeyin veya her şeyin varlığını ve kendi varlığımızı şüpheli olarak üstleniriz (PP, 438-9). Varolduğumu düşündüğümden dolayı var olduğumu söylemek yanlıştır, bunun tam tersi doğrudur, çünkü düşüncelerimde edindiğim kesinlik onların yaşanan varlıklarından ileri gelir. Merleau-Ponty Descartes'ın "Düşünüyorum o halde varım" önermesini tersine çevirerek "Varım o halde düşünüyorum" diyecektir. Benim duyduğum aşk, nefret, istek, arzu bunlar birer sevme düşüncesidir. Nefret etme düşüncesi olarak bunlardan emin değilim. Bu düşüncelerimin tüm kesinliği seviyor olmamdan, istiyor olmamdan gelir (PP, 438).

Dışsal algının "tamamlanmamış bir sentez" olduğunu belirtmiştik. Aynı durum içsel algı için de geçerlidir. Karşımda duran nesneye her seferinde yönelirim, bu yönelimler bana onun bilgisini verirler; ancak her seferinde algılayamadığım bir şey kalacaktır, çünkü nesneyi ne şekilde ise o şekli ile bilmem imkânsızdır. Buna benzer bir biçimde, içsel algılarıma rağmen, elimden kaçıp giden yaşamımla örtüşmem mümkün değildir. "Düşünüyorum, varım" önermesinde "düşünüyorum" "varım"ın hareketine, bilinç varoluşa eklenmiştir. Yoksa varoluşum, bu varoluş hakkında sahip olduğum bilince indirgenmiş değildir.

Descartes'a göre zihnimizde birtakım düşünceler oluşur, biz daha sonra bu düşünceleri dil ile ifade ederiz, ancak Merleau-Ponty dil ve düşüncenin eşzamanlı olduğunu söyler. Peki Merleau-Ponty'nin bu dil anlayışı ile *cogito* anlayışı arasında nasıl bir ilişki kurabiliriz? Merleau-Ponty'ye göre, bilincim dili kullanan ve kelimelerle uğuldayan bir bilinçtir. İkinci Meditasyon'u okuyorum: Orada gerçekten de benden söz ediliyor; orada düşünen her insanın düşüncesinden söz ediliyor (PP, 459). Kelimelerin anlamlarını ve fikirlerin ilişkisini takip ederek şu sonuca ulaşıyorum: "Madem ki düşünüyorum, o halde varım". Ancak burada söz üstüne kurulmuş bir *cogito* söz konusudur. Eğer düşüncemi ve varlığımı sadece dilin aracılığıyla yakalamışsam o halde bu *cogito*'nun gerçek formülü şu olmalıydı: "Düşünülüyor, öyleyse var olunuyor." Dilin harikuladeliği kendini unutturmasıdır. Burada dilin kendini unutturmasını, çizgili bir defter üstüne yazılmış bir yazının okunmasına benzetebiliriz. Gözlerimle kağıdın üstünde çizgileri takip ediyorum, onların ne anlama geldiği dikkatimi çektikten sonra, çizgileri göremiyorum. İfade, ifade edilen karşısında silinir, bu yüzden ifadenin aracı rolü fark edilmez. Hiçbir yerde bundan bahsetmez Descartes. Halbuki onun okuyucusu, "konuşan bir evren içinde düşünmeye başlar" (PP, 459). Belki de, ifadenin ötesinde, ondan ayrılabilir bir gerçeğe ulaşılabileceğinden emin olduğumuzda yerleşti dil bizde. Gösterilenle (ifade edilen) gösterenin (ifade eden) ayrılabileceği yanılsaması sayesinde dil kendine bir anlam verir ve sonra sadece basit, ifade ettiğine dışsal bir işaretmiş gibi görünür. Çocuk konuşmayı bilmediğinde ya da erişkinlerin dilini konuşamadığında, dilin onu sarmalayan törenselliğinden etkilenmez; o tıpkı tiyatroda, yakınımızdaki kötü bir yere oturtulmuş bir seyirci gibidir. Güldüğümüzü, el kol hareketi yaptığımızı görür, bunların oluşturdu-

ğu melodiyi işitir. Fakat bu jestlerin ve kelimelerin gerisinde çocuk için hiçbir şey olup bitmez. Çocuk için dil bir durumu ifade ettiği zaman bir anlam kazanır. Çocuklar için yazılmış bir kitapta büyükannesinin gözlüklerini ve kitabını alan ve büyükannesinin ona anlattığı hikâyeleri kendisinin de bulabileceğine inanan bir çocuğun hayal kırıklığı anlatılır, hikâye şu iki satırla biter: "Allah kahretsin! Nerede bu hikâye? Sadece siyah ve beyazı görüyorum" (PP, 460). Çocuk için hikâye ne ifade edilen anlamlar ve fikirlerdir, ne de onun için okumak entelektüel bir faaliyettir. Hikâye, bir gözlük takıp kitabın üstüne eğilerek, büyülü bir biçimde ortaya çıkartılabilen bir dünyadır. Dilin, ifade edileni var etme, düşünceye yeni yollar, yeni boyutlar, yeni manzaralar açma gücü, son tahlilde yetişkin için de, çocuk için de aynı derecede bulanıktır.

Bedenimiz yalnızca algının mekânsal ve zamansal sentezinin değil, tüm anlatımsal işlemlerin ve kültürel dünyamızı kuran tüm kazanımların ve birikimlerin imkânının da koşuludur. Bedende önce doğal, biyolojik, sonra da bu ilk katman üstüne kurulu olan kültürel katmanlar yoktur. Bedende her şey doğal ve kültüreldir. Merleau-Ponty'ye göre, düşüncenin doğal olduğunu söylediğimizde, onun kendisiyle çakıştığını değil, tersine kendini aştığını belirtmiş oluruz. Söz, düşünceyi bir hakikat olarak ölümsüzleştiren eylemdir. Konuşan özne, ifade eylemiyle daha önce düşündüğü şeyi aşma olanağına sahip olur ve kendi sözlerinde, anlatmak istediğinden daha fazlasını bulur. Söz paradoksal bir işlemdir: Anlamı verili sözcükleri ve halihazırdaki anlamlandırmaları kullandığı halde, tüm bunların ötesine geçerek ifade edildiği sözcüklerin anlamını değiştirmeye, yeniden saptamaya yönelir.

Merleau-Ponty "konuşulan söz" ve "konuşan söz" ayrımını yapar: Konuşulan söz halihazırdaki anlamları kullanır ve bunları hep bir jest olarak ele alır (PP, 229). Söylenen şeyler adeta belli bir anlam içinde dönüp dolaşır. Konuşan sözde ise, konuşulan sözün edimlerinden hareketle özgün ifade edimleri oluşturulur. Bu edimler sanatçının, filozofun ifade edimleridir (PP, 229). Konuşan özne için söz, hazır bir düşüncenin ifadesi değildir. Kendine sahip olma, kendiyle çakışma, düşüncenin tanımı olamaz. Tam tersine, ifadenin bir sonucudur bu ve her zaman bir yanılsamadır. Fikir dediğimiz şey, zorunlu olarak bir ifade eylemine bağlıdır ve görünüşteki özerkliğini bu ifade eylemine borçludur. Dilin ifade ettiği önceden varolan aşkın bir düşünce yoktur. Düşünce kendini sözde aşkınlaştırır. Söz, benim kendimle ve be-

nim başkasıyla olan uygunluğumu kuran şeydir (PP, 449). Dil, dilin bir bilincini, kelimelerin öncelikle biçim ve anlam kazandığı dünyayı çevreleyen bilincin sessizliğini varsayar. Bundan dolayıdır ki bilinç hiçbir zaman herhangi bir deneyimsel dile tâbi değildir. Bir dil başka bir dile çevrilir ve diller öğrenilir. Dil, dış bir katkı değildir.

Hakkında konuşulan *cogito*'nun ötesinde bir "sessiz *cogito*"[3] vardır (PP, 462). Sessiz *cogito*, benim tarafımdan deneyimlenen, bizzat benim deneyimim olan *cogito*'dur. Fakat bu reddedilmez özneliğin, kendisi ve dünya üzerinde bir etkinliği vardır. Dünyayı oluşturmaz, onu kendi etrafında, kendi kendisine vermediği bir alan gibi tahayyül eder (PP, 462). Kelimeyi oluşturmaz; mutluluk anlarında olduğu gibi, şarkı söylercesine konuşur. Kelimeyi ya da kelimenin anlamını inşa etmez, onun için kelimenin anlamı dünya ile ilişkisinden, bu dünyayı yaşayanlarla olan ilişkisinden fışkırır. Kelimenin anlamı, sessiz *cogito* için, birçok davranışın kesişme noktasında bulunur. Bir kez kazanıldığında bir jestin anlamı kadar açıktır ve o kadar az tanımlanabilir. Sessiz *cogito*, kendi kendine bir varoluş, bizzat varlık olarak her felsefeden önce gelir. Fakat kendisini ancak tehdit altında bulunduğu uç durumlarda tanır, örneğin ölüm sıkıntısında ya da başkasının bakışının verdiği sıkıntıda...

Sartre'a göre, başkasının bakışı "ben"de henüz açığa çıkmamış olanı açığa çıkartmaktaydı.[4] Başkası söz konusu değilken, kendi kendimeyken henüz üstüne düşünülmemiş (*irréfléchi*) bir bilinç vardır. Başkasının ortaya çıkmasıyla "ben"de yeni bir bilinç durumu meydana gelir ama bu düşünülmüş (*réfléchi*) bilinç değildir, çünkü düşünülmüş bir bilinçte "ben" bu bilincin doğrudan nesnesi olacaktı. "Ben" başkasının bakışı altındayken de kendine tümüyle hâkim değildir, sürekli elinden kaçıp giden bir şeyler vardır. Aslında, başkasının bakışı altında ne düşünülmeden kalan bir bilinç ne de düşünülmüş bilinç vardır; ancak bu bilinç adeta ikisinin arasında gibidir. Sartre bu bilinç durumunu "utanç deneyiminde" şöyle açıklar: Kendimden utanırım. Dolayısıyla utanç kendimle aramda yakın bir ilişki kurar: Utanç sayesinde kendi varlığımın bir yönünü keşfederim. Utanç oluşumunda

3. *Cogito tacite* kavramını "sessiz *cogito*" ifadesini kullanarak çeviriyorum, ancak *tacite* kavramı şu anlamları da karşılamaktadır: söylenmeden anlaşılan, kendiliğinden anlaşılan, örtük, zımni.

4. Jean Paul Sartre, *Letre et le néant*, Editions Gallimard, 1943, s. 299, 300.

benden önce gelir. Sakar ya da kaba bir harekette bulunduğumda bu hareket bana yapışır: onu yargılamam, kötülemem, sadece yaşarım onu. İşte birden başımı kaldırdığımda birisinin orada olduğunu, beni gördüğünü, hareketimin kaba olduğunu anlayıp utanırım. Utancımın kendi üstüne dönmediği kesindir, zira başkasının bilincimdeki varlığı bir katalizör rolü oynadığı halde, benim kendi üstüme dönme davranışımla uyum içinde değildir: Benim refleksiyon alanımda kendi bilincimden başka bir şeye rastlayamam. Utanç başkasının karşısında kendinden utanma durumudur, bu iki oluşum birbirinden ayrılmaz.[5] O halde Merleau-Ponty'deki sessiz *cogito* ile Sartre'daki başkasının bakışı arasında nasıl bir bağ kurabiliriz? Her ikisi de kendisini tehdit altında olduğu uç durumlarda bulur. Sessiz bilinç, düşünülmesi gereken, bulanık bir dünyanın önünde, yalnızca açıklayabildiği zaman kendisini "düşünüyorum" olarak kavrar; *cogito* olur (PP, 463).

Eğer Descartes'ın ileri sürdüğü gibi, gerçek bir evrenle ve başka düşüncelerle ilişkimiz düşünce aracılığıyla kuruluyorsa, eğer Descartes'ın metni bizde olan düşünceyi açığa çıkarıyor ve bize yeni hiçbir şey öğretmiyorsa, hatta Descartes radikal olması gereken bir meditasyonda dili "okunan *cogito*'nun" şartı gibi bile görmüyorsa, Merleau-Ponty'ye göre bunun nedeni Descartes'ın *cogito*'sunun anlatımsal bir işleme tâbi olmasıdır (PP, 460). Merleau-Ponty'ye göre Descartes *Meditasyonlar*'ını yazarken sessiz *cogito*'yu hedefliyordu aslında (PP, 461): Ona göre Descartes'ı okurken elde ettiğimiz *cogito* konuşulan, kelimelere dökülen ve de kelimeler üzerinden anlaşılmış ve bütün bunlardan dolayı hedefine ulaşmamış bir *cogito*'dur. Varlığımızın bir parçası olan *cogito*, kavramsal olarak sabitlemenin ve düşüncenin denetiminde değildir. *Cogito*, sabitlenmekten ve düşünceden kaçar. Dil bizi çerçevelemekte ve yönlendirmektedir ama bunu olumlamak, gerçeğin yarısını unutmak demektir: "*Cogito*" kelimesi ile "*sum*" kelimesinin statik bir anlama sahip oldukları, onların benim deneyimimi doğrudan hedeflemedikleri, anonim ve genel bir düşünceyi yapılandırdıkları doğrudur. Buna karşın her türlü sözden önce kendi hayatım ve kendi düşüncemle temas içinde olmasaydım, konuşulan *cogito* bende bir sessiz *cogito* ile karşılaşmasaydı, Descartes'ın metnini bile okuyamazdım.

5. Jean Paul Sartre, *Letre et le néant*, s. 259, 260.

Tüm sorun sessiz *cogito*'yu iyi anlamak ve ona içinde gerçekten ne varsa onu atfetmek ve bilincin dilin bir ürünü olmadığı gerekçesiyle, dili bilincin bir ürünü yapmamaktır (PP, 461). Konuşulan *cogito*'nun ötesinde gerçekte bir sessiz *cogito* vardır. Sessiz *cogito*'nun kendinde hazır bulunuşu, bizzat varoluşu her türlü felsefeden önce gelir. O, kendisini tehdit altında tedirgin (*angoisse*) olduğu uç durumlarda tanır. Sessiz *cogito*, kendini bizzat ifade ettiği zaman *cogito*'dur (PP, 462).

Merleau-Ponty, *cogito* ile başkasının "ben"i arasında nasıl bir ilişki kurar? Ancak bir başkası ile ilişkisinde "ben" den s.z edilebilir. Refleksif felsefe ise, tıpkı dünya sorunundan olduğu gibi, başkası sorunundan da habersizdir. Merleau-Ponty'ye göre nesnel düşünce bir çelişkiyle karşı karşıyadır: Eğer benim bilincim dünyayı inşa eden bir bilinç ise, başkalarının bilincine yer yoktur, çünkü başka bilinçlerin varlığını kabul ettiğim anda benim bilincimin inşa etme niteliğini yadsımış olurum. Bu durumda karşımdaki bilinç de beni inşa eden bir bilinç haline gelir. *Cogito*, şimdiye kadar, başkasını algılamanın değerini azaltıyordu; beni kendi kendimdeki düşünceyle tanımlıyor ve bu anlamıyla, ben'in sadece kendi kendisine açık olduğunu öğretiyordu. Başkasının boş bir sözcük olmaması için varoluşumun asla benim varolma bilincime indirgenmemesi gerekir. *Cogito*'nun beni hep durum içinde kavraması gerekir ve ancak bu koşulla aşkın öznelik Husserl'in dediği gibi bir "öznelerarasılık" olabilir. Düşünen bir ego olarak dünyayı ve şeyleri kendi kendimden pekâlâ ayırt edebilirim, çünkü kesin olan bir şey varsa şeylerin tarzında varolmadığımdır. Hatta şeyler arasında bir şey, fiziksel-kimyasal bir bileşim olarak anlaşılan bedenimi bile kendi kendimden dışlamam gerekir. Bu şekilde açığa çıkardığım *cogito*, nesnel uzamda ve zamanda bir yere sahip değilse de fenomenolojik dünyada yersiz yurtsuz değildir. Descartes'ın *cogito*'su şeylerin ya da nedensellik bağlantılarıyla birbirine bağlı süreçlerin toplamı olarak dünyayı kendisinden ayırır. Ama bu, düşüncelerimin (*cogitatio*) sürekli ufku içinde dünyayı kendi kendime yeniden bulgulamamdır aslında. Buna karşın, Merleau-Ponty'nin keşfettiği asıl *cogito*, öznenin varoluşunu, öznenin kendi varoluşu hakkındaki düşüncesinin kesinliğine dönüştürmez ve anlamlandırmayı (*la signification*) dünyanın yerine koymaz. Tersine, düşüncemin kendisini, yabancısı olamayacağım bir olgu olarak tanır ve beni "dünyada olma" olarak kavrayarak, her türlü idealizmi dışlar (PP, vii, viii).

Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi* adlı eserinde dile getirdiği sessiz *cogito* bizzat "benim" tarafımdan deneyimlenen, benim deneyimim olan *cogito*'dur. Descartes'ın *cogito*'sunun eleştirisi içinden bulgulanmıştır (PP, 462). Fakat Merleau-Ponty *Görünür ve Görünmez* adlı eserinde –çalışma notlarında– sessiz *cogito*'dan vazgeçer, hatta sessiz *cogito* olarak ifade ettiği şeyin imkânsız olduğunu belirtir. Çünkü düşünme (görme ve hissetme düşüncesi anlamında) fikrinin olması için, ayraca alabilmek, içkinliğe ve ....'in bilincine dönebilmek için sözcüklerin olması gerekli, der (VI, 222). Descartes'ı sessiz *cogito*'yu görmediği için *Algının Fenomenolojisi* adlı eserinde eleştirdiğini hatırlayarak onu safdil bulmakla kendisinin de safdilliğe düştüğünü kabul eder: "Sessiz *cogito*'dan söz ettim ancak sessiz *cogito* da dili varsayar; sessiz bir dünya dili içinde barındıran dünyadır" (VI, 230). Merleau-Ponty'nin *Görünür ve Görünmez* adlı eseri bitmemiş bir eser olduğu için "sessiz *cogito*" kavramına ancak çalışma notlarında birkaç yerde rastlamak mümkündür. Ama eğer bu eser bitmiş olsaydı Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'ndeki sessiz *cogito* anlayışını eleştirip reddedeceğini düşünmek için genel bazı nedenler sıralayabilirdik. Bunlardan en önemlisi de bir ten ontolojisinin bakış açısından, *Algının Fenomenolojisi*'nin aradığı yeni *cogito* anlayışının bile öznelci felsefe paradigmasına ait bir girişim gibi görülebilecek olmasıdır şüphesiz. Merleau-Ponty'nin son dönem düşüncesinin Heidegger'e çok daha yaklaştığı düşünülürse bu ihtimal daha da güç kazanır. Öte yandan, onun *Algının Fenomenolojisi*'ndeki *cogito* tartışmasına şu sözlerle son vermesi, yeni bir *cogito* düşünürken bile, bir ten ontolojisinin tekçiliğine doğru yolaldığını düşünmeye itiyor bizi:

> Biz dünyadayız, şeyler görünüyor. Muazzam bir birey kendini gösteriyor, her varlık kendini ve diğerini anlıyor. Bize ise sadece kesinliklerimizi yapılandıran fenomenleri yeniden tanımak kalıyor. Mutlak bir ruha veya kendinde, bizden kopuk bir dünyaya inanış, bu ilk temel inancın rasyonalleştirilmesinden başka bir şey değildir (PP, 468).

ZAMANSALLIK DÜŞÜNCESİ VE DÜŞÜNCENİN ZAMANSALLIĞI

Ömer Aygün

Adım adım yer ölçer
Kendi revân içinde

Yunus Emre

ZAMANI düşünmenin olanaksız olduğu söylenmiştir. Düşünce, zamanı nesne durumuna getiremediğine göre, zamanla düşünce arasında ilişki yok mudur peki? Var gibi görünüyor: Zaman *içinde* düşündüğümüzü söyleyebiliriz, zaman *üstüne* düşündüğümüzü de.

Zamanı düşünmenin olanaksızlığını burada bir sınır olarak değil bir çıkış noktası olarak görmeye çalışacağız, çünkü eğer düşünen özne zamanı nesne durumuna getiremiyorsa, zamanı düşünmenin olanaksızlığı geleneksel olarak özne ile nesne arasında kurulan ayrımın eleştirilmesi ve aşılmasında önemli bir ipucu verebilir. Maurice Merleau-Ponty'nin iki temel yapıtı olan *Algının Fenomenolojisi* ile *Görünür ve Görünmez*'de zamanı işte bu iki bakış açısını –zaman *içinde* düşünmek ve zaman *üstüne* düşünmek bakış açılarını– gözeterek ele alacağız. Ardından da bu iki bakış açısının gerçekten ayrı olup olmadıklarını, ikisini bütünleştirebilecek tek bir ilişki biçiminin bulunup bulunmadığını soracağız. İddialı bir hedef, ama bir felsefecinin belli başlı konularda *ne* düşündüğünün ötesinde onun *nasıl* düşündüğünü soruyorsak, bu hedefe yönelmek kaçınılmaz görünüyor.

Algının Fenomenolojisi'nin yapısı da bunu gerektirir çünkü bu yapıt yazarının düşüncelerinin düzenlenmiş biçiminden çok, düşüncesinin düzenleniş biçimidir, dolayısıyla zamanı konu almadan da zamanı *işler* ve zamanla kurduğu ilişkiyi okuruna *önerir*.

Zaman İçinde Bir Düşünme Süreci Olarak Algının Fenomenolojisi

Algının Fenomenolojisi, "Klasik Önyargılar ve Fenomenlere Dönüş" başlıklı girişten sonra, vücut deneyiminden algıya, algılanan dünyadan da yeni bir öznelik tanımına ulaşır. Beş yüz sayfalık bir kitabın *özeti* olan bu tümceye bakılacak olursa *Algının Fenomenolojisi* bir konudan başka bir konuya geçerek çizgisel bir yol izler. Ne var ki kitabın bölümlerinin genel yapısına daha yakından bakıldıkça bu izlenim bulanıklaşır: Kitabın bölümlerinde genellikle izlenen yol, önce fenomende bütün kuruculuğu nesneye ve özneye yükleyen iki karşıt görüşün, deneycilikle entelektüalizmin sırayla ortaya konulup deneyim ve örnek düzlemlerinde yetersiz kaldıklarının, dünya varsayımına dayandıklarının saptanması, bunun üstüne artık dünya varsayımını hesaba katan yeni bir yaklaşımın önerilmesinden oluşuyor denebilir, ki bu bakımdan kitabın diyalektik bir yapısı olacaktır. Ancak eleştiri ile önerinin bu almaşımının da mekanik değil, organik bir diyalektik oluşturduğunu gözden kaçırmamak gerekir:

> Yazmaya başladığım bu kitap, birtakım düşüncelerin bir araya getirilmiş hali değildir; karmaşık formülünü veremediğim, düşüncelerin ve sözcüklerin adeta mucizevi bir biçimde kendiliklerinden düzenlenecekleri ana kadar körlemesine didineceğim açık bir durum oluşturuyor benim için.[1]

Algının Fenomenolojisi'nin yapısını bu organik diyalektik belirlemektedir. Bir konudan başka bir konuya geçildikçe düşünce düzeyinde bunların aslında art arda gelmeyip iç içe geçtikleri, bir *gelişim* çizgisi izlemekten çok, bir *oluşum* içinde bulundukları ortaya çıkar. Kitabın ancak sonlarında dile getirilebilen "bütün sorunların eşmerkezliliği" de (PP, 469), bu sorunlara yönelen düşüncenin yapısına ilişkin bir fikir verir: Algı, uzam, dil, başkası, cinsellik gibi konuların birbirinin bağlamını oluşturdukları bir düşünce çizgisel ve tek yönlü değil de, döngüsel bir yol izlediğinden yinelemelere düşülmesi kaçınılmaz, hatta vazgeçilmezdir. Ama yinelemenin anlamı, *çizgisel* düşüncede olduğu gibi bir vakit kaybı ya da fazlalık değildir, düşünceye nicel ol-

1. Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi* (*Phénoménologie de la perception*), Gallimard, 1945, s. 426. Bundan sonra sayfa numarasıyla birlikte PP olarak kısaltılacaktır.

maktan öte, nitel bir değer katar: Yinelenen bir konu, soru, kavram ya da eleştiri, düşüncenin oluşumunun her hamlesinde yeni bir bağlamla hem yeni bir anlam kazanmakta, hem de konuya farklı bir ışık tutmaktadır.

Kitabın yapısıyla ilgili saptamalarımızın sonuncusu, belki de en önemlisi, yapıtın bir sunumdan çok, bir araştırmanın, soru sormanın özelliklerini taşımasıdır: Merleau-Ponty bir düşünceyi dile getirmekten çok, akıl yürütmelerinin sonucuna ulaşmak üzere, yani yukarıda söz ettiği "açık durum" içerisinde düşünmek üzere yazar; düşüncenin hâkimi olduğu kadar, sakinidir de. Akıl yürüten kişinin bildiği ile bilmediği arasındaki bu özel ilişki, ilk ve belki de en açık anlatımını Platon'un *Menon* diyaloğunun ünlü bölümünde bulmuştur ve bu bölüm *Algının Fenomenolojisi*'nde alıntılanmaktadır: "Doğasını kesinlikle bilmediğin bir şeyi aramak için ne yapabilirsin? Bilmediğin şeylerden hangisini aramaya kalkacaksın? Ya bu şey tesadüfen karşına çıkarsa, bu kez onun aradığın şey olduğunu nasıl anlayacaksın? Onun ne olduğunu bilmiyorsun ki..." (*Menon*, 80, D; alıntılayan PP, 425).

Zaman Üzerine Bir Düşünme Süreci Olarak Algının Fenomenolojisi

Zaman *içinde* böyle eyleşen bir düşünce, zamanı nasıl konulaştırır, Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde zaman *üstüne* ne söylemektedir? İlk önce *Algının Fenomenolojisi*'nin "Zamansallık" bölümündeki eleştirilere kısaca değinelim: Zaman, nesnelerin kendisinde değildir. Gündelik yaşamda ve nesnel bilimlerde geçerli olan *nesnel* zaman anlayışında zamanın akışını deneyimleyen bir özne gizlidir çünkü böyle bir özne olmadan nesneler akmayan bir şimdiye mahkûm olacaktırlar: Zamanı bir akış olarak deneyimlemek için, örneğin bir buz parçasının sonradan su *haline geldiğini* söyleyebilmek için her iki anda nesnenin aynı nesne kaldığını ama bir değişikliğin meydana geldiğini gözlemleyecek bir bilinç gereklidir; yoksa buz parçası buz parçasıdır, su ise sudur: yalnızca vardırlar. "Zaman, zamana yönelmiş bir görüş gerektirir" (PP, 470). Dolayısıyla geçmişin bilinci de dış gerçeklikteki nesnel bir izden ileri gelemez: o iz de eşzamanlılığa mahkûm, ardışıklığı devreye sokmaktan acizdir.

Buna karşılık geçmişi, geleceği ve şimdiyi bilincin kendisi de kurmaz, yoksa şimdiki zaman bütün bağlayıcılığını yitirip bilinç için

bir *şimdiki* zaman olmaktan çıkardı, geçmişle gelecek öylesine saydam ve güncel olurdu ki şimdiye yer kalmazdı. "Eğer her yerde ve her zaman varsam, asla ve hiçbir yerde yokumdur" (PP, 383). Kaldı ki böyle bir bilinç zamanı *ne zaman* kuracaktır? Zamandışından kuruyorsa, zamandışılıktan zamana nasıl geçebilmektedir? Oysa şimdinin şimdiliği, geçmişin şimdiliği, geleceğin şimdiliği aynı değildir.[2] Zamanı şeylerin kendisinde aradığımızda şeyler nasıl şimdiye mahkûm kalırsa, zamanın kuruluşunu bilince yüklediğimizde bu bilinç de *zaman üstünde dolaşmaya* mahkûmdur ve bu artık bir zaman bilinci değildir, çünkü "zamanın temel özelliği kendini yapmak ve olmamak, asla bütünüyle oluşturulmuş olmamaktır" (PP, 474).

Kendini yapan, *var* olmayan, asla bütünüyle oluşturulmuş olmayan bir zaman nasıl düşünülebilir? Merleau-Ponty'nin zaman anlayışında Husserl'in fenomenolojisinin ve özellikle de *İçsel Zaman Bilinci Fenomenolojisi İçin Dersler*'inin temel kavramlarının önemli payı olmakla birlikte, Fransız düşünür bilincin zamana maruz kalışıyla vücut arasında artık görmezden gelinemeyecek derecede sağlam bir ilişki kurmuştur.[3]

Merleau-Ponty'nin zaman anlayışıyla ilgili olarak söylenecek ilk

2. Merleau-Ponty'nin bu düşüncesinde Aziz Augustinus'a yanıt vardır. Aziz Augustinus'a göre geçmiş şeyler de gelecek şeyler de yokturlar, üç zaman var demek yanlıştır ama üç şimdinin varlığından söz edilebilir: geçmişin şimdisi (anımsama), şimdinin şimdisi (görü), geleceğin şimdisi (bekleme) (*İtiraflar*, Onbirinci Kitap, XX). Geçmiş ve geleceğin şimdiki zaman ile özel ilişkisine Merleau-Ponty'nin getirdiği yanıtı ileride göreceğiz ama şimdilik Jean Greisch'e göre Aziz Augustinus'un bu zaman anlayışının "kendinden-geçişli" (*extatique*) zamansallığın bir ilk taslağı olduğunu söylemekle yetinelim. (*Ontologie et temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit* [Varlıkbilim ve Zamansallık, Sein und Zeit'a Toplu Bir Yorum Taslağı], PUF, 1994, s. 322.)

3. Bu bakımdan Merleau-Ponty belki Bergson'a yakın görünebilir, nitekim Bergson'un anımsama konusunda fizyolojik kuramları eleştirmesini (*Matière et Mémoire* [Madde ve Bellek], Albert Skira yayınları, Cenevre, s. 154-5) ve vücudun bir kayıt aleti değil, bilincin "yönelimlerinin" gerçekleştiği bir "pandomim organı" olduğunu ileri sürmesini ("[Beynin] görevi tinin yaşamını ve tinin kendisini uyarlaması gereken dış durumları taklit etmektir", *L'énergie spirituelle* [Tinsel Enerji], PUF, 1919, s. 47) haklı bulur (PP, 472). Buna karşılık Bergson da görüngübilimin temel kavramlarından, özellikle de "ufuk" kavramından yoksundu ve belki de bu yüzden fizyolojik kuramı savunanların hatasını ruhsal düzleme taşımaktan öteye geçememiştir. (Bergson'la Merleau-Ponty'nin düşüncelerinin geniş kapsamlı bir karşılaştırması için Augustin Fressin, *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty* [Bergson ve Merleau-Ponty'de Algı], SEDES, 1967.)

şey, bilinçle zamanın temasının bellekte değil, bir "bulunuş alanı"nda[4] gerçekleştiğidir. Çünkü kökensel zaman deneyimi, bir istemli anımsama deneyimi değil, az önce sözünü ettiğimiz "zamana yönelmiş görüş"tür. Geçmişi ve geleceği, bulunuş alanımda istemli olarak açmam, "ufuk"[5] olarak bulundururum:

> Ben bugünü kafamda canlandırmam, bugünün kendisi bütün ağırlığıyla üstüme çöker, daha buralardadır, ondaki hiçbir ayrıntıyı aklıma getirmem ama bunu hemen şimdi yapabilirim de, günü "elde tutarım" (PP, 476).

Bulunuş alanımda yakın geçmişi ya da geleceği düşünmüyorumdur ama düşünüyor olmasam bile "buralardadır, tıpkı bir evin görmediğim arka tarafı ya da figürün altındaki fon gibi".[6] Algı deneyimi ve zaman deneyimi arasında ufuk yapısıyla sağlanan bu koşutluk, bulu-

4. "Algı bana geniş anlamda bir 'bulunuş alanı' verir; bu alan iki boyutta uzanır: burası-orası boyutu ve geçmiş-şimdi-gelecek boyutu." (PP, 307) Merleau-Ponty'nin gene Husserl'den aldığı (PP, 307, 1. dipnota bkz.) bir kavram olan *champ de présence* (Alm. *Präsenzfeld*) deyimindeki *présence* sözcüğünün çevrilmesindeki güçlükler genellikle farklı anlamlarda kullanılabilmesinden ileri geldiğinden, biz tek bir karşılığa bağlı kalmamakla birlikte, kavramı genellikle "şimdi-bulunuş" diye çeviriyoruz. Ancak burada böyle bir karşılık şimdiyi fazla vurgulayacağından yalnızca "bulunuş" sözcüğünü kullanmayı yeğledik. Merleau-Ponty'nin ele aldığı bulunuş, dar anlamdaki şimdiden farklıdır: ben *bulunduğum* zaman henüz yüklemleyici bir tutum içinde değilimdir, çevremi incelemiyorumdur, tarih atmıyorumdur, *önünde* değilimdir, *içindeyimdir*; bir şey *karşısında* değilimdir, *içindeyimdir*. Bu bakımdan bulunuş sözcüğündeki edilginlik aydınlatıcı olabilir.

5. Alm. *Die horizon struktur*. Husserl'in ve Merleau-Ponty'nin düşüncesinde ufuk yapısı ile yönelimsellik birbirini çağıran kavramlardır: "Her yönelimselliğin yapısının bir 'ufuk' gerektirmesi fenomenolojik çözümlemeye ve betimlemeye *mutlak olarak yeni bir yöntem* kazandırır. Bilinç ve nesne, yönelim ve anlam, gerçek varlık ve ideal varlık, olanak, zorunluluk, görünüş, hakikat, ayrıca deneyim, yargı, apaçıklık vb. kavramların aşkın (*transcendental*) problemlerin ifadesi olarak ortaya çıktıkları ve öznel 'oluşum' problemleri olarak ele alınmaları gerektiği her yerde bu yöntem işler." (Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes* [Descartes'çı Meditasyonlar], çev. Emmanuel Levinas, 1931, s. 42) Bir özne tarafından deneyimlenmeyen bir zamanın olmadığını savunan Merleau-Ponty için zamansallık elbette "bir öznel oluşum" sorunudur ve bu bakımdan zaman deneyiminin yönelimselliği ufuk kavramını gerektirir.

6. Ufuk kavramı, *Algının Fenomenolojisi*'nin deneyim çözümlemelerinin anahtar kavramıdır: figürü odaklayabilmem için dışlamam gereken zemin, bir odak *uyandırmam* için *uyutmam* gereken çevre, sahneyi görmem için gereken salon karanlığı, araştırmam için sahip olmamam gereken bilgi, anımsayabilmem için gereken yokluk ("non-être", PP, 471) bu kavramda belirginliğe ulaşır.

nuş alanımın merkezinin ben değil, algı alanım olmasından ileri gelmektedir, çünkü ben zamanın "bilincinde" olmadan önce de, algı bir ileriye-bakış ve bir geriye-bakış ufkuna sahiptir[7]. Bu durumda algılayan vücut geçmişi, geleceği ve şimdiyi algıda düğümlediği için "zaman salgılar... zamana maruz kalmaz, zamanı yapar" (PP, 277).

Bu durumda uzam gibi (PP, 20, 21) zaman da dış dışa parçalardan değil, vücudun iki yönelimsellik biçiminden oluşur: "Husserl bir çevreye demir atmamı sağlayan yönelimsellikleri ileri-yönelim ve geri-yönelim diye adlandırır"[8] (PP, 476). Bir önceki an, bulunuş alanımın ufkunda "biçem" (PP, 49, 476) ya da "profil" (PP, 476, 477) olarak verilir[9] ve bir an daha geçtiğinde artık "profilin profili" haline gelir: "geri-yönelime geri-yönelim".

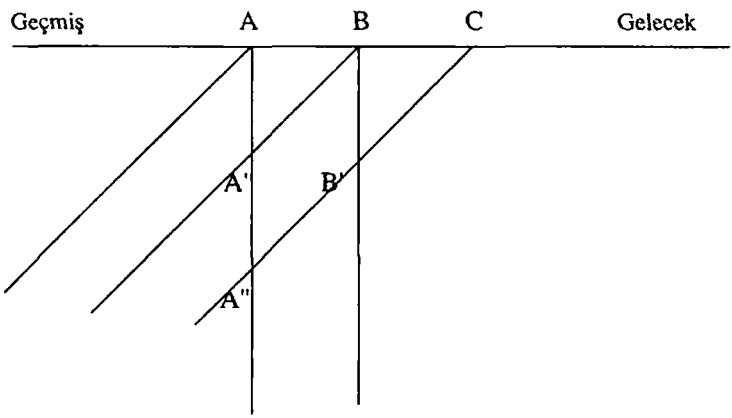
Merleau-Ponty bu durumu, Husserl'den aldığı ve ileri-yönelimlerle tamamlanması gerektiğini söylediği bir şemayla göstererek zamanı bir çizgi değil, bir yönelimsellikler ağı olarak ele alır ve böylelikle noktasal bir şimdiden bulunuş alanına geçişi biraz daha açıklığa kavuşturur:

7. "Bakış edimi hem ileriye yöneliktir (çünkü nesne benim odaklama eylemimin sonundadır) hem de geriye yöneliktir (çünkü nesne bana belirişinden önce de var olan bir şey olarak kendini verecektir)." (PP, 276-7.)

8. Husserl geri-yönelimi (*rétention*) açıklamak için sık sık ses benzetmesine başvurur: "Bir ses kısıldığında, önce özel bir dolgunluk (şiddet) içinde hissedilir, hemen ardından da şiddet hızla düşer. Ses hâlâ oradadır, hâlâ hissedilmektedir ama basit bir yankı olarak. ...Geri-yönelinen ses, şimdi hazır bulunan bir ses değil, şimdide 'birincil olarak anımsanan' bir sestir." (Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* [Bir İçsel Zaman Bilinci Fenomenolojisi İçin Dersler], Fransızca'ya çeviren: Henri Dussort, PUF, 1964, s. 46.)

Protension ve *rétention* kavramları için önerdiğimiz karşılıklar, "ileri-yönelim" ve "geri-yönelim", *intention*'un "yönelim" olarak çevrilmesinden hareketle ve elbette geçici olarak verilmiş karşılıklar olmalarına karşın, özellikle *rétention*'un "geri-yönelim" olarak çevrilmesindeki handikap, Fransızca sözcüğün *retenir* (tutmak, elde tutmak, akılda tutmak) fiiliyle yakınlığının Türkçe'ye aktarılamaması ve "yönelim" sözcüğünün fazla *bilinçli* bir edim fikri uyandırmasıdır.

9. Algı ile zaman arasındaki ilişkiyi vurguladığımız için, Husserl'in geçmiş anın "profil haline gelmesi" yerine, geçmiş anın "derinliğe iniş" deyimini de kullandığını söyleyelim. (Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* [Bir İçsel Zaman Bilinci Fenomenolojisi İçin Dersler], Fransızca'ya çeviren: Henri Dussort, PUF, 1964, s. 43.)



Yatay çizgi: ardışık "şimdi"ler.
Çapraz çizgiler: sonraki bir "şimdi"de taşınan "şimdi"lerin profili.
Dikey çizgiler: bir "şimdi"nin profilleri.

Bu şemayı sorgular Merleau-Ponty[10]: A noktasının sonradan görünebilmesi için A', A", A'"... noktalarının sentezi zorunlu ise, bilincin mutlak aşkınlığı açmazına geri dönülmüş olur. Ama Husserl'in geri-yönelim kavramını ortaya koymasının nedeni, tam da geçmişin kurulmasının istemli olmadığını, hem çok yakın işteliğiyle (*eccéité*), hem de artık geçmişteliğiyle yakalandığını vurgulamak istemesidir. Bir sentez varsa bile bu, "temel özelliği kendini yapmak ve olmamak, asla bütünüyle oluşturulmuş olmamak" olanın sentezi olduğundan, tamamlanmamış bir sentezdir, bir "geçiş sentezi"dir.[11] Buna göre ba-

10. Bu şemada şimdilerin ardışıklığının çizgiselliğini eleştirecektir Merleau-Ponty *Görünür ve Görünmez*'de (VI, s. 248). Paul Ricœur ise bundan başka, zaman diyagramının geri-yönelimde derinlikle uzaklığın özdeşliğini yansıtmamasını eleştirir, hatta şöyle der: "...belki de bu diyagramı bir an önce unutmalıyız." (*Temps et récit* [Zaman ve Anlatı], *I*, s. 57).

Oysa Merleau-Ponty'nin hem şemadaki ileri-yönelimlerin eksikliğinden söz etmesi, hem de bu "eksiği" tamamlamaya girişmemesi üstünde durulabilir. Gelecek, bu şemaya nasıl eklemlendirilebilir? Geleceğe karşı takındığı ikircikli tutum, acaba Merleau-Ponty'nin geleceğin Heidegger'deki ayrıcalıklı konumunu benimsememesine bağlanabilir mi?

11. Gene Husserl'den alınmış bir kavram: *Übergangssynthesis*. (PP, 480.) "İka-

na önce A' ve sonra A" verilmez (bu deneyim düzleminde *önce* ile *sonra* var mıdır ki?), bütün profillerin içinden A noktasının kendisi profillerin saydamlığı içerisinden verilir, çünkü *zamanında* şimdi olmuştur. Ayrıca burada nokta olarak gösterilenlerin nokta olmadıklarını, birbirine bulaştıklarını hesaba katmak gerekir[12]: "Zaman boydan boya tek bir devinimle kımıldar" (PP, 479). Geri-yönelim ile istemli anımsamanın karıştırılmaması gerektiğini de yineleyelim: Geçmişle tek ilişkimiz istemli anımsama olsaydı, her an bütün geçmişi yoklamak zorunda kalırdık. Husserl'in "edim yönelimselliği"nden ayrı olarak bir "işlek yönelimsellik" (Alm. *fungierende Intentionalität*) öne sürmesi bundandır (PP, 478). Ufuk yapısının belirsizliğinden, geri-yöneldiğimiz anın, elde-tutulan anın zamansal konumunun bulanıklığından ileri gelen bu çelişkili işleme Husserl zamanın "edilgin sentezi" adını verir.[13]

Bu şemayı bir de biz kendimizce sorgulayalım: Husserl'in geri-yönelim şeması "edilgin sentez"i göstermeye el vermekte midir? Husserl'in belirttiği gibi, yatay çizgi şimdiler dizisidir ama bu şimdiler "zamana yönelmiş bakış"tan yoksundurlar (PP, 470). Dolayısıyla

met ettiğim uzam ve zamanda belirsiz ufuklar hep vardır ve başka bakış açıları da bunlardandır. Zaman bireşimi, uzam bireşimi gibi, hep yeniden başlatılması gereken bir bireşimdir" (PP, 164).

12. Bununla birlikte Jacques Derrida, Husserl'in "kaynak-nokta", "başlangıç", "ilke" olarak noktasallığa bağlı kaldığını söylemiştir. *La voix et le phénomène*'de (Ses ve Görüngü, PUF, 1967). Husserl'in dolu ve kaynaksal bir görüde, anlamlandırmalara (*Bedeutung*) ve ifadeye öncel, tek başına, *basit* bir anlamın *hazır bulunmasını* ya da *şimdisini* bulmasını metafizikten kalma bir "noktasal şimdi" varsayımına bağlar ve Husserl'in bütün fenomenolojisinin temelinde bu metafizik varsayımın bulunduğunu ileri sürer: "Eğer anın noktasallığı bir mit ise, uzamsal ya da mekanik bir metaforsa, geçmişten miras alınmış metafizik bir kavramsa ya da bunların hepsi birdense, eğer kendi-kendine-hazır-bulunuşun şimdisi *basit* değilse, kaynaksal ve indirgenemez bir sentezden oluşuyorsa, o zaman Husserl'in bütün ispatı temelinden tehlikeye girer" (s. 68). Derrida'ya göre Husserl'de yaşantının saf içkinliğinde bir fark (*différance*), bir çatlak vardır ve bu çatlağı ancak göstergenin göz önüne alınışıyla genişletmek olanaklıdır.

13. Bu "edilgin sentez"in anlamı "Zamansallık" bölümünün sonlarında (488. sayfada) açıklanacaktır. Edilginliğin anlamı, bir çokluğu yalnızca alımlamamız, algılamamız değil, seçmediğimiz ve yönetmediğimiz o çoklukta *bulunmamızdır*. Sentez ise o çokluğun aleyhine işleyecek bir yolu tam da çoklukta konumlandırılmış olmamızda *bulmamız* demektir (örneğin kendi kendime söz verdiğimde ya da bir ad verdiğimde). "Bulmak" sözcüğünün bu etkin ve edilgin çekimleri "bulunuş" kavramında da, hem de ayrışmamış bir biçimde karşımıza çıkar.

bu, şeylerdeki zamandır, ırmak eğretilemesindeki zamandır, mutlak olarak kendiliğinde zamandır, "şimdilerin ardışıklığıdır" (Heidegger'in söz ettiği *Nacheinander der Jetztpunkte*, PP, 471). Dikey çizgiler ise bir şimdinin profillerinin dizisidir. Mutlak bilinç geçmişi ve geleceği istemli anı ve tasarı yoluyla kurduğuna göre, yatay çizgide serbestçe dolaşıp uğradığı her anın bütün profillerini birden elinde tutar, tıpkı nesneyi olanaklı bütün açılardan birden algılayan ideal bir bilinç gibi (PP, 81, 237). Demek ki dikey çizgi de mutlak kurucu bilincin zamansallığını gösterebilir. İşte "edilgin sentez"in edilginliği (yönelimsellik ve ufuk yapıları gibi) ancak çapraz çizgiyle devreye girer. O halde deneyimiyle ve nesnesiyle asla tam olarak örtüşmeyen ama asla da nesnenin üstünden süzülüp ona "kuşbakışı" bakamayan vücutlu özne bu açı ile tanımlanabilir: Zamansallık, yalnızca bilinç durumlarının akışıyla ya da nesnel gerçekliklerin değişkenliğiyle değil, ikisinin mutlaka kesiştiği ama asla da örtüşmediği bu açı ile tanımlanabilir. Ama bu örtüşmenin ölçüsü değişkendir: Hayvanat bahçesini gezen bir çocuğun yönelimselliği ile felçli bir yaşlının yönelimselliği birbirinden çok farklıdır. Varoluşta şaşkınlığın asla sıfıra indirgenemeyişi, burada açının asla 0° olmayışıyla gösterilebilir; en şiddetli bastırma durumunda bile organik vücudun yaşamını sürdürmesi ise açının asla 90° olamayışıyla.[14]

Bu açı, algı ile konulaştırıcı bilincin tam örtüşemeyişinin, vücutla birlikte genelliğin ve anonimliğin ortaya çıkışının nedenini de açıklar (PP, 249, 250): bulunuş alanımın merkezi algı alanım ise, algı alanımdaki bir fenomene dönüp onu betimlemeye çalıştığımda hep *ıskalarım*, çünkü araya profiller girmiştir bile ve tam saydamlığa ulaşamamışımdır. Vücutlu olduğum için, algımla bilinçli olarak kesişmem olanaksızdır ve algıma bilinçli olarak yöneldiğimde algım geçmişe karışmıştır bile: Algı hep bir *demin*'dir, "asla şimdi olmamış bir geçmiş"tir (PP, 280).[15]

14. Burada Merleau-Ponty'nin anozognozi ve "hortlak organ" vakalarına getirdiği yorumlar (PP, 98), kişisel zaman ile organizmanın zamansallığı arasındaki ayrımın vurgulandığı sesyitimi vakası çözümlemesi (PP, 189) akla gelmektedir.

15. Bilincin mutlak kuruculuğunu sarsan bu durum, vücutlu öznenin özgürlüğünün kanıtıdır da, çünkü eğer vücutsuz olsaydım özgür olmak için elime hiçbir fırsat geçmezdi. Özne mutlak bilinç olarak tanımlanınca artık *başına hiçbir şey gelmez*, öznenin kendi kendine verdiği bir fırsat tam anlamıyla bir fırsat değildir – bir yapbozun parçalarını birleştirmek için yaratıcılık gerekmez.

Bunlardan başka, açının değişken olduğunu göz önüne almak gerekir: Bilmediği bir yere yolculuk eden birinin gidiş yolculuğu ile dönüş yolculuğundaki yönelimselliği aynı olmayacaktır. *Algının Fenomenolojisi*'nde örnek olarak verilen birçok vaka bu açının aşırı genişliği (örneğin 479. sayfada Scheler'den aktarılan, sürekli arkasına dönerek eşyaların hâlâ orada olup olmadığına bakan, yani ufkunu *elde tutamayan*, her an yoklayan hasta) ya da aşırı darlığı (örneğin "La spatialité du corps propre et la motricité" [Vücudun Uzamsallığı]) ve ardından gelen "Le corps comme être sexué" [Cinsiyetli Varlık Olarak Vücut] arabölümlerinde uzun uzun incelenen Schneider) ile tanımlanabilir mi? En azından açının herkeste aynı kalamayacağı, herkeste de her an aynı kalamayacağı açıkça görülüyor.

Merleau-Ponty bu noktaya kadar, vücuda verdiği ayrıcalıklı konumu hesaba katmazsak, Husserl'in çizgisinden pek az ayrılmaktadır. Oysa daha *Algının Fenomenolojisi*'nde Merleau-Ponty'nin gitgide Heidegger'e yaklaştığı, ona yaptığı referanslardan ve getirmeye çalıştığı eleştirilerden anlaşılabilir. Nitekim bizi *Görünür ve Görünmez*'e götürecek temel kavramı Heidegger'den almıştır Merleau-Ponty: kendinden-geçiş (*extase*) kavramı.[16] Bu noktadan itibaren Husserl'in geri-yönelim şeması açıkça yetersiz kalmaktadır: Öncelikle, Heidegger için temel kendinden-geçiş olan gelecek zamanın şemaya nasıl

16. Heidegger için geçmiş, olup bitmiş ve bir depoda hazır duran bir kütle olmadığı gibi, gelecek de boş bir kağıt parçası değildir. Geçmiş, şimdi ve gelecek, kendinde varolanlar gibi hazır durmayıp sürekli olarak birbirlerine fırlatıldıkları için, zamanın "boyutları" olarak değil, zamanın "kendinden-geçişleri" olarak adlandırılmaktadır. Kendinden-geçiş olarak zamansallık, görüngü olarak geçmişin "...e geri" biçimiyle, geleceğin "...e doğru" biçimiyle ve şimdinin "... yanıbaşında olma" biçimiyle ortaya çıkar. "[Zamansallık] yalnızca *kendinden* çıkmaya koyulan bir varolan değildir, tersine, zamansallığın özü *kendinden-geçişlerin* birliğinde zamansallaşmaktır." (Martin Heidegger, *Etre et Temps* [Varlık ve Zaman], Fransızca'ya çeviren: François Vezin, N.R.F., s. 389 [329].)

Extase kavramını "kendinden-geçiş" olarak çevirmemizin tek nedeni, elbette gündelik dilde *extase*'ın "esrime, kendinden geçme" anlamına gelmesi değil. Harfiyen çevrilecek olsa *extase*'ın karşılığı "dışta-durma" olabilirdi, ne var ki Heidegger için zaman kesinlikle bir "durma" ya da "durum" değildir ve filozofun kendisi de zamanın yapısını ortaya çıkarmak için öncelikle fiil ve zarfların kullanılması gerektiğini vurgulamıştır. (Jean Greisch, *Ontologie et temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit* [Varlıkbilim ve Zamansallık, Sein und Zeit'a Toplu Bir Yorum Taslağı], PUF, 1994, s. 319.) Bu bakımdan "kendinden-geçiş"in "kendinin-dışında-durma"dan görece daha uygun bir çeviri olduğunu düşünüyoruz.

aktarılabileceği belli değildir; ayrıca Heidegger'in varoluşsal zamansallık anlayışı bir "zaman bilinci"ne değil, *Dasein*'ın kendi-dışında-olmasına dayandığından ve içsellikle değil, tersine mutlak bir dışarıdalıkla tanımlandığından Husserl'in içsel zaman bilincine *sığmaz*.[17]

Heidegger'e göre zamansallık kendinden-geçişlidir. Dediğimiz gibi geçmiş, blok halinde bir geçmiş olmadığı gibi, gelecek de büsbütün belirlenmemiş bir gelecek değildir ve bu bakımdan, evet, Heidegger, Husserl gibi bir "ilişkiler ağı"ndan söz eder, ne var ki zamansallığın yapısının dışarı-yönelmişliğinin vurgulanması Heidegger'e özgüdür: Zamansallığın devinimi "kendinde ve kendisi için kökensel-olarak-kendinin-dışına"dır ve bu bakımdan *Dasein*'ın dışarıdalığıyla özsel bir ilişki içindedir. Kendinin dışına devinim olarak zaman bir töz olmaktan çıkmış, süreçleşmiştir, olaylaşmıştır, öyle ki "zaman şudur ya da budur" diyemeyiz, ancak "zaman zamansallaşır" diyebiliriz, tıpkı "varlık vardır" diyemeyip ancak "varlık yürürlüktedir" diyebileceğimiz gibi.

Zamanın kendinden-geçiş yapısına sahip olduğu konusunda Heidegger'i izleyen Merleau-Ponty'ye göre, kendinden-geçiş anların bireyliğini ortadan kaldırıp, Bergson'da olduğu gibi (PP, 481), deneyimi bütünüyle ayrıştırmaz mı? Ama geçen bir anın dağılıp gitmesi, daha önce gelen bir an olarak geçirdiği yoğunlaşma sürecinin devamından başka bir şey değildir. B anından C anına geçilirken, B noktasının B' haline gelmesi, A anından B anına geçilirken yakın gelecekteki bir B^1 noktasının B haline gelmesinin devamıdır. Dağılma ile toparlanma aynı şeyin iki yüzüdür: B noktası gittikçe daha az sayıda profil içerisinden, dolayısıyla daha belirgin bir biçimde görünür. Vuku bulup yerini kendisinden sonra gelen ana bıraktığında B noktasının dağılmaya başlaması, olgunlaşmasının öbür yüzüdür yalnızca. "Zamanda, var olmak ve geçmek aynı anlama geldiğine göre, olay, geçmişe karıştığında, varlığını kaybetmez" (PP, 480). Buna göre nesnel zamanın kökeni tam da zamanın geçişindedir. Şimdi olmak demek, geçmeye yazgılı olmak demektir. Merleau-Ponty'nin Heidegger'den yaptığı alıntı kendinden-geçişin anlamını da belirginleştirir:

17. Heidegger-Husserl ilişkisinin bu yönü için Paul Ricœur, *Zaman ve Anlatı III* (*Temps et récit III*), Seuil, 1985, s. 114.

"Zaman, kendinden-geçişlerin ardardalığı değildir. Gelecek geçmişten sonra, geçmiş de şimdiden önce değildir. Zamansallık, şimdiye-gelerek-geçmişe-sarkan-gelecek olarak zamansallaşır" (*Varlık ve Zaman*, s. 412 [350][18]; alıntılayan: PP, 480, 481).

Zamanın birliğinin bu yapısı, ayrışmazlık tehlikesini ortadan kaldırır ve Bergson'un zamanın birliğini kesintisizlikle açıklamasını yetersiz kılar, çünkü A ile B kesintisiz olsalardı zaman olmazdı, A noktası B noktasının öncüsüdür, o kadar: Örneğin geçmişle şimdi, birer *şey* değildirler ki, geçmişle şimdi aynı şey olsun; birbirine *Dasein*'ın varoluşsallığınca fırlatılmalarıyla tanımlanırlar yalnızca. Şimdinin uzanımlarına açılması ancak böyle mümkün olabilir.[19]

Şimdinin tanımlanmasıyla birlikte, Merleau-Ponty geçmiş ve gelecek kavramlarını belirginleştirir: geçmişle gelecek, şimdiyle aynı biçimde *var* değildirler, öznenin ve onun perspektifinin devreye girmesiyle onlara "varlık-olmayan" bulaşmıştır. Aynı biçimde şimdi de sınırları çizilmiş bir an değildir: Şimdim bu andır, bugündür, bu yıldır, bütün yaşamımdır.[20] Heidegger'in "bir yaşamın tutarlılığı" dediği şey böyle anlaşılabilir ve belki bu yolla Derrida'nın Husserl'de bulduğu metafizik "şimdi noktası" varsayımının etkisi bertaraf edilebilir. Bir şimdiden bir sonraki şimdiye geçişin izleyicisi değil, oyuncusuyum, "ben kendim zamanım" (PP, 481). Böylelikle "zaman, zamana yönelmiş bir görüş gerektirir," sözü en radikal anlamını bulmaktadır: Merleau-Ponty'ye göre zaman bu görüşten başka bir şey değildir:

18. Bizim kaynak aldığımız François Vezin'in *Varlık ve Zaman* çevirisinde (Gallimard, 1986) bu son tümce, Merleau-Ponty'nin aktarımından farklı olarak, şöyle çevrilmiştir: "La temporellité se tempore comme avenir s'apprésentant en étant été" – ki Türkçe'ye kabaca şöyle çevrilebilir: "Zamansallık olmuş-olan olarak şimdileşen gelecek biçiminde zamansallaşır."

19. Kitabın birçok yerindeki Bergson eleştirisi, burada da fark edilebileceği gibi, Bergson'un fenomenolojideki ufuk kavramına sahip olmadığı için, anları ister istemez mutlak biçimde kesintisiz bir devinime bağlamış olmasına yöneliktir.

20. Burada şu soru akla geliyor: şimdim "bütün yaşamımı" kuşatabilirse de, bu çember ölümümü kapsayamaz; öyleyse Heidegger'in zaman çözümlemesinden yararlanırken büyük önem verdiği ölüme Merleau-Ponty'nin neredeyse hiç yer vermemesi, ölümü ancak vücudun sonluluğunun bir biçimi olarak görmesi (PP, 249-50) ve ona doğumla aynı varlıkbilimsel statüyü vermesi ne ölçüde meşrudur? Merleau-Ponty'nin deneyim çözümlemelerinde başvurduğu varoluş kavramı ile Heidegger'in *Dasein*'ın "özü" olarak tanımladığı varoluş arasındaki fark burada kendini göstermektedir.

"Zamanı özne olarak, özneyi de zaman olarak anlamak gerekir" (PP, 483) çünkü zamanın bir kendinden-geçiş olarak akış olabilmesi için vücutlu bir özne (bir "görüş", bir "göz kırpışı", bir "göz atış", *Augenblick*) zamanın her bir boyutunu kendisinden *başka bir şeymiş gibi* bulunuş alanının ufkunda elde tutmalıdır, şimdiyi şimdiden *başka bir şeymiş gibi*, bir geleceğin geçmişi gibi elde tutmalıdır, yoksa sözü geçen "varlık-olmayan" payı görmezden gelinir ve zaman bir kendinden-geçiş (*ex-stasis*) olmaktan çıkıp durum (*status*) olur ve zaman *üstüne* düşünen özne zaman *içinde* düşündüğünü unutur.

"Zaman bir kişi içindir," demiyoruz: Bu onu yeniden boylu boyunca sermek ve durağan hale getirmek olurdu. "Zaman birisidir," diyoruz, yani zamanın boyutları birbiriyle sürekli olarak örtüştüğünden dolayı birbirini doğrularlar, her birinde üst üste katlanmış olanı açmaktan başka bir şey yapmazlar, hepsi de bir tek patlama ya da basıncın dışavurumudur, bu da özneliğin ta kendisidir (PP, 482-3).

"Kendi-dışında-duruş" ya da dışavurum olarak varoluş[21] ile kendinden-geçiş olarak zamansallık "bir yaşamın tutarlılığı" içinde birlikte görünür. Böyle bir tutarlılığın bir bilinci var mıdır?

Merleau-Ponty dolaysız anımsama ile dolaylı anımsamayı birbirinden ayırırken zamandışı bir bilincin varlığını kabul eder gibi görünüyor. Öncelikle şunu söylemek gerekir ki anıyı temsilden ayırmaktadır. Anımsama sırasındaki temsil, hazır bulunur, buradadır, temsil ettiğim şeyi ve –çoğu kez– temsil edimimi algılarım. Peki bu temsil nerden gelir aklıma? Eski bir deneyimi ya da olabilecek bir deneyimi ilksel bir bilinç getirir bana, "yaşamımın tutarlılığı"nın bilinci: Bu ilksel bilinç "kendisinin bilincine varacak bir bilinci olmayan bilinç"tir: En geniş şimdinin bilinci.

21. *Dasein*, "ontolojik olmak" gibi bir ontik ayrıcalığa sahiptir. O, varlığı bir biçimde anlar ve kendi varlığını mesele haline getirir; kendi varoluşuna karşı hep bir tutum takınır. (Bkz. *Varlık ve Zaman*, 4. paragraf.) Bu varolanın ayırıcı özelliği *Dasein* terimiyle ifade edilmektedir, çünkü "onun varlığının yalnızca onun olması itibarıyla, bu varolanın özü, her seferinde, onun kendi varlığını olması gereğinde yatar". (§4) Düzelti yok: "Varlığını olması".

Yazımızda turmak içindeki deyim ("kendi-dışında-duruş"), bir dipnotta Merleau-Ponty'nin Heidegger çevirmeni Henry Corbin'den aldığını söylediği *ex-sistence*'ın karşılığıdır. Bu kavram, *existence*, yani "varoluş" kavramından türetilmiştir: *ex* öneki dışarıdalığı, dışarıyalığı vurgular, *sistence* ise Latince'de "durmak" anlamına gelen *sistere* fiilinin adlaşmış halidir.

Şimdide algım, varlığım ve bilincim birdir... çünkü "...in bilincinde olmak", "...de olmak"tan başka bir şey değildir ve varoluş bilincim somut "dışarıda-duruş olarak varoluş" jestiyle örtüşür (PP, 485).

Böyle anlaşılan bir bilinç betimlenebilir mi peki? Böyle bir betimlemenin örneğini Merleau-Ponty birçok yerde olduğu gibi yine Proust'tan alır.[22] Bir adam için bir kadına ilgi duymak kendini bu yaşamdan dışlanmış hissetmek, bu yaşama girmek istemek ve onu bütünüyle işgal etmek demekse, bu adamın aşkında kıskançlık en başından beri var demektir. Aşkıyla kıskançlığı tutarlıdır: Adamın aşkı kıskançlığını *tutmaktadır*, kıskançlığı aşkı *tutmaktadır* (yani hem kıskançlığı ve aşkı bir "yaşamın tutarlığında" bağdaşır, hem de aşkı kıskançlığını "elde tutar"), çünkü adam kadını zevkle seyrederken, bu zevk kadını seyrediyor olmanın zevki değildir yalnızca, kadını *tek başına* seyrediyor olmanın zevkidir ve tek başına seyredemediği zaman duyacağı kıskançlık bu zevkte hazır bulunmaktadır. İşte *Dasein*'ın kendinden-geçişliliğine açık bir örnek: *Dasein*'da şimdi "yanıbaşında" bulunan şey, yani "beğendiği kadın", daha doğrusu "kadını beğenişi", geleceğin "...e doğru olmak" kipindeki kıskançlığına fırlatılmıştır. Adamın kıskançlığı bu anlamda çok daha geniş *davranış çemberleriyle* ilişkilidir: En geniş çember kişi olarak o adamın kendisidir, onun yaşamının tutarlılığıdır. Heidegger'in değiştirerek Kant'tan, Merleau-Ponty'nin de Heidegger'den aldığı "Zaman kendinin kendinden etkilenmesidir" tümcesi bu örnekle anlaşılabilir (PP, 487). Adamın aşkını etkileyen ve örneğin kıskançlığa dönüşmesini sağlayan şey adamın aşkının ta kendisidir. Öyleyse burada aşk ya da kıskançlık gibi nedensellikle birbirine bağlanan ayrı evrelerden de söz edemeyiz. "Bu kendinden-geçiş, bölünmemiş bir gücün bu kendinde hazır bulunan terime yansıtılması, özneliktir" (PP, 487). Kendinden-geçişin anlamı, özneliğin zamandalığının yalnızca varlık kipinde değil, "kendini açığa vurma" (Alm. *Selbsterscheinung*) kipinde de oluşudur. Öznenin açıklığı yalnızca maruz kalan bir varlık değil, aynı zamanda "açık veren", çünkü bir "biçemi" olan bir varlık olmasındandır, zorunlu olarak başkasına değilse de, başkaya açık bir varlık olmasındandır.

22. Söz konusu örnek Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* kitabında alıntılanmaktadır (PP, 216). Biz örneği Proust'taki anlatımdan soyutlayacağız, çünkü Merleau-Ponty'nin Proust'a ve romancılara getirdiği eleştiriye girmek istemiyoruz.

Söylediğimiz gibi, Merleau-Ponty'nin Heidegger'den ayrıldığı asıl nokta, temel zaman boyutunun gelecek değil, şimdi olduğunu söylemesidir: Heidegger'de gelecekten akan ve kesin kararıyla kendi geleceğine her şimdide *sahip olan* ve dağılmaktan kesin olarak kurtulan zaman, Merleau-Ponty'ye göre kendinden-geçişle çelişir: Zamanı şimdinin tarafından görmeyi nasıl bırakabiliriz, asıl olan geleceğin karşısında asıl olmayan şimdiden nasıl kurtulabiliriz? Nasıl bir gelecek yaşantısı şimdiye ve geçmişe bulaşmamış olabilir? Bu gelecek yaşantısını (diyelim verdiğim bir sözü ya da aldığım bir kararı) gelecekte de takip etmem gerekir, dolayısıyla dağılıştan mutlak olarak kurtulmuş değilimdir.

> Biz kendiliğinden (*spontan*) olduğumuz *için* ve bilinç olarak kendi kendimize asılı durduğumuz *için* zamansal değiliz, tersine, zaman kendiliğindenliğimizin temeli ve ölçüsüdür; "öteye geçebilme" ve "hiç haline getirme" gücümüz bize zaman ile ve yaşam ile verilir (PP, 489).

Algının Fenomenolojisi'nde Düşüncenin Zamansallığı ve Zamansallık Anlayışının Kesişimi

Algının Fenomenolojisi'nde zaman üstüne düşünmek ile zaman içinde düşünmek arasında göz ardı edilemeyecek kadar sıkı bir ilişkinin varlığından söz edebiliriz artık: Bağlamsallık kavramı, zamanın ufuklu yapısında; Merleau-Ponty'nin söz ettiği "açık durum", zaman sentezinin bitmemişliğinde; organik diyalektik, zamanın kendinden-geçişliliğinde, konuların eşmerkezliliği ise "bir yaşamın tutarlılığı"nda örneklenmektedir. Artık zaman ile düşünce arasındaki ilişkinin nasıl bir ilişki olduğu sorusunu sormalıyız.

Her düşünme zaman içinde gerçekleşir ama zaman da "zamana yönelmiş bir görüş" gerektirir. Bu ilişki, bir karşılıklı bağımlılık ilişkisidir, öyleyse öğelerinden yola çıkılarak betimlenemez, öğelerini kendisiyle birlikte getirir. Demek ki bu ilişkiyi kavramanın ilk koşulu, etkinlikle edilginlik, öznelikle nesnelik arasındaki ayrımları aşarken bunları tam da olanaklı kılan zemine yönelmektir. Başka bir deyişle, zaman *içinde* düşünmek ve zaman *üstüne* düşünmek derken ne kast ettiğimizi yeniden anlamalıyız. *Algının Fenomenolojisi* bu sorunları çözmemiş miydi peki? Bütün deneyimlerin eşmerkezli olduğu yeni bir öznelik tanımı dünyayı, algıyı, zamanı ve düşünmeyi açıkla-

mak için yetersiz midir? Son çalışma notlarında Merleau-Ponty bu sorulara açıkça olumsuz yanıtlar vermektedir.[23] Öyleyse son yıllarında Merleau-Ponty başka bir çözüm yoluna mı işaret etmekteydi? Merleau-Ponty'nin düşlediği ama tamamlayamadığı kapsamlı yapıtın taslak ve çalışma notlarını bir araya getiren *Görünür ve Görünmez* düşünce ile zaman arasındaki ilişkiyi öğelerden değil, ilişkinin kendisinden yola çıkarak açıklayacak bir yenilik mi getirmektedir?

Oysa *Görünür ve Görünmez*, Merleau-Ponty'nin düşünce yaşamının en başından beri uğraştığı sorunu, algı sorununu bir kez daha dile getirmeye çalışarak başlar işe. Daha ilk tümce şöyledir: "Şeylerin kendilerini görürüz, dünya da bu gördüğümüzdür" (VI, 17). Bu önermeler gündelik yaşamdan alınmıştır ve bizim doğal tutumumuzda, bir dünyanın var olduğuna ilişkin üstü örtük varsayımımızı, bizim şeylerin kendisine algıyla ulaştığımıza ilişkin inancımızı ortaya koyar. "Ağacı görüyorum," derken şunu kastediyoruzdur: "Dışarıda bir ağaç var, dolayısıyla bir 'dışarısı' var; ben de şimdi dışarı çıkıp o ağaca bir biçimde ulaşıyorum." Bu önermeleri mantıksal olarak temellendirmek de çürütmek de olanaksız gibidir, çünkü mutlak kuşkuculuk da dünyanın var olmadığını ileri sürerken gene bir dünya varsayımına dayanır; algıladıklarımızın birer düşten ibaret olduğunu söyleyebilmek için de "asıl" uyanıklığa ilişkin bir önbilgiyi, yani bir "sahici" algı, "gerçek" algı önbilgisini gereksinir, ki bu da algısal inancın ta kendisidir. Peki bu "gerçeğin" kaynağı nedir? Elimizdeki taslak ve notlardan Merleau-Ponty'nin son yapıtının temel sorusunun bu soru olacağını çıkarsayabiliriz. Şurası kesin ki Merleau-Ponty *Görünür ve Görünmez*'de doğrudan doğruya bu vahşi, indirgenmesi olanaksız dünyaya yönelmekte, bir algı fenomenolojisinden çıkıp, fenomenolojinin sınırlarında varlıkbilime doğru yol almaktadır.[24]

23. *Le visible et l'Invisible* (Görünür ve Görünmez), Gallimard, 1964, s. 237, 253.

24. "Fenomenolojinin sınırları"ndan söz ederken, Renaud Barbaras'ın "Fenomenolojinin Sınırlarında Merleau-Ponty" başlıklı yazısını düşünüyoruz (Chiasmi International. *Merleau-Ponty, l'héritage contemporain*, VRIN, Mimesis, Memphis Üniversitesi. 1999, Milano, s. 199-210). Söz konusu yazıda Barbaras, Merleau-Ponty'nin son düşüncesini evrenbilim ve fenomenoloji ayrımının geriliminde yorumlamaktadır: Husserl'in aşkın (*transcendantal*) fenomenolojisinde gerçekliğin kendisini bir Hiçlik zemininde verdiği varsayımı bulunmaktadır; Merleau-Ponty, indirgenemez zemin olarak fenomenal dünyayı temel almakla, tam da bu varsayımı

Görünür ve Görünmez'deki temel akıl yürütmeyi kısaca özetleyerek Merleau-Ponty'nin bu "vahşi dünya"dan ne anladığını kavramaya çalışalım: Deneyim düzeyinde hiçbir nesneyi tam olarak (örneğin içini ve arkasını) göremiyorsam, bunun nedeni elbette vücutlu ve zamansal bir varlık oluşumdur. Bana bir görüş alanı sunan vücudum, hep bir görmeyiş alanı da bırakır: Önümdeki kübün birkaç yüzünü görebilmemle arka yüzünü görememem aynı olgunun iki yüzüdür. Hatta *Algının Fenomenolojisi*'nde söylendiği gibi, odaklamadığım, odaklayamayacağım ufuk *sayesindedir* ki bir nesneyi odaklayabilirim.

Ama *Görünür ve Görünmez*'in yeniliği algıdaki figür-zemin ilişkisini betimlemenin ötesinde, vücudun başka bir özelliğini de vurgulamasındadır; bu özellik vücudun bir bakıma bir nesne oluşudur. Vücudum hem bir gören, hem bir görülendir. Görülebilirliği *sayesinde* vücudum nesnelerle aynı kumaştandır ve dünyayla aramdaki algısal inanç ilişkisi bu önbilgiye dayanır: Bir özne olarak benim bakarken hem nesnelere ulaşmamın, hem de algının bende gerçekleşmesinin koşulu bu ortak dokudur:

> Eğer (vücudum) nesnelere dokunabiliyor ve onları görebiliyorsa, bunun tek nedeni onlarla aynı aileden olmakla, görülebilir ve dokunulabilir olmakla vücudumun kendi varlığını nesnelerin varlığına katılmak için bir yol olarak kullanmasıdır, bu iki varlıktan her birinin ötekisi için arketip olmasıdır, vücudun şeylerin alanına ait olması ve dünyanın evrensel ten olmasıdır (VI, 181).

Buradaki ten kavramından ne anlamalıyız? Ten, görmenin ve görülmenin, dokunmanın ve dokunulmanın, duymanın ve duyulmanın ortak kaynağıdır, hem evrensel hem özel dokusudur. "Teni dile getirmek için eski 'öğe' terimi gerekiyor: su, toprak, hava ve ateşten söz ederken kullanıldığı biçimiyle, yani bir *genel şey* anlamında, zamansal uzamsal birey ile ide arasında yarı yolda, nerede bir varlık parçası bulsa, oraya bir varlık biçemi getiren, ete kemiğe bürünmüş bir tür ilke. Ten, işte bu anlamda Varlığın 'öğe'sidir" (VI, 184). Ten kavramı bizim sorumuza nasıl bir ışık tutuyor? Alıntıladığımız ten tanımı bu ko-

bertaraf etmiştir. Bu fenomenal dünya, konu durumuna getirilemeyen, güncelleştirilemeyen, ama güncelliğin "aslı astarı" olan bir gücüllük alanıdır. Husserl'e yöneltilen bu eleştirinin bir örneğini *Görünür ve Görünmez*'deki çalışma notlarında bulabiliriz: *Algının Fenomenolojisi*'ndeki çözümlemelerin merkezinde yer alan "bulunuş alanı" kavramının Husserl'deki biçimini Merleau-Ponty son çalışmalarında "kalınlıksız, bir içkin bilinç" olarak tanımlarken (VI, 227), daha ileride şimdiki zamanın "aşkınlıksız, mutlak bir çakışım" olmadığını vurgular (VI, 249).

nuda bize bir çıkış noktası sağlıyor en azından: Ten, zamansal birey ile ide arasında yalnızca "yarı yolda" değildir, bu ikisinin eklemidir de, çünkü olgu (zamansal uzamsal bireyleşmiş nesneler) ile öz (bu nesnelerin deneyimlenişlerindeki değişmezlik) arasındaki karşıtlığın altında, olgusallık terimleriyle tanımlanan ten yatmaktadır: Nesneler gibi ideler de bir hiçlik zemini üstünden çıkmaz karşısına öznenin, çünkü öze indirgemede (*réduction eidétique*) "bütüncül bir çeşitleme denemesi" (VI, 149), bütünüyle indirgeyemez olgusallığı. Çeşitleme her seferinde "bir şeyleri" varsayar. Bu olgusallık boyutu, "*nerede* ve *ne zaman*'ın devreye girişi" (VI, 184) olarak, "zamanın teni"dir de: "Her ideleştirmeyi benim süremin ve başka sürelerin ağacı ayakta tutar; idenin arkasında gerçek ve olanaklı bütün sürelerin birliği, eşzamanlılığı, bir tek Varlığın baştan başa tutarlılığı vardır. Özün ve idenin sağlamlığının altında deneyimin dokusu, zamanın teni vardır..." (VI, 150)

Algılayan ile algılanan arasındaki tersine çevrilebilirlik ilkesi ve onun açtığı ten boyutunu Merleau-Ponty varlığın atomu, temeli, özü ya da *arkhe*'si olarak değil, bir patlama olarak, bir farklılaşma ilkesi olarak düşünür. Nesnelerle algımın ilişkisinin benden eskiye, anonim bir Görünürlüğe, dünyanın tenine dayanması, kökende bir kaynaşım ya da çakışım anının bulunduğu anlamına gelmez. Nitekim Merleau-Ponty *Görünür ve Görünmez*'de "köken" sözcüğünü önce tırnak içine alır, tırnakları düşürdüğü tümcede de "kökenselin patlayışı"ndan söz eder: "Kökensel olan patlar, felsefe de bu patlayışa, bu çakışmazlığa, bu farklılaşmaya eşlik etmelidir" (VI, 165).

Tersine çevrilebilirlik ilkesi, gören ile görülenin iç içeliğinden söz etmemize olanak tanıyorsa da, bu ilişkiyi bir örtüşme ilişkisi olarak tanımlamamıza izin vermez, çünkü örneğin elim asla hem bir dokunan, hem bir dokunulan olamaz, konuşurken kendi sesimi işitemem, ancak son anda uğultusunu yakalayabilirim, başka bir sesi işitebilirim: Vücudum her seferinde indirgenemez bir bulanıklık, ıskalama payı barındırır (VI, 194). Aynı biçimde düşünce ile zamanın kesiştiği, ilişkilendiği ne kadar kesinse, düşüncenin zamanla çakışmadığı da bir o kadar açık görünüyor, yoksa Aziz Augustinus'un "Zaman nedir?" sorusu karşısındaki güçlüğü[25] ortadan kalkmış olurdu. "Şimdiki zaman bile aşkınlıksız, mutlak çakışım değildir" (VI, 249).

25. "[Zamanın ne olduğunu] eğer hiçkimse benden sormasa biliyorum; ama soran kişiye açıklamak istesem bilmiyorum" (*İtiraflar*, Onbirinci kitap, XIV).

Zaman *içinde* düşünmeyi bir edilginlik olarak betimlemek de, zaman *üstüne* düşünmeyi bir etkinlik olarak görmek de yetersizdir, bu yüzden *Algının Fenomenolojisi*'nde sırasıyla düşüncenin zamansallığını ve zamansallık düşüncesini irdelemek bizi ister istemez *Görünür ve Görünmez*'in alanına götürür: görme nasıl her seferinde bir görünürlük*ten olmak* ise, zaman üstüne düşünmek de zaman içinde düşünmek*tendir*. "Zamanın *kendi kendini oluşturması*, hep zaman*dan olan* birinin bakış açısından görülmesi gerekir" (VI, 237). *Görünür ve Görünmez*'i oluşturan taslakların son tümcesi bu tersine çevrilebilirliği "nihai gerçek" ilan etse de, unutmayalım, eğer aynı taslaklardan bir yapıt çıksaydı, başlığı *Gerçeğin Kökeni* olacaktı.

ALGISAL İNANÇ

Zeynep Savaşçın

ALGI, Merleau-Ponty'nin felsefesinin başlangıç noktasıdır ve onun eserlerinde merkezi bir kavram olma statüsünü hiç kaybetmemiştir. Ancak algıyı felsefe geleneği içinde ele alındığı gibi düşünmek, Merleau-Ponty'nin kurduğu yeni yapıyı anlamada işimizi kolaylaştırmaktan çok zorlaştırır. Bunun en belirgin nedeni ise, Merleau-Ponty'nin felsefesinde algının yeni bir tanımının yapılmasından çok, algısal yaşantının betimlenişlerine yer verilmesidir. Algı bir açıklık olarak çıkar karşımıza: Dünyaya açılışımın açıklığı olduğu kadar, dünyanın açılışındaki açıklıktır bu. Algı hem şeyleri bana, algılayan bedenime taşır hem de şeyleri açar ve kendileri haline getirir.

Dünyada ilk yaşantıladığım şey, algımın bana sunduğu bir kesinliktir. Algım, "bir şey var", "ben varım", "dünya var" gibi inançlarımın oluştuğu yerdir. Dünya ve şeyler üzerine düşüncelerim bu inancın üzerinde şekillenirler. Ben şeyleri düşüncemle anlamlandırmaya başlamadan önce, dokunuşum ve bakışım onlarla ilksel bir ilişki kurmuştur çoktan. Bedenimin dünya ile olan bu temasıyla bir anlamlar ağı örülmüştür ki bu ilksel sentez, daha sonra benim bilincimde kurarak, dünyaya kattığım anlamları önceler. Merleau-Ponty'nin "şeylerle sessiz temasımız" derken kastettiği şey işte bu ilksel ilişkidir. Anlam, "...onlar söylenmiş şeyler olmadan önce...", algısal yaşantıda "şeylerin sessiz dili" içinde oluşur (VI, 61). Merleau-Ponty'nin hedefi algı ile düşünce arasındaki bu bağı kurmaktır. Algı, bizi dünyaya bağlayan göbek bağımızdır. Bedenimizle dünyada bulunuşumuz sonucu oluşan algısal inancımız düşüncemizi önceler. Merleau-Ponty, algısal inancımızla uzlaşacak, refleksiyon öncesi, varlıkla kurduğumuz teması gözden kaçırmayacak ve bu ilksel temasta varlığın bizim için ne olduğu sorusunu barındırabilecek bir felsefenin izini sürer. *Görünür ve Görünmez*'in daha ilk sayfalarında bunu şöyle dile getirir:

...düşünce açıkça ortada olan tarihini yadsıyamaz, kendi anlamının doğuşunu kendine dert etmelidir. Duyumsanır dünya, özündeki anlam ve yapı gereği, düşünce evreninden "daha yaşlıdır", çünkü birincisi görünür ve nispeten sürekliyken, görünmez ve kesintili olan ikincisi, ilk bakışta bir bütün oluşturmaz ve ancak diğerinin kanonik yapılarına yaslandığı sürece hakikatine sahip olur (VI, 28).

Merleau-Ponty, doğal algımız sonucu oluşan "algısal inanç"dan bahsederken şöyle der: "Şeylerin kendilerini görürüz, dünya bu gördüğümüzdür" (VI, 17). Algısal inancımız, şeylerin varlığına ve dünyada oluşumuza dair inancımızdır. Yaşadığımız her an, dile getirmeksizin onaylarız onu. Ancak algımın bana sunduğu bu kesinlik, karanlıkta kalmış bir kesinliktir. Yaşandığı kadar kolaylıkla söze dökülemez, tez haline getirilemez. Onu her ifadeye dökmek isteyişimizde, çelişkiler doğacaktır. Öncelikle "dünya", "şey", "görmek" gibi her an kullandığımız kavramlar bulanıklaşır; bu sözcüklerin, bilincinde olduğumuzu sandığımız anlamlarını yakalamak için gösterdiğimiz her çabada, onlar hakkında aslında hiçbir bilgimizin olmadığını fark eder, ne olduklarını söylememizi sağlayacak hiçbir dayanağımızın olmadığı gerçeğiyle yüzleşiriz. Neredeyse, algısal inancın içinde birer inanç gibi kabullenmişizdir onları. Algısal inancımızın bir sonucu olarak, "algımızın nesnelerde sonlandığını" ve aynı zamanda "bizim algımız olduğunu" varsayarız. Doğal algıda ya da pratik hayatta birbiriyle çelişmeksizin eşzamanlı olarak yaşanabilen bu iki kanı, tez haline getirildiklerinde, algısal inancın paradokslarına sokar bizi. Algım şeylere sızmakta mıdır, yoksa sadece benim algım mıdır? Algısal inanç, dünya ile olan deneyimimizde kesinliği yaşanabilen, ama söze dökülemeyen bir kanı olarak kalır. Merleau-Ponty, dünyanın bizim için olan kesinliğini şöyle dile getirir: "...kesinlik, bütünüyle karşı konulmaz olsa da tamamıyla karanlık kalır, onu yaşayabiliriz, ama ne düşünebilir, ne formüle edebilir, ne de tez haline getirebiliriz." Dile getirmeye kalktığımızda algısal inancı paradoksal kılan, böyle bir kesinliğin bir yandan "hakikatin bizdeki temeli" oluşu, bir yandan da karanlık kalışıdır (VI, 27).

Merleau-Ponty'ye göre hem bilimler hem de felsefe başlangıçlarında algısal inançtan yola çıkarlar, ama ona dayandıklarını, onu temele aldıklarını unuturlar. En önemlisi de algısal inancın paradokslarıyla yüzleşmek yerine, kendi tuttukları yolda, ya bu paradoksları ortadan kaldırdıklarına, ya da ilerledikçe onları aşacaklarına inanmala-

rıdır. Oysa algısal inancın paradoksları, ne Descartes'dan günümüze dek gelen refleksif felsefenin ürünü olan, "mutlak bir bilincin" hüküm sürdüğü bir "düşünce evreni"nde ortadan kalkar, ne de bilimlerin "mutlak gözlemcisinin", "...bizim onlarla olan karşılaşmamızın şeylere kattığı tüm yüklemleri (*prédicats*) dışlaması..." ile aşılabilir (VI, 31). Deneycilikte, algı dış gerçekliğin kendini sunuşudur, ya da Merleau-Ponty'nin sözleriyle söylersek, "nesnel düşünce algının öznesini tanımaz" (PP, 240). Entelektüalizmde ise bu tez tersine çevrilir, "...dünya, bir dünya düşüncesinin bağlılaşığı (*corrélatif*) haline gelir ve bir kurucudan başkası için varolmaz" (PP, 241). Görülüyor ki idealizm ve realizm, her biri diğerini dışlayacak şekilde, algısal inancın iki kutbunda yer alır. Ve algısal inancın içinde barındırdığı, algımın bir yandan benim algım oluşu, bir yandan şeylere sızması gibi bir çifte olabilirliği, algısal inancı tez haline getirmekle birbirlerinden keskin bir biçimde ayırırlar. Özne-nesne, beden-tin ve öz-varoluş ikiliklerinin ortaya çıkışının altında yatan da bu ayrılıştır aslında.

Refleksif felsefe, özellikle de Merleau-Ponty'nin *Görünür ve Görünmez*'de ele aldığı şekliyle, Descartes ve Kant ile başlayan öznellik üzerine kurulu felsefeler, hatta Sartre'ın negativist felsefesi ve Husserl fenomenolojisi bile öznenin bu dünyada bedenli varoluşunu görmezden gelmiş, felsefeyi, "doğal insanın kendini orada artık hiç tanımadığı", beni dünyaya bağlayan bağların koparılmış olduğu bir yere taşımışlardır (VI, 18). Bilimin de tavrı aynıdır. Sonuç olarak hem felsefede hem de bilimlerde mutlak kuşatıcı bir seyretme (*survol absolu*) halindeki özne, düşüncesinde yeniden bir dünya kurar. Ama bunu yaparken, algısal inancımız gereği varolan bu duyumsanır dünyadan yola çıkarak bir düşünceler evrenine yükseldiğinin farkında değildir. Kant'ın "eğer bir dünya mümkün olacak ise" deyişinde içerilen ihtimal, bu dünyada oluşumuzdan itibaren düşünülebilir ancak. Descartes'ın *cogito*'ya dayanarak yeniden kurduğu gerçeklik, bu dünyanın gerçekliğinin izlerini taşır, algısal inancımızda temellenir. "Hakikatin içinde olma güvencemiz, dünyada oluşumuzla birdir," der Merleau-Ponty (VI, 28). Bu sözlerinde, onun, Heidegger'in felsefesiyle yakınlığını duymazlıktan gelmek mümkün değildir.

Heidegger'e göre, Aristoteles'ten sonra onu yorumlayan felsefe geleneği upuygunluğa (*adéquation*) dayanan mantıksal doğruluk anlayışıyla ilksel hakikatin üstünü örtmüştür. Aynı zamanda varolanların varlığının üstünün örtülmesi sonucuna da yol açmıştır bu. Varo-

lanların kendilerini gösterebilmeleri için, bir örtüyü açan ve örtüsü açılan olmalıdır. *Dasein*'ın örtüyü açan olması için, *Dasein*'ın dünyada açılmış (*Erschlossenheit*) olması, dünyanın ona açılmış olması gerekir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın "*Dasein*, Açıklık ve Hakikat" başlıklı paragrafında şöyle der: "Ancak *Dasein* varolduğu sürece ve o ölçüde hakikat vardır."[1] Heidegger, hakikati, *Dasein*'ın varlığını, onun "dünyada olma" (*être-au-monde*) yapısının bir parçası olarak düşünür. Hakikat, öncelikle *Dasein*'ın açıklığıdır. Bu açıklık, dünya içinde varolanları örtülerinden sıyırır, onları varlıklarında ortaya çıkarır. Heidegger hakikati, *Dasein*'ın varolanlarla kurduğu ilişkinin temelinde arar. Dünya içinde varolanların, felsefi düşünce ya da bilimler onları birer nesne olarak önümüze koymadan önceki anlamlarını, kullanım dünyası içindeki varlıklarını sorgular. Görülüyor ki Merleau-Ponty, kendi felsefesinin temeline algıyı, yaşayan bedeni koyarak, Heidegger'i yeniden okumaktadır. Her ikisi için de, varlıkla temasın yeri bu dünyadır. Merleau-Ponty, algısal inancın çelişkilerini feda etmeksizin, onları içinde barındırabilecek bir felsefenin arayışına girerken, varlıkla kurulan bu ilksel teması elden kaçırmamayı hedefler. Bilimler ve refleksif felsefe ise bu ilksel teması anlamakta yetersiz oldukları içindir ki dayandıkları algısal inancın aynı zamanda üzerini örtmektedirler.

Bilim, kendi payına, algısal inancın paradokslarıyla uğraşmayı, tüm varolanların sırrını çözeceği bir güne erteler. Bilim adamı için "gerçek, *nesnel* olandır" (VI, 31). Nesnel olana ulaşmak adına, şeylerle kurduğumuz temasta onlara kattığımız anlamlar, belirlemeler bilim tarafından ayıklanır. Bilimsel yöntem, şeylere "mutlak kuşatıcı bir bakışla" yönelişin yöntemidir. Nesneyi her tarafından kavrayabileceğimizi, onu tüm perspektiflerinden görebileceğimizi varsayan bu bakış, temelinde bedenli oluşumuza dayanır. Böyle bir bakışla nesnelere yönelişim, "yapabilirim"in (*je peux*), yani bedenimin mekânsallığının bir sonucudur (VI, 60). Nesneyi kuşatan, onu her tarafından görebileceğimi varsayan bakış, bedenimin nesne etrafındaki hareketinin verdiği bir imkândır aslında. Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'nde, şeylerin farklı perspektiflerden görünüşlerini bir bütünde toplamanın, yaşayan bedenin (*corps propre*) onlarla kurduğu ilişkinin

1. Martin Heidegger, *Etre et Temps*, çev. François Vezin (Gallimard, 1986), s. 278 [226]. Bundan böyle ET.

bir sonucu olduğunu savunur. Bir kübe farklı yüzeylerinden bakabilirim. Ancak yine de kübün kendisi bu farklı perspektiflerin toplamından fazla bir şeydir. Yaşayan bedenim ve şeyler bir sistem oluşturur. Bu sistem içinde yaşayan bedenimi tanıdığım gibi tanırım şeyleri de. Bedenimin bölümleri arasındaki "yaşayan birlik"in dünya, şeyler ve bedenim arasında da olduğunu söyler Merleau-Ponty. "Dışarının algısı ve yaşayan bedenin algısı beraberce değişir, çünkü onlar aynı edimin iki farklı yüzüdür" (PP, 237). Bilim ise, mutlak kuşatıcı bakışıyla bir ideal anlamlar düzeni kurarken, bu bakışın bedenimin bir imkânı olduğunu, kısacası algısal inancın çıkış noktası olan bedenli varoluşu unutur. Yaşananı, tüm yaşanmışlığından sıyırarak, onu kendinde şey araştırmasının konusu olan "saf nesne" haline getirir. Bilim adamı da "saf nesnesinin karşısındaki Mutlak Tin" haline gelmiştir (VI, 32). Bilimin, varolanı nesneye, şeylerle aramdaki "geçişlilik" ilişkisini nedenselliğe dönüştüren yapısı, varlığı gözden kaçırır. Fizik alanında kullanılan kuramlar psikoloji alanına da kayar. Dünyayı ve insan bedenini inceleyen bilimlerin, bu ikisini de nesneye indirgemesi gibi, psişik alandaki çalışmalar da tini, ya da Merleau-Ponty'nin deyişiyle "insanın görünmezini" nesne gibi düşünmeye başlamamıza yol açarlar (VI, 37).Yapısal psikolojinin, Gestalt psikolojisinin durumudur bu. "[Gestalt] Form psikolojisi, kendi nesnellik alanını oluşturmak istemiş, onu, davranışın formlarında keşfedeceğini düşünmüştür" (VI, 38). Oysa Merleau-Ponty'ye göre, davranışın formlarının işlevsel belirlenimlerinden yola çıkarak algının gerçekleşme koşullarının saptanabileceği yaklaşımı, bizi "davranışın ilk katmanına", "onun bütünsel belirlenimine" götüremez (VI, 39). Çünkü psişizmin varlığı, neden sonuç ilişkileri içinde ya da koşullardan itibaren açıklanamayacak şekilde "ayrışık" ve "kesintili"dir.[2]

Refleksif felsefede olduğu gibi bilimlerde de, yanılsamalar, görünüşler hep öznenin tarafına atılmıştır. Gerçek ve görünüş, bilimin nesnel evreninde kesin olarak birbirinden ayrılır. Doğal algıda ise, görünüşle gerçek arasında bir iç içelik söz konusudur, görünüşten gerçeğe geçiş, biri diğerinden koparılamaz olduğu için ölçülemeye-

2. Burada davranış biçimlerimizin "ayrışık" olmalarıyla, farklı biçimlerde ortaya çıkışları, birbirleri ile neden sonuç ilişkisi içinde olmayışları kastedilir. "Kesintili" olmalarıysa onların birbirini bir zamansallık içinde takip etmeyişi, süreksizliğidir.

cek bir şeydir. Bilimin ideal anlamlar düzeni içinde, bu geçiş nesnel biçimde betimlenir (VI, 41). "Benden ufka doğru uzaklaşan yol" örneğinde, yolun benden uzaklaştıkça daralışı, bilim dilinde "görünür büyüklük" ve "sabitlik varsayımı"na dayanarak yolu koşullara bağlı olarak görüşümle açıklanırken, doğal algı beden yordamıyla yolun aynı yol oluşunu, hiçbir koşul ya da ölçütün etkisi altına girmeksizin bilir (VI, 40).[3] Görünüş ve gerçek aynı hakikatin tezahürüdür; bir arada algı alanımı oluştururlar. Merleau-Ponty'nin "fenomenal alan" dediği, yaşayan bedenin dünyadaki deneyiminin alanıdır bu.

Görülüyor ki bilim, doğal tavrı görmezden gelir, onu hesaplamaları ve ölçümleriyle kendi ontolojisinin içine sokar. Varlığın nesneye indirgendiği bu "nesne ontolojisi", dünya ile olan ilksel temasımıza, nesne ve özne ikiliğinin henüz olmadığı ten ilişkisine sırt çevirir, algısal inancı karanlığından çıkarmak, onun çelişkileriyle hesaplaşmak bir yana, onu "aşar ve unutur" (VI, 36). Bilimler, mutlak bilgi yolunda, "*varlığın anlamı* sorusuna yabancı kalır" (VI, 33), oysa "ne kendileri adına *ne var* sorusunu kesip atmaya, ne de dünya ile olası bir *teması* reddetmeye" hakları vardır (VI, 35). *Varlığın anlamı* sorusu, Heidegger'e göre felsefi sorgulamanın temel sorusudur. Sorunun cevabını, bu güne dek gelmiş felsefeleri ters yönde, geriye doğru katederek arar Heidegger. Çünkü sorunun unutuluşu, her çağda biraz daha üstünün örtülüşünden başka bir şey değildir aslında. Varlık ile ilksel temasta kurulan anlam giderek elden kaçmıştır. Merleau-Ponty ise bu ilksel temasın imkânını, algılanan dünyada yakalamayı hedefler. "Bilim, algılanan dünya ile aynı varlık anlamına hiç sahip olmadığı gibi, hiçbir zaman için de sahip olmayacaktır... bilim, algılanan bu dünyanın belirlenmesi ya da açıklanmasıdır..."[4] Oysa dünya, belirlemelere ya da açıklamalara değil, betimlemelere izin verir; onun varlığının anlamı, dışarıdan gözlemlerle değil, şeylerin kendilerine geri dönerek ancak hayatın içinden yakalanabilecektir. Bilgiden önceki bu dünyaya dönüş "...idealist biçimde bilince dönüşten kesinlikle farklıdır ve

3. Benden ufka doğru uzaklaşan bir yol giderek daralıyor gibi görünür ve ufukta kaybolur. Gerçekte yol daralmamaktadır oysa. Bilim bunu yolun, yakınındaki diğer nesnelerle karşılaştırılarak ölçülebilirliği olarak açıklar. Merleau-Ponty'de ise bu, algılayan bedenin, onu çevreleyen dünya ile kurduğu ilişkinin bir imkânıdır.

4. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Gallimard, 1945), Avant-Propos, s. 3; *Algının Fenomenolojisine Önsöz*, çev. Medar Atıcı, bundan böyle metnin içinde "AFÖ" harfleriyle belirtilecek..

salt betimleme zorunluluğu, bilimsel açıklamayı dışladığı gibi, refleksif çözümlemenin yolunu da dışlamaktadır" (PP, iii; AFÖ, 27).

Refleksif felsefe, "dünya ile göbek bağımızı, onu yeniden oluşturmak için koparmaksızın, kurmaksızın, üretmeksizin anlayamayacağını düşünür" (VI, 54). Bu yeniden oluşturma süreci, dünyanın, aşkın benin dünya düşüncesinin bağlılaşığı haline gelişinin, öznenin bilincine içkin olarak yeniden kuruluşunun sürecidir. Aşkınlığından bu sıyrılışı ile, dünyanın ele geçirilişinin, tanımların, belirlenimlerin içine sokuluşunun tarihi başlar. Diğer taraftan bakılınca öznenin, ama bedensiz bir öznenin sınırsızca tüm dünyaya yayılan hâkimiyetinin tarihidir bu. Refleksif felsefe, ampirik öznenin yerine aşkın özneyi geçirerek, dünyanın gerçekliğinin, her an gerçekleşmekte oluşunun yerine bir düşünceler evrenini koyar. Ama bu düşünceler evreninin düzeninde yeniden kurulan, algıladığım dünyadan başka bir şey değildir aslında. Refleksif felsefenin "dünya düşüncesi"nin altında, gördüğümüz dünyanın varolduğuna dair kanımız olan algısal inancın kendisi yatar. "Refleksif çözümleme, dünya üzerinde olan deneyimimizden yola çıkar, ondan farklı bir olanak koşulu olarak özneye yükselir", bu öznenin dünyayı bilincinde yeniden kurarak oluşturacağı "evrensel sentezi göz önüne sermek" uğruna, dünya ile olan ilişkimizi, her an gerçekleşmekte olan o deneyimi feda eder (PP, iv; AFÖ, 28). Refleksif düşüncenin öznesi, bedensiz bir öznedir. Oysaki deneyim yoluyla beni dünyaya açan, "dünya üzerindeki bakış açım olan" algılayan bedenimdir (PP, 85).

Merleau-Ponty'nin "karşı konulmaz inanç" olarak tanımladığı algısal inanç, algının "doğruya giriş yolu" olduğuna dair inancımızdır. Bir inanç, bir kanı oluşuyla dünyanın olabilirliği kadar, imkânsızlığını da barındırır. Heidegger'in diliyle söylersek, dünyanın örtülme imkânı, içinde dünyanın açılışının imkânını da barındırır. Heidegger hakikati, "geri çekilme" (*retrait*) ve "örtüsünden sıyrılma" (*dévoilement*) kavramlarıyla ele alır. *Dasein* düşüşünde (merak, boş konuşma ve muğlaklıkta), ortaya çıkanın üzerini örttüğü içindir ki hakikat olmayanın içinde bulunur. Ancak hakikate giriş yolu, örtünün sıyrılması olduğundan, örtülme imkânı bir anlamda kendini göstermeyi hazırlar, onu mümkün kılar. Varlığın geri çekilişi, *Dasein*'ın açılışına dünyanın açılışının eşlik etmesinin koşuludur adeta. Örtülme ve açığa çıkma, varlığa dair olabilirliklerdir ve her ikisi birden hakikate erişimi mümkün kılar. Merleau-Ponty'de dünyanın geri çekilişi, kendini

saklaması dünyaya bedenimin perspektiflerinden yönelişimden kaynaklanır. Doğal algıda bakış açılarımdan görürüm dünyayı. Dünyayı bütününde görebilmemin koşulu, onun dışında durmaktır. Refleksif felsefe, öznenin bu dışarıda duruşunun mümkün olduğunu sanır. Oysa doğal algıda bedenin imkânları, dünyayı bir bakış açısı yönünde açar, bu açının dışında kalanlar karanlıktadır, orada dünya kendini gizler adeta. Yine doğal algı içinde, yanılgılar da gerçekler kadar dünyanın bir açılma koşuludur. Fenomenolojik dünya bir doğrunun gerçekleşmesidir; yanılgı da bu gerçekleşmenin içinde bir doğrudur, dünyayı algılayışımın bir türüdür yanılgı. Öyle görünüyor ki Merleau-Ponty, yanılgıyı, sözü geçen örtülme imkânına dahil etmiştir. Algıda yaşanan yanılgı silinmeksizin, bir doğrunun onun yerini alamayacağından bahseder. Doğal algı içinde özne, mutlak bilinç olarak değil, algıladığı anda algıladığı şeye bir anlamda hapsolmuş, neredeyse o algı edimi ile *tanımlanmış* halde bulunur. Denebilir ki her algı edimi, bu öznenin farklı özel halleridir. Hatta algılayan ve algılanan, aralarında her an yeniden kurulan bağ sayesinde, her algı ediminde bir yeniden doğuşu, bir başka algı edimine geçmek için bağ koptuğunda ise, o algıda ölümü yaşar gibidir. Bir diğeri onun yerini almaksızın, yanılgı bile olsa, yaşanmakta olan algı silinmez ve her bir algı içinde bulunduğumuz gerçeğin farklı bir yüzüdür adeta. Bu da "...her deneyimin aynı dünyaya aidiyetidir, *aynı dünyanın olanakları* olarak, onu ifşa etmedeki eşit yeterlikleridir" (VI, 64). Bilimler gibi refleksif düşünce de, kendi evreni içinde doğru-yanlış, yanılgı-gerçek ayrımları yaparken, bu dünyanın doğal algıda gerçekleşmesinde yaşanan tüm zenginliği hiçe sayar, dünyanın açığa çıkışındaki çeşitliliği düşüncenin iç tutarlılığı ve kendi kendine uygunluğu uğruna çok çabuk feda eder. Aslında bu zenginliğin kaynağı, algımda bir düşünülmemişin hep mevcut olmasıdır. "Aktüel görüşümün çevresinde, görülmeyen ve hatta görünür olmayan şeylerin ufkunun" oluşudur (PP, 251). Dünya algısı ya da *apaçıklıklarımız* yalnızca gerçekliklerinden kuşku duymadığımız algılar değil, düşler ve gerçeklerin bütünüdür. Bilim ve refleksif düşünce bunu reddeder. Onlar, üzerlerinde bütün bir bilgi evrenini kurdukları apaçıklıkları, düşüncemin nesnesiyle upuygunluğunu, örtüşmekte oluşunu kaybetmek istemezler. Oysa "ortak duyunun ve bilimin dogmatizminden yeniden kendime döndüğümde, bir iç doğrunun barınağını değil, dünyaya adanmış bir özneyi bulurum" (PP, v; AFÖ, 32). Refleksif felsefede olduğu gibi, "doğru sadece

iç insanda oturmaz – ya da daha yerinde olarak, iç insan diye bir şey yoktur, insan dünyadadır" (PP, v; AFÖ, 31). Özne dünyadadır ve neredeyse ona aittir. İşte dünyayı öznesinin bilincine içkin kılan, dünyanın kesinliğini, dünya düşüncesinin kesinliğine dönüştüren refleksif düşünce, "düşünülmez" olanı, bu örtülme imkânını da görmezden gelir. "...refleksif çözümleme bizi özgün öznelliğe geri döndürmez, algısal bilincin yaşamsal düğüm noktasını bizden saklar, çünkü kesin olarak belirlenmiş varlığın olanak koşullarını arar" (PP, 55, dipnot 2). Bu koşulları bulmuştur da, ama bilimlerin ya da refleksif felsefenin varlığı, deneyimin içinde her an dokunduğumuz varlık olmaktan çok uzaktır. Refleksif düşünce, algısal inancımızın kendisine bağlandığı ham varlığı, özleri arama yolunda kaybetmiştir. Nasıl olmalıdır öyleyse, yaşamın içinde konumlanacak, deneyimle bağlarını koparmayacak bir düşüncenin varlık anlayışı?

Merleau-Ponty'nin düşüncesi, bedenli varoluşun düşüncesidir. Tin-beden ilişkisinin yeniden ele alındığı bu düşünce içinde tinin egemenliği yıkılmıştır. Ancak beden de onun yerini almaz. "Tinin bir bedeni vardır, ve bedenin bir tini ve aralarında bir kesişim" (VI, 313). Beden yalnızca varoluşun bir şekli olmakla kalmaz, algıyı mümkün kılan olarak, kendisinin şeylerle iletişimimin yolu olduğunu da bildirir bana. Algılayan olduğu kadar algılanandır da. Bedenimde, algının bu çifte varoluş imkânını bana kanıtlayan şey, dokunan elime dokunmamın deneyiminde, algılayanın algılanana dönüşmesi ya da başkasının bakışının bedenli varoluşumu ispatlarcasına, beni şeyler arasında bir şey kılmasıdır. Bedenden bahsederken şöyle der Merleau-Ponty: "...o, temelde ne yalnızca görülen şeydir, ne de yalnızca gören, o Görünürlük'tür..." (VI, 181). "Ten"dir bu "Görünürlük". Şeylerle aramdaki bir geçişlilik, tersine çevrilebilirlik ilişkisinden ortaya çıkan ve her an kurulmakta olan Ten. Merleau-Ponty görenin aynı zamanda görünür oluşunu "şeylerle akrabalığım" olarak ifade eder. Bu akrabalıktır Ten'i açan. Dokunulur oluşum dokunabilmemin koşulu gibidir. "Bedenin kalınlığı", "şeylerin kalbine gitmemin tek yolu"dur ona göre (VI, 178). *Algının Fenomenolojisi*'nde, yaşayan bedenimi tanıyışımın adeta şeyleri tanımamın koşulu olduğunu söylerken kastettiği, bu geçişlilik ilişkisinden başka ne olabilir? Yaşayan bedenle şeyler arasındaki birliktir bu geçişlilik ilişkisi. Algıda benden dünyaya, dünyadan bana akanın, geçmişe, şimdiye ve geleceğe yayılışından çıkar Ten. Bedenim görünürü algılar, bakışımın dokunuşunda tenselle-

şir şeyler, düşünce –görünmez olan– ben'den dolayımlanarak tene katılır, söz'de beden bulur, düşüncenin bedenidir söz, onun görünür yüzüdür. "Sözün basit bir sabitleme aracı ya da hatta düşüncenin kılıfı ve giysisi olduğunu söyleyemeyiz," der Merleau-Ponty (PP, 212). Söz ve düşünce, görünür ve görünmez birbirinde zarflanmışlardır. Teni düz bir satıh olmaktan kurtarıp, onu derinliğine fırlatan, görünürden aldığımı görünmez kılarak görünüre geri verişimde yaşanan, bu sürekli geçişlilik halidir. Şeylerden bana, benden onlara geçendir. Ben dünya olurum, şeyler tenselleşir (VI, 178). Bu anlamda tenin kalınlığı sürekli bir derinleşmeden ibarettir belki de. *Görünür ve Görünmez*'de "Ten"i şu sözlerle betimler Merleau-Ponty:

> Suskun görme söze aktığında ve karşılığında söz, adlandırılır ve söylenilir olanın alanını açarak kendi hakikatine uygun bir şekilde bu alanda yerini aldığında, kısaca, görünür dünyanın yapılarını dönüştürüp kendini tinin bakışı kıldığında, bu her zaman hem sözü hem dilsiz algıyı tutan ve tenin bir yüceltilişiymişçesine idenin neredeyse tensel varoluşuyla beliren geçişlilik fenomeni gereği olur (VI, 203).

Tenin betimlendiği bölüm boyunca, algı ve düşünce ya da beden ve tin arasındaki ilişki, "görünür" ve "görünmez" terimleri üzerinden kurulur. Dünyada görünürü algılarım. Görünmeyenim olan düşünceden dolayımlanan algımı söz içinde görünür kılarak yeniden dünyaya katarım. "İdenin neredeyse tensel bir varoluşa" bürünmesi budur işte. Ten'i belirleyen özellikler olarak, aynı anda açılma ve örtülme, gören ve görülenin çevrilebilirliğindeki iç içe geçmişlik, neredeyse ayırt edilemezlik, bilimin ya da refleksif felsefenin kesin olarak belirlenmiş varlığının imkânları olamaz. Ten, özne-nesne ikiliğinden sıyrılmış bir yapı içinde algısal varoluşu betimler bize. Öyleyse bu algısal varoluş, algısal inancın paradokslarıyla yüzleşecek bir felsefenin kapılarını açar mı diye sormalıyız.

Merleau-Ponty, algısal inancın üç yüzünden, üç güvencesinden bahseder: Görünür dünya, onu gören ve bu görenin başka görenlerle olan ilişkileri. Refleksif felsefe algısal inancın bu üç yüzüne de sırt çevirir, Merleau-Ponty'nin deyimiyle üçüne de sadıkatsizlik eder (VI, 62). Dünyayı düşüncede yeniden kurmak için yıkar, yaşanmışlığından sıyırır, tinin başka gözü varmışçasına gören bedenden ayırır; onun görünen dünya ve gören başkaları ile tek temas alanını elinden alır. Bilgi, ide'nin *ideatum*'uyla tam uygunluğu, örtişmesidir artık. Bu uygunluğun altında yatan, algısal varoluşta kurulan ilişki, refleksif

felsefede görmezden gelinir. Oysa Merleau-Ponty'nin düşüncesinde bilgi, örtüşmemeden itibaren mümkün olur. Söz konusu olan, gören ve görünür olanın bir karşıtlığı ya da örtüşmesi değil, daha çok kesişmesi, "mesafeli bir yakınlığı"dır. Bu Merleau-Ponty'nin refleksif felsefede bilgi tanımını reddettiği anlamına gelmez. Ne var ki o, bilginin olanaklarını, bir nesne karşısında öznenin mutlak seyirci olarak konumlanışının öncesinde, şeylerle aramda kurulan bir kesişme ilişkisinde arar.

Düşünceyi önceleyen bir dünyada duruş vardır. Ya da başka bir ifade ile söylersek "*cogito*"yu önceleyen bir kendinin dışında olma hali. Heidegger, bu kendinin dışında duruşu tanımlarken "*Dasein* zaten hep dışardadır," der (ET, 96 [62]). *Varlık ve Zaman*'da *Dasein*'ın varlığını "dünyada olma" yapısında temellendirir (ET, 86 [53]). İşte idealizmin ve realizmin görmezden geldiği de bu kendinin dışında dünyada duruştur. Descartes'da, "ben" kendi üzerine kapanışında, dünyada oluşunu unutur. İdealizmde öznenin bilincinden bağımsız bir dış dünyanın varlığından söz edilmez. Realizmde ise, bizi deneyimlerimiz yoluyla etkileyen bir dış dünyanın varlığı tanınır. Şeylerin bizim üzerimizdeki etkisi, onların dünyadalığı söz konusudur, ancak öznenin bu dünyaya aidiyeti yine unutulur. Bu nedenledir ki dışarıdaki nesnenin bilgisine ulaşmak için, öznenin nasıl olup da kendi dışına çıkabildiği refleksif felsefenin temel sorusudur. Realizmin ve idealizmin tezleri, düşünceyi önceleyen yapıyı, algıda dünya ile kurulan bağı açıklamakta yetersiz kalırlar. Merleau-Ponty'ye göre, algıda kurulan bu bağı açıklayacak olan, dünya ile ilksel teması mümkün kılan, özne'nin "kendinin dışında duruş"udur, kendini çevreleyen dünyanın içinde oluşudur. Merleau-Ponty'nin "düşünülmemiş" (*irréfléchi*) diye tanımladığı refleksiyon öncesi dünya ile ilişki bu duruş içinde gerçekleşir. Heidegger, *Dasein*'ı kullanım dünyası içinde, kullanılanlarla (*Zuhanden*) ilişkisinde betimlediğinde, dünya ile ilişkinin teorik bir bilme ilişkisi olmadığını savunur. *Dasein* dünyada hep bir meşguliyet içindedir. Dünya ile "alışveriş" bilme temelinde değil, pratik yaşamın içinde yakalanacak bir şeydir. Pratikten teoriye geçiş, şeylerin bizim için kullanım eşyası olmaktan çıkması, onları birer nesne olarak karşımıza alışımız, pratik yaşamın, kullanım dünyasının kesintiye uğradığı anlarda olur. Bunun dışında, pratik yaşam da kendine ait bir tür bilme biçimine sahiptir. Merleau-Ponty ve Heidegger'in düşüncelerinin, refleksiyonun ona öncel olan bir yaşantıda te-

mellendiği ve bu yaşantının bir bilme, anlamlandırma olduğu konusunda birleştiğini görürüz, her ne kadar biri bu yaşantıyı algı, diğeri kullanım üzerinden açıklamış olsa da...

Merleau-Ponty dünya ile kurduğum algı ilişkisini Ten'de temelledirir. Ona göre refleksif felsefenin özne-nesne ya da öz-varoluş ikilikleri dünyayı, şeyleri ve kendimi, duyanın ve duyulurun sarmaş dolaşlığından, bu kesişim ilişkisinden itibaren düşünmemi engelleyecek olan şeylerdir. Ten'in kavramları, gören ve görülen ise, birbirinin karşısında değil, kıyısında yer alırlar, onların arasındaki ilişki karşıtlık değil, örtüşmemedir. Varlığın kendini açışı, bunların çakışmamasından itibaren gerçekleşir. Algımın hem şeylere sızmakta oluşu ve hem de benim algım oluşu, aynı anda gören ve görülen oluşumun, yani görünürlüğün, Ten'deki geçişlilik fenomeninin bir sonucudur. Öyleyse algım benim algımdır, algılayan bedenimde gerçekleşir, ama aynı zamanda şeylerdedir, onların kendilerini algılar ve yalnızca algılamakla da kalmaz, onları neredeyse yeniden kurarcasına dünyaya katar. Bende ve şeylerde yaşantılanır algı. Kendimden çıkıp, şeylerin kalbine gidebilmemin imkânı Ten'de yatar. Algısal varoluşun alanı, dünya üzerindeki deneyimimin alanıdır. Ten'de gerçekleşen bu deneyimi, refleksif felsefenin deneyim kavramından ayıran nedir öyleyse?

Deneyim, Merleau-Ponty'de, mutlak seyretme halindeki öznenin, onu bütünlüğü içinde görebileceği haliyle deneyim değil, aktüel olarak deneyimdir. Deneyim bütünsel olarak katedilemez. Bedenimizin perspektiflerinden bakarız dünyaya. Refleksif felsefe, benim ve deneyimimin olgusallığını aşar. Olgulara değil, onların özlerine, anlamlarına yönelir. Şeylere hiçbir yerden, ama aynı zamanda her yerden bir bakış mümkünmüşcesine, şeylerin bütününü gördüğünü düşünür ve bu bütünün içindeki özü arar. Deneyimi de aynı işleme tâbi tutar. Deneyimi bütünlüğü içinde yakalayacağını, onun özündeki anlamı kavrayacağını varsayar. Özler alanı kurulduğunda, dünya her birimiz ve hepimiz için bir özdeşlik alanı haline gelir. Husserl fenomenolojisinde de varlığın anlamına ulaşmak öze ulaşmaktır. Burada da, olgu ve öz ayrımından itibaren düşünülür varlık. Husserl'de öze yöneliş, özsel çeşitleme (*variation eidétique*) ile mümkün olur. Bu, imgelem gücünün, şeylerden, geriye yalnızca onları o şey yapan kalana dek tüm nitelikleri atışıdır. Olgu deneyimden dışlanır. Şeylerin ya da deneyimin özüne bu yolla ulaşılacağını sanmak, Merleau-Ponty'ye göre refleksif felsefenin hatasına düşmektir. Deneyime kuşatıcı, zaman-

sız ve mekânsız bir bakışla yönelmek, bedenli varoluşumu, dünyanın ve benim olgusallığımı reddedişle mümkündür. Oysa "...idenin arkasında, gerçek ve mümkün tüm zamanların süredeşliği, birliği vardır, bir tek Varlığın bir uçtan bir uca bağlanışı" (VI, 150). Zamanlarımızın bu birbirine bağlanışından "zamanın teni" diye bahseder Merleau-Ponty. Zamanın teni içinde olgu ve öz ayrılamaz halde bulunurlar. Tüm bir refleksif felsefe geleneği boyunca düşünüldüğünün tersine, aktüel halde olan özsel olanın değil, özsel olan aktüel olanın bir çeşitlemesi olabilir. Öz sorusu, dünyanın bizim için varoluşundan itibaren mümkün hale gelir. "Ama... nereden biliriz bir şey olduğunu, bir dünya olduğunu?" diye sorar Merleau-Ponty. Algısal inançla oluşan bir bilmedir bu, böyle olmakla da özün önündedir. Öz, varlığı yaşanmakta olandan soyutlar, bize varlığın ne olduğunu öğretemez.

Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde fenomenolojiden bahsederken onun algısal inançla ilişkisini şöyle tanımlar: "Doğal tavır almanın doğrulamalarını kavrayabilmek için onları askıya alan aşkın bir felsefedir, ... bütün çabası ona felsefi bir aşama kazandırma çabasıyla dünya ile olan naif teması yeniden bulmaktır" (PP, i; AFÖ, 22). *Algının Fenomenolojisi*'nde, düşüncenin bu tavrını, dünyayı indirgediğini ve bilince içkin kıldığını düşündüğü duyumculuğun ve aşkın idealizmin karşısına koyar. Fenomenolojinin, yönelimsellik sayesinde, algının hem bende oluşu hem de nesnemi hedefleyişiyle algısal inancın paradoksları ile yüzleşebileceğini düşünür. Husserl'in felsefesini hedefleyerek şöyle der: "Fenomenoloji özler üzerinde durmaktır..." ve ekler: "Ama fenomenoloji, aynı zamanda, özleri varoluşun içine yerleştiren bir felsefedir; olgusallıklardan yola çıkmaksızın insanın ve dünyanın kavranabileceğini düşünmez" (PP, i; AFÖ, 21). Husserl'in felsefesinde, öze indirgeme (*réduction eidétique*) dünyanın anlamını görmek için onu askıya alır. Bu anlamda dünyanın özünü aramak, onu aşkın bir öznenin bilincine indirgemek olmamalıdır. İndirgeme (*réduction*), olgusallıktan özün nasıl kaynaklandığını kavramak için doğal tavra, dünya ile olan yakınlığımıza ara verir. Ama indirgenen bu dünya hep orada olandır. "Her bilinç bir şeyin bilincidir," der Husserl. Şeyler bilincime içkin kılınmamıştır. Onları bilincimde kurmam değil, betimlememdir Husserl'de söz konusu olan. "Öze indirgeme... bilincin düşünülmemiş yaşamıyla refleksiyonu denkleştirmenin tutkusudur" (PP, xi; AFÖ, 45). Bu anlamda da temele aldığı doğal algı ile onun üzerine refleksiyonu beraberce barındırır

gibidir. *Görünür ve Görünmez*'de ise, öz ve olgu ayrımını yapışı yüzünden, fenomenoloji de refleksif felsefeye dahil edilmiştir. Merleau-Ponty'ye göre, algısal inancın paradokslarıyla yüzleşerek, ona felsefi bir bakış kazandırmakta Husserl fenomenolojisi de yetersizdir artık. Descartes'ın yöntemsel şüphesinde olduğu gibi, fenomenolojide de algısal inanç askıya alınır. Ancak kurucu, aşkın ben'in ortaya çıkmasıyla birlikte, olgusalın *apaçıklığı* yerini "düşüncenin apaçıklığına", "düşündüğümün onu düşünen ben için saydamlığına" bırakır (VI, 51). Böylece de dünya deneyiminden uzaklaşılmış, ona sadık kalınmamış olur. Husserl'in aşkın *ego*'su da saf kuşatıcı bir bakışla yönelmektedir dünyaya. İndirgemeyi yapan, dünyayı ya da dünya deneyiminin bütününü kucakladığını zanneden saf seyircidir. Dünyayla temas noktam olan beden bir kez daha dışlanır, benim dünyayı bedenimin perspektiflerinden görmekte oluşum unutulur. Merleau-Ponty şöyle yazar:

> Bir deneyimi gerçekten özüne indirgemek için, onun karşısında... bir mesafe almamız, onu ve kendimizi bütünüyle düşsel (*imaginaire*) olanın saydamlığına sokmamız, onu hiçbir zeminin dayanağı olmaksızın düşünmemiz, yani hiçliğin derinliğine çekilmemiz gerekir (VI, 150).

Ne var ki bedenim ve bedenimin zaman ve mekân içinde oluşu buna izin vermez. Dünyanın bana açılışı, benim dünyaya açılışım bir durum içinde gerçekleşir. Deneyimin özünü aramak, dünyayı bakışımın altındaki nesne olarak görmekten farklı olmayacaktır. Oysa dünya, tende her an gerçekleşmekte olandır. Zamana ve mekâna yayılan deneyimin bütünsel bir görüsü mümkün olamaz. Ne ben bir "hiç"im, ne de dünya tam anlamıyla bir doluluktur. Ben bedenli bir varoluş içindeyim, dünya ise benim bedenimin algısından itibaren tenin derinliğine katılır. İşte Merleau-Ponty'nin Sartre'ın negativist felsefesini sorgulaması da tam bu noktada olur. Dünyanın "kendinde-şey"liğinin karşısına, benim "kendisi-için" oluşumu koyan bu felsefe, bu kez de beni yokluğa çekerek, hiçleştirerek, bedenin yeniden unutuluşunu mu hazırlamaktadır?

Görünür ve Görünmez'de "Algısal İnanç ve Negatif Düşünce" bölümü boyunca Merleau-Ponty'yi Sartre'ın felsefesiyle bir hesaplaşma içinde görürüz. Merleau-Ponty Sartre'ın felsefesinde, refleksif felsefenin çelişkilerinden bir çıkış yolu arar. Bunu yaparken de Sartre'ın felsefesinin içine dalar; negativist felsefenin dünyayla ilişkiyi ne den-

li ciddiye aldığını görmek için, bu felsefenin varlık ve hiçlik üzerinde temellendirdiği yapıyı çözümlemeye girişir.

Olumsuzun düşüncesi, başlangıcında, "kendinde-şey" (*en-soi*) ve "kendi-için-olan" (*pour-soi*) ikiliğinden ya da karşıtlığından yola çıkar. Kendinde-şey, yani varlık tam bir doluluk halidir. Kendi-için-olan, yani bilinç ise tam bir boşluk. Düşünen töz sıfatlarından öylesine sıyrılmıştır ki bu anlamda onu daha önceki felsefelerin tanımlarıyla adlandırmak, "özne" ya da "*ego*" demek bile yanlış olacaktır. Sartre varlık-hiçlik karşıtlığı üzerine kurduğu düşüncesinde, hiçliği varlığın içinde bir oyuk gibi görür. Bu karşıtlıkta söz konusu olan her birinin ayrı birer töz gibi düşünülmesi değildir. Çünkü hiçliği varlığın karşıtı bir töz olarak düşünmek de, yine ona varlıktan bir şeyler atfetmek olacaktır. Merleau-Ponty, varlık ve hiçliğin bu yapısını, kendi sözleriyle "aynı düşüncenin yüzü ve tersi" diye tanımlar (VI, 78). Hiçliğin varolmadığını söylemek, "varlık vardır" demekle aynı şeydir. Varlık ve hiçlik, hiçlikten varlığa ait olabilecek tüm nitelikleri çıkarttığımız, bir anlamda onun içini boşalttığımız için, birbirlerine karışmazlar. Ancak biri diğeri olmaksızın da düşünülemeyecektir. Hiçlik, boşunalığından sıyrılmak, boşluğunu doldurmak için varlığa yönelir. Varlık ise anlamlandırılmak, olumlanmak için hiçliği çağırır. Merleau-Ponty *Görünür ve Görünmez*'de Sartre'ın şu sözlerini alıntılar: "Kendi-için-olan, kendini olumsuzlayarak, kendinde-şey'in olumlanmasına dönüşür. Yönelimsel olumlama, içe dönük olumsuzlamanın tersi gibidir" (VI, 81). Kendi-için-olan, kendinde-şey'i olumlama yolunda kendini kaybeder adeta. Merleau-Ponty, Sartre'ın hiç'ini anlatırken, hiç'in anlık algılarla doluşunun, aslında boşluğumun daha çok artması, kendi-için-olan'ın olumsuzlanışının daha da derinleşmesi anlamına geldiğini söyler. Algılamakta olduğum anda algıladığım şeyin boşluğumu dolduruşu, yani şimdinin doluluğu geçicidir, her an başka bir algı ediminin tehdidi altındadır, bu nedenle de boşluğum dediğim "çatlağı doldurmak, gerçekte onu oymaktır" (VI, 80). Kendisi için olanın "eksikliği", kendinde şey ile giderilebilecek bir eksiklik değildir. Hiç, kendi kendisini bir eksiklik olarak koyar ortaya, bir şeyin eksikliği değildir; kendisi olacağı şeyin eksikliğidir (VI, 80). Böylelikle olumsuzlama radikal bir hal alır. Hiç'in, kendi kendini reddetmesi ya da olumsuzlaması, olumsuzladığı şeyi içinde taşır. Kendi-için-olan'ın "hiçliğinin olumsuzlanması", tam bir olumluluğu, yani kendinde-şey'i verir. Hiç, kendinde-şeyi gerçekleştirmenin peşindeyken, oldu-

ğu, daha doğrusu olmadığı (çünkü "hiç" için söyleyebildiğimiz yalnızca onun varolmadığıdır) şeyi olumsuzlar. Kendi-için-olan bu noktada varlığa "tek mümkün macerasını" yaşatırken, onu anlamlandırır, ancak ona ne kendinden bir şey ekler ne de ondan bir şey çıkarır. Bu macera kendi-için-olan'ın kendinde-şey'in bilinci haline gelişidir, varlığın bilinmesidir aslında. Ama varlık "beni her yanımdan sarar" der Sartre (VI, 82). Düşüncelerim, yanılgılarım, temsillerim hatta bedenim bile varlığın parçalarıdır, ona aittirler. Yalnızca varlık vardır.

Merleau-Ponty'nin sorusu bu noktada şu olacaktır: Negativist felsefe algısal inancı tezleştirdikten sonra onun paradokslarıyla yüzleşmeyi başaramayan realizm ve idealizminin ötesine gidebilmiş midir? Yoksa o da refleksiyon felsefesinin düştüğü tuzağa düşerek, algısal inancın üç güvencesine bir kez daha mı ihanet etmiştir? Merleau-Ponty algısal inancı açıklarken bu üç güvenceyi, görülen dünya, gören ben ve onun diğer görenlerle ilişkisi olarak tanımlamıştı. Sartre'ın felsefesi Merleau-Ponty'nin gözünde bu güvencelerden ilk ikisini, algımın şeylerin kendisine ulaştığı ve aynı zamanda benim algım olduğunu doğrular. Negativist düşüncede "idealizm ve realizmin çelişkileri ortadan kalkar," der Merleau-Ponty. "Bilgi 'hiçleştirme' (*néantisation*) olarak, ... şeylerin kendisinden başka bir şeye dayanmaz" ama aynı zamanda varlığa "olduğu gibi varlık" (*l'être tel qu'il est*) tanımını verir. Sartre'ın dediği gibi, "Kendisi-için-olan hem varlığa dolaysız olarak mevcuttur hem de varlık ile kendisi arasına sonsuz bir mesafe gibi sızar."[5] Varlıktan beni hiçbir şey ayırmaz. Ondan beni ayıran tek şey yine kendisi olduğum "hiç"tir. Bu sayededir ki kendisi-için-olan hem şeylerin kendisine gider hem de onlardan başkadır. İşte bu noktada realizmin ve idealizmin tezleri çelişmeksizin bir arada düşünülebilir. Burdan sonra sorgulanacak olan algısal inancın üçüncü güvencesidir. Sartre'ın felsefesi başkalarının da bizimle aynı dünyayı paylaştığını, hepimizin aynı gerçeklik ile temasta olduğunu onaylamakta mıdır?

Hiç olarak "ben", kendine tanıdığı birey oluş hakkını başkasına tanımaz. Kendisi-için-olan ve kendinde-şey adeta kapalı bir sistem oluşturmuştur. Varlığı olumlama, kendisi-için-olan'ın, kendi bedeninde ve kendi konumu dolayısıyla yaşadığı bir deneyimdir. Kendimi hiçlik olarak tanımladığım ve özne içindeki her şeyi boşalttığım

5. Alıntılayan: Merleau-Ponty, VI, s. 82.

andan itibaren geriye kalan yalnızca bedenim ve durumumdur. Başkasının bedenini ve durumunu kendiminki gibi içerden yaşayamadıkça, nasıl olup da onun da benim gibi bir kendisi-için-olan olduğunu anlayamam. Yine de başkasının bakışı deneyimi, benim kendimi kurucu olarak dünyanın merkezine koyuşumu, dahası hiçliğimi sorgulamaktadır. Başkasının bakışı altında ben de adeta varlık tarafına atılırım. Şöyle der Merleau-Ponty: "Başkasının şeyler üzerindeki bakışı ikinci bir açılıştır." Varlıkla benim dışımda, yokluğumda kurulan bir başka temas. "Ben olan bu açılış içinde, *tekbenci* alana kıyasla bir soru işaretidir bu; varlık ile kendisi olduğum hiçlik arasında bir aralığın imkânıdır" (VI, 86). Varlık ile aramda kurulan sıkı doku, başkasının oyuna dahil oluşuyla bozulur. Hiç olarak kendine tanıdığı varlığa-mevcut-olma imkânını başkasına tanıyacak mıdır kendisi-için-olan? Refleksif felsefenin üzerine kurulu olduğu kuşbakışı seyretme halindeki özneden farklı olarak, Sartre'ın felsefesinde kendisi-için-olan, bir beden ve durum içinde varolur. Varlığın ona mevcudiyeti bu beden ve durumdan itibaren mümkün olur. Yani varlıkla ilişkim olgusallığıma bağlıdır, kısmidir. İşte bu kısmiliği fark edişim de başkasının bakışı deneyimiyle olur. Başkasının bakışı, benim varlıkla olan temasımdaki tikelliği onaylar. Refleksif felsefe, algısal inancın üçüncü güvencesini askıya almıştır. Descartes'ın mutlak seyretme halindeki "*cogito*"su her şeye her yerden mevcut oluşunun bir neticesi olarak herkes adına konuşma hakkını tanır kendine. Sartre'ın felsefesinde olgusallığım bunu imkânsız kılar. Başkalarının varlığa katılışları da kendi olgusallıklarından itibaren olur. Her birimiz bir diğerinin tikelliğini, kısmiliğini onaylarken, varlıkla bütünsel bir ilişki içine gireriz. "Olumsuzun düşüncesi sonuç olarak algısal inancın üçüncü gereğini de yerine getirir" (VI, 91). "...Herkes başkalarına karışmış olarak deneyimler kendini, her birimizin durumuyla oraya bağlı olduğu, Varlık'ın kendisi olan bir karşılaşma alanı vardır," der Merleau-Ponty ve hemen ardından Sartre'ı alıntılar: "Varlıktan başka bir şey yoktur" (VI, 91). Bu, hiçliğin ya da varlıkta birbirleriyle kesişen benlerin özünün de varlıkta oluşudur. Öyleyse Sartre'ın felsefesi düşünceyi önceleyen yaşantıyla bağlarımızı yeniden kurmaya aday bir felsefe midir? İşte tam bu noktada Merleau-Ponty, Sartre'ın felsefesini eleştirmeye başlar. Negativist düşünce her ne kadar algısal inancın paradokslarıyla yüzleşmiş görünse de, Merleau-Ponty'ye göre Ten'de kurulan ilişkiyi anlamakta o da yetersiz kalmıştır. Negativist

felsefeyle hesaplaştığı bölümün sonlarında şöyle diyecektir: Negativist felsefe "algısal inancın kendisi olan, *varlığa açılışı* imkânsız kılar" (VI, 122). Sartre'ın felsefesinin ilksel olana, düşünülmemiş olan yaşantıya bir açılış olamayacağını göstermek için onu yeniden ele alır ve aslında negativist düşüncenin yetersiz kaldığı, çelişkiye düştüğü noktalarda, Merleau-Ponty'nin son dönem felsefesinin, Ten'in kavramlarıyla tanışırız.

Algısal inancın güvencelerini olumsuzun düşüncesi içinde sorgularken, Merleau-Ponty'nin asıl hedefi refleksiyon ile onu önceleyen yaban varoluş arasındaki ilişkiyi yakalamaktır. Başka bir deyişle, ampirik *ego* ile aşkın *ego* arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmaktır. Oysa Sartre'ın felsefesinde, öncelikle hiçlik ve varlık mutlak karşıtlar olarak çıkar karşımıza. Başkasının devreye girişiyle hiçlik varlığın içinde konumlanır. Benim ve başkasının kurucu oluşumuzun altında varlığın motivasyonu yatar aslında. Sartre'ın "Varlıktan başka bir şey yoktur" sözü de yokluğun varlığa dahil edilişini anlatır. Merleau-Ponty bu yapı için şunları söyler: "Hiçliğin 'olumsuz sezgisi' (*négintuition*), refleksiyonu ve kendindeliği bir çeşit denklik içine koyar" (VI, 93). Olumsuzun düşüncesinde, refleksif felsefenin sırt çevirdiği düşünceyi önceleyen yaşantımın bir kez daha üstü örtülür. Bu kez de refleksiyon ile arasındaki mesafe kapanmıştır çünkü.

> ...düşünülmemiş olan ile refleksiyon arasında, algısal inanç ile düşüncelerimin düşünen ben'e içkinliği arasında yapılacak bir seçim yoktur: Hiçbir şey olmak ve dünyada ikamet etmek aynı şeydir; kendinin bilgisi ile dünyanın bilgisi arasında düşünsel bile olsa bir öncelik tartışması yoktur artık (VI, 83).

Bir yandan, öznellik felsefesinde olduğu gibi düşüncem dünyayı kurmaz, ancak dünyada oluş da düşünceyi öncelemez. "...Kendine dönmek, kendinden çıkmakla özdeştir" (VI, 93). Ampirik *ego* ve aşkın *ego*, algılayan ben ile düşünen ben arasındaki mesafe tamamen ortadan kalkar. Düşünce, deneyimle olan bağlarını kurmakta ve kendini deneyimin içinden betimlemekte bir kez daha başarısız olmuştur. Sartre'ın varlığı, hiçliğin karşısında yer alışıyla mutlak bir doluluktur. Bu durumda, hiçlik olarak bilinç de mutlak seyirci konumunu alır.

> Sorgulayan, kesin bir şekilde *hiç* olarak tanımlandığında, kendini sonsuza yerleştirir, oradan her şeyi eşit uzaklıktan algılar... hiçliğin olumsuz sezgisi varlığa dolaysız mevcudiyettir zaten (VI, 96).

Bu durumda olumsuzun düşüncesi de, mutlak seyretme halindeki bir özne varsaymaktadır. Benim bedenli varlığımı göz ardı eder, onu mutlak doluluk olarak görmekle de varlığı derinliğinden sıyırır. Oysa varlığa olan mevcudiyetim bedenimden ve durumumdan dolayımlanır. Düşünceye öncel olanın bir kalınlığı vardır. Onu mutlak olumluluk, mutlak doluluk olarak görmek deneyimin zamana ve mekâna yayılışını reddetmek, belirsizlikleri, görünmeyeni, kendini gizleyeni varlıktan sıyırmak, bir kez daha özler üzerinde durmak olacaktır.

Merleau-Ponty Sartre'ın felsefesine eleştirilerini, başkası deneyimi konusunda da sürdürür. Bu düşünce içinde, başkasının gerçek bir deneyimi mümkün olamamaktadır. Başkasının bakışı fenomeni, benim varlığa dahil oluşumu, onun kendisi için olan varlığını onaylamaktan öteye gitmez. Üstelik "onun ve benim aynı düşünce evrenine" yerleştirilişim "başkasının başkalığı"nı (*l'altérité d'autrui*) yok eder (VI, 110). Merleau-Ponty'ye göre, başkasının gerçek anlamda tanınması, birinin diğerini bakışının altında şeyleştirmesiyle değil, ikimizin de aynı varlık sistemine dahil olarak görülmeyi yaşamamızla olur. Başkasının bakışı altında saf görülen değilimdir, görülebileceğimi görüşümde tanırım başkasını (VI, 115). Negativist felsefede, hiç olan benin varlığa dahil oluşu başkasının bakışı fenomeninde onaylanıyorsa, bunun altında yatan, kendisi-için-olanın varlığa dolaysızca hazır bulunduğunun düşünülmesidir. Kendisi-için-olan, refleksif felsefenin mutlak kuşatıcı bakışla dünyaya yönelen öznesinden farksızdır bu durumda. Şeylerin kendisine gittiğine inanan özne, görme ediminde bu şeyler arasında bir şey olunca şaşırır. Bu fenomeni anlamak için, yaşadığımın saf bir görme değil, bakışla şeylere dokunuşum, onları bedenimin perspektiflerinden tüm kalınlıklarıyla görüşüm olduğunu, dahası, bunun eksiklikler, boşluklar taşıyan bir görme olduğunu anlamam gerekir. Başkasının görülüşü de aynı boşlukları taşır, başkasını kendim gibi tanıyamam. Dünyayı eksikliklerle algılarım, çünkü ne ben kendimi dünyanın dışına yerleştirip, onu bütünüyle görecek olan bir hiçim, ne de dünya tam bir doluluk, yassı ve derinliksiz bir yapıdır.

Merleau-Ponty varlığı bir doluluk değil bir uçurum olarak, bilinci ise mutlak seyretme halindeki özne değil, deneyimin öznesi olarak düşünür. Varlığı açığa çıkaracak olan, deneyim ile bağlarını sağlam kurmuş bir düşünce olmalıdır. Gözlemcinin gözlemlediği şeyden uzağa düşmediği, onun içinde kalarak onu anlamlandırdığı bir ilişki-

den itibaren mümkün olacaktır varlığın betimlenmesi. Ten'in kavramları olan gören ve görülen bize varlığın içindeki bu hareketi sağlarlar. Gören bedenim ve görünen bedenim birbirinin tersi ve yüzü gibidirler ama örtüşmezler. Bunun anlamı şudur: Algımı dile getirdiğim andan itibaren, algılamakta oluşum, doğal algım silinir. Algılayan olarak algımla çakışmam. Bu örtüşmezlik sayesinde refleksiyon ve algısal inanç arasındaki mesafe korunur. Görünür olarak şeylerin arasında yer alırım ve bakışımla onları her an gerçekleşmekte olan Ten'e katarım. Duyulur olandan kavranılır olana geçiş aydınlanır böylece: "Öyleyse nasıl olup da hem şeylerin kendilerini gördüğümüz, ...hem de bedenin ve bakışın tüm kalınlığıyla onlardan uzakta olduğumuz anlaşılır hale geliyor," der Merleau-Ponty (VI, 178). Tenin her an derinleşmekte oluşudur bu; ve Merleau-Ponty'nin neden varlığı bir uçurum gibi düşündüğüne de açıklık getirir. Ten zaten varolan değil, her an varlığa katılmakta olandır. Peki bu derinleşmede "başkası"nın yeri nasıl anlaşılacaktır? Merleau-Ponty psikolojinin konusu olan "içebakış" deneyimini şöyle eleştirir: "Kendinin yamacında bir yaşam, kendine bir açılış vardır, ama bu ancak ortak dünyaya nazır olan bir yaşamdır..." (VI, 36). Benim deneyimim bir diğer deneyimime ve başkasının deneyimine bağlanarak her an Ten'e katılır, onu kurar. Başkası ve ben, her ne kadar farklı deneyimlerimiz yoluyla ona ayrı ayrı kapılardan giriyor da olsak, aynı varlığa açılırız, aynı varlığı açarız Ten'de. Bu tek bir ortak alanda deneyimlerimiz birbirine bağlanır. Ten'e başka kapılardan sızan dünyalar olarak başkasının ve benim (iç) yaşantılarım, Ten'de (yegâne) dünya olurlar. Ten'in her an kuruluşu olarak dünyanın iletişimi benden ve başkasından dolayımlanır.

Merleau-Ponty'nin Descartes'dan günümüze kadar gelen felsefeler için yaptığı tüm eleştirilerin ana temasını bedenin unutuluşu oluşturur. Ona göre bu felsefelerin algısal inancı temel aldıkları halde onu bir türlü açıklayamayışlarının altında yatan da bu unutuştur aslında. *Algının Fenomenolojisi*'nde refleksif felsefeye karşı öne sürdüğü radikal refleksiyondan bahsederken felsefe için şunları söyler:

> ...felsefe, kendi başlangıcının yenilenmiş bir deneyimidir, bütünüyle bu başlangıcı betimlemeye dayanır ve... radikal refleksiyon onun, başlangıçtaki, daimi ve sondaki durumu olan, düşünülmemiş bir yaşama bağımlılığının bilincidir (PP, ix; AFÖ, 41).

Refleksiyon felsefesi algısal inancın ampirik *ego*su ile aşkın *ego* arasındaki ilişkiyi aydınlatmaz. Algıdan düşünceye geçiş sırasında tüm kalınlığımdan sıyırır beni, yaban varoluşla bağlarımı koparır. Düşüncemi önceleyen, üzerinde yürüttüğüm her türlü fikirden önce orada olan bir düşünülmemişe ulaşmanın imkânı da yitip gider bedenin bu ihmal edilişiyle birlikte. Beni bu düşünülmemiş olana bağlayan, Merleau-Ponty'nin göbek bağı dediği şey, algıdır. Dünyayı bilincimin edimleriyle görmeye başlamadan önce algıda deneyimlerim. Düşünüşümü önceleyen düşünülmemiş olan, düşünülmüşten sıyrılamaz, kopamaz bu anlamda. Algısal inancı aşmak değil, onun paradokslarıyla yüzleşmek olmalıdır amaç. Düşünce kendini doğal algının içinden kurmalıdır, yaşanmakta olanın düşüncesi olmalıdır. Nedir öyleyse felsefenin tutacağı yol? Düşünce, dünyanın ve benim anlamımı, Ten'in sıkı dokusu içinde nasıl yakalayacaktır?

Merleau-Ponty'nin şu ana kadar adlarını andığımız her iki kitabında da, bu sorulara verilmiş farklı yanıtlara rastlamak mümkün. Ama her şeyden önce fenomenolojiyi bırakmak istemez elinden. Radikal refleksiyondan bahsetmesinin anlamı da budur. İndirgemenin en iyi formülünün Eugen Fink'inki olduğundan bahseder. Dünya karşısında bir "şaşma"dır bu. Şeylerle akrabalığımı, onlarla olan bağımı, görmek adına duraksatmaktır şaşma. Bir an için, doğal algının, dünyanın varlığı konusunda bizi kandırmasına izin vermemektir. Şöyle der Merleau-Ponty:

> Refleksiyon, ...aşkınlıkların fışkırmasını görme amacıyla geriye doğru gider; bizi dünyaya bağlayan yönelimsel ipleri göz önüne çıkarmak amacıyla onları gerer; refleksiyon dünyanın tek bilincidir, çünkü dünyayı aykırı ve yabancı olarak çıkarır ortaya (PP, viii; AFÖ, 39).

Bu yabancı, aykırı oluş, bu şaşma eylemi, sorularımı dünyaya yöneltişimden başka bir şey değildir. *Görünür ve Görünmez*'in başlarında algısal inancın paradokslarını ciddiye alacak, onlarla bağdaşacak tek yöntem olarak bahseder Merleau-Ponty "sorgulama"dan. Ancak bu sorgulamanın ele alınıp incelenişi kitabın sonlarında gerçekleşecektir: "Felsefe, bütününde, algısal inancı sorgular – ama alışılmış anlamıyla ne bir cevap bekler ne de bir cevap alabilir... çünkü varolan dünya soru tarzında varolur" (VI, 139). "Felsefe, kendi kendini sorgulayan algısal inançtır" (VI, 139). Gördüğümüzün ilk haliyle dile gelmiş şeklidir algısal inanç, "...önce bakıştır şeyleri sorgulayan" (VI,

140). Tüm suskunluğunda önce bakıştır dünyanın anlamı sorusunu, dünyanın tam da içinden soran. Algısal inanç, bakışımın dünyaya yayılışından çıkar. İnanç olduğu kadar şüphedir de. İnandığım kadar kuşkulanırım dünyadan ve sorgularım onu. İşte Merleau-Ponty bu sorgulama halinin kaybedilmemesinden yanadır. Dünyanın hep bir soru kipinde varoluşu bizim de hep bir soru ile varoluşumuzdan başka nedir ki? Öyleyse nasıl mümkün olabilir düşüncemin gerçeğe ulaşması? Bu muğlaklığı, tanım getiremeyişimi, düşüncemin kavramların içine sığmayışını nasıl çözümleyeceğim?

Muğlaklık belki de hiç kalkmayacak, yok olmayacaktır. Ama ben de o muğlaklığın içinde olarak anlamlandırabilirim dünyayı ancak. "İndirgemenin verdiği en büyük ders, tam bir indirgemenin olanaksızlığıdır," der Merleau-Ponty:

> ...mademki biz dünyadayız, mademki refleksiyonlarımız düzen getirmek istedikleri zamansal akışın içinde yer alıyorlar... öyleyse tüm düşüncemizi kucaklayan bir düşünce yoktur" (PP, ix; AFÖ, 40).

Yegâne, kuşatıcı bir düşüncenin olmayışı, varoluşumuzun gerçeğine ulaşamayacağımız anlamına gelmez. Ancak yaşamın içinde kalarak, doğal algıdaki zamansallığı ve mekânsallığı kucaklayarak görebiliriz bu anlamı. İşte bu noktada "diyalektik" girer devreye. Merleau-Ponty diyalektiği de Ten gibi çok girişli bir yapıdan itibaren düşünür. Diyalektik düşünce bu çok girişliliğinde varlığın birçok perspektifini barındırır, varlığın içinden değişik perspektifleri yaşar, onlar da diyalektik düşünce içinde birbirleriyle kesişirler. Ten'deki hareket, dünya ile aramdaki geçişlilik diyalektiğe akar adeta. Burada düşünce "önceden saptanmış bir yolu" takip etmez, "kendi yolunu kendi oluşturur" (VI, 123). Bu yol da tıpkı Ten gibi sürekli oluşmakta olandır. Yaşamı onun içinden anlamlandırışıyla, diyalektik, "hareketin içinde kapsanmıştır, ona kuşbakışı bakmaz" (VI, 123). "Durumun düşüncesidir, varlıkla temasta olan düşünce"dir o (VI, 126). "...Filozof ortaya koyduğu problemde her an kapsanmıştır..." (VI, 124). Düşüncenin düşünülmemiş olanı da içine aldığı, böylelikle algısal inançla yüzleştiği nokta budur Merleau-Ponty'ye göre. Diyalektikte sorgulama ortadan kalkmaz, çünkü dünyanın tenselleşmesine katılırken düşünce, her adımında onu sorgulayarak yapar bunu. Gören ve görülenin birbirine çevrilebilirliğinde, görünürlük olarak Ten kavramına ulaşılmıştır. Ten, deneyimi tanımların, özne-nesne gibi

kavramların içine taşıyarak değil, onu zamansallığı ve mekânsallığında kavrayabilen, onun özüne değil olgusallığına ulaşmayı hedefleyen bir yöntemle anlaşılmalıdır. Merleau-Ponty'ye göre bu yöntem "hiperdiyalektik"tir. Onun "kötü diyalektik" diye adlandırdığından farklı olarak hiperdiyalektik kendi kendini sorgulayan, eleştiren düşüncedir. Sartre'ın felsefesinde olduğu gibi, saf olumsuzlama ya da saf olumlamaya düşen bir düşüncede diyalektiğin karşıt kavramları arasındaki fark ortadan kalkar, "...diyalektik hareket karşıtların mutlak özdeşliğine dönüşür..." (VI, 127). İşte budur kötü diyalektik. Oysa karşıtların birliği değil, onların aynı deneyimin içinde yaşantılanması, anlamlandırılmasıdır söz konusu olan. Diyalektik, varlığın anlamını karşıtların mutlak özdeşliğinde değil, "ama iki hareketin kesiştiği yerde" yakalar (VI, 130). Tıpkı algısal inancımızda olduğu gibi, diyalektik düşüncenin de tezleştirilmesiyle birlikte karşıt kavramların bir arada olabilirliği elden kaçırılmıştır. Bu yüzden Merleau-Ponty onu adlandırmanın bile yanlış olabileceğini düşünür. Bu açıdan bakıldığında hiperdiyalektik, bir tez-antitez ve sentez bütünlüğü değildir. Deneyimin içinde yaşantılanan *karşıtlar* arası geçişliliği kaybetmeyi göze almadıkça buradan bir sentez çıkarmamız da mümkün olmayacaktır zaten.

Merleau-Ponty algısal inancı, düşüncesinin böylesine temeline yerleştirerek, Heidegger'in "varlığın anlamı" dediği şeyi, düşüncemin elinin değmediği, varlıkla ilişkinin bir dokunma, adeta varlığa açık olma ilişkisi olduğu bir zeminde arama çabasına girmiştir. Düşüncenin, onu önceleyen düşünülmemiş yaşantı ile olan temasının imkânlarını bu zeminde aramıştır. Bunu yaparken de, düşünülmez olanı, felsefe geleneğinin düşünceye mal ettiği kavramlarla değil, bir sentezi olmayan ama belki de bizi anlamanın ilk katmanına götüren bir hiperdiyalektik içinde açıklamayı hedeflemiştir. Düşünülmemiş olan yaşantıyı açan algı, ondan sonra gelen düşüncenin kavramlarını izleyerek anlaşılamaz Merleau-Ponty'ye göre. Onun Heidegger felsefesiyle teması en çok bu noktada çıkar karşımıza. Merleau-Ponty, "...açıktır ki, algı durumunda, sonuç nedenlerden önce gelir..." der (VI, 75). Ona göre nedenler, algımızın sarsıldığı, algısal açıklığı artık yakalayamadığımız durumlarda yardımımıza koşmak için oradadırlar. Algım, düşüncemin nedensellik ilkesiyle açıklanamaz. Onun şeylerle kurduğu ilişki çok başkadır. Heidegger'in, nesnenin bilgisine yönelişin, kullanım dünyasının sektöye uğradığı anlarda gerçekleştiğini söylemesinden

farklı değildir bu. İki felsefeci için de refleksif düşünce, üzerinde temellendiği *yaşam dünyası* ile aynı anlama sahip değildir. Merleau-Ponty'nin felsefesi, bu iki ayrı anlamanın birbirine bağlandığı noktayı algısal inancımız temelinde açmayı, böylelikle de bedeni dışlamayan, benim durum ve zaman içindeliğimi –yani tarihselliğimi– de barındıracak bir düşünceye doğru yönelmeyi amaçlamıştır.

GÖRÜLMEYİ GÖRMEK: ET KAVRAMI ÜZERİNE

Nilüfer Zengin

ALGININ FENOMENOLOJİSİ'nde bedeni algı çözümlemesi açısından merkezi bir yere koyduktan sonra, beden üzerine konuşmayıp susmak Merleau-Ponty için bir vazgeçme miydi, yoksa başka şeyler söylemenin bir yolu muydu? Ölümünden üç yıl sonra, 1964'te yayımlanan *Görünür ve Görünmez*'i ağırlıklı olarak "et"* kavramı tartışmasına dayandırmış olması, sessiz kaldığı dönemde beden üzerine kurduğu düşünceleri geliştirdiğini ve onları et kavramı çerçevesinde yoğunlaştırdığını gösteriyor. Katedilmiş bu mesafeyi ortaya koymak için *Algının Fenomenolojisi*'ndeki fenomenolojik görme ve duyma betimlemelerinden hareketle *Görünür ve Görünmez*'de dilin ve görmenin ontolojik olarak ele alınışına varmaya çalışacağım. Dolayısıyla algının fenomenolojik betimlemesinin bir et ontolojisine nasıl dönüştüğünü göstermeyi, bu ikisi arasında uzanan alanın sınırlarını çizmeyi ve bu mesafenin nasıl katedildiğini göstermeyi hedefliyorum.

Batı düşüncesinin teslim olduğu ikilikler arasında bulunan özne-nesne ikiliği, mutlak, uçsuz bucaksız, kuşatıcı bir bakmayı, öznenin nesneye sahip olduğu bir görmeyi varsayar; dahası yüceltir böyle bir görmeyi. Merleau-Ponty cüretkâr bir girişimle, "seyreden-seyredilen", "kuşatan-kuşatılan" ilişkisini adeta mutlak kılarak kendini bir çıkmaza sokan özne-nesne ontolojisini bir et ontolojisine doğru götürür. O halde sorulacak soru şu olmalıdır: Merleau-Ponty'nin *Görünür ve Görünmez*'de et kavramı üzerine kurduğu ontolojinin yapısı nedir?

* Burada *la chair* için, baştan beri kullandığımız "ten" yerine "et" karşılığını kullanmayı tercih ediyoruz; ten'in düşündürdüğü "yüzey" yerine "kalınlığa" vurgu getirmek için.

Bu soruya yanıt vermek *Algının Fenomenolojisi*'nin en önemli konularından biri olan duyumsamayı anlamakla olanaklıdır. Duyumsamayı öznenin varoluşunun bir durumu olarak değerlendirmek bizi açıkça duyumsayan-duyumsanan ikiliğine düşürecektir. Oysa duyumsamayı dünya ile aramızdaki temas yüzeyinin canlılığı olarak değerlendirebilecek tek özne, metafizik ikiliklerin iktidarıyla belirlenmemiş bir öznedir. Entelektüalizm varolanın bilinci ile dünyanın bilincini, yani özne ile bir "dünya düşüncesini" ilişkiye sokmaya çalıştıkça özneyi dünyanın soluğundan, dünyayla bir nefeste solumaktan yoksun bırakır. Halbuki dünyada olma algıyla eştir, daha doğrusu, algıdandır, algıdan gelir. Bu noktada, algılayan-algılanan ilişkisinden, bir ikiliğe düşme tehlikesinden korunarak söz etmek gerekmektedir.

Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nin "Duyumsama" (*Le Sentir*) bölümünde duyumsayan-duyumsanan, algılayan-algılanan ilişkisini, uyuyan kişi ile uyuduğu uyku arasındaki ilişkiye olan benzerliğini vurgulayarak açıklar (PP, 245). Uyku uyuyan için, yaşanan deneyimin üstüne dönmeyi içeren refleksif tavırdan büsbütün uzak bir haldir. Doğal algı da bir tür uykuya benzer. Doğal algı refleksif tavırla birlikte ortadan kalkar, çünkü bu yaşantı algıya inanarak gerçekleşir. Merleau-Ponty algının izini, "algısal inanç" kavramına dayanarak ve algının yaratıcılığını vurgulayarak sürer. Algının refleksif tavra tâbi tutulmaması gereken eşzamanlılığını göz ardı ederek, algılamayı ve dünyada olmayı birbirini takiben gelişen iki safha olarak kurgulayacak olursak, Descartes'ın Tanrı'sı misali, algının bizi her an yeniden yarattığını, yaratmayı bir an için olsun bıraksa her şeyin alt üst olmasının kaçınılmaz olduğunu, bizim de algıyla dünyayı her an yeniden yarattığımızı söyleyebiliriz. Bununla birlikte, algılayanın algıya sahip olduğunu düşünmek doğru değildir. Algım bendedir ama bana ait değildir, çünkü dünyaya girişimiz, dünyada oluşumuz anonimdir. Öyleyse Merleau-Ponty'ye göre algılayanı ve algılananı, göreni ve görüneni iyi konumlandırmak gerekir. Merleau-Ponty'nin asıl üzerinde durduğu nokta, algıyan-algılanan, gören-görülen ilişkisinin gerilimidir. Bu gerilim, klasik ontoloji terimleriyle dile getirirsek, öznenin nesneye yöneliminde değil, nesnenin özneyi kendine çekişinde gözlemlenir. Algı, bedenin dünyayla kurduğu bir salınım ilişkisidir. Beden, önce bir durumun içinde oluşuyla dünyayı algılar, sonra dünyanın algısı bedene eklemlenir; bu ilişki dünyayı ve bedeni aynı anda vereder. Algıda özne ve dünya öylesine iç içe geçerler ki, ilişkinin ku-

tuplarını birbirinden ayrı değerlendirmek, bir "olay" olarak algıyı yok etmek demek olacaktır. Bir niteliğin, örneğin mavi rengin algısını betimlerken, "bedenim mavinin tavrını takınır" dediğinde, algılayan ile algılananın, aralarında gerçekleşen hareket itibariyle, birbirlerine olan benzerliklerine değil, ikizliklerine işaret etmek ister gibidir Merleau-Ponty. Algıladığım şey bende bilinir ve bana dönüşür, ben algıladığım şeye dönüşürüm, işte bu yüzden mavinin mevcudiyeti yarı yarıya bende, benim mevcudiyetim yarı yarıya mavidedir. Bir renk, ses ya da şekil, algılanan her ne ise, Merleau-Ponty onu ruhbilimsel açıklamalardan ve bilincin nesnesi olarak ele alınmaktan muaf tutarak betimlemeye çalışır öncelikle. Kırmızı rengin benimsenmeyi onaylaması, başka bir deyişle benim tekrarım olması, onun neden öfkeyi ve şiddeti işaret ettiğini anlamaya çalışmamla ilgili değildir (PP, 245).

Merleau-Ponty için algı, bilincin işlevlerinden ve ödevlerinden biri değildir, çünkü bu dünyada olmak varolanın bütüncül durumunu ifade eder. Dünyanın *duyumsanır* ve *algılanır* oluşu dünyayı bana mevcut kılar. Algıya dair bütün bu söylenenlerden, Merleau-Ponty'nin, algının fenomenolojisinden et ontolojisine doğru katettiği yolda algıyı insana ait bir güç olarak değerlendirdiği düşünülmemelidir. Merleau-Ponty düşüncesinde algı, felsefe tarihi boyunca *logos*, akıl ya da başka kavramların oynadıkları hakikati ortaya çıkarma rolünü oynamamıştır. Hakikat bahsi açılmışken, Merleau-Ponty için hakikat'in yakalanır, ele geçirilir bir yanı olmadığını ve Merleau-Ponty'nin söyleminin bu nedenle hep bir belirsizlik söylemi olduğunu vurgulamak gerekir. Merleau-Ponty algıyı söylemin kendisinden başladığı ve kendisine döneceği bir merkez olarak kurmaktan kaçmak suretiyle hem reddettiği ikiliklere düşmemiş, hem de algıdan et kavramına geçişi sağlamıştır. Algı bir güç olsaydı dahi, insanın avucunda tutamayacağı kadar hareketli, tehlikeli, dünya-insan sınırına sığmayacak kadar yayılımlı ve sahipsiz bir güç olurdu. Merleau-Ponty algıyı bir güç olarak değerlendirmekten kaçınmış, nasıl birçok kavramın belirlenemezliği üzerinde durmuşsa, algının da ele geçirilemezliğini vurgulamıştır.

Algının Fenomenolojisi'nde, dünyada bedenli varoluşumuzu, görmenin ve duymanın fenomenolojik betimlemeleriyle temellendirirken, dili de aynı bağlamda ele alır ve "İfade ve Söz Olarak Beden" adlı bölümde şöyle der: "Söz, bilincin hallerinde ortaya çıkan imgenin bir üretimi ya da vücudun sinir mekanizmasının işleyişinin sonucu olsaydı eğer, üçüncü tekil şahıs diliyle ifade edilen bir fenomenler

dolanımı içinde kaybolup giderdi" (PP, 203). Eğer söz böyle anlaşılsaydı, üçüncü kişiyi uzaktan seyrederken kendiliğinden alınan mesafe konuşurdu söz yerine. Konuşan "ben" olmaktan çıkar, söz "benim" sözüm olmazdı. Burada Merlau-Ponty bir öznellik fikrini vurguluyor değildir; amacı söz, imge ve dil izlekleri doğrultusunda bir kaynak araştırması yapmak da değildir. Sözün ve imgenin dilden çıkmadığını söyler. Daha sonra bambaşka bir bağlamda, dilin dünyanın gizini çözmekten aciz olduğunu, hatta bu gizi çifte katladığını vurgulayacak, dili ve konuşmayı örgütlemeyi söze mal etmek için dilin ve sözün yapılarını ve olanaklarını ortaya koyacaktır. Konuşmanın ve dilin sakatlandığı yerde sözün yine sapasağlam kaldığını söylemektedir. Söz kişinin bilincindeki bir halin adı olmadığı gibi, bilinç hali de sözcüğün anlamını teşkil etmez. Konuşma dilinde karşı karşıya gelinebilecek bir bozukluk yazı dilinde görülmeyebilir, dolayısıyla dil sözün tüm iç olanaklarını göstermemektedir. Dil, birbirinden bağımsız ve bölümlere ayrılabilir yapıların bir araya gelişiyle kuruludur. Bedenin herhangi bir bölümünde oluşabilecek organik işleyiş sorunları dilsel işlevlerin yerine gelmemesi olarak ortaya çıkabilir. Ancak söz, iletilişi itibariyle olmasa da, oluşumu itibariyle, bütünlük içinde gerçekleşen akli bir iştir. Söz'ün gerçekleşmesi için akıl dışında başka bir şeye gereksinim duyulmaz. Merleau-Ponty, algı ile beden arasındaki fenomenolojik dokuyu okurken, yavaş yavaş "Söz'ü söyleyen beden" imgesini de kurmaktadır. Yukarıda birbirinden hayli farklı yapılarından söz ettiğim "dil" ve "söz" kavramları bedende bir araya gelmektedirler. Bu bir araya geliş, söz'ün akılda doğmasıyla, bedenle dile gelmesiyle olur. Merleau-Ponty, kolaylıkla akıl-beden ikiliğine düşecek bir yapıdan şaşırtıcı bir biçimde akıl-beden tekliğini, akıl-beden birliğini şekillendirmektedir.

Nasıl *Görünür ve Görünmez*'de çözümleme görmeden, algıdan, bedenden başlıyorsa, *Algının Fenomenolojisi*'nde de söz dönüp dolaşıp sonunda bedene dayanmaktadır. *Algının Fenomenolojisi*'nde fenomenolojik açıdan ele alınan dil kavramının da *Görünür ve Görünmez*'de bir dönüşüme uğradığını görüyoruz. *Algının Fenomenolojisi*'ndeki "sözü söyleyen beden", "algılayan beden", *Görünür ve Görünmez*'de "sözün söylendiği beden", "dünyanın etine algısıyla dahil olan beden" oluverir. Biz bedenlileri farklılaştıran şeylerden biri olarak söz, bedenin tarihini yazar, her söz kendi bedenini kurar. Ancak Merleau-Ponty, insanın bedenli varoluşunu, kavrayışın ve aklın dol-

durduğu bir bedensel organizasyon olarak tanımlamanın ötesine geçmek ister. Akıl, kavrayış ve bilincin taşıyıcısı olan "ölümlü beden" kavramını iptal ederek "yaşayan beden" kavramını ortaya çıkarır. Bedenin yetisi olan dokunmanın yolunu açar ve bununla birlikte et ontolojisinin temeli atılır.

Algının Fenomenolojisi'nin "Cinsiyetli Varlık Olarak Beden" bölümünde, yalnızca bizim için anlamı olan bir deneyim ve duygulanım dünyamız olduğundan söz eder Merleau-Ponty. Her biri kendi bedensel organizasyonunu kuran ve kendilerini bu bedensel organizasyonla ifade eden deneyim ve duygulanım dünyaları söz konusudur. Merleau-Ponty'ye göre özne, duygulanım dünyasını ifade edecek temsillere sahip oluşuyla tanımlanmalıdır. Bu temsiller kendilerini dünyaya beden aracılığıyla açarlar. Merleau-Ponty'nin et ontolojisinin, bedenin cinsiyetli bir varlık olarak betimlenmesiyle birlikte oluşmaya başladığı öne sürülebilir. Bedenin unutuluşunun bir sonucu olarak, algının erotik bir yapısı olduğu da hiçbir zaman düşünülmemiştir. Ama eğer beden yaşadığı dünyayı yönelimleriyle dokuyorsa ve bu dokuma faaliyeti dolayısıyla dünyayla aynı etin dokusunu paylaşıyorsak, bedenin cinsiyetliliği, algının erotik yapısı dünyaya da sirayet edecektir. Merleau-Ponty'nin düşüncesinin bir muğlaklık düşüncesi oluşu, dünya ile insan arasında kurduğu dokunma ilişkisinden ileri geliyor belki de; çünkü dokunma özne-nesne ilişkisinin getirdiği çift kutupluluğu ve kesinliği sürekli olarak bozan geçişli bir haldir.

Bedenli oluşumuz dünyada olmamızın imkânıdır. Dahası, dünyanın bizde oluşu da beden üzerinden mümkün olur. Bu oluş, kâh büzüşüp dünyayı içeriye alarak kâh açılıp dünya içine çıkarak gerçekleşir. Merleau-Ponty bedenin dünyayı canlandırdığını, onu içerden beslediğini ve dünyayla birlikte bir dizge oluşturduğunu söyler. Bedenin aşkınlığı, dünyaya içkin bir aşkınlıktır; o başka bir aşkınlığın hizmetinde değildir. Beden duyumsama ile dünyaya müdahil olur, bir itme çekme ilişkisi içinde ona bağlanır. Ama beden bütün bağlılıkları içinde yalnızca kendi oluşuna dönüşünü tamamlar. Nitekim Merleau-Ponty, dünyayı içeriye alma, dünya içine / kendi dışına çıkma hareketleriyle gerçekleşen bedende bedenin kendisinden başka bir şey aramaz.

Peki bedenin nesnelerle ilişkisi nedir? Merleau-Ponty *Görünür ve Görünmez*'de, bir apartman dairesini dolaşırken, dairenin farklı bölümlere ayrıldığını önceden bilmese bu bölümlerin tek bir şeyin pro-

filleri olduğunu asla anlayamayacağı örneğini verirken, düşünsel bir kuşatıcı bakış öngörmektedir. Söz konusu nesnenin bütünlüğüne, ancak düşüncede gerçekleşmesi olanaklı bir kuşbakışıyla, bir tepeden bakışla kavuşulabilir. Nesnenin bütünlüğüne erişmemize ev sahipliği yapacak düşünce alanı, bedensel deneyimin ürettiği düşünce alanıdır. Eğer bir nesnenin birliğine, bütünlüğüne ulaşma yolları elde ettiysek –örneğin bir kübün bütününü altı eşit yüzünü bir arada imgelemek yoluyla görebiliyorsak– bu, söz konusu nesnenin parçalarını, durumlarını bir arada eşzamanlı olarak imgeleyebildiğimizden değildir yalnızca, onu içerisinden kurmamızdandır, tıpkı dünyayı içeriden alışımız, besleyişimiz gibi. Nesneler de dünya gibi orada, önümüzde durmamaktadır, nesneleri algılamak onlarla iç içe geçmektir. Yukarıda sözünü ettiğim beden tarihi, dokunulur olanın, görünür olanın –ve dokunulası, görülesi olanın– yanılsamalı algısıdır, insanın algısını yontmasıdır. Bundan, algılamanın yalnızca algılanana bağlı olduğu sonucu çıkarılmamalı; insan hafızası yalnızca algıların birikimiyle belirlenmiş değildir. Merleau Ponty, algımızın bilgi evreninin nasıl kurulduğunu anlamaya davet eder bizi. Bu evrenin ne dediğini, Merleau Ponty'nin deyişiyle, "onun fırlatıldığımız boşluklarında anlayabiliriz ancak", evrenin yaşadığımız boşluklarında. Merleau-Ponty'nin yakından izlediği bir filozof olan Sartre'ın terminolojisinde Kendi-İçin-Varlık olarak adlandırılan bilinçlilik durumu, şey'in, Kendinde Varlık'ın boşluklarında, çukurlarındadır. Algının insanı, insanın algısı şeklinde sonsuza dek bir ters bir yüz çevirip durabileceğimiz bir formülle algının insanı belirlemesine dönerek şunu soracağım: Bu iç içe geçiş dediğimiz algı sürecinin kaynağında arzu mu vardır? Bu soruyu yanıtlamadan önce, *Görünür ve Görünmez*'in nerdeyse en önemli ve zorlayıcı bölümünün konusu olan "iç içe geçme" (*entrelacs*) ve "kesişim" (*chiasme*) kavramlarını açıklığa kavuşturmak gerekir.[1]

"Bakışım şeyleri sarar ve onlara kendi etini giydirir. ...Nasıl oluyor da bakışım şeyleri sararken onları benden gizlemiyor; nasıl oluyor da şeyleri örterken onların örtüsünü açıyor?" (VI, 173). Merleau-Ponty bakışın şeylerle ilişkisini anlatırken bu ilişkinin bir çakışma ilişkisi olduğunu, daha doğrusu, ilişkinin bizatihi bir çakışma olduğu-

1. Merleau-Ponty "iç içe geçme" ve "kesişim" kavramlarını kullanarak "görengörülen" ve "dokunulan-dokunan" ilişkisindeki kesin belirlenimleri ortadan kaldırır. Bkz. VI, s. 172 ve devamı.

nu söyler. Görülür bir şey ile o şeyin rengi arasında her ikisinin de destekçisi olan, her ikisini de besleyen ancak şeyin kendisi olmayan bir doku vardır, şeyin etidir bu. Bakış göreni görünüre eklemektedir. Bir sayfanın tersi ve yüzü gibidir beden ve görünür dünya; görünürlüğün ise, bu birbirine eklenmiş, birbirine katılmış iki sayfanın arasında yeraldığı düşünülmelidir. Her parçasıyla dünyaya bağlı beden şeyleri biçimlendirdiğine ve şeyler de bedeni biçimlendirdiğine göre, görünürlük ne biçim alan bedenin, ne de biçim alan şeylerin kendilerinindir. Görünürlük, onların biçim alışlarının çakışmasıdır aslında. Merleau-Ponty, dokunulur olanla görünür olanın kesişmesinden de söz eder. *Algının Fenomenolojisi*'nde yer alan fenomenolojik beden betimlemelerinin, *Görünür ve Görünmez*'e bir ten ontolojisi biçiminde aksettiğini varsayarsak "kesişim" kavramının radikalliğini gözden kaybederiz; halbuki bu geçişin ötesinde bir kavramla karşı karşıya bulunmaktayızdır. Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*'de ilksel ve ilkel bir varlık anlayışına geri dönme gereği duyarak, bedenin dünyada algı ile varolmasını, şeylerin etiyle bedenimizin etinin iç içe geçişi olarak yeniden düşünmeye başlamıştır. Artık, bedenin dünyayla ve şeylerle birlikte içinde bulunduğu bu tuhaf ve bir o kadar cazip ilişkidir algı. Bu ilişki sayesinde algının erotik yapısı iyice öne çıkar ve dünya ile beden adeta bir sayfanın iki yüzü haline gelirler.

Ama *Algının Fenomenolojisi*'nde bu kadar beden-merkezcil bir biçimde ortaya konmuş olan bir algı fenomenolojisinin eninde sonunda varacağı yerin bir et ontolojisi olması kaçınılmaz değil midir zaten? Bedenin deneyim ve duygulanım dünyası tarafından şekillenmesi, bedenin cinsiyetli bir varlık olması bir algı erotizmini ve ete dayalı bir ontolojik yapıyı ima eder. Bilincin hallerinin, bilincin zamanının, psişik yaklaşımların yürürlükten kalktığı, aşıldığı bir et alanına kaymış oluruz. Öznenin nesne üzerinde kurduğu iktidarın imha edilmesidir bu. Merleau-Ponty'nin felsefesi böylece bilimden bütünüyle kopmuş mu olur? Felsefenin bilimden mutlak bir biçimde ayrıldığı bir başka noktanın da hafızaya yaklaşımda ortaya çıktığını belirtir Merlau-Ponty. Bilimin insan hafızasını algıların toplamı olarak ele almasına ve işi adeta bir döküme çevirmesine karşın, felsefe algının, sahibine yeniden evrilen bir yaşantılama olduğunu söylemektedir. *Algının Fenomenolojisi*'nde "orijinal edinim", "ilksel sentez" gibi kavramlar, dünyayla ilişkisi yönelimsellikle kurulan bir bedenin, bedensel hafızasına işaret ederler. "Dünya bendedir, ben dünyada"

derken Merleau-Ponty, dünyanın bana, şu anki algımın ufkunda, hatırlanamayacak bir geçmişten gönderdiklerini taşıyan bu hafızadan söz etmektedir. Dünyadan almış olduğumdur bu.

Algıya olan inancımız sayesinde dünyanın kalınlığına gömülmekteyiz. Herhangi bir nesnenin cismani mevcudiyeti, onun apaçık algılanır oluşuyla ortadadır. Bedenli oluşumuz, nesnenin tensel varlığının, tüm perspektiflerden nesnel bir bakış açısıyla onaylanması gereğini ortadan kaldırır. Örneğin altı eşit yüzü olan bir kübü algılamam, onun mevcudiyetini kanıtlamaya yeter, çünkü tensel mevcudiyetler arasında kurulmuş bir iletişim gerçekleşmektedir bu algıda. Tensel mevcudiyet yok olmadan bu inanç da yok olmaz. Bedenin değeri bu nedenle kendinden menkuldür; bedenin ölümünden sonra ölümsüz olan bir ruh beklenemez ondan. Şeyler ve dünya bedenimize verilir, bedenimiz kendi parçalarıyla alır onları. Şeylerin, birbirinden ayrı görerek sonradan birleştirdiğimiz parçalarını, konumlarını, duruşlarını, onları bütünlüğe erdirmeye yarayacak kimi perspektif hesaplamalarıyla ele aldığımızda, şeylerin yapılarına akıl erdirmiş oluruz yalnızca, onları algılamış olmayız. Demek ki, nesne tensel mevcudiyetiyle görünür bize, algımızı kurar. Doluluğunu içerisinden yakalarız. "İç İçe Geçmeler ve Kesişim" adlı bölüm, görülen benin, gördüklerimin, görmemin birbirinin üzerine kapandığını ima eder. Görünür olan, gören beni doldurur, ortasından görürüm onu çünkü, hiçlikten değil. Ben de, gören ben de görünürüm. Dahası renkler, kokular, sesler onları duyumsayanı çifte katlar, aslında duyumsayan ve duyumsanan türdeştirler; duyumsanan şeyler, duyumsayanda kendilerine dönerler.

Duyulan şeylerin duyanla türdeşliği, kanımca, Kendinde Varlık ile Kendi İçin Varlık'ın Merleau-Ponty'ye göre ortak tensel mevcudiyetini, bunların birbirlerini içerden yakalatan bedensel iletişimlerinin sonucu olan bir eşitlik durumunu belirtmektedir ve bu eşitlik kesişim kavramıyla açıklanabilir. "Duyumsayan beden" şeylere ve dünyaya açılarak kendine dönmektedir, şeylerle kesişmektedir. Duyumsayanın çiftidir duyumsanan, onun etinin yayılımıdır. Algısal inanç sayesinde duyumsayanla duyumsanır olan birbirinin içine geçmektedir ve biz bu iç içe geçişte varoluruz. Duyumsanır şeylerin duyumsayana eklemlendiği bir zamandır duyumsama, duyumsayanın teninin uzantısı olur duyumsanan. Tensel mevcudiyetlerin birbirlerine iletilmeleri söz konusudur. Görünürü görmek, karşımızda duran şeyi seyre geç-

mek değil, görünür olanın görünürlüğüyle bize geçmesidir. Nesneye bedenimizin hareketiyle müdahale ettiğimizde, bunun asla hükmetmekle bir tutulamayacağını kendi bedensel deneyimimiz üzerine düşünerek bulabiliriz. Şeylerin tensel varlıklarıyla ilişkiye geçtiğimizde, onların bütünlüğüne varmak için gereksinim duyulan düşünsel kuşbakışının ilk aşaması olan bedensel deneyimi edinmekteyizdir. Bedenimizin hareketiyle şeyi çevreleyerek, ona dokunarak, düşüncemizle kuşatacağımız nesneyi keşfe çıkarız. Algı bu keşif esnasında hep ileri fırlatılmıştır, ama düşünce algının üstüne döndüğünde çoktan melez bir şeyin üstüne dönmüştür artık, çünkü düşüncenin algılayan-algılanan konumlandırması doğal algıda bulunmaz; ilksel melezlik bir türdeşliktir, iç içe geçiştir, "tersine çevrilebilirliktir."

İşte bu türdeşlikle ve tersine çevrilebilirlik temelinde, duyan duyulur olanı içinden yakalayacaktır. Duyulur olan duyanın zamansallığında ve mekânsallığında kapsanır, orada, onun zamanına ve mekânına ait olarak bulunur. Merleau-Ponty burada, içinde bireylerin farklılaşarak oluştuğunu söylediği *zamansal ve mekânsal ete*, ortak doku diyebileceğimiz şeye ulaşır. Demek ki şeyler, kendilerinde, kendi yerlerinde, kendi zamanlarında değil, ontolojik bir öncelikle, zamanın, mekânın dokusundadırlar; şeyleri kapsayan zamanın ve mekânın dokusunda, dev bir beden olan ettedirler. Burada görünür olan ile gören ben birbirleriyle iletişime geçerler. Görünür olanları içlerinden görürüm ben, dolayısıyla aralarındayımdır. Onları birbirleri için görünür kılmaktayımdır nerdeyse. Merleau-Ponty görenin, duyanın ilişkiye geçtiği nesneleri dile getirirken onları birbirleriyle ilişkiye soktuğundan bahsediyor. Düşünceleri daha da anlaşılmaz kılan dil, nesneler söz konusu olduğunda başlı başına bir sistem olmaktan çıkar, nesneden akan, uzayan bir şey haline gelir, nesne kendi anlatımı haline gelir adeta. Görünür olanların bir başka görünürde –bende– yitmeleri, ona dahil olmaları, onunla bütünleşmeleridir kendi içlerinde ayrılmalarını sağlayan. Öyleyse nerededir bu gören? Tensel mevcudiyeti nerede bulunur? Gördüğüm o şey, görülen, benim huzurumda değildir; beni –dünyanın yarığında duran beni– yarar, çevreler, doldurur. Etim, bütün bu nesnelerin gömüldüğü etim, nesnelerin arasındadır; nesneler etimin zamansallığında ve mekânsallığında yerleşiktirler. Kendi zamansallıklarından ve mekânsallıklarından bahsedilen bireysel şeyler de bedenin genelliğine aittirler aslında, onun merkezi ve eksenleri üzerinde yükselirler.

Hep vurguladığım gibi, gören de bir görülendir. Aslında görenin yoksun kaldığı tek şey *görülmeyi görmek*'tir. Şeyleri görürken, şeylerin görülüşünü de görmekteyizdir dünyayla ilişkimizde... Bu kendi görülüşümüzü görmenin bir provası olabilir mi? Merleau-Ponty'nin düşüncesi görülmeyi görmenin imkânsızlığını belirttiğine göre böyle bir prova, bir imkânsızlığın provası olabilirdi ancak. Ona göre görülmeyi görmek varılacak nihai bir nokta değildir. Buna karşın, duyulan, duyanın çifti, türdeşi, tersine çevrilebilirliğinin nesnesi, duyanın zamansallığının ve mekânsallığının ebedi misafiriyse eğer, duyan, kendi benzerinin duyuluşunu izleyerek, benzeri tarafından duyulduğunun farkına varmayı isteyecektir. Kendi kendisinin görülüşünün farkına varmayı isteyecektir. Bu zamansal ve mekânsal etin yapısındaki şeyler arasındaki iletişimi kuran bedenin, görülmeyi görme arzusunun olduğunu varsaymak Merleau-Ponty'ye göre bir tutarsızlık sayılabilir. Çünkü bu varsayımla birlikte, Merleau-Ponty'nin *Görünür ve Görünmez*'de algısal inançtan ve olumsuzluktan bahsettiği sayfalarda dile getirdiği endişeyi doğrulayacak bir biçimde, algısal inancı, onun tabiriyle "dünyadan payını almamış bir öznenin" ellerine verme tehlikesi doğmaktadır. Her türlü "imgeyi", "düşünceyi", "temsili" geride bırakmayı gözé alarak, bedenin dünyayla kurduğu doğal algı ilişkisini temellendiren bir kendi dışında bulunuşu, ya da kendinden geçişi (*ex-stase*) doğru konumlandıramayan, dünyaya bu doğal ilişki yoluyla açılmaya rıza gösteremeyen, kendinden geçişi düşüncede hep bir kendinde oluş, kendinde duruşa döndürmeye çalışan felsefeyi eleştirmiştir Merleau-Ponty. Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'teki felsefesi de bu eleştiriden payını alır. Sartre varlık ve hiçlik ikiliğinden yola çıkmış ve aslında bu ikiliği bir türlü aşamamıştır.[2] *Görünür ve Görünmez*'de, *düşünüyorum*'un algının sahibi olma geçerliliğini yitirmesine, bedensel mevcudiyetin kendini dünyayla ve başka bedenlerle ilişkilendirmesine, başka bedenlerle birlikte mevcut oluşuna tanık oluruz. Bu

2. Merleau-Ponty, Sartre'ın düşüncesinde, şeylere ilksel erişimimizin koşullarını şöyle aktarır: Eğer gerçekten şeylere girmek istiyorsam, beni kendimde tutacak her şeyden, "imge"den, "düşünce"den, "temsil"den, her türlü öznellikten sıyrılmalıyım; hiçbir şey ikamet etmemeli bilincimde. Bilincim, dünyanın bütünlüğüne muktedir olabilmek için, Kendinde Şey'in aşkınlığı ve kayıtsızlığı karşısında hiç olmalı, yok olmalı. Algımla kurmuş olmadığım şeylerle karşı karşıyayım. Dolayısıyla ben, ancak bir "hiç" olarak şeyin kendinde ve kayıtsız duruşuna sarılabilirim. (VI, s. 77)

aşamada, varlık ve yokluk terimlerinin birbirlerini yok ettiklerini, buna karşın, birbirlerinin yerini almadıklarını, birbirlerinin karşısında durmadıklarını görürüz. İşte nesne-varlığın algıya geçiş yapmasının koşulu budur. Ama algısal inançla dünyaya girişimiz, varlıktaki bir hiçi ya da yoku sabitleştirmez mi yine de?

Göremediği göz çukurlarıyla, kendine kör noktalarıyla beden kendinden çıkarak şeylere gider. Öyleyse, neden *görülüşünü fark etmenin* arayışında olsun? Üstelik algısal inancımızın büyüsünü yitirmesi uğruna...

Algılanan dünyayı ifade etmenin tek bir yolu yoktur, dünya ise durmadan ifade edilmeyi talep eder. Merleau-Ponty, dünyanın benim bedenimi yansıttığını, etime geçtiğini, dünya ile etim arasında bir birbirine geçme, birbirine el koyma ilişkisi olduğunu söyleyerek, dünyanın ifade edilme isteğini et aracılığıyla karşılar. Onun anlatımında, dokunulur ve görünür olan da dokunmaya ve görmeye muktedir hale gelir. Şeylerle ilişkimizin ifadesi, kimi zaman, onları yeniden üretmekle olur. *Yeniden yaratım* ya da *temsil* yoluyla şeylerle geçtiğimiz ilişki dile gelir, her ne kadar dilin kendisi dünyanın gizini katmerli bir hale getirse de. Aslında, bütün bu yeniden üretim ya da algımın dünyayı bana temsil edişi, bunca zamandır peşine düşülmüş sonsuzluk düşüncesini de sakatlamaktadır. Nicedir sonsuzluk uğruna dünyanın değeri aşağı çekilmişti. Merleau-Ponty, aşkın bir ruh anlayışıyla ezilen bedeni değer kaybından kurtardığı gibi, dünyayı da kendi yapısı içinde kendi değerine teslim etmektedir. Sonsuzluk fikri Merleau-Ponty'de, dünyanın, bedenin iki yüzünün arasına girmesi, bedenin şeylerin ve dünyanın iki yüzünün arasına girmesi olarak düşünebileceğimiz "kesişim" kavramının yinelenip durması sürecinin adıdır belki de. Varlığın dünyaya bu sayede kaydedilmesidir.

Bir Descartesçı aynada kendini görmez: bir manken görür, bir "dış" görür; başkalarının da bunu aynı şekilde gördükleri konusunda bütün gerekçelere sahiptir, ama bu, ne kendisi için ne de onlar için bir ten değildir. Kendinin aynadaki "imgesi", şeylerin mekaniğinin bir etkisidir; eğer kendini onda tanıyorsa, onu "benzer" buluyorsa, bu ilişkiyi dokuyan düşüncesinden ibarettir, yoksa aynasal imge *kendinden* hiçbir şey değildir.[3]

3. Maurice Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, çev. Ahmet Soysal, Metis Yayınları, 1996, s. 46.

Merleau-Ponty aynada bir "dış" görmediğini ve başkalarının da bir "dış" gördüklerine dair hiçbir gerekçeye sahip olmadığımızı bize hatırlatmak istercesine Varlık'ı dünyaya bedenle kaydetmektedir. Merleau-Ponty'nin *Göz ve Tin* gibi kariyerinin sonunda kaleme alınmış bir eserinde bile beden "kendi" ile aynı şeydir. *Görünür ve Görünmez*'in başlattığı ve Merleau-Ponty'nin ölümüyle yarım kalan ten ontolojisinin henüz yeterince düşünülmemiş, felsefi düşünce tarafından sınanmamış olduğu bir gerçektir. Haklılaştırma sürecinde onulmaz yaralar almayacağı da garanti edilemez. Bu çalışmanın amacı, bu haklılaştırmanın dayanacağı gerekçeleri açığa çıkarmak olduğu kadar Merleau-Ponty'nin projesinin onto-erotik temellerine işaret etmekti. Bedenli ve tene bürünmüş varlıklar olmak yalnızca insana mal edilmediğinden olsa gerek, et kavramı üzerinden güdülen bu ontolojinin hayli kaynaştırıcı ve bütünleyici bir edası vardır. Görünür olan ile görünmez olan, dünya ile şeyler arasındaki ilişki kaçınılmaz bir erotizm alanı yaratmaktadır – daha doğru ifade etmek gerekirse, ilksel ve ilkel anlamıyla erotizm bu ilişkiden doğmuştur. Merleau-Ponty, varoluşun esaslı bir erotik kıvılcımla tutuşup dağılmış bir alev olduğunu düşündürüyor bana; belki de erotizm temsillerinden bir an için vazgeçip oraya dönmemizin mümkün olduğunu ima ediyor. İşte belki tam da bu sezgiyi ifade etmek için, cinsiyetli bedenlerle varolmakta oluşumuzun *Algının Fenomenolojisi*'ndeki anlatısından yola çıkarak, *Görünür ve Görünmez*'in, devasa bir et bütünlüğü içinde dünyayla kurduğumuz erotik ilişkinin bir çözümlemesi olarak okunabileceğini öne sürmeyi denedim.

—

Zeynep Direk
Dünyanın Teni

Dünyanın Teni, Merleau-Ponty felsefesi üzerine altı çalışmayı bir araya getiriyor: Beden ve Ten, Başkası, Aşkınlık, Cogito, Zaman ve Algı kavramları çevresinde örülmüş yorumlayıcı incelemeler okuyacaksınız bu kitapta.

Merleau-Ponty, fenomenolojinin önde gelen isimlerinden biri. Eğer bir felsefeyi tek bir çekirdek cümleye indirgemek mümkün olsaydı, onun felsefesini bir "beden felsefesi" olarak nitelemek doğru olurdu. Gerçekten de filozofun Descartes'dan günümüze kadar gelen felsefeler için yaptığı tüm eleştirilerin ana teması bedenin unutuluşudur. Merleau-Ponty bu unutuşa karşı bedeni ve dokunmayı geri almak, varlığa, hem canlı hem cansız varlığa, varolmanın kıvancını iade etmek için yazmıştır sanki.

Bu incelemeler, bir yandan filozofun bu temel ilgisinin belirginleşmesine katkıda bulunurken, diğer yandan aktarmakla yetinmeyerek temalarını yorumlayıcı, kişisel bir düzeye yükseltebildikleri için, felsefe okuru açısından heyecan verici bir bütün oluşturuyorlar.

Metis Tarih Toplum Felsefe
ISBN 975-342-402-7

METİS YAYINLARI, İPEK SOKAK NO. 9, 80060 BEYOĞLU, İSTANBUL